



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

SARAJEVO 2025

**U OVOM BROJU PIŠU /**  
THEY WRITE IN THIS ISSUE

**Adnan Silajdžić**  
**Orhan Bajraktarević**  
**Abdul-Aziz Drkić**  
**Riad Subašić**  
**Hamdo Solo**  
**Almir Fatić**  
**Elmir Mašić**  
**Lejla Boškailo**  
**Zuhdija Hasanović**  
**Adnan Srebrenica**  
**Kenan Musić**

**Rijad Šesta**  
**Senad Čeman**  
**Nedim Begović**  
**Mubina Suljić Solo**  
**Ahmed Hatunić**  
**Almedina**  
**Imamović-Hodžić**  
**Amrudin Hajrić**  
**Fatima Kadić**  
**Mirzeta Brkić**  
**Amela Dautbegović**

IZDAVAČ / PUBLISHER

Fakultet islamskih nauka  
Faculty of Islamic Studies

GLAVNI UREDNIK / EDITOR-IN-CHIEF

Mustafa Hasani

UREDNIK / EDITOR

Orhan Jašić

SEKRETAR / SECRETARY

Fadilj Maljoki

REDAKCIJA / EDITORIAL STAFF

Mustafa Hasani, Dina Sijamhodžić-Nadarević,  
Orhan Jašić, Zehra Alispahić, Fadilj Maljoki

PRIJEVOD / TRANSLATION

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

LEKTURA / PROOFREADING

Alma Genjac-Nakičević

TEH. UREĐENJE / TECH. ARRANGEMENT

Suad Pašić

DIZAJN / DESIGN

Berin Spahić

ADRESA / ADDRESS

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

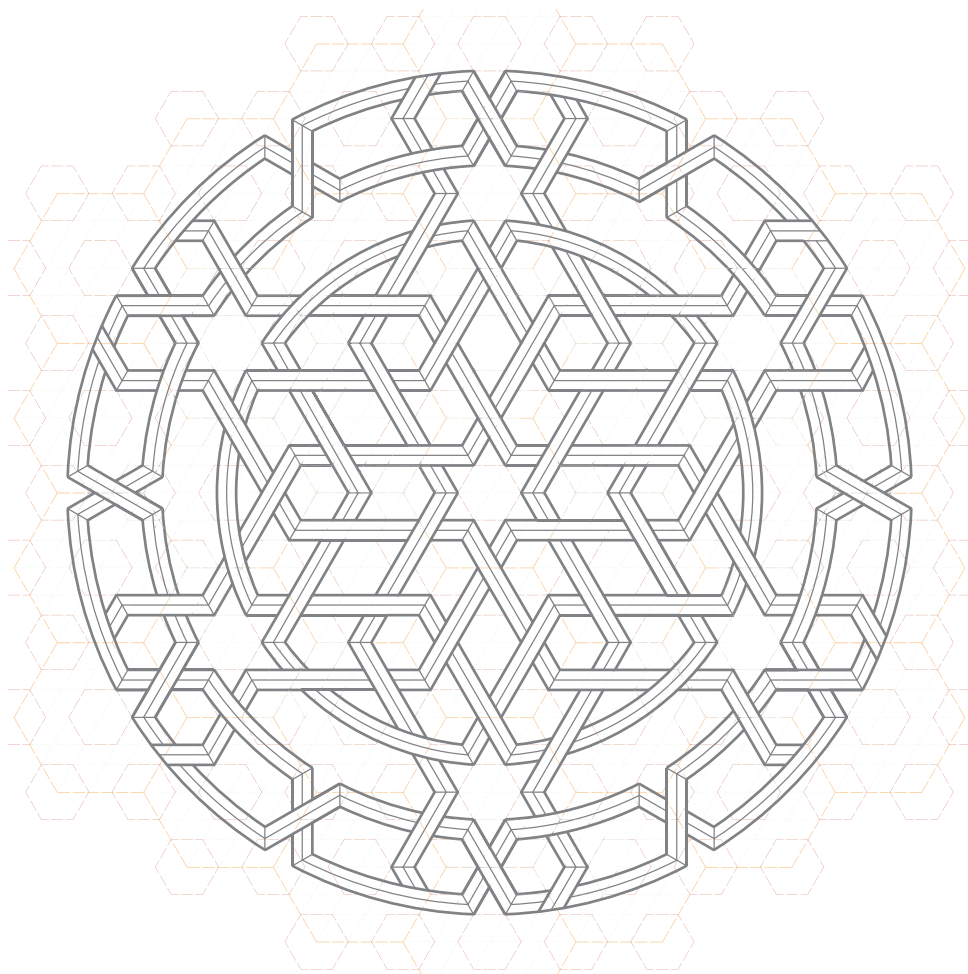
PRINT ISSN

1512-7648

ONLINE-ISSN

2744-2071

UNIVERZITET U SARAJEVU  
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA



**30**

2025

ZBORNIK  
RADOVA



إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Ovaj broj je posvećen  
rahmetli prof. emeritusu  
Jusuflu Ramiću

## SADRŽAJ CONTENT

**Uvod**  
**Introduction**

**9**

**11**

**Adnan Silajdžić**

Sjećanje na rahmetli profesora Jusufa Ramića

**Orhan Bajraktarević**  
Jusuf Ramić (1938–2025)

**13**

**19**

**Abdul-Aziz Drkić,**  
**Riad Subašić**

Abū Ḥayyān al-Andalusī i njegova uloga u odbrani kur'anskih kiraetā  
Abū Ḥayyān al-Andalusī and His Role on the Defense of Qur'ānic Qirā'āt

**Hamdo Solo**  
Dijalekatski i gramatički aspekt kiraeta u tefsiru  
*Al-Muḥarrar al-waḡīz* Ibn 'Aṭīyye al-Andalūsija  
Dialectal and Grammatical Aspects of Qur'anic Readings (Qirā'āt) in Ibn 'Aṭīyya Al-Andalusī's  
*Al-Muḥarrar al-Waḡīz*

**53**

**73**

**Almir Fatić,**  
**Elmir Mašić**

Kontekstualna analiza kur'anskog kazivanja o Nuhu, a.s.  
Contextual Analysis of the Qur'anic Narrative About Noah (Nūḥ), Peace Be Upon Him

**Lejla Boškailo**  
Mu'arriḡ as-Sadūsī (u. 195/810): filolog i rani mufessir jezičke orijentacije  
Mu'arriḡ Al-Sadūsī (D. 195/810): A Philologist and an Early Linguistically Oriented Mufassir

**103**

**123**

**Zuhdija Hasanović,**  
**Adnan Srebrenica**

Demotiviranost prosvjetnog radnika i načini njenog prevazilaženja  
Demotivation Among Educators and Strategies for its Overcoming

**Kenan Musić**  
Konceptualizacija džihada: tekstovi i savremeni izazovi tumačenja i primjene naslijeđa Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s.  
Conceptualizing Jihad: Texts and Contemporary Challenges in Interpreting and Applying the Legacy of the Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him)

**149**

179

**Rijad Šestan**

Recepcija prvog ĩmānskog šarĥa u ĥasopisu  
*Islamska misao*  
The Reception of the First Article of Faith  
(ĩmanski Šarĥ) in the Journal *Islamska Misao*

**Senad Ćeman**

Odnos nuŹnosti (*ĥarūra*) i srodnih termina u  
islamskoj pravnoj nauci  
The Relationship Between Necessity (*Darūra*)  
and Related Concepts in Islamic Jurisprudence

199

**Nedim Begović**

Usvojenje djeteta: analiza zakonskih rješenja  
u Bosni i Hercegovini u svjetlu islamskog  
pravnog instituta *kefale*  
Child Adoption: An Analysis of Legal Fra-  
meworks in Bosnia and Herzegovina in Light  
of the Islamic Legal Institution of *Kafāla*

223

**Mubina Suljić Solo**

Zbrinjavanje patološkog otpada u svjetlu  
šerijatskog prava i zakonodavstva BiH  
The Management of Pathological Waste in the  
Light of Shari'a Law and the Legislation of  
Bosnia and Herzegovina

253

**Ahmed Hatunić**

Poligamni brak u fikhu Evropskog vijeća za fetve i  
istraŹivanja (EVFI) i zakonima o porodiĥnim odno-  
sima nekih arapskih zemalja  
Polygamous Marriage in the Jurisprudence of the  
European Council for Fatwa and Research (ECFR)  
and in the Family Laws of Selected Arab Countries

271

**Almedina Imamović-HodŹić**

Primjena principa olakšavanja (*taysir*) u fikhu  
muslimanskih manjina  
The Application of the Principle of Facilitation  
(*Taysir*) in the Fiqh of Muslim Minorities

295

**Amrudin Hajrić**

O upravnom i neupravnom govoru u Kur'anu  
On Direct and Indirect Speech in the Qur'an

317

**Fatima Kadić**

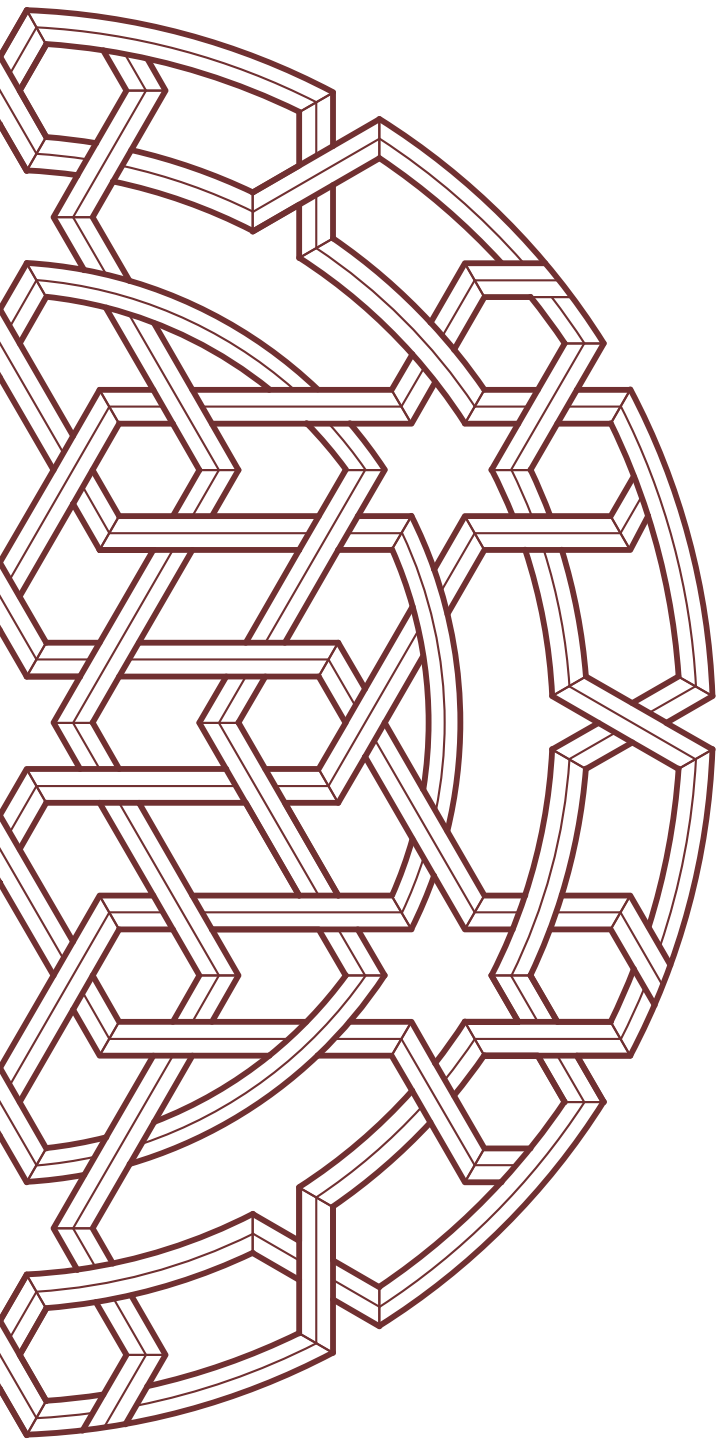
Motiv drvo Źivota na molitvenoj prostirci, serdŹadi  
The Motif of the Tree of Life on the Prayer Rug  
(*Sajjāda*)

339

371

**Mirzeta Brkić,  
Amela Dautbegović**

Akademska motivacija i demografska obiljeŹja kao  
odrednice akademskog postignuća studenata FIN-a  
Academic Motivation and Demographic Charac-  
teristics as Determinants of Academic Achievement  
Among Students of the Faculty of Islamic Studies



# Uvod

Pred čitateljima je jubilarni, trideseti broj *Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka* Univerziteta u Sarajevu, koji svjedoči o kontinuitetu naučno-istraživačkog rada, intelektualnoj vitalnosti i otvorenosti ove institucije prema savremenim znanstvenim tokovima, ali i o dosljednoj ukorijenjenosti u klasičnu tradiciju islamske teologije, iz koje se izvode normativni i interpretativni horizonti razumijevanja vjere i svijeta.

U ovom broju *Zbornika* objavljeni su radovi nastavnika i saradnika Fakulteta islamskih nauka, ali i autora iz drugih visokoškolskih i odgojno-obrazovnih institucija, među kojima su Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Islamski pedagoški fakultet u Bihaću, Behram-begova medresa u Tuzli, JU Specijalna biblioteka "Behram-beg" u Tuzli, Karađoz-begova medresa u Mostaru, te Medžlis islamske zajednice Busovača. Na taj način *Zbornik* potvrđuje ulogu relevantne akademske platforme koja povezuje različite tokove islamske teologije i humanističkih disciplina, te omogućava dijalog između normativne tradicije i savremenih društvenih i kulturnih konteksta u Bosni i Hercegovini.

Posebna vrijednost ovog jubilarnog izdanja ogleda se u činjenici da su, po odluci Redakcije, u *Zbornik* uvršteni i radovi studenata doktorskog studija, čime se dodatno osnažuje naučno-istraživački potencijal Fakulteta i otvara prostor za afirmaciju mladih istraživača. Time *Zbornik radova* Fakulteta islamskih nauka postaje mjesto susreta etabliranih autora i novih generacija znanstvenika, ali i prostor u kojem se islamska teologija potvrđuje kao živa znanstvena disciplina, sposobna za kritičko promišljanje vlastite tradicije i odgovorno suočavanje s izazovima savremenosti.

Tematski gledano, radovi u ovom broju obuhvataju širok spektar klasičnih teoloških disciplina, ali i savremenih pitanja

s kojima se muslimani danas suočavaju. Zastupljeni su prilozima iz oblasti akaida, tefsira, kiraeta, hadisa i fikha, kao i radovi koji se bave islamskom umjetnošću i psihologijom. Ovakva tematska raznovrsnost svjedoči o širini islamskog teološkog diskursa i njegovoj sposobnosti da, oslonjen na vlastita izvorišta i interpretativnu tradiciju, artikulira smislene odgovore na savremene društvene, pravne, obrazovne i kulturne izazove.

Autori radova u ovom broju Zbornika su: Adnan Silajdžić, Orhan Bajraktarević, Zuhdija Hasanović, Almir Fatić, Amrudin Hajrić, Nedim Begović, Amela Dautbegović, Kenan Musić, Senad Ćeman, Abdulaziz Drkić, Elmir Mašić, Adnan Srebrenica, Ahmed Hatunić, Fatima Kadić, Lejla Boškailo, Rijad Šestan, Mirzeta Brkić, Almedina Imamović, Mubina Suljić Solo, Hamdo Solo i Riad Subašić. Njihovi radovi, različiti po metodološkom pristupu i tematskom fokusu, zajednički doprinose produblivanju znanstvene rasprave i boljem razumijevanju islamske teologije u njenim klasičnim, ali i savremenim pojavnim oblicima.

Uvjeravamo cijenjene čitatelje da će ovaj jubilarni broj Zbornika biti koristan i poticajan kako za stručnu i akademsku javnost, tako i za sve one koji se interesiraju za islamsku teologiju i srodna interdisciplinarna područja. Trideseti broj *Zbornika radova* Fakulteta islamskih nauka ujedno predstavlja potvrdu opredijeljenosti Fakulteta ka očuvanju visokih znanstvenih standarda, njegovanju akademskog dijaloga i odgovornom teološkom promišljanju savremenog religijskog i društvenog konteksta.

Na kraju bismo izdvojili i da je na bolji svijet ove godine preselio nekadašnji dekan i dugogodišnji profesor Fakulteta islamskih nauka emeritus Jusuf Ramić (1938–2025). Profesor Jusuf Ramić svojim višedecenijskim pedagoškim i naučnim radom ostavio je znakovit trag u radu Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu kao i šire naučne zajednice te mu stoga posvećujemo ovaj broj *Zbornika*.

**Prof. dr. dr. Orhan Jašić,**  
urednik Zbornika radova

# Sjećanje na rahmetli profesora Jusufa Ramića

Rahmetli Jusuf Ramić je bio moj profesor i prijatelj. To prijateljstvo će odrediti dinamiku ali i sadržinu naših druženja. Nena-metljivo bi, onako kako je samo on to znao, otvarao brojne teme, počev od onih iz klasične muslimanske nauke, preko nešto laga-nijih tema iz svakodnevnog života do krajnje opuštajućih poput evropske fudbalske lige šampiona, samo rijetki znaju da je bio pasionirani pratilac svih velikih fudbalskih događaja, baš kao što je i njegov stariji kolega, inače veliki arabista i znanstvenik, rahmetli dr. Teufik Muftić u trenucima opuštanja najviše volio gledati američke vestern filmove.

Profesor Ramić mi je bio beskrajno dragocjen, drag i zani-mljiv. Istovremeno alim i odgajatelj (*murebbi*), dosljedan kon-ceptima tradicionalne učenosti koja u moralnom i praktičnom smislu obavezuje, za razliku od modernih strogo specijalizira-nih znanstvenih usmjerenja koja u najmanju ruku relativizira-ju univerzalne duhovne i moralne vrednote. Često se prisjećao svojih studentskih dana na el-Azharu i svojih kolega posebno svojega velikog prijatelja i alima Ahmeda Smajlovića o kome je uvijek govorio s golemim poštovanjem, ali i tugom. Siguran sam da bi ovom prilikom rahmetli profesor volio da i njega spo-menemo u našoj današnjoj dovi.

Profesor Ramić je svojim karakterom objedinio naučnu te-meljitosť, teološku svestranosť i islamsku moralnosť, vrline koje pomiruju skromnosť, umjerenosť, ponos i muslimansku otmjenosť. Svima je govorio razumljivo, ili bolje rečeno, bio je jedan od rijetkih koga su razumjeli učeni, priučeni i obični lju-di u vjeri i ljubavi. Iako je na prvi pogled odavao utisak flegma-tične osobe, njegova toplina, brižnosť, dobrota i jednostavnosť je plijenila ljude. Naprosto, dragi Bog ga je obdario dobrotom,

mudrošću, razboritošću, sposobnošću da sluša sugovornika, strpljivošću. Divili smo se ovim njegovim vrlinama, meni lično bilo je to neprocjenjivo blago u savladavanju moje impulzivne naravi. Studentima i kolegama profesorima je svojim edebom slao poruke, bez da bi išta rekao. Vremenom je postao simbolom Zajednice i u bivšem režimu i u vrijeme samostalne BiH. Muslimani Bosne ali i šire mogu biti ponosni što su imali takvog alima. Bio je čovjek vjere i Zajednice (džemata), zadužio je Islamsku zajednicu i njene institucije ali i naše društvo u cjelini, bosanskohercegovačku kulturu i znanost. Knjiga njegovog edeba, njegovog načina života i odnosa prema sredini u kojoj se nalazio, predstavljala je nepretenciozno iskustveno čitanje i tumačenje tekstova koje je pisao i kojima se u svojoj akademskoj karijeri bavio. Sposobnost da se najkompleksniji fenomeni u bilo kojoj znanstvenoj disciplini, pa i u tefsiru, izraze jasno, minimalistički, i potvrde načinom života, data je rijetkima. Onima koji su u potpunosti shvatali i svoju znanstvenu oblast, i svrhu prolaska dunjalukom. Jedan od takvih rijetkih sretnika bio je profesor Ramić.

Molim Allaha da profesora Ramića obraduje džennetom i počasti društvom odabраних učenjaka, mufessira čijim se djelima za svog dunjalučkog života bavio, društvom evlija i poslanika. Molim Allaha da supruzi i ostalim članovima porodice da sabur uz ponos što su ovakvu ličnost imali u svojoj blizini. I da nas se što više u moralnim, ljudskim, naučnim, jednom riječju islamskim vrlinama, ugleda u profesora Ramića.

**Adnan Silajdžić,**  
profesor emeritus

## Jusuf Ramić (1938–2025)

Rahmetli prof. dr. Jusuf Ramić, emeritus, ili jedan život odan i posvećen islamu i muslimanima, islamskoj kulturi i civilizaciji, islamskom obrazovanju unutar Islamske zajednice, i one jugoslovenske i ove bosanskohercegovačke, akademskom obrazovanju unutar njenih institucija a posebno Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu.

Rahmetli Ramić je bio vrlo cijenjen profesor, veliki poznavatelj arapskog jezika i arapske književnosti, istaknuti komentator Kur'ana i kur'anskih nauka a posebno prijevoda Kur'ana na naš jezik, brojnih prijevoda o kojima je puno pisao, koje je pomno analizirao i spram kojih se vrlo kritički odnosio.

Profesor Ramić je poznat po svom najvišem gazijsko-medresantskom i kairsko-azherovskom religiozno-islamskom obrazovanju u vremenu kada ni Jugoslavija ni Egipat nisu bili naklonjeni toj vrsti studija, isticao se svojim naučnim djelima i radovima o arapskom jeziku i književnosti, savremenim komentarima Kur'ana i kur'anskog teksta/tefsiru, islamskoj kulturi i civilizaciji unutar koje je posebno isticao državu Bosnu i Hercegovinu i Bošnjake i njihov veliki doprinos modernom razvoju islama i islamske kulture na Balkanu, u Evropi. Svoje veliko kairsko, azherovsko obrazovanje revnosno je prenosio u naš bosanskohercegovački, evropski, društveno-historijski, kulturni i obrazovni kontekst.

Rahmetli Ramić je čovjek Islamske zajednice, one jugoslovenske ali i ove bosanskohercegovačke, profesor Gazi Husrev-begove medrese koju je i sam završio, profesor Islamskog teološkog fakulteta i Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, to, između ostalog, izravno pokazuje i njegovo autobiografsko djelo *Moje putovanje kroz vrijeme i prostor – autobiografski zapis* (Dobra knjiga, 2014).

Jusuf Ramić je imao nešto što drugi nisu, i to je isticao, svoju generaciju bosanskih azherovaca: on spada u istaknutu generaciju svršenika Azhara u vrijeme jugoslovenskog (Titovog) ali i egipatskog (Naserovog) socijalizma (Ahmed Smajlović, Hamdija Jusufspahić, Merzuk Vejzagić, Salko Čanić). Svi oni, diplomirani studenti Univerziteta al-Azhar, a neki i sa magistarskim i doktorskim titulama kao što je rahmetli Ramić, dali su ogroman i nemjerljiv doprinos novom buđenju i razvoju islama i muslimana u socijalizmu i nakon njega, unutar islamske kulture i civilizacije na Balkanu i u Bosni i Hercegovini. Rahmetli Jusuf Ramić spada u one tradicionalne arapske ali i bošnjačko-islamske prosvjetitelje i reformatore s početka 20- og vijeka (Afgani, Abduhu, Kevakibi, Musa Ćazim Ćatić, Osman Nuri Hadžić, braća Čokić, Džemaludin Čaušević), uređivao je časopise, pisao prigodne članke, držao govore po džamijama i domovima kulture, zajedno s profesorom Ahmedom Smajlovićem s kojim je bio nerazdvojan prijatelj i kojem je posvetio više od jedne knjige. Učestvovao na brojnim simpozijima o islamu, kod nas, u muslimanskom i, posebno, arapskom svijetu.

Od njega smo učili svi počevši od toga da nas je kao studente vrlo jednostavno uvodio u veliki svijet arapskog jezika i islamskih nauka, prije svega klasične teologije, filologije i kulture islama ali i savremene preko njegove doktorske disertacije o egipatskoj novinarskoj porodici Muvejlili.

Veliki ljudi u povijesti preko svojih djela nadržavaju vlastitu smrt jer *smrt nije kraj Jer smrti zapravo i nema / I nema kraja Smrću je samo obasjana / Staza uspona od gnijezda do zvijezda* (Mehmedalija Mak Dizdar). Ta djela mi čitamo a čitat će ih i generacije koje dolaze. Kao što je i profesor Ramić studirao i čitao djela iz arapskog jezika i islamske književnosti, iz brojnih komentara Kur'ana i kur'anskih nauka, predislamsku i islamsku poeziju, mualake i sedam pjesnika, Haririja i njegove mekame, porodicu Muvejlili i njihova djela, prijevode Kur'ana na naš jezik, orijentalistička djela i pojedine orijentaliste, i jugoslovenske, i bosanskohercegovačke i evropske. Posebno se bavio

generacijama Bošnjaka koji su studirali na Univerzitetu Azhar u Kairu.

Moje više od četrdeset godina poznavanje profesora Ramića, od trećeg razreda Gazi Husrev-begove medrese, prošlo je brzinom svjetlosti. Za to vrijeme učio sam, kao i ostali učenici i studenti, šta je islamska tradicionalna obrazovanost, šta je islamska tradicija, ljubav i posvećenost islamu i muslimanima, naučnoistraživačka posvećenost islamskoj kulturi i civilizaciji, šta je povjerenje i ljubav spram Kur'ana, kur'anskih nauka i arapskog jezika, šta je principijelnost i odgovornost u pisanju i odnosu spram drugih, šta su dijalozi, polemike, reagiranja i kritike spram nekih neprincipijelnih autora, pristrasnih i nenaučnih stavova pojedinaca kada je u pitanju Kur'an i kur'anski tekst, šta je poštovanje mlađih kolega a šta značaj tih prijateljstava – bez obzira na razlike u godinama – o kojima se ne govori. Rahmetli Ramić je slika onih velikih ljudi koji žive i stvaraju u tišini, onih velikih profesora koji preko svojih životnih izbora i uvjerenja i svojih djela, nečujno odlaze sa ovog svijeta i tiho ulaze u povijest i život poslije svoje smrti.

Sjećam se mojih brojnih obraćanja i pitanja profesoru Ramiću, naprosto bi upao u njegov kabinet sa otvorenom knjigom, a bili smo kabinet do kabineta, i pitao, pokazujući, kako ovo ovdje da pročitam, da shvatim, a profesor bi rekao: prvo pročitaj još jedanput a poslije ćemo raspraviti. To “prvo pročitaj a poslije ćemo raspraviti”, ostalo je urezano u moje sjećanje i razvilo se kao metoda pristupa svakom tekstu i svakom djelu a ne samo kur'anskom tekstu i njegovim prijevodima.

Preko istraživanja i izučavanja islamske tradicije i kulture, intelektualne ali i svake druge tradicije, arapske ili bošnjačke ili neke druge, nužno je da stupimo u kritički dijalog sa našim prethodnicima, kako klasičnim, tako i savremenim, isticao je profesor Ramić, kako bismo ih, iz pozicija i potreba našeg vremena, bitno razumijevali. Jer, naše raznolike islamske tradicije i kulture kroz historiju, teološke, filozofske, naučne, književne, umjetničke, jezičke, pjesničke, nisu racionalno shvaćene, ističe

profesor Ramić u svojim radovima, nisu, sa pozicije iskustva moderne nauke, povijesno-akademski sagledane, još uvijek ih promatramo samo kao dijelove historije, zaustavljene u razvoju, u posredovanjima, u konfliktu, u razlikama. One su i dalje odvojene, izolovane, bez međusobnih prožimanja i bitnog pretumačenja: haridžije, šiije, filozofi, filolozi, sufije i derviši, pjesnici i književnici, selefije, čista braća, muslimanska braća, mladi muslimani, mladoturci, panslavisti, panarabisti, panislamisti i sl. Ova fragmentarnost muslimanskog svijeta i nerazgovjetni historijski sinkretizam koji se neprekidno ponavlja i danas je živ pred nama, u svojim rijetkim intervjuima ističe profesor Ramić. Tu veliku islamsku prošlost profesor Ramić je stavljao ispred nas, i pred studente, i pred svoje kolege i pred bosansku akademsku i intelektualnu javnost, bošnjačko-muslimansku prije svega ali i svaku drugu, i upućivao na njeno ponovno oživljenje i potrebu novog čitanja i razumijevanja. Njegovi komentari kur'anskog teksta i njegova kritika naših prijevoda Kur'ana dovoljan je primjer stvaralačkog odnosa spram tih brojnih tradicija velikog svijeta islama kome i sami, kao Bošnjaci, pripadamo.

Prošlost islamske kulture i civilizacije mi nismo zasnovali na povijesno-racionalnim osnovama, te stoga, ne možemo da zasnujemo ni sadašnjost ni budućnost na povijesnim, racionalnim osnovama, isticao je profesor Ramić. I tu, u tom i takvom našem mentalnom sklopu, izvan historije, stoji ovaj nerazriješeni sukob klasičnog i savremenog, internacionalnog i nacionalnog, religioznog i sekularnog, svetog i svjetovnog.

Profesor Ramić je preko pitanja o tradiciji i klasičnoj islamskoj misli, otvorio pitanje te dihotomije muslimanske savremenosti, insistirajući na renesansi i preporodu iste te misli koja se za nas, danas, pojavljuje kao vid dekadencije muslimanskog svijeta u cjelini i koja nužno zahtijeva svoju savremenu kritičku rekonstrukciju i reinterpretaciju.

Iz brojnih djela profesora Ramića vidljivo je da je on razdvajao vjeru (din) od vjerovanja (tedejjun). Nužno je da svaka generacija muslimana kroz historiju, na historičan i racionalan

način, oformi i definira svoje vjerovanje koje se izvodi iz Kur'ana i kur'anskog teksta kao vjere a ne iz doslovnosti vjerske prakse i tradicije jednog – bilo kojeg oblika, iz bilo kojeg perioda povijesti – tradicionalnog vjerovanja. A to je moguće samo preko uma i nauke koja, u isto vrijeme, jeste i sama vjera.

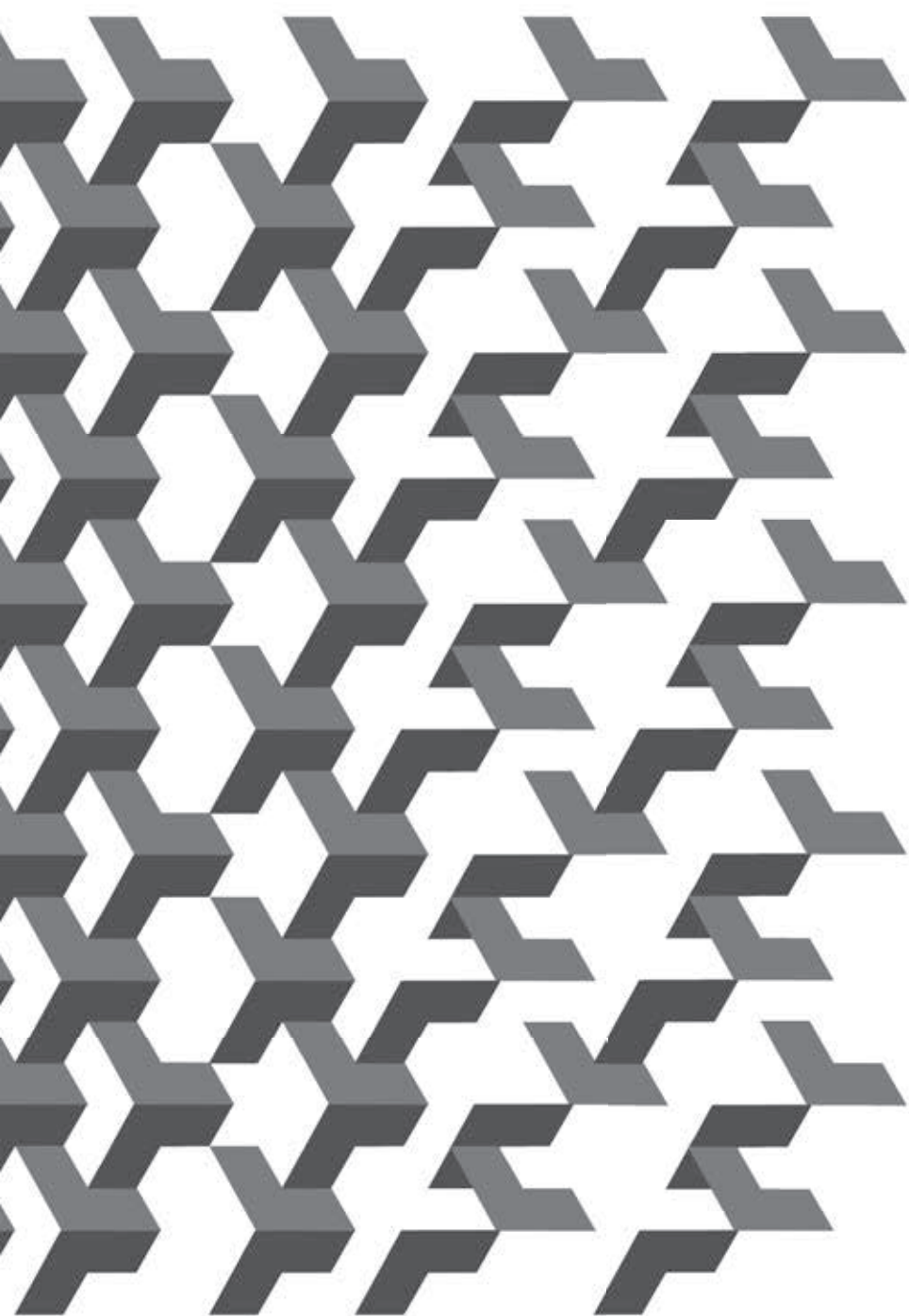
Pa iako Jusuf Ramić dolazi iz klasičnih učilišta, osmogodišnje Gazi Husrev-begove medrese i Univerziteta Azhar, on se, u ličnom životu, ponašao i djelovao vrlo savremeno, komunicirao je otvoreno i s pažnjom slušao sagovornika, a oblačio se, rekao bih, vrlo moderno – u ovo doba prvih hladnoća nosio bi dugi kaput, šal, kapu, uz oveću tašnu uz koju bi obavezno nosio dnevne novine.

Profesor Ramić je objavio brojna prevodilačka, stručna i naučna djela. Na Fakultetu, u El-Kalemu ali i u nekim drugim izdavačkim kućama. Samo u Connectumu čiji direktor je Ajet Arifi – i sam student profesora Ramića – profesor Ramić je kao emeritus objavio 11 knjiga. Smatramo da bi Fakultet trebao da napravi neka nova izdanja Ramićevih knjiga (i nekih drugih profesora), ili neki uži izbor, onih knjiga koje bi na sebi nosile pečat Fakulteta.

Izrazio bih veliko zadovoljstvo što je rahmetli prof. dr. Jusuf Ramić, emeritus, kao veliki profesor Fakulteta islamskih nauka, kao istaknuti bošnjačko-muslimanski i bosanskohercegovački mislilac i kao zaslužan građanin grada Sarajeva, ukopan u centru Sarajeva, u haremu Ferhadija džamije.

Neka je Božiji rahmet na našeg dragog profesora Ramića od dana njegovog rođenja, ovog dana njegove smrti, pa do dana kada ćemo svi, zajedno s njim, i sami biti proživljeni. Amin.

**Orhan Bajraktarević,**  
profesor emeritus



# ABDUL-AZIZ DRKIĆ RIAD SUBAŠIĆ

## Abū Ḥayyān al-Andalusī i njegova uloga u odbrani kur'anskih kiraetā

---

### **Abdul-Aziz Drkić**

*docent na Katedri za kiraet  
(učenje Kur'ana)  
abdul-aziz.drkic@fin.unsa.ba*

### **Riad Subašić, MA**

*imam, hatib i muallim pri  
Muslimanskom kulturnom  
centru Ljubljana  
riad98subasic@gmail.com*

### **Originalni naučni rad**

Primljeno: 8. 10. 2025.  
Prihvaćeno: 21. 11. 2025

### **Ključne riječi:**

Abū Ḥayyān, tefsir, kiraeti,  
metodologija, odbrana

### **Sažetak:**

U fokusu ovoga rada je doprinos znamenitog endelužanskog mufessira Abū Ḥayyāna izučavanju kur'anskih kiraetā s posebnim osvrtom na njegovu ulogu u njihovom argumentiranju i odbrani od mufessira i gramatičara. Njegovo kapitalno djelo tefsir *al-Baḥr al-muḥīṭ*, s obzirom na prostor i pažnju koju im je posvetio, smatra se enciklopedijom kur'anskih kiraetā. U radu se tretira njegovo porijeklo, društveno-povijesne prilike u kojima je odrastao i naučno stasavao, naučni doprinos, tefsirska orijentacija, te glavne odlike njegove metodologije tumačenja Kur'ana i pristupa kur'anskim kiraetima.

Abdulaziz Drkić  
Riad Subašić

عبدالعزیز درکیتش  
ریاض سوباشیتش

## Abū Ḥayyān al-Andalusī and His Role on the Defense of Qur'ānic Qirā'āt

أبو حیان الأندلسي ودوره في الدفاع عن  
القراءات القرآنية

### Keywords:

Abū Ḥayyān, tafsīr, qirā'āt, methodology, defense

### الكلمات المفتاحية:

أبو حیان، التفسیر، القراءات، المنهجية، الدفاع

20

### Abstract:

This paper focuses on the contribution of the eminent Andalusian mufassir Abū Ḥayyān to the study of Qur'ānic qirā'āt, with particular emphasis on his role in arguing for and defending them against the objections of mufassirs and grammarians. His monumental tafsīr *al-Baḥr al-muḥīṭ* is regarded as an encyclopedia of Qur'ānic qirā'āt, given the scope and attention he devoted to them. The paper examines his origins, the socio-historical context in which he grew up and developed intellectually, his scholarly contributions, his exegetical orientation, and the main features of his methodology in Qur'ān interpretation, and his approach to the qirā'āt.

### الملخص:

يهتم هذا البحث بمساهمة المفسر الأندلسي المشهور أبي حيان في دراسة القراءات القرآنية وخاصة بدوره في الاحتجاج لها والدفاع عنها من المفسرين واللغويين. ونظرا لما قدم فيه من الاهتمام والمجال للقراءات القرآنية يُعتبر كتابه الأساسي البحر المحيط موسوعة القراءات القرآنية. ويعالج في البحث نسبه، والظروف الاجتماعية والتاريخية التي نشأ وتعلم فيها، وعمله العلمي، وتوجهه التفسيري، والسمات الرئيسية لمنهجيته في تفسير القرآن الكريم وعلاقته بالقراءات القرآنية.

## Uvod

Abū Ḥayyān al-Andalusī jedan je od najznačajnijih autora u povijesti tefsirske nauke. Riječ je o autentičnom predstavniku endelužanske škole tefsira, pretežno gramatičke orijentacije. Njegova bogata naučna zaostavština zaslužuje posebnu pažnju, koju, prema našim saznanjima, do danas nije dobila u literaturi na našem jeziku. Upravo je to jedan od glavnih razloga zbog koji smo se odlučili obraditi ovu temu.

Drugi razlog je uvijek privlačno i bogato naučno naslijeđe *muslimanskog Endelusa*. Utjecaji ove baštine se protežu daleko izvan geografskih granica i vremena u kojima je nastajala, a njezini brojni elementi igrali su važnu ulogu u oblikovanju savremene nauke. Kroz cijeli tefsir *al-Baḥr al-muḥīṭ* protežu se principi kao što su referentnost, naučna objektivnost, sistematičnost, metodičnost i kritičko mišljenje, a u *Uvodu* koji je Abū Ḥayyān napisao svome tefsiru, precizno je definirana metodologija tumačenja, izvori na koje se oslanjao, kao i mnoštvo drugih elemenata komplementarnih savremenim akademskim standardima.

Treći razlog je činjenica da je djelo *al-Baḥr al-muḥīṭ* svojevrsna enciklopedija kur'anskih kiraeta, svih stepena vjerodostojnosti. Ovo djelo, također, obiluje primjerima argumentacije kiraetā; u njemu su obrazloženi kur'anski kiraeti kroz cijeli niz aspekata kao što su: dijalekatski, fonetsko-fonološki, morfološki, sintaksički, stilistički i šerijatsko-pravni.

Glavni cilj ovog istraživanja je ustanoviti i opisati metodologiju upotrebe kiraetā u tefsiru *al-Baḥr al-muḥīṭ* s posebnim osvrtom na Abū Ḥayyānovu ulogu u njihovom argumentiranju i odbrani od mufessira i gramatičara. Pored toga, cilj je identificirati ključne tefsirske tokove i tendencije kojima je pripadao Abū Ḥayyān. Prethodno ćemo se u kraćim crtama osvrnuti na njegovo porijeklo, društveno-povijesne prilike u kojima je djelovao, te njegov širi naučni doprinos.

## Biografski podaci

Muḥammad ibn Yūsuf ibn ‘Aliyy ibn Yūsuf ibn Ḥayyān al-Ġarnāṭī, u *ṭabaqātima* je poznat po *kunyi*<sup>1</sup> Abū Ḥayyān, ili počasnim nadimku Aṭīr ad-Dīn.<sup>2</sup> Pored spomenutih, u biografskim djelima se spominje cijeli niz imena koja su mu pripisana zbog njegovog porijekla, mezhepske opredijeljenosti, zasluga, naučnih postignuća i slično. Najfrekventniji su: *an-Nafazī*, *al-Ḥayyānī*, *al-Maġribī*, *al-Miṣrī*, *aḏ-Ḍāhirī*, *al-Mālīkī*, *aš-Šāfi‘ī*, *an-Naḥwī* itd.<sup>3</sup>

Podaci o njegovom porodičnom porijeklu nisu posve jasni. Tome u prilog govori, naprimjer, mogućnost višestruke vokalizacije pridjeva *an-Nafazī* / *an-Nifzī* (النفزي). Riječ *an-Nafazī* aludira da porijeklo vodi iz jednog od endelužanskih gradova po imenu *Nafaz*. Riječ *an-Nifzī* vodi ka zaključku da je porijeklom berberin iz plemena *Nifza*<sup>4</sup>, što je u literaturi zastupljenije mišljenje.

Rođen je u mjestu *Maṭaḥašāraš*, pod bedemima Granade, u posljednjem dijelu mjeseca ševvala 654. godine po Hidžri, što odgovara 1256. godini gregorijanskog kalendara.<sup>5</sup> Danas je to špansko selo po imenu Matrera, u njemu se nalaze ostaci zamka sa utvrdom koje je potkraj devetog vijeka dao izgraditi ‘Umar bih Ḥaḥṣūn. U Granadi je stekao prvo obrazovanje i iskusio život u multikulturalnoj društvenoj sredini.

Njegovi su savremenici, opisujući ga, govorili da nije imao stalno mjesto boravka i da bi živio tamo gdje su živjeli njegovi učitelji. Kao i svaki posvećen učenjak, mnogo je putovao,

- 1 *Kunya* (ar. كنية) časni je dio imena kojim se u arapskoj kulturi tradicionalno oslovljavaju muškarci i žene. Abū Ḥayyān je, govoreći o sebi u uvodu tefsira, poseban odjeljak posvetio svojoj *kunyi*, kazavši da je neuobičajena i rijetka *kunya* poput njegove, osiguravala više pažnje i prepoznatljivosti u javnom prostoru.
- 2 aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfī bi al-wafāyāt*, V tom., Dar ihyā’ turāt al-‘Arab, Bejrut, bez godine izdanja, str. 175.
- 3 Aḥmad Hālid Šukrī, *Abū Ḥayyān al-Andalūsī wa manḥaḡuh fī tafsīrih al-Baḥr al-muḥīṭ wa fī irād al-qirā’āt fih*, Dār ‘Ammār, Amman, 2006, str. 12.
- 4 Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt aḍ-ḍaḥab fī aḥbār man ḍaḥab*, sv. VIII, Dār Ibn Kaṭīr, Bejrut, 1992, str. 250–251.
- 5 aṣ-Ṣafadī, *Ayān al-‘aṣr wa ‘awān an-naṣr*, sv. V, Dār al-fikr, Bejrut, 1998, str. 328.

počevši od Endelusa, preko Sjeverne Afrike do Šama i Hidžaza na istoku. Historiografi kažu da je dobar glas o njemu dolazio u neko mjesto i prije nego bi ga posjetio.

Abū Ḥayyān je umro 745/1344. godine i sahranjen je na sufijskom mezarju u Kairu.<sup>6</sup>

## Odrastanje i društveno-povijesne prilike

Vrijeme u kojem je rođen i odrastao je vrijeme velikih promjena i zaokreta u Endelusu, ali i cjelokupnom geografskom prostoru “muslimanskog svijeta”. U Endelusu je rekonkvista već postupno davala svoje plodove, ujedinjeni Španci su u pohodima sa sjevera sužavali granice muslimanskih država i zauzimali grad za gradom, izuzev uskog pojasa oko Granade koja će upadima odolijevati još dva i po stoljeća, ne gubivši dignitet moćnog naučnog centra.<sup>7</sup> Godine 1258, Mongoli će prodrijeti u Bagdad, i time zadati smrtonosan udarac u srce abasijskog hilafeta. Uništene su čuvene biblioteke, bolnice, džamije i škole. Knjige su spaljivane ili bacane u rijeke. Jedinstveno naslijeđe nauke i raskošnog opusa misli i filozofije, skoro da je u potpunosti izbrisano iz postojanja. U djelu *Tārīḥ al-ḥamīs*, Ḥusayn bin Muḥammad Diyārbakrī je naveo da je ovo pustošenje trajalo trideset i četiri dana, za kojih je ubijeno milion i osam stotina hiljada ljudi.<sup>8</sup>

Na društvenoj ravni, tradicionalni odgoj muslimanskih porodica nalagao je da sinovi slijede stope svojih predaka i očeva u svim segmentima života. Ništa manje se nije očekivalo ni od Abū Ḥayyāna. U recima tefsira sure *al-Kahf*, Abū Ḥayyān pohvalno spominje svoga oca kao učenjaka i vičnog tumača Kur’ana, mada u literaturi, koliko nam je poznato, ne postoje podaci o njemu.

6 Ibn Ġazārī, *Ġāya an-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā’*, sv. II, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 2006, str. 250.

7 Amira Trnka-Uzunović, “Abu Hayyan al-Garnati – gramatičar i mufessir”, *Zbornik radova FIN-a*, br. 15, Sarajevo, 2015, str. 335–347.

8 Mian Muḥammad Šarīf, *Historija islamske filozofije*, sv. II, August Cesarec, Zagreb, 1990, str. 186.

Pored porodičnog naslijeđa, pozitivna naučna klima u Granadi, poticala je razvoj učenjaka islama. Moglo bi se kazati da je Abū Ḥayyān, još kao dječak svjedočio živoj renesansi, vremenu u kojem su glavni medij predstavljali naučni kružoci i debate iz područja prirodoslovnih i humanističkih nauka, te posebno vjerskih nauka i disciplina poput fikha, hadisa, tefsira, usula itd. Ovi skupovi su održavani i u malim i velikim mjestima: Malagi, Almeriji, Algecirasu i Gibraltaru.<sup>9</sup>

Granada je bila susretnište velikih učitelja i tačka u kojoj su se spajali različiti naučni svjetonazori i pravci, te je u tom pogledu potpuno ravnopravno parirala centrima poput Kordobe, Muršije, Sevilje, Toleda i ostalih. Kao takva, predstavljala je kulturno-civilizacijski i naučni centar ovog podneblja. Izvori upućuju da su njegovi učitelji bili eminentni učenjaci svog vremena, a prvo islamsko obrazovanje je sticao u osnovama islamskog vjerovanja (*uṣūl ad-dīn*) i razumijevanju Šerijata (*fiqh*), a potom kiraeta i tefsira Kur'ana, hadisa, arapskog jezika – naročito morfologije (*ṣarf*) i sintakse (*naḥw*). Napamet je poznao *Dīwān* poznatih arapskih pjesnika (*Mu'allaqāt as-sab'a/al-'ašara*), kao što su Ibn al-Qays, 'Alqāma, An-Nābīga i Zuhayr. Uz to, vrijedi napomenuti da se i sam bavio pjesništvom.<sup>10</sup>

Ibn Ğazarī navodi da njegova prva idžazetnima iz kiraeta datira iz 670. po H., a dobio ju je od učitelja 'Abdulḥaqq ibn 'Alī al-Anšārīja, koji je te godine i preselio.<sup>11</sup>

Precizno je dokumentovao svoje idžazetname, pa se na osnovu toga može izvesti fascinantna zaključak da je imao preko 450 šejhova, preko 1000 idžazetnima stečenih metodama slušanja (*sam'*) i čitanja (*qirā'ah*), a ticala su se različitih disciplina islamskih nauka.<sup>12</sup>

Primjetno je da među njegovim učiteljima uglavnom dominiraju Endelužani, odnosno Egipćani. Razlog je jednostavan: do

9 Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, Dār iḥyā' turāṭ al-'arab, Bejrut, 1990, sv. I, str. 29.

10 Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt*, sv. VIII, str. 251.

11 Ibn Ğazarī, *Ġāya an-nihāya*, sv. II, str. 249.

12 aṣ-Ṣafadī, *Ayān al-'aṣr*, str. 346.

svoje dvadeset i pete godine je živio na tlu Endelusa, nakon čega je uslijedio period boravka u Egiptu i putovanja diljem muslimanskoga svijeta.

Posljednje godine života je proveo u Egiptu, gdje je pod visokim pokroviteljstvom memlučkog sultana en-Nasira<sup>13</sup>, sve do smrti podučavao i izvodio generacije učenika, koji su u historiji islamskih nauka ostavili upečatljiv trag.

## Napuštanje Endelusa

U literaturi se navodi više različitih razloga i datuma zbog kojih je Abū Ḥayyān trajno napustio Endelus. Kada je vremenski period u pitanju, na osnovu nekoliko biografskih izvora, može se tvrditi da je u Endelusu živio do 677. po H./1278. g.<sup>14</sup>

Kada je razlog napuštanja u pitanju, uglavnom dominiraju dva ključna. Prvi, baziran na Abū Ḥayyānovim vlastitim iskazima koji ukazuju na priliku za sticanje velikodušne skrbi od strane memlučkih sultana koji su marljivim tragaocima za znanjem omogućavali obrazovanje pred najboljim učenjacima, te cjelokupan egzistencijalni komfor i sigurnost. Drugi razlog, koji se često spominje u biografijama, jeste sukob koji je nastao kao posljedica kritike koju je Abū Ḥayyān uputio svome učitelju Ibn Tabbā'u. U nastojanjima da ga kritikuje napisao je knjigu *al-Ilmā' fi ifṣād iğāza Ibn at-Ṭabbā'*. Kroz spomenuto djelo je zapravo kritikovao predajni lanac svoga učitelja, optuživši ga za laž. Pošto je njegov učitelj uživao veliki ugled, izrečena mu je kazna, od koje je u tajnosti pobjegao i trajno napustio Endelus. Zanimljivo da je u tom periodu imao samo dvadeset i pet godina. Po napuštanju Endelusa, kratko se zadržao u Maroku, potom je boravio u Bidžāji u Alžiru, zatim u Tunisu odakle se zaputio u Aleksandriju. Iz Aleksandrije je zarad obavljanja hadža otišao u Hidžaz.<sup>15</sup> Po povratku sa hadža, trajno se nastanio u Kairu, a

13 an-Nāṣir Ḥasan bin Muḥammad, vladao od 1347. do smrti, 1351. godine.

14 aṣ-Ṣafadī, *Ayān al-'aṣr*, str. 563.

15 Sumeyye Dogru, "Abu Hayyan Al-Andalusi: An Andalusian Arab Linguist in the Mamluks", *Akademik Platform Journal of Islamic Research*, 03-02, 2019, str. 117-118.

u međuvremenu je posjetio Bagdad i Damask.<sup>16</sup> Nakon nastanjanja u Egiptu, učio je sintaksu (*an-naḥw*) pred Abū Naṣr ibn An-Nahhāsom, široko poznatim gramatičarem i filologom arapskog jezika.<sup>17</sup>

## Učiteljska karijera

Nakon an-Nahhāsove smrti naslijedio je njegovu učiteljsku katedru. Predavao je morfologiju i sintaksu, kiraete, hadis i tefsir u velikim medresama pod memlučkom upravom. Bio je predavač u izuzetno važnim naučnim centrima kao što su džamija *Al-Aqmar* i medresa *al-Manṣūriyya*.<sup>18</sup>

Kaže se da ga je glas o njegovom znanju i veličini često prestizao na njegovim putovanjima. Gdje god da je dolazio i boravio, nailazio bi na poštovanje i gostoprimstvo. Koristio bi priliku da uči, ali i da podučava. Podučavao je neke od znamenitih islamskih učenjaka, koje je spomenuo u predgovoru *al-Baḥr al-muḥīṭa*. Neki od njih su:<sup>19</sup>

- ‘Aliyy bin ‘Abdulkāfi bin ‘Aliyy Taqiyyuddīn as-Subkī (u. 756. po H.),
- Aḥmad bin ‘Aliyy bin ‘Abdulkāfi Tāguddīn as-Subkī,
- Ṣalāḥuddīn ibn Aybak aṣ-Ṣafadī,
- Aḥmad bin ‘Abdulqādir ibn Aḥmad bin Maktūm al-Ḥanafī,
- Aḥmad bin Yūsuf as-Samīn al-Ḥalabī, itd.

Njegov najbliži i najbolji učenik Ṣalāḥuddīn ibn Aybak aṣ-Ṣafadī ga je opisao riječima: “Nikoga od svojih učitelja nisam vidio tako zauzetog, kao njega. Nikada ga nisam sreo, a da pri tome nije nekoga preslušavao, ili je nešto radio ili je pisao. Nikada ga nisam vidio mimo toga.”<sup>20</sup>

16 al-Maqqarī, *Nafh at-Ṭibb*, Dār aṣ-ṣādir, Bejrut, 1968, sv. II, str. 560.

17 aṣ-Ṣafadī, *Ayān al-‘aṣr*, str. 346.

18 Sumeyye Dogru, “Abu Hayyan al-Andalusi”, str. 119.

19 Šukrī, “Abū Ḥayyān al-Andalūsī wa manḥaḡuh fī tafsīriḥ”, str. 76–93.

20 aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfi*, str. 175.

Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalāni je za njega ustvrdio da je u svome vremenu nadmašio sve učenjake u poznavanju hadisa i disciplinama arapskoga jezika, a imam Šawqānī u sličnom tonu hvali njegovo poznavanje tefsira i arapskog jezika.<sup>21</sup>

Taḡuddīn as-Subkī pripovijeda da je sa sultanovom zaduženju, zajedno sa ocem posjetio Kairo, gdje je Abū Ḥayyān već postao veliki učitelj. Taḡuddīn je iskoristio priliku da započne učiti pred njim, dok je sultan u međuvremenu poslao depešu kojom im je naredio da se vrate u Damask, jer su izvršili zadatak povodom kojega su i došli. Nakon toga je, shvativši privilegiju koju je njegov sin imao bivajući Abū Ḥayyanovim učenikom, Taqiyyuddīn zamolio sultana da ih oslobodi neko vrijeme kako bi njegov sin završio započeto, opisavši ga: “Zaista je ovaj čovjek riznica znanja.”<sup>22</sup>

## Naučni doprinos

Abū Ḥayyānu se pripisuje preko pedeset naučnih radova na arapskom i drugim jezicima (turskom, abesinskom i perzijskom), iz područja kur’anskih studija, hadisa, šerijatskog prava, historije, biografija i poezije. Najmanje desetak njegovih radova je uređeno i objavljeno, uključujući *Manhaḡ as-sālik*, komentar Ibn Mālikove (672/1274) *Alfiyye; al-Idrāk li lisān al-Atrāk* što je jedna od najstarijih gramatika turskog jezika; tefsir *al-Baḡr al-muḥīṭ* i njegov *Dīwān* poezije.<sup>23</sup>

## Tefsir

Njegov najznačajniji doprinos na polju tefsirske nauke uobličen je u poznati tefsir *al-Baḡr al-muḥīṭ*. Započeo ga je pisati u pedeset i sedmoj godini života, smatrajući da je dosegao stepen zrelosti i mudrosti. Do sada, ovo djelo bilježi više izdanja,

21 Ahmed Adilović, *Velikani tefsirskih znanosti*, Elči Ibrahim-pašina medresa, Travnik, 2003, str. 165–166.

22 Taḡuddīn as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi‘iyya al-kubrā*, Dār ḥiḡr, Kairo, 1992, vol. 9, str. 276.

23 Sidney Glazer i Homerin Th. Emil, “Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī”, u: K. Flate *Encyclopaedia of Islam*, III izdanje, Brill, Leiden, str. 40.

najčešće u zbirci od osam tomova. Sadržajno, ovaj tefsir je bogat po svojoj raznovrsnoj literaturi, sintaksi, retorici, a posebno se ističe po kiraetskoj sadržini zarad čega je često imenovan enciklopedijom kiraeta. Metodologija kojom se autor služio podrobno je opisana u uvodu kojeg je načinio sam Abū Ḥayyān. U najkraćem, ajet bi analizirao sistemom *riječ po riječ*, nastojeći da obuhvati što šire značenjsko polje svakog pojedinačnog izraza, služeći se svim disciplinama jezika te kur'anskim kiraetima. Ako ajet sadrži pravni materijal, uz isti bi navodio stavove četiri pravne škole. Prilično je pažljiv kada su u pitanju israilijati i neutentični hadisi.

Na bazi *al-Baḥra*, načinio je sažetak tefsira, koji je nazvao *an-Nahr al-mādd*, dok je njegov učenik Tāḡuddīn as-Subkī derivirao sva sučeljavanja sa az-Zamaḥšarijem u djelo koje je nazvao *ad-Durr al-laḡit min al-Baḥr al-muḥīt*.

Abū Ḥayyān je sačinio još jedno vrijedno djelo iz oblasti tumačenja Kur'ana, a koje je nazvao *Tuḥfa al-arīb bimā fī al-Qur'ān min al-ḡarīb*. Kako se nazire iz samog naziva, djelo tematizira manje jasne kur'anske izraze, uz pojašnjenja nekih kiraetskih vedžhova.<sup>24</sup> U ovaj korpus djela se može pridodati i djelo *I'rāb al-Qur'ān*, koje tematizira sintaksu kur'anskog teksta.

### *Kiraeti*

Originalni doprinos znanosti o kiraetima je utjelovio u djelu *'Iqd al-la'ālī fī al-qirā'āt as-sab' al-'awālī*. Riječ je o djelu o sedam priznatih kiraeta napisano u formi kaside od 1044 *bejta*. Muḥammad Ḥusayn aḏ-Ḍahabī je ocijenio da je ova kasida sažetija ali sadržajnija od *Šāṭibiyye*, ali da ipak nije jednako prihvaćena.<sup>25</sup> U suštini, *'Iqd al-la'ālī* predstavlja komentar *Šāṭibiyye*.

Kako joj stoji u imenu, ovo je kasida o sedam mutawātir kiraeta, za koju se sa sigurnošću može tvrditi da pripada baš Abū Ḥayyānu, jer o njoj govori kako u uvodu, tako i u tekstu tefsira:

24 Abū Ḥayyān, *Tuḥfa al-arīb bimā fī al-Qur'ān min al-ḡarīb*, Maktaba al-iḥlās, Ḥamā, 1926, str. 2.

25 Muḥammad Ḥusayn aḏ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, sv. I, str. 318.

“Napisao sam u ovoj oblasti djelo po imenu *Iqd al-la'āli*, u formi kaside, a ona je komentar *Šāṭibiyye*, i sarži 1044 distiha (*bayta*). A napisao sam je na temelju devet knjiga, kako sam i ispjevao u stihovima...<sup>26</sup>

Kako se iz stihova može zaključiti, to su sljedeća djela:

- *Kitāb at-taysīr*, Abū 'Amra ad-Dānīja,
- *al-'Unwān*, Abū Ṭāhira,
- *al-Kāfī*, Ibn Šurayḥa,
- *at-Tağrīd*, Ibn al-Faḥāma aṣ-Šaqalīja,
- *Kitāb at-Taḥlīṣ fī al-qirā 'āt at-ṭamān*, Abū Ma'sara at-Ṭabarīja,
- *Talḥīṣ al'ibārāt*, Ibn Ballīme,
- *al-Hidāya*, al-Mahdawīja,
- *at-Tabṣira*, Abū Muḥammada al-Qayrawānīja,
- *al-Iqnā'*, Ibn Baḍaša.

Kao takvu je registrirao i Ibn Ġazarī u djelima *Ġāya an-nihāya*<sup>27</sup> i *an-Našr fī al-qirā 'āt al-'ašr*.<sup>28</sup>

Ova kasida, koliko je poznato, nije naučno valorizirana niti štampana kao zasebno djelo, što će reći, da nije zaživjela u svojoj punini. Poznato je da su sačuvana dva rukopisa, jedan od njih čuva se u *Dār al-kutub* u Kairu. Nalazi se u jako dobrom stanju i čitko je ispisan. Ovaj rukopis je pripadao šejhu 'Abdurrāziq bin Ḥamza al-Ḥanafīju. Sačinjen je od 85 rukopisnih folija, a na svakom foliju se nalazi po sedam *bejtova*. Svaki *bejt* sadržava približno deset riječi. Na marginama su ispisan kratki komentari i poveznice, a da li su oni sastavni dio ovog djela ili ih je zabilježio vlasnik rukopisa, nije posve jasno.<sup>29</sup>

Drugi rukopis se čuva u biblioteci *Ḥādabaš* u Batni, Indija. On sadrži 45 folija. Iz ovog rukopisa se saznaje da je kasida dovršena na dan devetoga ramazana, 706. godine.

26 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, str. 16.

27 Ibn Ġazarī, *Ġāya an-nihāya*, sv. II, str. 286.

28 Ibn Ġazarī, *an-Našr*, sv. II, str. 196.

29 Abū Ḥayyān, *Iqd al-la'āli*, str. 43.

U suštini, na više mjesta u *al-Baḥr al-muḥīṭu* se Abū Ḥayyān referira na svoju kasidu:

“(...) a sva ova mjesta u Kur’anu, spomenuo sam u svojoj kasidi po imenu *‘Iqd al-la’ālī*.”<sup>30</sup>

Uz činjenicu da je bila prepoznata i od strane drugih učenjaka, naročito Ibn Ġazarija, može se tvrditi da je referentno djelo.

Abū Ḥayyānu se pripisuju i sljedeća kiraetska djela<sup>31</sup>:

- *al-Ḥilal al-ḥāliya fī asānīd al-qirā’āt al-‘āliyya*,
- *al-Mawrid al-ġamr fī qirā’a Abī ‘Amr*,
- *Taqrīb an-nā’i fī qirā’a al-Kisā’i*,
- *al-Muzn al-hāmīr fī qirā’a Ibn ‘Āmir*,
- *al-Aṭīr fī qirā’ q Ibn Kaṭīr*,
- *an-Nāfi’ fī qirā’a an-Nāfi’*,
- *ar-Ramza fī qirā’a Ḥamza*,
- *ar-Rawḍ al-bāsim fī qirā’a Āšim*,
- *an-Nayyir al-Ġallī fī qirā’a Zayd ibn ‘Ālī*,
- *Ġāya al-maṭlūb fī qirā’a Ya’qūb*.

### *Fikh i akaid*

Abū Ḥayyān je, kao Endelužanin, tradicionalno slijedio zahirijsku pravnu školu, dok će u Kairu postati sljedbenikom šafijske škole. U kasnijim fazama života će postati pobornik Ibn Taymiyyinih (728/1328) konzervativnih interpretacija islama, ali ne zadugo. Uprkos simpatijama prema njegovim stavovima, udaljili su se kada je Ibn Taymiyya odbacio neka od Sibawayhovich mišljenja. Ibn Taymiyyina teologija će postati predmetom njegove kritike i zbog grubog antropomorfizma.

Iz fikha je napisao sljedeća djela<sup>32</sup>:

- *al-Waḥḥāğ fī iḥtişār al-Minhāğ*, komentar Nawawījeva djela,

30 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, sv. II, str. 312.

31 Faizulamri bin Mohd Saad i dr., “Abu Hayyan Al-Andalusi: A Qira’at Figure of 8’th Century”, u: *Journal of Applied Sciences Research*, vol. 8, 2012, str. 4182–4183.

32 Ibid., str. 42.

- *al-Anwār al-ağallī fī iḥtişār al-maḥallī,*
- *Masā 'il ar-ruşđ fī tağrīd nihāya Ibn Ruşđ,*
- *al-I'lām bi arkān al-islām.*

### *Jezik i pjesništvo*

Abū Ḥayyān je bio vrstan gramatičar, u literaturi mu se često pripisuje epitet *an-Naḥwī*. Bez takmaca je vladao svim disciplinama arapskog jezika, napamet je poznao Sibawayhov (180/796) *Kitāb* priznavši mu autoritet jednak onome koji hadis ima u islamu. Štaviše, Abū Ḥayyān je u izučavanje jezika utkao sasvim novi model koji podrazumijeva opisivanje i komparativnu gramatiku. To pokazuje njegovu spremnost da arapski gramatički koncept osvijetli kroz prizmu drugih jezika.

Abū Ḥayyān je bio poštovan pjesnik, naročito zbog svog odnjevovanog *muwaşşahāt* – strofskog stiha, odnosno forme nastale u njegovom rodnom Endelusu. Pisao je ode, ljubavne peme, invektive, elegije i stihove sa različitim motivima. Pjeva o prijateljstvu, ljubavi, porodici i ličnim osjećajima. Svoje elegije je posvećivao kćerki Nuđār, koja je preminula nakon iznenadne bolesti.<sup>33</sup>

Iz područja arapskog jezika je napisao:<sup>34</sup>

- *Ithāf al-'arīb bi mā fī al-Qur'an min al-ğarīb,*
- *al-Irtidā ' fī al-farq bayna ađ-đād wa az-żā ' ,*
- *Ġāya al-iḥsān fī 'ilm al-lisān,*
- *Irtişāf ađ-đarab min lisān al-'arab,*
- *al-Lamḥa al-badriyya fī 'ilm al-'arabiyya.*

Također mu se pripisuju neki radovi iz gramatike turskog jezika, kao što su<sup>35</sup>:

- *Zahw al-mulk fī naḥw at-turk,*
- *al-Adrāk li lisān al-atrāk.*

33 Ibid., str. 41.

34 Ḥayruddīn az-Ziriklī, *al-A'lām*, Dār al-kutub li al-malāyīn, Bejrut, 2002, vol. 15, str. 152.

35 Ibid., str. 153.

Kao što mu se pripisuju i radovi o perzijskom i abesinskom jeziku<sup>36</sup>:

- *Mantiq al-ḥurs fi lisān al-furs*,
- *Nūr al-ḡabaš fi lisān al-ḡabaš*.

Za svoje zasluge na polju arapskog jezika ponio je nadimke: *Amīr al-mu'minīn fī an-naḥw*, *Imām an-naḥā*, *Imām ad-dunyā fī an-naḥw wa at-tašrif*, *Lisān al-'Arab*, *Sibawayh al-qarn*.<sup>37</sup>

## 32

### Tefsirska orijentacija

Prva dvojica Endelužana koji su pisali radove iz tefsira, bili su Abū Marwān 'Abdulmalik as-Sulamī Ibn Ḥabīb i 'Abdurrahmān bin Mūsā al-Hawwārī, iz ranog trećeg, odnosno devetog stoljeća.<sup>38</sup> Ovi pionirski poduhvati pogodovat će nastajanju jednog velikog tefsira, koji je potkraj trećeg vijeka sačinio Abū 'Abdurrahmān Bāqī ibn Mahlad. Nažalost, ovo djelo nije sačuvano te se, stoga, ne može mnogo reći o njegovoj strukturi i orijentacijama.

Ibn Mahlad je važna ličnost u formiranju endelužanske škole tefsira. Naime, on je dva puta putovao na istok *islamskog svijeta* gdje je stekao svoja znanja i došao u dodir sa iračkim tradicionalistima (*ahl al-ḥadīth*) i imamom Aḥmad bin Ḥanbalom. U suštini, Ibn Mahlad je uvoznik novih ideja i tekstova sa *islamskog istoka* u Endelus, a koji su za cilj imali preobraćenje kolektivne svijesti, odnosno povratak Kur'ana i sunneta kao osnova islamskog vjerzakona, umjesto vjerskih i zakonskih doktrina zasnovanih na autoritativnom *ra'yu*- mišljenju Mālika bin Anasa i njegovih sljedbenika.<sup>39</sup>

Do četvrtog/desetog stoljeća, sve kur'anske discipline u Endelusu će dosegnuti visok stepen razvijenosti. Među tim

36 Ibid.

37 aṣ-Ṣafadī, *Al-Wāfi*, str. 175.

38 Adday Hernandez Lopez, "Qur'anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on qirā'at and tafsīr", *Journal of Qur'anic studies*, Edinburgh University Press, vol. 19. br. 3, 2017, str. 75.

39 Ibid., str. 75.

disciplinama naročito su se isticale ortografija Kur'ana (*rasm*) i tedžvid.

Komparativnim pregledom prvaka endeluskog tefsira, kao što su: Ibn al-'Arabija, Ibn 'Aṭiyye, al-Qurṭubija i Abū Ḥayyāna, Muṣṭafa Ibrāhīm al-Mušīna u djelu *Madrasa at-tafsīr fī al-andalūs* je uočio pet glavnih tefsirskih orijentacija:

### *Selefijska orijentacija*

Prva u nizu je tzv. *selefijska* orijentacija. Time se želi reći da endelužanski autori ne izlaze iz okvira tradicionalnog tumačenja, *at-tafsīr bi al-ma'tūr*, potvrđujući na taj način selefijsku orijentaciju. Čak i ako postoji neko racionalno tumačenje, tradicionalni tefsir je njegovo polazno načelo.<sup>40</sup>

### *Lingvistička orijentacija*

Jezik i stil kur'anskog iskaza uvijek su bili u fokusu endelužanskih mufesira. Ovaj aspekt je, nerijetko, dominantna odlika njihovih tefsira. Abū Ḥayyān se, uz Ibn 'Atiyyu, ističe kao glavni predstavnik lingvističke orijentacije.

Al-Mušīna smatra da Abū Ḥayyān u potpunosti utjelovljuje gramatičku orijentaciju – *ittiḡāhan nahwiyyan kāmīlan* – navodeći pri tome riječi ad-Dāwudija, kojim opisuje Abū Ḥayyāna kao *izvanrednog poznavaoca lingvistike, gramatike i sintakse; imama i samostalnog mudžtehida u tim oblastima*. Obojica spomenutih mufessira su bili neprikosnoveni autoriteti u ovom području. Al-Mušīna nastoji dokazati da su obojica bili pod utjecajima *basranske gramatičke škole* i njenog rodočelnika Sibawayha, a to, opet, potvrđuje i ranije navedenu činjenicu da je Abū Ḥayyān Sibawayhu u jeziku priznavao status jednak onome koji *hadis* zauzima u šerijatskom pravu.<sup>41</sup>

40 Almir Fatić, "Orijentacije, odlike i naučna vrijednost tefsira u Endelusu", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 15, 2011, str. 13.

41 Ibid., str. 14.

Al-Mušīna je izdvojio dvije ključne kritike vezane za utjecaj *basranske gramatičke škole*<sup>42</sup>:

Posljedica tog utjecaja je odbacivanje nekih vjerodostojnih kiraeta od strane Ibn ‘Aṭiyya.

Pretjerano ustupanje prostora gramatičkim raspravama i analizama, što posebno važi za Abū Ḥayyāna i njegov tefsir koji je, ponekad, bliži gramatičkom nego tefsirskom djelu.

U pogledu prvospomenute kritike, treba spomenuti da Abū Ḥayyān nikada ne daje prednost gramatičkom mišljenju nad mutawātir, pa ni šāḍḍ kiraetom, te da se u tom pogledu ističe kao svojevrsni apologeta kiraeta, o čemu će se detaljnije govoriti u jednom od narednih poglavlja.

### *Pravna orijentacija*

Analogno gramatičkoj orijentaciji koja preovladava u Ibn ‘Aṭiyyinom i Abū Ḥayyānovom radu, Ibn al-‘Arabī i al-Qurṭubī još kroz nazive svojih tefsira ukazuju da je njihova osnovna orijentacija – pravna. S obzirom na tradiciju malikijskog mezheba, prirodno je da mufessiri iz Endelusa pravna pitanja izlažu kroz metodologiju ove škole. Al-Mušīna izlaže osnovne principe kojih se malikije drže u deriviranju propisa, a zatim navodi brojne primjere kojima potkrepljuje svoje tvrdnje da su Ibn al-‘Arabī i al-Qurṭubī, te ostali mufessiri iz ovog korpusa vjerni sljedbenici i protagonisti ove škole.<sup>43</sup>

Konkretno u Abū Ḥayyānovom slučaju, na temelju *Uvodu* jasno je da o pravnim pitanjima uvijek iznosi mišljenja četiri pravne škole, bez naglašenog preferiranja ili protežiranja među njima. A biografska djela svjedoče da je kroz različite etape svog života bio sljedbenik malikijskog, zahirijskog, odnosno šafijiskog mezheba.<sup>44</sup>

42 Ibid.

43 Fatić, “Orijentacije, odlike i naučna vrijednost tefsira u Endelusu”, str. 14–15.

44 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, sv. I, str. 12.

### *Sufijska/aluzivna orijentacija*

Sufijska ili aluzivna orijentacija ne zauzima istaknuto mjesto kod Endelužana čiji rad je predmet analize u Al-Mušīninoj studiji. Ibn al-‘Arabī, al-Qurṭubī i Abū Ḥayyān sufijskim tumačenjima, pristupaju isključivo tefsirski, snažno se držeći pravila za prihvatanje ovakve vrste tumačenja. Podsjećanja radi, da bi se neko sufijsko tumačenje uzelo kao naučno validno, mora između ostalog ispunjavati i sljedeće: korespondenciju sa vanjskim značenjem Teksta (*zāhir*), korespondiranje pravilima arapskog jezika i korespondiranje šerijatskim dokazima. U većoj ili manjoj mjeri, četverica spomenutih autora ističu opasnosti koje mogu proisteći iz ovakve vrste tefsira.<sup>45</sup> Abū Ḥayyān je u *Uvodu* istakao da ponekad navodi nešto od sufijskih tumačenja, ukoliko su prikladna značenju ajeta, odnosno dok ne proturječe značenju kur’anskog izraza. Dok aluzivni *mulḥidīnijski*, *bāṭinījski*, *hāriḡijski* tefsir smatra neutemeljenim i potvaranjem na Allaha, dž.š., h. ‘Ālija i časnu porodicu Muhammeda, a.s.<sup>46</sup>

### *Odsustvo mutezilijske orijentacije*

Odsustvo mu’tezilijskih učenja i tumačenja je još jedna karakteristika endelužanskih mufessira. Oni su čvrsti zagovornici *ahl sunna wa al-ḡamā’a*, pa se otuda može govoriti o istovjetnoj orijentaciji u tefsiru – *ittiḡāha alh sunna wa al-ḡamā’a*. Al-Mušīna navodi brojne primjere kojima dokazuje da al-Qurṭubī, Ibn ‘Atiyya i Abū Ḥayyān u svojim tumačenjima nemaju dodir sa proklamiranim mu’tezilijskim principima. Njihovo vjerovanje je, kako ističe al-Mušīna, bilo sigurno, što se ogleda u tumačenjima najfrekventnijih pitanja iz dogmatike.<sup>47</sup>

45 *Orijentacije, odlike i naučna vrijednost tefsira u Endelusu*, nav. djelo, str. 15–16.

46 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, sv. I, str. 13.

47 Fatić, “Orijentacije, odlike i naučna vrijednost tefsira u Endelusu”, str. 17–18.

## Tefsirski utjecaji na Abū Ḥayyāna

Tumačenje Kur’ana je nauka koja je u Endelus, razumije se, uvedena iz istočnih krajeva muslimanskoga svijeta. Tako se tokom drugog odnosno osmog stoljeća na tlu Endelusa moglo pronaći nekoliko ranih tefsira tzv. *mekkanske škole*, kao onaj ‘Abdullāha ibn ‘Abbāsa. S druge strane, posebno poznat je bio tefsir Abū Sufyāna Wakī’ bin al-Ġarrāḥ bin Malīḥ ar-Ru’āsija<sup>48</sup>. Ar-Ru’āsī je imao izuzetan utjecaj na rane učenjake Endelusa koji su se nakon studija i obavljenog hadža u Mekki vraćali u domovinu.<sup>49</sup>

Nesumnjivo je najveći utjecaj na endelužanske mufessire izvršio rodočelnik tradicionalnog tefsira sa *Istoka*, Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (u. 310. po H.). Ibn al-‘Arabī, Ibn ‘Aṭīyya i al-Qurṭubī su se obilatno koristili aṭ-Ṭabarījevim tefsirrom u različite svrhe, kao što su: povodi Objave, kur’anski kiraeti, semantika, gramatika, pravne mes’ele i hadisi.

Abū Ḥayyān se u manjoj mjeri koristio aṭ-Ṭabarījevim tefsirrom. Dvojica mufessira koji su utjecali na njega i čija djela jako hvali u uvodu svoga tefsira, bili su Perzijanac az-Zamaḥṣarī i njegov zemljak i savremenik Ibn ‘Aṭīyya. Oslovljava ih kao imame u tefsiru, lingvistici i gramatici, a za njihova djela *al-Kaššāf* i *al-Muḥarrar al-waġīz* kaže da su nešto najbolje napisano iz tefsira. Ipak, često se prema njihovim mišljenjima i stavovima odnosi veoma kritički. Njegov učenik Abū Aybak aṣ-Ṣafadī je načinio djelo *an-Nahr al-mādd* u kojem je objedinio sve mes’ele iz *Baḥra* u kojima se Abū Ḥayyān razilazi i kritikuje dvojicu spomenutih mufessira, iako im je ukazivao veliko poštovanje.

Ponekad se koristi i tefsirrom Fahrudīna ar-Rāzīja, od koga preuzima brojne stavove i argumentaciju, ali ga često i kritikuje.

48 Poznati irački tradicionalista, rođen u Kufi gdje je njegov otac bio upravnik *bayt al-māla*. Bavio se tefsirrom i hadisom. Preselio je 150/768. g.

49 *Qur’anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on qirā’āt and taf-sīr*, nav. djelo, str. 75.

## Metodologija tumačenja Kur'ana

Jedna od glavnih odlika Abū Ḥayyānovog tefsira koja zasigurno podiže njegovu vrijednost i zrcali kredibilitet njegova autora je posebno napisan i koncizan uvod. Među najvažnijim komponentama uvoda je metodologija kojom se autor koristio u tumačenju Kur'ana:

“Moja metodologija u ovoj knjizi sastoji se od sljedećeg: Prvo sam govorio o pojedinačnim riječima u ajetu koji tumačim, ukazujući na pravila sintakse i ostalih disciplina arapskog jezika. Ukoliko riječ posjeduje dva ili više značenja, istaknuo bih ono značenje koje više odgovara kontekstu. Zatim pristupam tumačenju dotičnog ajeta, navodeći povod njegove objave – ako ga ima, razložim pitanje derogacije, istaknem vezu sa prethodnim ajetom, navodeći kiraete – šaḍḍ ili mutawātir – argumentujući ih pravilima arapskog jezika. Obavezno uz to prenosim mišljenja starijih i mlađih generacija učenjaka u pogledu razumijevanja tog ajeta, ukazujući na njegova i jasna i skrivena značenja. Svaku riječ, bez obzira na to koliko je poznata, analiziram stilistički i semantički. Trudim se, pri tome, da ne ponavljam ono što sam već tumačio ili kazivao o nekom kur'anskom terminu, sintagmi ili ajetu, ukazujući na mjesto na kojem sam već ranije govorio o tome. Kada bih naišao na ajete u kojima su sadržani fikhski propisi, navodio sam stavove četverice imama fikha, pa i nekih drugih, ukazujući na dokaze koji se nalaze u fikhskim djelima. (...) Zatim sam proznim stilom pojašnjavao sadržaj tih ajeta. U potpunosti izostavljam riječi batinijskih krivovjernih, koji su nekim kur'anskim terminima nijekali značenja koja imaju u arapskom jeziku i pripisivali im druga, izmišljena značenja, čime su činili potvoru na Allaha i na Aliju – Allah prosvijetlio njegovo lice – te na njegove potomke, nazivajući to *ta'wīlom*.”<sup>50</sup>

Shodno tome, moguće je istaknuti niz metodoloških koraka koje je praktikovao ovaj učenjak u tumačenju Kur'ana:

50 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, sv. I, str. 12–13.

- određivanje etimološkog značenja pojedinačnih riječi,
- određivanje kontekstualnog značenja riječi u ajetu,
- navođenje povoda objave,
- analiza derogiranih i derogirajućih ajeta,
- analiza kiraeta i njihova argumentacija,
- konsultovanje mišljenja prethodnika o značenju ajeta,
- analiza stilističkih implikacija ajeta,
- navođenje stavova četiri pravne škole.

Uz detaljno opisanu i definiranu metodologiju Abū Ḥayyān u uvodu tefsira otvara i još neke od važnih tema kao što su: vrijednosti i doprinos učenjaka iz Endelusa tumačenju Kur'ana, uvjeti koje mufessir treba ispunjavati, značaj az-Zamaḥšarija i Ibn 'Aṭiyye i njihovih tefsira, vrijednostima učenja i izučavanja Kur'ana, istaknuti mufessiri među ašhabima, istaknuti mufessiri među tabi'inima, načini tumačenja Kur'ana u prvim i kasnijim generacijama, i definiranje tefsirske znanosti.<sup>51</sup> Moglo bi se kazati da cjelokupan uvod *al-Baḥr al-muḥīṭa*, po svojoj sadržini i preciznosti predstavlja zasebno djelo ili poslanicu o tefsirskoj znanosti.

Mnoštvo pravnika, gramatičara i teologa, uključujući Abū Ḥāmida al-Gazālīja, Ibn 'Aṭiyyu, al-Qurṭubīja i drugi, a među kojima je i Abū Ḥayyān, držali su da tumačenje Kur'ana koje u sebi ne integriše racionalni napor, nije intelektualno opravdano.

Zanimljiva je u tom kontekstu rasprava koju je Abū Ḥayyān izložio u uvodu svome tefsiru:

*Razgovarao sam, nekom prilikom, sa jednim od svojih savremenika koji je iznosio tvrdnje da je tefsir, u pogledu razumijevanja značenja, ograničen samo na predaju koja seže do Muḡāhida, 'Ikrima'a, Ṭāwusa i njima sličnim, te da razumijevanje kur'anskih ajeta zavisi baš od toga. Međutim, bilo mu je čudno da u njihovim predajama vidi mnogo oprečnosti, različitih opisa, kontradikcija i slično (...). I nije odustajao od tvrdnje da svaki ajet ima svoje tumačenje preneseno isnādom koji seže do ašhaba. Opravdavao bi*

51 Adilović, *Velikani tefsirskih znanosti*, str. 17–171.

valjanost svojih tvrdnji činjenicom da su ashabi imali neposrednu priliku da pitaju Božijeg Poslanika, a.s., o značenjima ajeta, ili da im je arapski maternji jezik i da je baš njima na tom jeziku Kur'an objavljen. Važno je spomenuti ovo: Od hazreti Alije se prenosi da je bio upitan: "Da li vam je Poslanik specificirao neka značenja u kur'anskim ajetima?" Pa je odgovorio: "Ne posjedujemo ništa izuzev onoga što je na ovim stranicama ili razumijevanja koje je čovjeku dato sa ovom Knjigom." Mišljenje ovog mog savremenika oprečno je mišljenju Alije, r.a. Prema mišljenju ovog savremenika, cjelokupno naslijeđe tefsirske nauke koje su ljudi derivirali nakon tabiina, sva značenja i suptilnost, izvođenje svih pravila i finesa, neće se smatrati tefsirskom ukoliko nije valjanom isnādima prenese-  
no od Muğāhida i njemu sličnih – što je bez sumnje neodrživa teza.<sup>52</sup>

Kao što se može vidjeti, njegov fokus je usmjeren na mjestimično nepomirljive kontradikcije u tefsiru prvih generacija. Pod ovim se podrazumijeva da bi, praktično govoreći, prihvatanje tefsira prvih generacija kao obavezujućeg, s njihovim proturječnostima, muslimane dovelo u stanje konfuzije jer bi takve kontradikcije nužno imale obavezujuću praktičnu primjenu na različitim poljima muslimanskog života.<sup>53</sup> Za Abū Ḥayyāna, ograničiti se samo na tumačenje ashaba i tābi'ina, znači počinuti intelektualni ili naučni suicid.<sup>54</sup>

Njegov stav prema isrā'īlijātima se nazire iz činjenice da ih je koristio malo i sa velikom dozom opreza, često ukazujući na neispravnosti koje proističu iz njih, te na upitnost njihove valjanosti. Neke od isrā'īlijāta je koristio naprimjer u tumačenju ajeta o Harutu i Marutu, o znaku koji je vidio Jusuf, a.s., o životu Sulejmana, a.s., o povodima Ejjubove bolesti itd.<sup>55</sup>

Jasno je iz prethodno navedenog da je Abū Ḥayyānov fokus dobro usmjeren na analizu i kritičko razumijevanje tekstualnih izvora.

52 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, sv. I, str. 13–14.

53 Sulaiman Ali, *Kratki uvod u tumačenje Kur'ana*, (prev. Almir Fatić), CNS, Sarajevo, 2017, str. 121.

54 *Ibid.*, str. 91.

55 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, sv. I, str. 61–68.

## Pristup kur'anskim kiraetima

Na osnovu brojnosti kiraeta, kao i njihove raznovrsnosti u pogledu autentičnosti, u tefsiru *al-Baħr al-muħiṭ*, nameće se zaključak da Abū Ḥayyān baštini sveobuhvatan, holistički ili enciklopedijski pristup čitanju kur'anskoga teksta. To se ogleda kroz nekoliko činjenica, kao naprimjer da uopće ne odvaja *mutawātir* i *šādḍ* kiraete u zasebne cjeline. S tim u vezi ne ističe pojedinačne primjere koji su izvan sedam odnosno deset kiraeta. Ili s druge strane, kiraete citira bez da se drži ustaljenog i opće-prihvaćenog redoslijeda imama.<sup>56</sup>

Prilikom navođenja kiraetskih varijanti nije se uvijek držao ustaljenih obrazaca navođenja karija. Kada navodi kiraet, najčešće ga pripisuje njegovom kariji, odnosno većini ili pojedincima, bez obzira da li se radilo o kiraetima *deseterice*, *sedmerice* ili ne. Često, kada navede najfrekventniju kiraetsku varijantu, komentar dopuni izrazom “ostali su čitali” (*wa qara'a al-bāqūn*), bez da ih precizno imenuje. Nisu neuobičajene ni situacije u kojima uopće ne pripaja vedžhove kiraestkim imamima, već se radije služi pasivnim oblicima glagola kao što je “čitano je” (*quri'a*).

Po pitanju prihvatanja kiraetskih varijanti, Abū Ḥayyān se čvrsto drži tradicionalnog pristupa kiraetskih stručnjaka, te u tom smislu ne praktikuje preferiranje (*tarğih*) između dva ili više *mutawātir* kiraeta jer ih u smislu dokaza smatra jednakim. Pojašnjavajući kiraet Nāfi'ja i Ibn Kaṭīra, te Abū 'Amra (تَعَلَّمُونَ) sa *fathom* na *tā'u* i *sākinom* na 'aynu, te kiraet preostalih iz skupine *sedmerice* (تُعَلِّمُونَ), Abū Ḥayyān je spomenuo da postoje mišljenja o preferiranju jednog kiraeta nad drugim, te zaključuje: “Ne vidim potrebu za preferiranjem jednog kiraeta nad drugim, jer su oba prenesena vjerodostojnom *mutawātir* predajom kao Kur'an, stoga je besmisleno davati prednost jednom u odnosu na drugi.”<sup>57</sup>

56 Šukrī, “Abū Ḥayyān al-Andalusī wa manhağuh fī tafsīrih”, str. 195.

57 Abū Ḥayyān, *al-Baħr al-muħiṭ*, sv. II, str. 506.

Treba naglasiti da je jako korektan i objektivan, te dosljedan naučnim standardima, baštineći jedan holistički pristup prema kur'anskom tekstu. To znači da u ajetu, koliko mu je poznato, navodi sve kiraete, različitih stepena vjerodostojnosti, ali ipak naglašava da su *mutawātir* kiraeti preči.<sup>58</sup> U tom smislu, redovno je preferirao autentične u odnosu na *šādd* kiraete.

Kada su *šādd* kiraeti u pitanju, Abū Ḥayyān je čvrsto zagovarao da se *šādd* kiraeti koji nisu istovjetni sa tekstom *Muṣḥafa*, ne trebaju smatrati kiraetima, nego tefsirirom kur'anskih ajeta.<sup>59</sup> To je potvrđeno na više mjesta u njegovom tefsiru, što će se uočiti kroz nekoliko primjera.

U komentaru ajeta:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا<sup>60</sup>

Abū Ḥayyān bilježi da je 'Abdullāh ibn Mas'ūd učio: فَوَسْوَسَ لَهَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا, uz komentar da ovaj kiraet nije sukladan tekstu *Muṣḥafa*, te se kao takav ima smatrati tumačenjem ovog ajeta. Uz općeniti zaključak da se na isti način treba tretirati sve ono što se prenosi od 'Abdullāha ili drugih, a što nije kompatibilno sa tekstom *Muṣḥafa*.<sup>61</sup>

Uprkos tome, ponekad je stajao iza pojedinih *šādd* kiraeta, iako im ne bi uspijevao pronaći validnu argumentaciju, a to bi činio samo zbog pouzdanosti karije kojem se dotični kiraet pripisuje, kao što je Ḥasan al-Baṣrī.

Već ranije je istaknuto da je svoj tefsir u velikoj mjeri pisao oslanjajući se na mišljenja Ibn 'Aṭiyya i az-Zamaḥšarija, ali ne samo implementirajući, nego i kritikujući njihove stavove. Jako kritičan je bio i prema svojim prethodnicima u kiraetskoj nauci, pogotovo u smislu pripisivanja porijekla nekog kiraeta ili pogrešnog pripisivanja kiraeta njihovim karijama. Jedan od takvih primjera je kritika na rad az-Zamaḥšarija:

58 Šukrī, "Abū Ḥayyān al-Andalusī wa manḥaḡuh fī tafsīrih", str. 198.

59 Ibid., str. 199.

60 *al-Baqara*, 36.

61 Šukrī, "Abū Ḥayyān al-Andalusī wa manḥaḡuh fī tafsīrih", str. 199.

وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ<sup>62</sup>

Abū Ḥayyān je zabilježio da je Az-Zamaḥšarī u ovom ajetu kiraet (وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً) pripisao *mekkanskim karijama*. Az-Zamaḥšarī je, prema mišljenju Abū Ḥayyāna, pogriješio ako je pod ovom skupinom mislio na Ibn Kaṭīra. Ovaj kiraet koji az-Zamaḥšarī pripisuje mekkanskim karijama, jeste kiraet Ibn ‘Āmirov.<sup>63</sup>

Iako kritičan prema drugim učenjacima, ponekad je i sam pravio slične greške u ovom pogledu. Dešavalo bi mu se da ponekad ispusti ili pogrešno pripiše vedžh nekom od karija.<sup>64</sup>

Posebno važno mjesto u Abū Ḥayyānovom tefsiru zauzima argumentiranje kiraeta. Pošto su kiraeti, kao različiti fonetski, morfološki i sintaksički vidovi čitanja kur’anskog teksta, sastavni dio Kur’ana, sasvim je prirodno da su i oni kao takvi bili predmet lingvističko-stilističkih analiza i tumačenja, pa se shodno tome i razvila cijela naučna disciplina koja nosi ime *ḥuğğa al-qirā’āt* – nauka o lingvističkoj argumentaciji kiraeta.<sup>65</sup> Glavni zadatak spomenute discipline je otkriti jezičku pozadinu bilo koje kiraetske varijante te njezinu funkciju i značenje u kur’anskoj rečenici.<sup>66</sup> Argumentiranjem kiraeta sa različitih aspekata (tedžvidskog, dijalekatskog, morfološkog, sintaksičkog, semantičkog, stilističkog, šerijatsko-pravnog i dr.) u svome tefsiru *al-Baḥr al-muḥīṭ*, Abū Ḥayyān veoma vješto koristi kiraete kao dio svoje tefsirske metodologije, kroz koju se razotkriva njihova uloga u obogaćivanju značenja nadnaravnog kur’anskog izraza.

62 *al-An’ām*, 139.

63 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, sv. IV, str. 223.

64 Šukrī, “Abū Ḥayyān al-Andalusī wa manḥağuh fī tafsīriḥ”, str. 205.

65 Abū Maṣṣūr Muḥammad al-Azharī, *Ma’ānī al-qirā’āt*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1999, str. 93.

66 Dževad Šošić, “Nauka o argumentaciji qirā’āta”, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. 41, 2020, str. 7.

## Apologetski pristup kiraetima

Pored toga što je u svome tefsiru veliku pažnju posvetio argumentiranju kiraetā, čvrsto privržen svom tradicionalnom pristupu, nerijetko se upušta u otvorenu odbranu kiraetā od napada mufessira i gramatičara, koji su osporavali valjanost određenih *mutawātir* kiraeta na temelju njihovog neslaganja sa gramatičkim principima. U nastavku slijedi nekoliko primjera.

U pogledu ajeta:

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ<sup>67</sup>

Abū Ḥayyān bilježi da neki gramatičari *Basranske škole*, Ibn ‘Aṭīyya i drugi, tvrde da je Ḥamzin kiraet, sa *kasrom* na *mīmu* u riječi *al-arḥām-i* (الأَرْحَامِ), neispravan, odnosno nemoguć i da se radi o slabom kiraetu. Njihov stav se bazira na tvrdnji da je sindetsko vezivanje u ovom slučaju nemoguće. Njihovim osporavanjima se pridružuju i az-Zamahšarī koji je mišljenja da veznik sa prividnom ličnom zamjenicom nije ispravan; te, az-Zağğāğ koji smatra da upotreba genitiva u dotičnoj riječi nije ispravna i neizvodiva je izuzev u poetske svrhe. Abū Ḥayyān navodi da su neki učenjaci iskazivali svoju spremnost da odstupe od namaza ukoliko bi se našli iza imama koji bi primjenjivao ovaj kiraet.<sup>68</sup>

Abū Ḥayyān kritikuje *basransku školu*, Ibn ‘Aṭīyyu i az-Zamahšarīja da je njihova poenta usmjerena na nedozvoljenost sindetskog vezivanja veznika i spojene zamjenice (*ḍamīr mağrūr*), osim u slučaju ponavljanja genitiva (*ğarr*), ali njihovi argumenti nisu relevantni. U tom je pogledu ispravnije mišljenje gramatičara *kufanske škole*, koji su dopuštali ovo vezivanje, a što je također potvrđeno ajetom (وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)<sup>69, 70</sup>

Također, kritikujući Ibn ‘Aṭīyyu, kaže da je njegova manjkavost to što, bez obzira na njegove dobre namjere, kritikuje kiraet koji potiče od samog Poslanika, a.s., i koji je kao takav prihvaćen

67 *an-Nisā*, 1.

68 F. M. Saad i dr., “Abu Hayyan Al-Andalusi: A Qira’at Figure of 8<sup>th</sup> Century”, str. 4185.

69 *al-Baqara*, 217.

70 F. M. Saad i dr., “Abu Hayyan Al-Andalusi: A Qira’at Figure of 8<sup>th</sup> Century”, str. 4185.

od strane kiraetskih imama još od vremena najvjernijih drugova Poslanikovih, kao što su: Osman, Alija, Ibn Mas‘ūd, Zayd ibn Tābit. Uz to, Ibn ‘Aṭīyya je ovim činom pokazao odvažnost koju su inače praktikovali samo mu‘tezilijski učenjaci, poput az-Zamahšarija koji je nerijetko nastojao degradirati kiraetske imame i njihove kiraete. “Imam Ḥamza je”, navodi Abū Ḥayyān, “učio od Sulayman ibn Mahrāna al-A‘amaša, Muḥammada ibn ‘Abdurrahmāna ibn Abī Layle i Ġa‘far bin Muḥammad aš-Šādiqa. Niti jednu riječ iz Kur’ana, nije naučio izuzev da je po *aṭaru*, bio je pobožan čovjek i izuzetno povjerljiv u hadisu. Ko god tvrdi da u kiraetu imama Ḥamze postoji greška/neispravnost, on je jako loš lažac”, kategorično zaključuje Abū Ḥayyān.<sup>71</sup>

Drugi sličan slučaj jeste sa kiraetom imama Ibn ‘Āmira aš-Šāmīja u sljedećem ajetu:

وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ<sup>72</sup>

Abū Ḥayyān bilježi da Ibn ‘Āmir praktikuje kiraet (... وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ), sa *fathom* na *dālu* (أَوْلَادَهُمْ), odnosno *kasrom* na *hamzu* na (شُرَكَاءَهُمْ).

Ibn ‘Aṭīyya odbacuje ovaj kiraet, uz obrazloženje da je slab i neuobičajen za arapski jezik. Imam aṭ-Ṭabarī također odbacuje ovaj kiraet uz objašnjenje da arapski gramatički sistem ne dopušta bilo kakvu vrstu razdvajanja prvog i drugog člana genitivne veze. Az-Zamahšarī tvrdi da razdvajanje genitivne veze nije moguće izuzev u poetske svrhe. Abū Ḥayyān pomalo cinički odgovara az-Zamahšarīju: “Pitam se kako bi jedan nearap sa slabim poznavanjem gramatike mogao odbaciti čisti arapski izgovor prenesen mutevatir kiraetom. Ne poznaje arapski jezik samo jednu poetsku liniju, njih je mnogo više.”<sup>73</sup>

Također je rekao: “Zaista se pitam, kako čovjek može biti sumnjičav u pogledu Sedam kiraeta koji su široko prihvaćeni

71 Ibid., str. 4185–4186.

72 *al-An‘ām*, 137.

73 F. M. Saad i dr., “Abu Hayyan Al-Andalusi: A Qira‘at Figure of 8‘th Century”, str. 4186.

među muslimanima od Istoka do Zapada. Muslimani cjelovito vjeruju, izvode, pamte i razumijevaju svoj dīn. Razdvojenost između prvog i drugog člana je prisutna i u jednoj arapskoj izreci: *هُوَ غَلامٌ، إِنْ شاءَ اللهُ، أَخِيكَ* forma.”<sup>74</sup>

Sličan primjer pronalazimo na stranicama *al-Baħr al-muħiṭ* koje se odnose na ajete iz sure *aṣ-Ṣāffāt* (151–153.):

أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِنْكِبِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَكَذَّابٌ أَلَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَذِبُونَ ﴿٢٥١﴾ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴿٣٥١﴾

*Eto, oni, zbog toga što lažu, doista govore: “Allah je rodio” – oni su, zaista, lažljivci. Zar je On kćeri sinovima pretpostavio?*

Za razliku od ostalih kiraetskih imama, medinski je imam Abū Ğa’far glagol *aṣṭafā* (أَصْطَفَى) čitao s nestalnim *hemzetom* (اِصْطَفَى) čime ova rečenica postaje izjavna, a ne upitna kako je u ostalim kiraetima.

Az-Zamahšarī u ovome slučaju daje prednost upitnoj rečenici, jer se njome negiraju njihove gnusne laži i izražava čuđenje da ih neko može uopće izustiti. Iz stila kojim se Allah u ovim ajetima obraća mušricima, tvrdi az-Zamahšarī, može se osjetiti Njegova “golema srdžba” izazvana onim što oni govore. Za nje-ga je drugi kiraet “slab”, što argumentira činjenicom da je rečenica okružena dvjema negirajućim rečenicama: *Oni su, zaista, lažljivci* (وَإِنَّهُمْ لَكَذِبُونَ) i *Šta vam je, kako rasuđujete?! (مَا لَكُمْ كَيْفَ) (تَحْكُمُونَ).*

Abū Ḥayyān staje u odbranu Abū Ğa’farovog kiraeta tuma-čeći da postoji očita veza između njihovih riječi *Allah je rodio* (أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ) i *Kćeri je sinovima pretpostavio* (وَكَذَّابٌ أَلَّهُ) i da se rečenica *Oni su, zaista, lažljivci* (وَإِنَّهُمْ لَكَذِبُونَ) javlja upravo s ciljem da razbije taj njihov govor i da naglasi koliko su riječi koje izgovaraju “teške”.<sup>75</sup>

Na sličan način, Abū Ḥayyān staje u odbranu al-Kisā’ijevog kiraeta u 112. ajetu sure *al-Mā’ida* u kojem stoji:

74 Ibid., str. 4186.

75 Abū Ḥayyān, *al-Baħr al-muħiṭ*, sv. VIII, str. 321.

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ  
قَالَ أَتَقْتُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

A kada učenici rekoše: “O, Isa, sine Merjemine, može li nam Gospodar tvoj trpezu s neba spustiti?” – on reče: “Bojte se Allaha ako ste vjernici!”

Kufanski imam al-Kisā’ī, za razliku od ostalih kiraetskih imama, glagol *yastaṭī‘u* (يَسْتَطِيعُ) u ovome je ajetu čitao u drugom licu (هَلْ تَسْتَطِيعُ), a riječ *rabbuka* u akuzativu (رَبُّكَ).<sup>76</sup>

Al-Kisā’ījev se kiraet, dakle, javlja u značenju: “Možeš li upitati svoga Gospodara?” (هَلْ تَسْتَطِيعُ سُؤَالَ رَبِّكَ), pri čemu je riječ *su’āl* (سُؤَالَ) koja ovdje ima funkciju prvog člana genitivne veze ispuštena, a drugi je član genitivne veze (رَبِّكَ) zauzeo njezino mjesto u rečenici pa se čita u akuzativu (رَبُّكَ). Kao argument za ovaj kiraet navodi se dio 82. ajeta sure *Yūsuf* u kome se kaže *I pitaj grad... (وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ)* u značenju *I pitaj stanovnike grada... (وَسْئَلِ أَهْلَ (الْقَرْيَةَ))*.

Ova su dva kiraeta privukla veliku pažnju komentatora Kur’ana koji naširoko ekspliciraju njihova moguća značenja. Kiraet koji primjenjuje većina kiraetskih imama (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) – *Može li Gospodar tvoj?* za mnoge je problematičan jer se iz njega razumijeva da su *havarijjuni* sumnjali u Božiju moć, a što negira prethodni ajet u kojem im Allah Uzvišeni potvrđuje vjerovanje:

وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَامِنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ

*I kada sam učenicima naredio: “Vjerujte u Mene i Poslanika Moga!” – oni su odgovorili: “Vjerujemo, a Ti budi svjedok da smo mi muslimani”.*

Az-Zamahšarī zauzima stav da se iz ovoga ajeta ne mora nužno razumjeti da ih Allah opisuje vjernicima; On samo prenosi njihovu tvrdnju da su vjernici. Dozvoljeno je zaključiti da je ta njihova tvrdnja bila lažna i da su zaista sumnjali u Božiju moć. On dalje tumači da riječi: *Može li Gospodar tvoj?* ne izlaze iz usta vjernika koji su svjesni Njegove uzvišenosti i moći. Zato im

76 Ibn Gazārī, *an-Našr*, sv. II, str. 192.

Isa, a.s., i kaže: *Bojte se Allaha!* (اتَّقُوا اللَّهَ), tj.: “Nemojte sumnjati u Božiju moć i nemojte od Njega tražiti da vam pokaže Svoja znamenja pa da poslije propadnete!”, a tek onda dolaze riječi: ...*ako ste vjernici!* (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ), tj.: “ako je vaše pozivanje na vjeru zaista istinito”.<sup>77</sup>

Aṭ-Ṭaberi također daje prednost ovome kiraetu tvrdeći da su havarijuni zaista sumnjali u Božiju moć i poslanstvo Isaa, a.s., a što potvrđuju Isaove riječi kojima ih kori i poziva da učine tevbu.

Al-Kisā’ijev kiraet (هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ – *Možeš li upitati svoga Gospodara?*) za njega nije prihvatljiv jer takvo pitanje ne bi zahtijevalo onakvu reakciju Isaa, a.s.<sup>78</sup>

Međutim, većina učenjaka smatra da su havarijuni bili vjernici. Prenosi se i od hazreti Aiše, r.a., da je kazala: “Havarijuni su znali Allaha i nikako nisu mogli kazati: ‘Može li Gospodar tvoj?’ Oni su htjeli kazati: ‘Možeš li upitati svoga Gospodara?’” Abū Ḥayyān tumači kako ih je hazreti Aiša ovim riječima oslobodila vanjskoga značenja ovoga izraza. On se u svome interpretiranju značenja ovoga ajeta suprotstavlja az-Zamahšariju navodeći da većina mufessira smatra da su havarijuni bili vjernici. Kao dio svoje argumentacije navodi i mišljenje Ibn al-Anbārīja koji kaže: “Nikome nije dozvoljeno da kaže za havarijune da su sumnjali u Božiju moć. Njihove su riječi slične onima koje kaže čovjek svoje prijatelju: ‘Možeš li ustati sa mnom?’ (هل تستطيع أن تقوم معي) Dakle, on zna da on to može, ali ga tim izrazom poziva da ustane”.<sup>79</sup>

Kao što možemo vidjeti, Abū Ḥayyān se kategorički protivi odbacivanju i osporavanju kiraetā čija je autentičnost utvrđena, a na osnovu koje im se priznaje kur’anijet, te su kao takvi široko rasprostranjeni i prihvaćeni. Ipak, ne propušta priliku da takav svoj stav osnaži argumentiranjem kiraetā s aspekta njihove utemeljenosti u arapskom jeziku.

77 Abū al-Qāsim Maḥmūd az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, Dār ‘ihyā’ at-turāt al-‘arabī, Bejrut, 1997, sv. I, str. 654.

78 Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi’ al-bayān fi tafsīr al-Qur’ān*, Dār haġr, bez godine izdanja, sv. V, str. 130–131.

79 Ibid.

## Zaključak

Abū Ḥayyān je za vrijeme života, jednako kao i danas, bio na visokom glasu u kur'anskim naukama, posebno u tefsiru i kiraetima. Riječ je u učenjaku koji predstavlja naličje jedne brilijantne epohe i utjelovljenje bogate baštine muslimanskog Endelusa. Predstavnik je endelužanske škole tefsira, pretežno gramatičke orijentacije. Njegovo kapitalno tefsirsko djelo *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, bogato po svojoj raznovrsnoj literaturi, sintaksi, retorici, a posebno po kiraetskoj sadržini, često je oslovljavano enciklopedijom kiraeta. Ključni tefsirski utjecaj na Abū Ḥayyāna imali su Perzijanac az-Zamahšarī i njegov zemljak i savremenik Ibn 'Aṭīyya. Međutim, iako ih često citira i oslovljava imamima u tefsiru i drugim kur'anskim naukama, nerijetko se krajnje otvoreno suprotstavlja njihovim stavovima i tumačenjima. Upravo će kriticism postati njegova prepoznatljiva osobina koja će se pokazati i kroz njegov odnos prema mufessirima i gramatičarima po pitanju osporavanja valjanosti i utemeljenosti kur'anskih kiraeta. Zbog svog apologetskog odnosa prema autentičnim kiraetima i spremnosti da se krajnje otvoreno suprotstavi onima koji su osporavali njihovu valjanost i utemeljenost u gramatici arapskog jezika, u literaturi je ostao je poznat kao zaštitnik kur'anskih kiraeta.

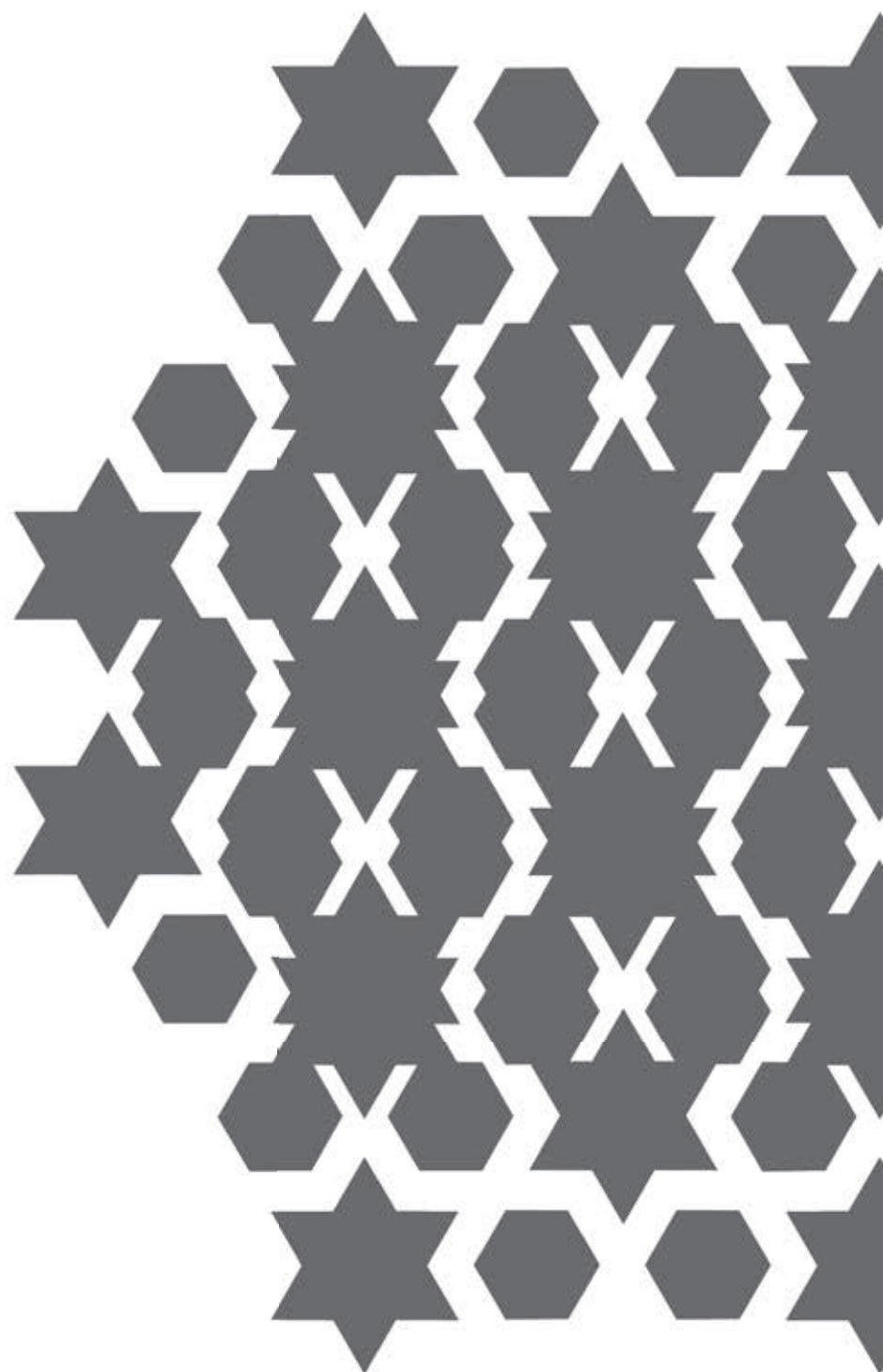
Abū Ḥayyān se po pitanju prihvatanja kiraetā čvrsto drži metodologije kiraetskih stručnjaka. Kiraet kojem je ustanovljena autentičnost se ne smije osporavati jer on potiče od Poslanika, s.a.v.s. Slijedom toga, nikada ne osporava autentične kiraete niti pravi preferenciju među njima. Ipak, treba naglasiti da Abū Ḥayyān baštini sveobuhvatan, holistički ili enciklopedijski pristup čitanju kur'anskoga teksta te prilikom tumačenja kur'anskih ajeta navodi sve njemu poznate kiraete, različitih stepena vjerodostojnosti, uvijek naglašavajući da su *mutawātir* kiraeti preči. Čvrsto zagovara da se *šāḍḍ* kiraeti koji nisu kompatibilni sa tekstem *Mušafa*, ne trebaju smatrati kiraetima, nego tefsiirom.

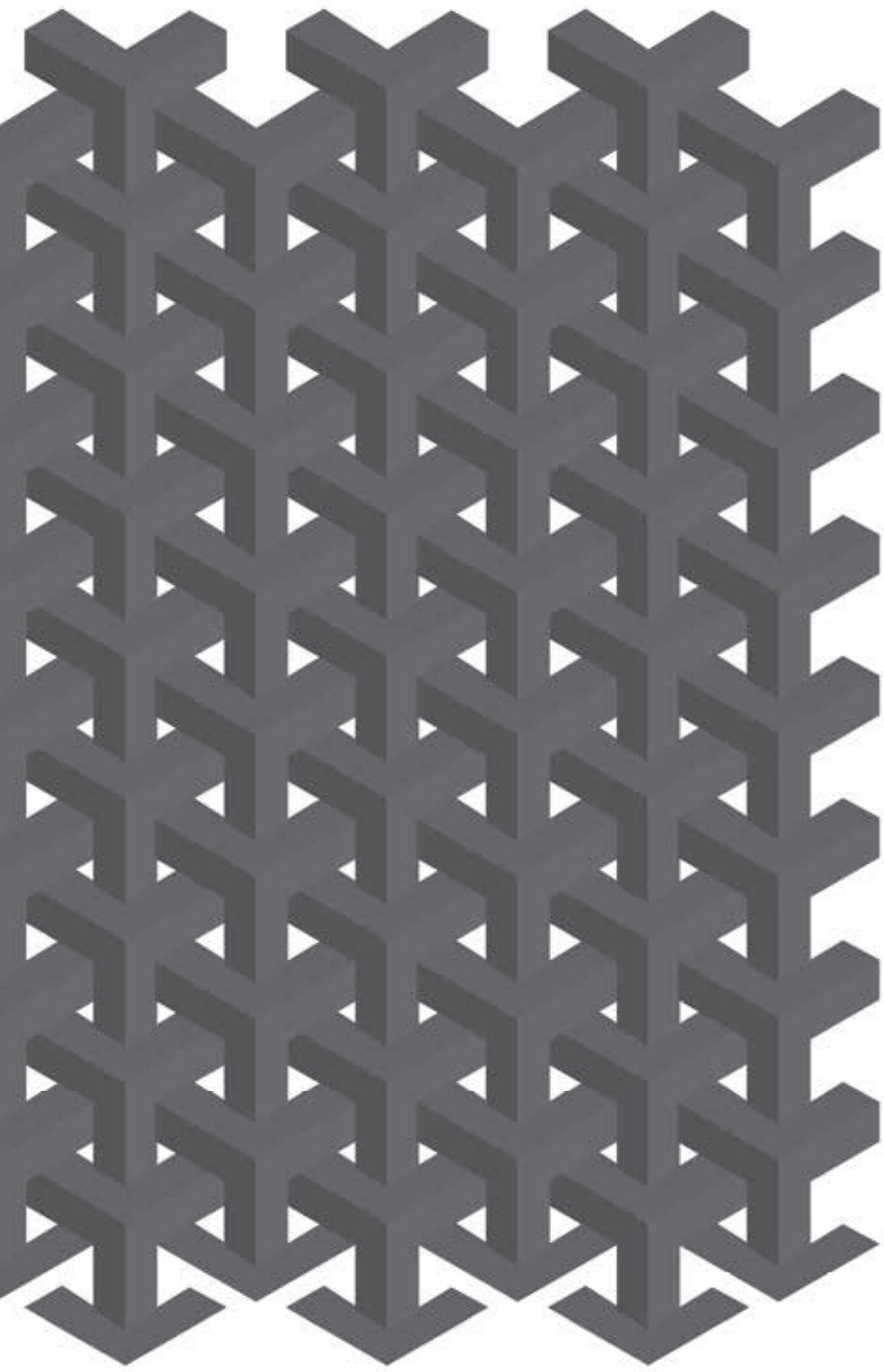
Argumentiranjem kiraeta sa različitih aspekata (tedžvidskog, dijalekatskog, morfološkog, sintaksičkog, semantičkog, stilističkog i šerijatsko-pravnog) u svome tefsiru *al-Baħr al-muħiṭ*, Abū Ḥayyān veoma vješto koristi kiraete kao dio svoje tefsirske metodologije, kroz koju se razotkriva njihova uloga u obogaćivanju značenja nadnaravnog kur'anskog izraza.

## Literatura

- Abū Ḥayyān, Muhammad b. Yusuf, *al-Baħr Al-muħiṭ*, Dār Iḥyā at-turat al-‘arabī, Bejrut, 1990.
- Adilović, Ahmed, *Velikani tefsirskih znanosti*, Elči Ibrahim-pašina medresa, Travnik, 2003.
- Ali, Sulaiman, *Kratki uvod u tumačenje Kur’ana*, prijevod Almir Fatić, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2017.
- al-‘Awāgī, Ḥusayn Muḥammad “‘Iqd al-la’ālī fi al-qirā’āt as-sab‘ al-‘awālī li Abī Ḥayyān al-Andalusī”, u: *Mağalla al-buḥūṭ wa ad-di-rāsāt al-qur’āniyya*, Zaklada kralja Fahda za štampanje Kur’ana Časnoga, Medina, bez godine, str. 21–76.
- al-Azharī, Abū Manšūr Muḥammad, *Ma’ānī al-qirā’āt*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 1999.
- ad-Ḍahabī, Muḥammad Ḥusayn, *At-Tafsir wa al-mufasssirūn*, bez mjesta i godine.
- ad-Dāwūdī, Muḥammad bin ‘Alī, *Ṭabaqāt al-mufasssirīn*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, bez godine izdanja.
- Dogru, Sumeyye, “Abu Hayyan Al-Andalusi: An Andalusian Arab Linguist in the Mamluks, u: *Akademik Platform Journal of Islamic Research*, 03-02, 2019, preuzeto sa: [<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/797319>] 24.05.2023.
- Faizulamri, Mohd bin Saad, “Abu Hayyan Al-Andalusi: A Qira’at Figure of 8’t Century”, *Journal of Applied Sciences Research*, vol. 8, 2012, str. 4181–4186.
- Fatić, Almir, “Orijentacije, odlike i naučna vrijednost tefsira u Endelusu”, u: Bušatlić, Ismet, (ur.), *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 15, 2011, str. 11–29.
- Glazer, Sidney i dr., “Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī”, *Encyclopaedia of islam*, III izdanje, Brill, Leiden, str. 40.
- Hernandez Lopez, Adday, “Qur’anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on *qirā’āt* and *tafsīr*”, u: *Journal of*

- Qur'anic studies*, Edinburgh University Press, vol. 19. br. 3, 2017, str. 74–102.
- Ibn al-Ğazari, Šamsuddin, *Ğāya an-nihāya*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, 2006.
- Ibn al-Ğazari, Šamsuddin, *an-Našr fī al-qirā’āt al-‘ašr*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, bez godine izdanja.
- Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt ad- dahab fī aḥbār man dahab*, Dār Ibn Kaṭīr, Bejrut, 1992.
- Kur’an s prijevodom, preveo Korkut Besim, Sarajevo, 1984.
- al-Maqqari, *Nafḥ at-Ṭibb*, Dār Aš-Šādir, Bejrut, 1968.
- aš-Šafadi, Šalāḥuddin bin Aybak, *Ayān al-‘ašr wa ‘awān an-našr*, Dār al-Fikr, Bejrut, 1998.
- aš-Šafadi, Šalāḥuddin bin Aybak, *Al-Wāfi bi al-wafāyāt*, Dar iḥyā’ turāt al-‘arabi, Bejrut, bez godine izdanja.
- Sharif, Mian Mohammad, *Historija islamske filozofije*, August Cesarec, Zagreb, 1990.
- as-Subki, Tāğuddin, *Ṭabaqāt aš-šāfi‘iyya al-kubrā*, Dār Hiğr, Kairo, 1992.
- Šošić, Dževad, “Nauka o argumentaciji qirā’ata”, u: *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. 41, 2020.
- aš-Šukri, Aḥmad Hālid, *Abū Ḥayyān al-Andalusī wa manḥağuh fī taf-sīrih al-Baḥr al-muḥiṭ wa fī ‘irād al-qirā’āt fih*, Dār al-‘ammār, Amman, 2006.
- aṭ-Ṭabari, Ibn Ğarir, *Ğāmi‘ al-Bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, Dār ḥiğr, bez godine izdanja.
- Trnka-Uzunović, A., “Abu Hayyan al-Garnati – gramatičar i mufessir”, u: Bušatlić, I., (ur.), *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 15, 2015, str. 335–347.
- az-Zamaḥšari, Abū al-Qāsim Maḥmūd, *al-Kaššāf*, Dār ‘iḥyā’ at-turāt al-‘arabi, Bejrut, 1997.





# HAMDO SOLO

## Dijalekatski i gramatički aspekt kiraeta u tefsiru *Al-Muḥarrar* *al-waḡīz* Ibn ‘Aṭiyye al-Andalūsija

---

53

HAMDO SOLO

### **Hamdo Solo**

*Stručni saradnik  
u nastavi za kiraet  
hamdo.solo@fin.unsa.ba*

### **Pregledni članak**

Primljeno: 2. 8. 2025.  
Prihvaćeno: 21. 11. 2025.

### **Ključne riječi:**

Kur’an, kiraeti, tefsir,  
metodologija, Ibn ‘Aṭiyya

### **Sažetak:**

Kiraeti predstavljaju važan oslonac u Ibn ‘Aṭiyyinom tefsiru, koji se može smatrati integralnim dijelom njegovog metodološkog pristupa tumačenju Kur’ana Kur’anom. Ovaj rad tretira njegov pristup analizi specifičnih aspekata kur’anskih kiraeta. Prvi dio rada pruža uvid u porijeklo, ličnost i status koji je imam Ibn ‘Aṭiyye uživao kod učenjaka. U drugom dijelu težište je na njegovoj metodologiji tumačenja Kur’ana. Predstavljene su glavne karakteristike njegovog pristupa, s naglaskom na temeljitost, preciznost i umijeće u interpretaciji kur’anskog teksta. U glavnom dijelu rada kroz praktične primjere analiziran je Ibn ‘Aṭiyyin pristup jezičkim/dijalekatskim i gramatičkim aspektima kiraetā.

## Dialectal and Grammatical Aspects of Qur'anic Readings (Qirā'āt) in Ibn 'Aṭiyya al-Andalusī's *Al-Muḥarrar al-Waḡīz*

الجانب اللهجي والنحوي للقراءات  
في تفسير المحرّر الوجيز لابن عطية  
الأندلسي

### Keywords:

Qur'an, qirā'āt, tafsīr, methodology, Ibn 'Aṭiyya

### الكلمات المفتاحية:

القرآن الكريم، القراءات، التفسير، المنهجية، ابن عطية

### Abstract:

The Qur'anic readings (*qirā'āt*) constitute an important foundation in Ibn 'Aṭiyya's exegetical work and may be regarded as an integral component of his methodological approach of interpreting the Qur'an by means of the Qur'an. This paper examines his treatment of specific aspects of the *qirā'āt*. The first part provides an overview of Ibn 'Aṭiyya's origins, intellectual profile, and the scholarly esteem he enjoyed among earlier scholars. The second part focuses on his methodology of Qur'anic exegesis, outlining the main features of his approach, with emphasis on thoroughness, precision, and exegetical craftsmanship. The central part of the study analyzes Ibn 'Aṭiyya's engagement with the linguistic/dialectal and grammatical dimensions of the *qirā'āt* through selected practical examples.

### الملخص:

تمثل القراءات ركنا مهمًا في تفسير ابن عطية قد يُعتبر جزءًا أساسيًا لمنهجيته في تفسير القرآن بالقرآن. ويعالج هذا البحث منهجيته في تحليل الجوانب الخاصة من القراءات القرآنية. ويقدم الجزء الأول من البحث إلمامًا بنسبه وشخصيته ومكانة الإمام ابن عطية بين العلماء. ويرتكز الجزء الثاني في منهجيته لتفسير القرآن الكريم. فتّم في هذا الجزء تقديم السمات الأساسية لمنهجيته والتأكيد على تفصيله ودقته ومهارته في تفسير النصّ القرآني. وفي الجزء الرئيسي من البحث تمّ من خلال الأمثلة التطبيقية تحليل علاقة ابن عطية بجوانب القراءات اللغوية/ اللهجية والنحوية.

## Uvod

Glavni motiv za odabir ove teme jeste gotovo potpuna naučna praznina na prostoru Bosne i Hercegovine kada je riječ o proučavanju života i doprinosa ovog istaknutog mufessira. Naime, u našoj akademskoj literaturi nedostaju samostalni radovi, studije ili čak prijevodi koji bi cjelovito obradili Ibn 'Aṭīyyino djelo i njegov naučni opus. Istina, pojedini bosanskohercegovački autori poput Fatića, Latića, Adilovića i Šošića usputno spominju njegov tefsir, citiraju njegova mišljenja ili prenose dio njegove argumentacije. Ipak, specijaliziranih radova koji bi se fokusirali isključivo na njegov tefsirski i kiraetski doprinos nismo uspjeli pronaći. Suprotno tome, u arapskom govornom području Ibn 'Aṭīyyin tefsir predstavlja čestu i bogato obrađivanu temu, kako u magistarskim, tako i u doktorskim studijama.

Cilj ovog istraživanja jeste da se osvijetli značaj Ibn 'Aṭīyyinog tefsira i predstavi njegova analiza dijalekatskih i gramatičkih osobnosti kur'anskih kiraeta. Rad pruža uvid u Ibn 'Aṭīyyino porijeklo, njegov životni put, te mjesto i ugled koji njegov tefsir zauzima u naučnim krugovima. Navođenjem imena njegovih najistaknutijih učitelja i učenika, kao i osvrtima drugih autora i učenjaka na tefsir imama Ibn 'Aṭīyye, dobija se sveobuhvatnija slika o značaju i vrijednosti ovog autora. U drugom dijelu rada smo predstavili glavne karakteristike njegovog tefsira dok glavni dio rada detaljno prikazuje analizu jezičkog/dijalekatskog i gramatičkog aspekta kiraetā u njegovom tefsiru. Primjeri koje Ibn 'Aṭīyya tretira u svome tefsiru jasno oslikavaju činjenicu da je ovaj autor, analizirajući različite aspekte kiraeta, formirao vlastitu metodologiju upotrebe i navođenja različitih kiraetskih varijanti.

## Biografija imama Ibn 'Aṭīyye

Njegovo ime je Abū Muḥammad 'Abdulḥaqq b. Gālib b. 'Abdurrahmān b. Gālib b. 'Abdurra'ūf b. Tamām b. 'Abdullāh b. Tamām

b. ‘Aṭīyya b. Ḥālid b. ‘Aṭīyya al-Muḥāribī al-Dāḥil.<sup>1</sup> Rođen je u Granadi, 1088. godine, a preselio je 25. ramazana 1146. godine.<sup>2</sup>

Ibn ‘Aṭīyya je pripadao tradicionalnom krugu ehlišunnet-skih 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, tako da nije tek tako preuzimao naslijeđe prethodnih učenjaka, nego mu je kritički pristupao. Birač 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. Najprepoznatljiviji je po obimnom tefsiru poznatom pod nazivom: *Al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr Kitāb al-‘azīz*. Za njega kao mufessira mnogi su izrekli pohvale, tvrdeći da je među najboljim mufessirima ili da je čak najbolji komentator Kur’ana uopće.<sup>3</sup>

Ibn Taymīyya je rekao: “Tefsir Ibn ‘Aṭīyya je bolji od tefsira Zamaḥšarija, pouzdaniji je u prenošenju i istraživanju, i udaljeniji od bid’ata (novotarija), iako sadrži neke od njih; ali je mnogo bolji od njega.”<sup>4</sup> Također, u uvodu svog tefsira, Abū Ḥayyān pravi poređenje između tefsira Ibn ‘Aṭīyye i tefsira Zamaḥšarija, rekavši da je Ibn ‘Aṭīyyin iscrpniji, jasniji i dublji u tumačenju.<sup>5</sup>

Muḥammad Ḥusayn aḍ-Ḍahabī opisuje tefsir Ibn ‘Aṭīyye riječima: “Tefsir Ibn ‘Aṭīyye, nazvan *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr*

- 1 ‘Abdussalām ‘Abduššāfī Muḥammad, Predgovor, u: Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, 1971, str. 26. U pogledu rodoslovlja ibn ‘Aṭīyye postoje brojna mišljenja. Abū Ḥayyān na dva mjesta u svome tefsiru navodi biografiju ibn ‘Aṭīyya.
- 2 Historičari se razilaze u vezi s datumom njegove smrti. Ibn Bāškuwāl, as-Suyūṭī i Muḥammad Maḥlūf smatraju da je to bila 542. godine po Hidžri odnosno 1147. godine prema gregorijanskom, dok su al-Dāwūdī, Ibn Farḥūn, al-Bagdādī, ‘Abdulhayy al-Kattānī smatrali da je to bila 546. godina po Hidžri, odnosno 1151. godine po gregorijanskom. Međutim, u uvodu knjige *al-Baḥr al-muḥīṭ* autora Muḥammada b. Yūsufa Abī Ḥayyāna al-Garnāṭija navodi da je umro 25. ramazana 541. godine po Hidžri. Aḍ-Ḍahabī kaže: “Umro je u tvrđavi Lorka 25. ramazana 541. godine po Hidžri.” Prema navedenim izvorima najispravniji stav, jeste da je umro 541. godine po Hidžri. Opširnije vidi u magistarskom radu autora Ćilālī b. Ḥaddāda pod nazivom *al-Manḥaḡ al-Istidlālī li al-Qur’ān ‘inda Ibn ‘Aṭīyya min ḥilāl kitābihi al-Muḥarrar al-Waḡīz*, Kulliyat al-‘ulūm al-insāniya wa al-ġtimā’iya wa-l-‘ulūm al-islāmiya, Adrār, 2021–2022, str. 18.
- 3 ar-Raḥḥālī al-Fārūq, Muḥammad aš-Šāfī Šādiq, as-Sayyid ‘Abdul’Āl as-Sayyid Ibrāhīm, ‘Abduḥ al-Ibrāhīm al-Anšārī, Predgovor, u: Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Wizārat al-Awqāf wa aš-šū’ūn al-islāmiyya, Katar, 2007, str. 12–13.
- 4 Muḥammad Ḥusayn aḍ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, Maktabat Wahība, Kairo, str. 172.
- 5 Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, Maṭba‘at as-Sa‘āda, Kairo, 1909, str. 9.

*al-Kitāb al-‘azīz*, ima visoku vrijednost među tefsirima, što je rezultat uloženog intelektualnog napora koji je ovom djelu osigurao naučnu utemeljenost, široku popularnost i opću prihvaćenost.”<sup>6</sup>

Ibn Ḥaldūn ga spominje u svojoj knjizi *Al-Muqaddima*: “Abū Muḥammad b. ‘Aṭīyya, jedan od kasnijih učenjaka iz Magriba, sazeo je sve tefsire, istražio ono što je najbliže istini od predaja koje dolaze od sljedbenika knjige, i sve to stavio u knjigu koja je bila široko prihvaćena među stanovnicima Magriba i Andaluzije. Al-Qurṭubī ga je slijedio u toj metodi i napisao drugo poznato djelo na Istoku.”<sup>7</sup>

O njemu veoma pohvalno govori i imam as-Suyūṭī, (umro 911. godine po Hidžri), koji kaže: “Napisao je tefsir Kur’ana, a to je najbolji dokaz njegovog vodstva u arapskom jeziku i drugim naukama.”<sup>8</sup>

Ibn Ğuzayy za njega kaže: “Tefsir Ibn ‘Aṭīyye ljepši je i ispravniji od svih drugih tefsira. On je bogatu tefsirsku građu prečistio, skratio i uobličio u stilski jasno i razumljivo djelo, uvažavajući autentičnost sunneta.”<sup>9</sup>

Muḥammad al-Fāḍil b. ‘Āšūr rekao je: “Tefsir Ibn ‘Aṭīyye mora biti opisan kao *muḥarrar* (precizno uređen), posebno jer je uklonio sumnje, razjasnio istine i uredio ono što je bilo potrebno urediti, što je sam naveo u uvodu i što je postalo poznato među ljudima pod nazivom *Muḥarrar al-waġīz*. On je *al-waġīz* (sažet) u odnosu na tefsire koji su mu prethodili.”<sup>10</sup>

Analizirajući navedene izjave, sasvim je jasno koliki je utjecaj i ugled uživao *al-Muḥarrar al-waġīz* među islamskim učenicima na Istoku i na Zapadu. Izrazi korišteni za opisivanje ovog tefsira, poput: “uklonio sumnje, razjasnio istine i uredio

6 Muḥammad Ḥusayn aḍ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, str. 172.

7 Ğilālī b. Ḥaddāda, *al-Manḥaġ al-Istidlālī li al-Qur’ān ‘inda Ibn ‘Aṭīyya min ḥilāl kitābihi al-Muḥarrar al-waġīz*, str. 38.

8 Aḥmad b. Yahyā b. Aḥmad b. ‘Aḥmad aḍ-Ḍabbī, *Buġyat al-multamīs fī tāriḥ riġāl’ahl al-Andalus*, Madrid, 1884, str. 23.

9 Fahd b. ‘Abdurrahmān b. Sulaymān ar-Rūmī, *Al-Buḥūt fī uṣūl at-tafsīr wa-manāḥiġih*, Rijad, Maktabat at-Tawba, 1992, str. 148.

10 Muḥammad al-Fāḍil b. ‘Āšūr, *at-Tafsīr wa riġāluhu*, Maġmū‘ al-buḥūt al-islāmiyya, Kairo, 1997, str. 79.

ono što je bilo potrebno urediti”, “prečistio i skratio do tada napisanu tefsirsku građu”, “osigurao naučnu utemeljenost, široku popularnost i opću prihvaćenost”, “široko prihvaćena među stanovnicima Magriba i Andaluzije”, jasno ukazuju na naučnu vrijednost i visok položaj ovog djela.

## Učitelji i učenici Ibn ‘Aṭiyye

Ibn ‘Aṭiyya je stjecao znanje od eminentnih učenjaka svog vremena, a među njima su najpoznatiji bili:

- al-Ḥāfiẓ an-Nāqid al-Muğawid Abū Bakr Gālib b. ‘Abdurrahmān, njegov otac (umro 518. godine po Hidžri).
- al-Ḥāfiẓ al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Aḥmad Abū ‘Alī al-Gassānī (umro 498. godine po Hidžri).
- al-Ḥāfiẓ Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Sukra aṣ-Ṣadafī (umro 514. godine po Hidžri).
- al-Imām Abu al-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad b. Ḥalaf al-Anṣārī, poznat kao Ibn al-Bāniš, jedan od najvećih učenjaka svoga vremena iz oblasti kiraeta, napisao je poznato djelo *al-Iqnā’ fī al-qirā’āt as-sab’* (umro 528. godine po Hidžri).
- Pravnik Abū Muḥammad ‘Abdurrahmān b. Muḥammad b. ‘Attāb al-Qurṭubī (umro 520. godine po Hidžri).
- Pravnik Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Abdul‘azīz b. Ḥamdīn at-Tağlibī (umro 508. godine po Hidžri).
- Pravnik Abū Baḥr Sufyān b. al-‘Āṣī b. Aḥmad al-Asadī (umro 520. godine po Hidžri).<sup>11</sup>
- Abu al-Qāsim al-Ḥasan b. ‘Umar al-Huwaznī, bio je pravnik i prenosilac hadisa (umro 512. godine po Hidžri).
- Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. ‘Alī al-Māzarī, autor djela *al-Mu‘allim bi-fawa'id šarḥ Muslim* (umro 498. godine po Hidžri).<sup>12</sup>

11 ‘Abdussalām ‘Abduššāfī Muḥammad, Predgovor, u: Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyya, Bejrut, str. 26–27.

12 Riyād b. Muḥammad al-Gāhidi, “al-Qirā’āt al-Qur’āniyya allaṭī rağğahāhā al-Imām Ibn ‘Aṭiyya al-Andalusī bi-i’tibār ma’nāhā”, *Mağallat al-‘ulūm at-tarbawīyya wa ad-dī-rāsāt al-insāniyya*, 2022, br. 23, str. 13.

S obzirom na Ibn 'Aṭiyyin naučni ugled i opus, ne čudi činjenica što su najistaknutiji kasniji učenjaci bili njegovi učenici. Neki od najpoznatijih su:

- al-Imām Abū Bakr Muḥammad b. Ḥayr al-Išbīlī (umro 575. godine po Hidžri).
- Abū Bakr b. Ṭufayl al-Qaysī, autor djela *Ḥayy b. Yaqzān* (umro 581. godine po Hidžri).
- al-Imām Abū al-Qāsim 'Abdurraḥmān b. Ḥubayš (umro 584. godine po Hidžri).<sup>13</sup>
- al-Imām 'Abdulmun'im b. al-Farrās, autor djela *Aḥkām al-Qur'ān* (umro 599. godine po Hidžri).<sup>14</sup>

### Glavne karakteristike Ibn 'Aṭiyyinog pristupa tumačenju Kur'ana

*Al-Muḥarrar al-waḡīz* predstavlja sintezu prenesenog znanja (*mā ṭūr*) i racionalnog promišljanja (*maq'ūl*). Na samom početku autor razvija vlastitu metodologiju trudeći se da njegovo tumačenje dosljedno slijedi uspostavljena pravila i principe. U samom uvodu svog tefsira, Ibn 'Aṭiyya podrobno izlaže svoju metodologiju koju je slijedio prilikom tumačenja Kur'ana. U nastavku ćemo navesti neke od metoda koje je uspostavio:

1. U uvodu djela, Ibn 'Aṭiyya ističe da je tumačenje Kur'ana velik i zahtjevan projekat, te da svako ko se želi baviti tefsirskom treba biti upućen u sve islamske discipline, kako bi mogao na odgovarajući način pristupiti tom odgovornom i značajnom poslu. Kako to nije angažman za prosječnog čovjeka, on tvrdi da onaj ko teži navedenom treba minimalno spavati, zabraniti sebi odmor, te uporno i ustrajno stjecati znanje, sve dok ne dođe do određenog zadovoljavajućeg nivoa. Zatim ističe da je on potrošio puno vremena dok to nije primijenio na samome sebi.<sup>15</sup>

13 'Abdussalām 'Abduššāfī Muḥammad, Predgovor, u: Ibn 'Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fi tafsīr al-Kitāb al-'azīz*, Bejrut, str. 27.

14 Ğilālī b. Ḥaddāda, *al-Manḥaḡ al-Istidlālī li al-Qur'ān 'inda Ibn 'Aṭiyya min ḥilāl kitābihi al-Muḥarrar al-waḡīz*, magistarski, Kulliyat al-'ulūm al-Insāniya wa al-iḡtimā'iya wa al-'ulūm al-islāmīya, Adrār, 2020–2021, str. 26.

15 Ibid., str. 9.

2. Suština Ibn ‘Aṭīyyine metodologije tumačenja Kur’ana, jeste tumačenje riječ po riječ, bez preskakanja, bilo da se radi o propisima, gramatici, jeziku ili kiraetima. Također, u svom tefsiru ne prelazi na sljedeću riječ ili na sljedeći kur’anski ajet dok ne iznese sve stavove učenjaka o određenom pitanju, a po potrebi i svoje mišljenje. Dosljedno je slijedio postavljenu metodologiju i nikada nije mijesao riječi ili ajete. Nakon završetka eksplikacije značenja, pristupao je gramatičkoj analizi a potom i navođenju kiraeta. Često se služio poezijom, književnošću i disciplinama arapskog jezika da bi dao prednost jednom značenju u odnosu na drugo. U slučaju razilaženja u jeziku, gotovo uvijek daje prednost Sībawayhu. Posebnu pažnju usmjerava na gramatiku, naglašavajući da je gramatika arapskog jezika suštinski važna za ispravno razumijevanje kur’anskog teksta i u vezi s tim navodi hadise kojima potkrepljuje svoj stav. Ova tačka je možda glavna razlika između *Al-Muḥarrar al-wağīza* i drugih tefsira koji su nastajali u tom vremenu.

3. Tumačeći Kur’an služi se najvjerodostojnijim i najvažnijim djelima iz svih oblasti. Prilikom iznošenja stavova, raspravlja o njima na način da potvrđuje njihovu tačnost i ispravnost ili ukazuje na njihovu slabost i neutemeljenost.<sup>16</sup>

4. Kao jednu od najvažnijih karakteristika ovoga tefsira, Adilović navodi “isticanje znanosti tefsira u odnosu na ostale islamske znanosti. Naime, za Ibn ‘Aṭīyyu tefsir predstavlja kompendij svih drugih znanosti. Budući da je Kur’an objavljen kao pojašnjenje svake stvari, on kroz tefsir uključuje sve potrebne znanosti, ne zapostavljajući ni jednu od njih. Istovremeno, kritikuje postupke dotadašnjih mufessira koji su, u najvećoj mjeri, tumačili Kur’an samo sa jednog aspekta i po mjerilima samo jedne znanosti. Onaj ko je bio stručan u arapskom jeziku tumačio ga je samo sa aspekta te znanosti, a isto su činili i poznavaoici fikha, akaida, kur’anskih kazivanja, itd. Na taj način

16 ar-Raḥḥālī al-Fārūq, Muḥammad aš-Šāfī Šādiq i dr, Predgovor, u: Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Wizārat al-awqāf wa šu‘ūn al-islāmiyya, Katar, str. 19–28.

Ibn 'Aṭīyya uvodi bitnu novinu u tumačenju Kur'ana, pristupa-jući njegovom tumačenju sa raznih aspekata."<sup>17</sup>

5. Najviše pažnje posvetio je prenošenju kiraetâ koji se pripisuju *Sedmorici*. Praćenjem kiraetâ unutar njegovog tefsira, primjećujemo isticanje kiraetâ *Sedmorice*, kroz navođenje njihovih imena i iznošenje argumentacije za njih. Što se tiče tri dodana kiraeta, autor im nije pridavao jednaku pažnju kao što je to činio sa *Sedmoricom*. Zapravo Ibn 'Aṭīyya 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 učaci (*qurrâ*'), a to se podudara sa pojmom *tevâtur* 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.<sup>18</sup>

6. Ibn 'Aṭīyya je bio sljedbenik malikijskog mezheba, ali nije bio fanatik. Naime, kao i veliki broj drugih islamskih učenjaka, težio je istini i najispravnijem rješenju slijedeći jasne dokaze prilikom navođenja pravnih propisa. Također, nije često raspravljao o fikhskim pitanjima niti ih je opširno izlagao. Kapitalna djela malikijskih pravnika kao što su *Al-Muwaṭṭa'*, *Al-Mudawwana* i *Al-Wāḍiḥa* predstavljaju glavni izvor iz kojih je crpio znanje o pravnim pitanjima.<sup>19</sup>

7. U svome tefsiru, većinom prvo iznosi stavove malikijskih učenjaka o određenom fikhskom pitanju, često naglašavajući mišljenje imama Mālika, a zatim bi povremeno navodio i stavove islamskih pravnika iz drugih mezheba, poput hanefijskog, šafijskog i hanbelijskog, što se danas naziva uporednim fikhom (*Fiqh al-muqāran*). Budući da Ibn 'Aṭīyya nije pisao svoj tefsir s ciljem izvlačenja fikhskih propisa, kao što je slučaj s knjigama

17 Ahmed Adilović, *Velikani tefsirskih znanosti*, Elċi Ibrahim-pašina medresa, Travnik, str. 84.

18 Fayṣal bin Ğamīl bin Ḥasan Gazāwī, *Manhağ al-imām Ibn 'Aṭīyya al-Andalusī fī 'arḍ al-qirā'āt wa aṭar ḍālika fī tafsīrihi*, doktorski rad, Ğāmi'at Umm al-Qurā – Kulliyat ad-da'wa wa-uṣūl ad-dīn, Mekka, 2002, str. 38.

19 'Abdulwahhāb 'Abdulwahhāb Fā'id, *Manhağ Ibn 'Aṭīyya fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, al-Hay'at al-'āmma li šu'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Kairo, 1973, str. 171.

posvećenim islamskoj jurisprudenciji, uočava se da ne pretjeruje u iznošenju fikhskih propisa. Ne bavi se previše odbranom svog malikijskog mezheba niti kritikovanjem drugih mezheba, međutim, povremeno Ibn ‘Aṭīyya vrši preferenciju među različitim stavovima. Ovakav pristup Ibn ‘Aṭīyye je u skladu s njegovom ulogom mufessira, a ne fekiha.<sup>20</sup>

Ibn ‘Aṭīyya nije bio poznat samo po tome što je razvio cjelovitu metodologiju za tumačenje Kur’ana, detaljno planirajući svoj pristup prije samog početka, već i po pionirskim koracima koje je poduzeo na tom polju. Postavio je temeljne principe za tumačenje Kur’ana budućim generacijama mufessira, uspostavljajući preciznu metodologiju i preobrazujući tefsir u disciplinu zasnovanu na čvrstim osnovama, koje uključuju preciznost, temeljito istraživanje, uredan raspored i sistematičan način izlaganja. U svome tefsiru bavio se šerijatskopравnim, morfološkim, semanto-sintaksičkim aspektima kiraetā, dok ćemo u nastavku rada navesti primjere jezičkog/dijalekatskog i gramatičkog aspekta kiraetā.

### Jezički/dijalekatski aspekt kiraetā

Pod jezičkim aspektom kiraetskih razlika podrazumijeva se objašnjenje kiraeta koji odražavaju dijalekatske varijacije u izgovoru određenih kur’anskih riječi.<sup>21</sup> U sljedećem primjeru, pokazat ćemo kako Ibn ‘Aṭīyya izlaže *mutevatir* i *šazz* kiraete, a zatim argumentira one koji iziskuju argumentaciju, te iznosi novo leksičko značenje za riječ *nušūz* koje se razlikuje od tumačenja prethodnika.

20 ‘Abdulwahrāb ‘Abdulwahrāb Fā’id, *Manhağ Ibn ‘Aṭīyya fī tafsīr al-Qur’ān al-karīm*, str. 177.

21 Ibn al-Ġazarī navodi da postoje tri kategorije kiraetskih razlika:

1. razlika u izrazu uz jedno značenje,
2. razlika u izrazu i značenju, s tim da se može razumjeti i kao isto značenje i
3. razlika u izrazu i značenju, s tim da značenje nikako ne može biti isto, ali se dva značenja međusobno slažu i među njima nema proturječnosti. Vidi: Šamsuddīn Ibn al-Ġazarī, *an-Našr fī al-qirā’āt al-‘ašr*, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, bez godine izdanja, sv. I, str. 52.

Ibn ‘Aṭīyya navodi da su Ibn Kaṭīr, Nāfi‘ i Abū ‘Amr učili (ننشرها) s dammom na prvom nūnu i s rā. ‘Āšim, Ibn ‘Āmir, Ḥamza i al-Kisā’ī su učili (نُنشِرُهَا) sa zā. Prenosi Abāna od ‘Āšima, da je učio (ننشرها) s fethom na prvom nūnu, s dammom na šīnu i s harfom rā, a tako su učili Ibn ‘Abbās, al-Ḥasan i Abū Ḥiwā. Onaj koji je učio (ننشرها) s dammom na prvom nūnu i s rā, tumačio je to kao *oživljavanje* (نحييها).

Za ispravnost navedenog tumačenja, autor navodi nekoliko dokaza:

a) Izreku kojom se koriste Arapi:

أنشر الله الموتى فنشروا

*Allah je oživio mrtve, pa su oživjeli!*

b) Kur’anski ajet u kojem Uzvišeni Allah kaže:

ثُمَّ إِذَا سَاءَ أَنْشَرَهُ

*i poslije će ga, kada On bude htio, oživiti.*<sup>23</sup>

c) Arapsku poeziju, gdje kao primjer navodi riječi pjesnika al-A‘šā koji kaže:

يا عجباً للميت الناشر

*Kako li je čudno vidjeti mrtvaca koji je oživio.*

‘Āšimov kiraet (ننشرها) sa fethom na prvom nūnu može se tumačiti kao sinonim za oživljavanje. Kaže se: *oživio sam mrtvoga* (نَشَرْتُ الْمَيِّتَ) i *oživio sam ga* (أَنْشَرْتُهُ), zatim izrazi *oživio je mrtvoga* (نَشَرَ الْمَيِّتَ) i *oživio sam ga* (نَشَرْتُهُ), *voda je presušila* (غَاصَ الْمَاءُ) i *presušio sam je* (عَصَّضْتُهُ), *Zayd se vratio* (رَجَعَ زَيْدٌ) i *vratio sam ga* (رَجَعْتُهُ). Također se može protumačiti kao suprotnost skupljanju, savijanju, jer je smrt kao skupljanje (طَيَّ) kostiju i udova, dok je oživljavanje, tj. ponovno spajanje i vraćanje dijelova tijela jedno s drugim, kao širenje, razvijanje (نَشَرَ).

22 Al-Baqara, 259.

23 ‘Abasa, 22. Prijevod Korkutov.

Što se tiče onih koji su učili (ننشزها) sa harfom zā, to znači *podići ih* (نرفعها). Riječ (النشز) označava *ono što je uzdignuto od zemlje*, kao što pjesnik kaže:

ترى الثعلب الحولي فيها كأنه إذا ما علا نشزا حصان مجلل

*Vidjet ćeš lisicu kako se na uzvišenju ponaša poput konja sa pokrivačem.*

Abū ‘Alī i drugi smatraju da riječ (ننشزها) znači *podizati ih* – podizati dijelove tijela jednih prema drugima radi njihovog sastavljanja i oživljavanja, a odatle dolazi i značenje *nušūza* kod žene. Pjesnik al-A‘šā kaže:

قضاعية تأتي الكواهن ناشزا

*Žena iz plemena Quḍā‘a dolazi k vračarama, dižući se.*

Ibn ‘Aṭīyya smatra neispravnim da *nušūz* nosi značenje podizanja kostiju jednih prema drugima. Naime, *nušūz* znači *postepeno uzdizanje*, kao kada se kosti, nakon što su se raspale, polahko vraćaju i rastu. An-Naqqāš navodi da riječ (ننشزها) nosi značenje (ننبتها) *omogućavati da raste*, dok kao argument navodi izreku koja se koristi kod Arapa:

نشز ناب البعير

*izrastao je zub deve.*

Za ženu koja se ponaša suprotno od očekivanog kaže se (نشزت المرأة) kao i u ajetu:

وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَاَنْشُرُوا

*a kad vam se rekne: “Dignite se” – vi se dignite*<sup>24</sup>

što znači *postepeno uzdizanje*, kao što raste kamilin zub. An-Naḥṭī je učio: (ننشزها) s fethom na nūnu, dammom na šīnu i zāyu, a prenosi se da su Ibn ‘Abbās i Qatāda također tako učili, dok je ‘Ubayy ibn Ka‘b učio (ننشيهها) s yā.<sup>25</sup>

24 Al-Muḡādala, 11. Prijevod Korkutov.

25 Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḡarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom I, str. 350–351.

## Gramatički aspekt kiraetā

Kada argumentaciji kiraeta pristupamo s aspekta arapske gramatike, onda je riječ o gramatičkom aspektu kiraetskih razlika. Primjećujemo da Ibn ‘Aṭiyya, kada argumentira kiraete, nastoji da analizira i kritikuje slabe interpretacije koje su spomenuli neki prethodni učenjaci. Njegova kritika se zasniva na lingvističkim ili gramatičkim osnovama.

Jedan primjer njegove lingvističke kritike nalazi se prilikom tumačenja kur’anskog ajeta:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّىٰرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِك قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ  
يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ<sup>26</sup>

Ibn ‘Aṭiyya navodi da je jedini ‘Āṣim od sedmorice imama učio (يُضَاهِئُونَ) s hemzetom, kao i Talḥa b. Muṣarrif. To je jezički oblik plemena Taqīf, a znači (ضاهي) *imitirati ili biti sličan*. Također, spominje da onaj ko kaže da je ova riječ izvedena iz izraza (ضهياء) *žena koja nema menstruacije ili koja nema dojki*, a nazvana je tako zbog svoje sličnosti sa čovjekom, taj zapravo griješi. Tako je rekao Abū ‘Alī, jer je hemze u riječi (ضاها) osnova, dok je u riječi (ضهياء) dodatak, poput riječi (حمراء).<sup>27</sup>

U nastavku ovog poglavlja navest ćemo nekoliko primjera argumentacije i valorizacije različitih kiraeta od strane Ibn ‘Aṭiyya:

### 1. Uzvišeni Allah kaže:

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ<sup>28</sup>

Abu Haywa i Yazīd ibn Quṭayb su učili (وما أنزل) i (بما أنزل) s fet-hom na hemzetu u oba glagola, tj. u aktivnoj formi. Ibn ‘Aṭiyya u argumentaciji ovog kiraeta navodi da se glagol u ovom slučaju može pripisati Allahu, a može se odnositi i na meleka Džibrila, ali je prvo tumačenje očitije i obaveznije.<sup>29</sup>

26 At-Tawba, 30.

27 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom III, str. 25.

28 Al-Baqara, 4.

29 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom I, str. 86.

## 2. Uzvišeni Allah kaže:

صَمُّكُمْ عَمِّي فَهُمْ لَا يَرِجْعُونَ<sup>30</sup>

Ibn Mas‘ūd i Ḥafṣa, r. a., učili su u akuzativu prvi dio navedenog kur’anskog ajeta (صما، بكما، عميا). Ibn ‘Aṭiyya u argumentaciji ovog kiraeta kaže da je akuzativ priloška oznaka stanja (حال) od imenice (مهتدين) *oni koji su na pravom putu*, a neki kažu da je akuzativ upotrijebljen kao izraz kritike ili pokude, što je slabije tumačenje.<sup>31</sup>

## 3. Uzvišeni Allah kaže:

فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ<sup>32</sup>

“Katāda je učio (فاقتلوا أنفسكم) smatrajući da je ovaj glagol izveden iz riječi (استقالة) *traženje oprosta*. Prema Abū al-Fatḥu riječ (اقتال) ovdje je u formi (افتعل) i moguće je da joj je srednji harf wāw, kao u riječi (اقتادوا) *poveo ih je*, a moguće je da je harf yā, kao u riječi (اقتاس) *uzeo je nešto*. Međutim, sa stanovišta morfologije, slabija je pretpostavka da dolazi od riječi (استقالة). Ipak, o Katādi treba imati lijepo mišljenje, jer vjerovatno nije iznio ovo mišljenje osim na osnovu nekog dokaza koji je imao”, zaključuje Ibn ‘Aṭiyya.<sup>33</sup>

## 4. Uzvišeni Allah kaže:

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ<sup>34</sup>

U tefsiru ovog kur’anskog ajeta, autor navodi brojna mišljenja i kiraete koji su imami upotrebljavali. Između ostalih bilježi da je al-Ḥasan b. abī Ḥasan učio (وَالْإِنجِيلَ) s fethom na hemzetu, što nije u skladu s govorom Arapa, ali je i ova kiraetska varijanta zaštićena zbog al-Ḥasanove sklonosti preciznosti, jer on nije učio osim ono što je preneseno. Također, navodi da je na ovom mjestu al-Ḥasan smatrao ovo ime *stranom riječju*.<sup>35</sup>

30 Al-Baqara, 18.

31 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waḡiz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom I, str. 101.

32 Al-Baqara, 54.

33 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waḡiz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom I, str. 146.

34 Al-‘Imrān, 3.

35 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waḡiz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom I, str. 399.

## 5. Uzvišeni Allah kaže:

وَأِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ<sup>36</sup>

Ibn ‘Aṭiyya je u argumentaciji ovog kiraeta naveo mišljenje Abū Ishāqa koji kaže: “Kada vam je data Knjiga i mudrost, Allah je uzeo zavjet, i lām se tumači kao uvjet, kao što se kaže: *Kada si mi došao, počastio sam te* (لما جئتني أكرمتك).” Zatim je Ibn ‘Aṭiyya rekao: “Čini se da je (لما) u ovom slučaju priloška odredba za vrijeme, što znači: ‘kada ste bili u ovom stanju, kao vođe i uglednici naroda, Allah je uzeo zavjet od vas’, jer se zavjet uzima od vođa, pa ovaj smisao odgovora značenju Ḥamzinog kiraeta.” Ibn Ğinnī je u vezi s (لما) u ovom ajetu rekao da je njen korijen (لمن) (ما), gdje je dodano (من) prema kiraetu al-Aḥfaša, a zatim asimilirano, pa je došlo do oblika (لممًا). Zbog težine spajanja tri harfa mīma, dolazi do izostavljanja prvog mīma, te je ostala riječ (لما). Na kraju navodi da je Nāfi ‘ jedini učio (آتيناكم) u množini, dok su ostali učili (آيتكم) u jedini.<sup>37</sup>

## 6. Uzvišeni Allah kaže:

مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ<sup>38</sup>

U argumentaciji ovog kiraeta navodi da su Alqama i Ibn Hurmaz učili (فرطنا في الكتاب) bez tešdida na harfu rā, a značenje ostaje isto. An-Naqqāš je rekao da (فرطنا) bez tešdida ima značenje *odgodili smo* (أخرنا) kao u rečenici: *Allah udaljio bolest od tebe* (فرط الله عنك المرض), tj. *uklonio* (إزالة), ali prvo značenje je ispravnije.<sup>39</sup>

## 8. Uzvišeni Allah kaže:

وَلَتَصْعَىٰ إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرِضُوهُ وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُونَ<sup>40</sup>

Ibn ‘Aṭiyya u vezi s ovim kiraetom navodi mišljenje Abū al-Faḥa koji spominje da je al-Ḥasan čitao sukun na tri lāma (ولتصعى إليه، وليرضوه، وليقترفوا), a to je (لام كي) odnosno (العله), što

36 Al-‘Imrān, 81.

37 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom I, str. 465.

38 Al-An‘ām, 38.

39 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom II, str. 290.

40 Al-An‘ām, 113.

znači *lām uzroka* ili *lām svrhe* koji je povezan s riječima (غرورا) u prethodnom ajetu (لأجل الغرور - ولتصغى). *Radi obmane i da bi se priklonili*, sukūn na ovom lāmu je neuobičajen u govoru, ali je gramatički veoma utemeljen. Zatim je Ibn ‘Aṭiyya utvrdio da se čitanje Al-Ḥasana sa sukunom na tri lāma može tumačiti kao lām zapovijedi koji nosi značenje prijetnje i opomene.<sup>41</sup>

9. Uzvišeni Allah kaže:

وَيُذْهِبُ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَآ مِنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ<sup>42\*</sup>

Al-A‘raĝ, Ibn Abī Ishāq, ‘Īsā at-Ṭaqafī, ‘Amr ibn ‘Ubejd i Abū ‘Amr su učili u akuzativu (ويتوب). Ibn ‘Aṭiyya je u vezi s ovim kiraetom rekao da se riječ (ويتوب) u akuzativu može protumačiti kao (أن يتوب), što je ispravno ako se uzme u obzir da je ovdje pokajanje uvjetovano ubijanjem nevjernika i borbom na Allahovom putu.<sup>43</sup>

10. Uzvišeni Allah kaže:

وَعَلَامَاتٍ ۚ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ<sup>44</sup>

Ḥasan je učio dammu na nūnu i ġīmu u riječi (وبِالنَّجْمِ). U argumentaciji ovog kiraeta, autor navodi da riječ (وبِالنَّجْمِ) s dammom na oba harfa, predstavlja množinu, poput riječi *saqf – jednina* (سَقْف), *suquf – množina* (سُقُف), *rahn* (رَهْن), *ruhun* (رُهْن). Također se može odnositi na riječ (النجوم), pri čemu je harf wāw izostavljen. Zatim je Ibn ‘Aṭiyya zaključio da je ovo slabo tumačenje.<sup>45</sup>

## Zaključak

Ibn ‘Aṭiyya kao tradicionalni mufessir razvija vlastitu metodologiju tumačenja Kur’ana. Stoga ne čudi što je njegov tefsir dobio naziv *al-muḥarrar* – ‘precizan’, te *al-waġiz* – ‘uređen i sažet’,

41 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waġiz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom II, str. 336.

42 At-Tawba, 15.

43 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waġiz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom III, str. 14.

44 An-Nahl, 16.

45 Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-waġiz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, tom III, str. 385.

budući da se ubraja među prve učenjake koji su sistematično, pregledno i čitljivo predstavili tefsirsku građu. U prvom dijelu, osvijetlili smo vrijednost, ulogu i položaj Ibn ‘Aṭiyye koji je uživao kod različitih učenjaka tokom historije islama. U drugom dijelu rada, kroz kratke paragrafe bilo je govora o osnovnim karakteristikama *al-Muḥarrar al-wağīza*. U posljednjem dijelu naveli smo primjere dijalekatskog i gramatičkog aspekta kiraeta iz kojih se jasno iščitavaju temelji na kojima Ibn ‘Aṭiyya oblikuje svoje stavove i zaključke. Nakon Kur’ana, kiraeta, hadisa, najčešće svoje stavove potkrepljuje arapskom poezijom, izrekama i dijalektima arapskog jezika. Kroz nekoliko spomenutih primjera vidljivo je da je posvetio posebnu pažnju argumentaciji kiraeta, pri čemu se nije ograničavao isključivo na *mutevatir* kiraete, već je spominjao i *šazz* kiraete, ali bi obavezno ukazivao na njihovu slabost i nedostatke, a istovremeno davao prioritet *mutevatir* kiraetima. Na kraju, može se zaključiti da njegov pristup dijalekatskom i gramatičkom aspektu kiraeta jasno ukazuje na izvanrednu stručnost i u drugim naukama koje su do tog vremena bile razvijene.

### Literatura na bosanskom jeziku

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

*Kur’an s prijevodom*, preveo Besim Korkut, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984.

### Literatura na arapskom jeziku

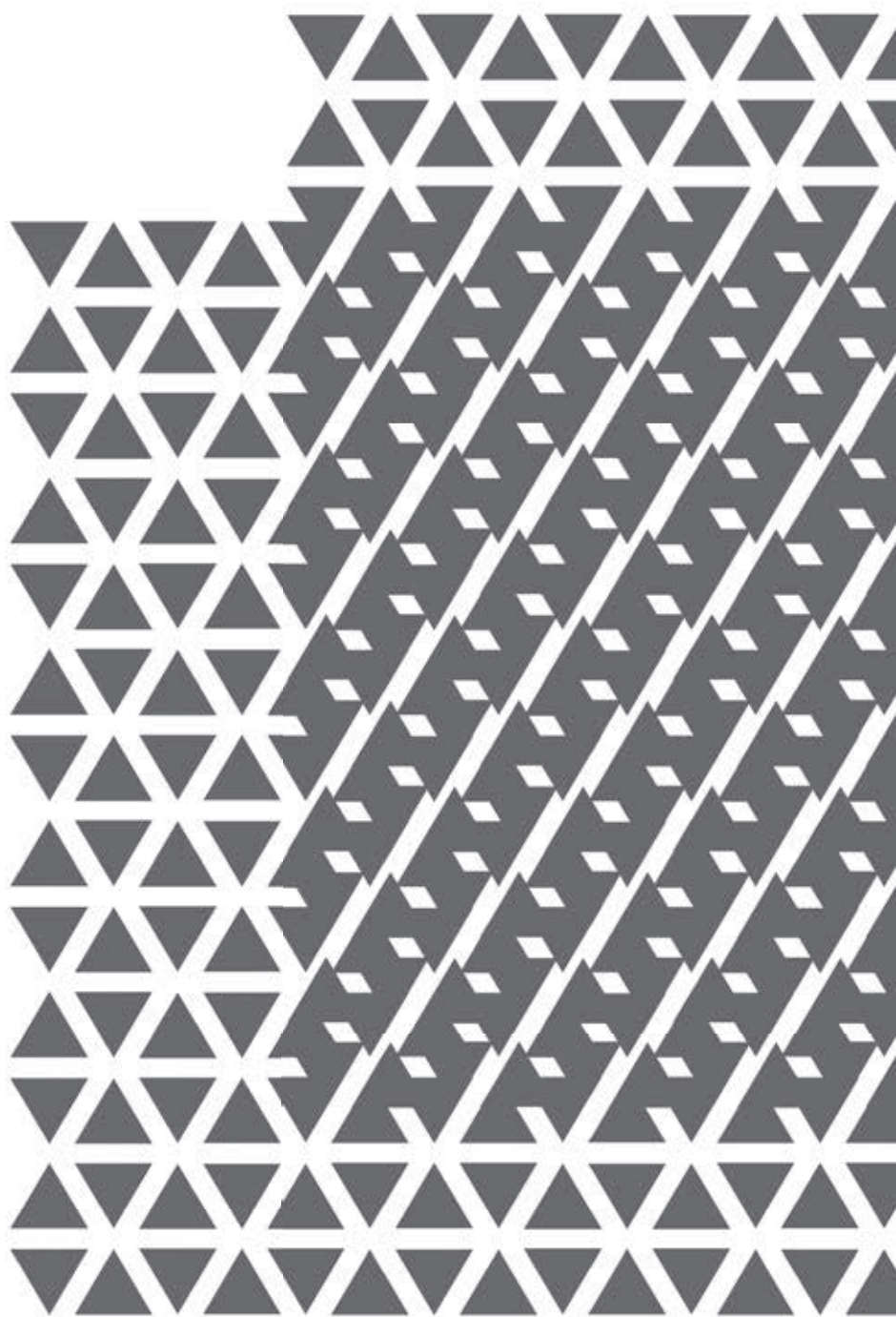
Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭa*, Maṭba‘at as-Sa‘āda, Kairo, 1909.

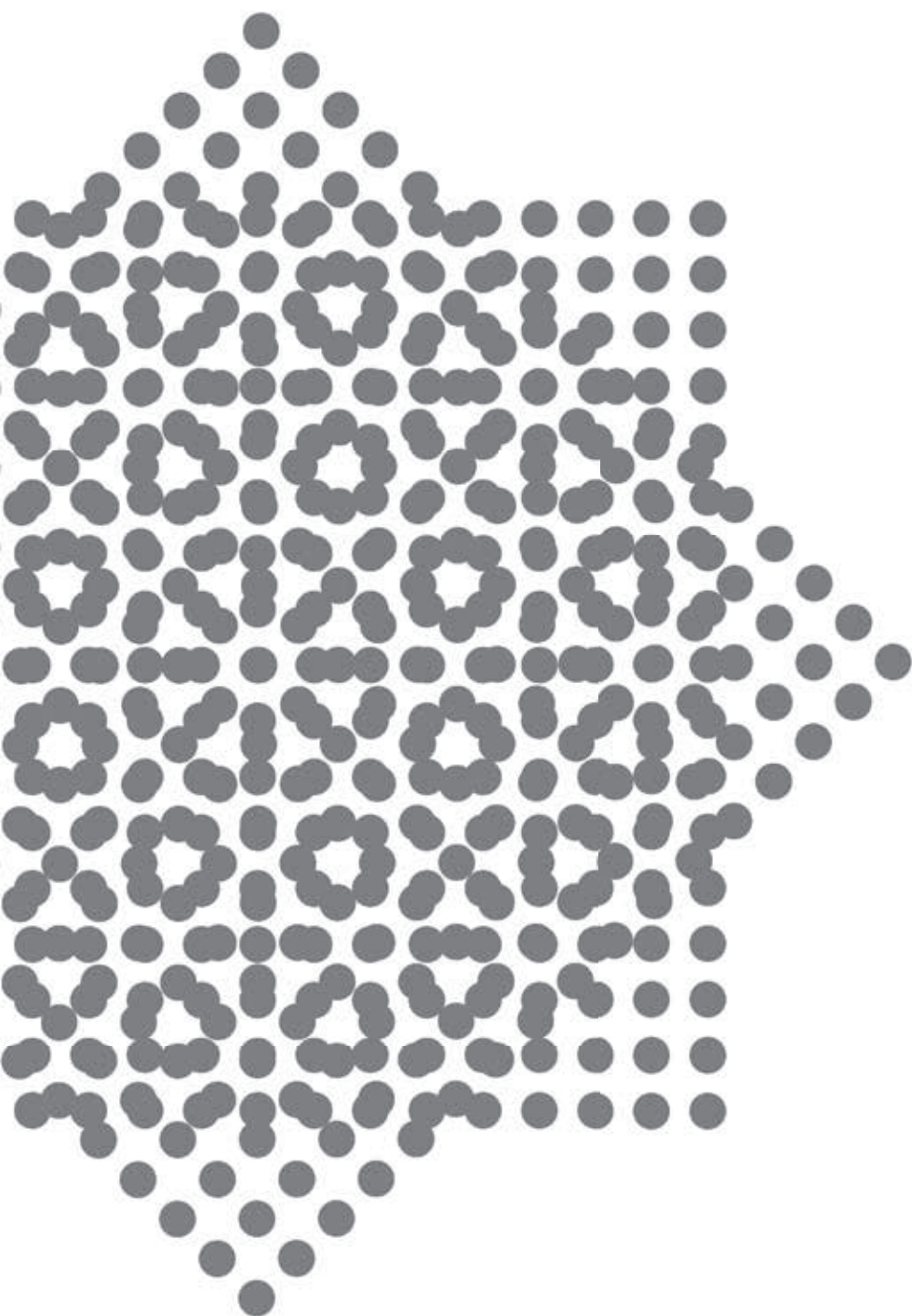
‘Abdulwahhāb Fā‘id, ‘Abdulwahhāb, *Manḥağ Ibn ‘Aṭiyya fī tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, al-Hay‘a al-‘āmma li šu‘ūn al-maṭābi‘ al-amīriyya, Kairo, 1973.

‘Abduššāfi Muḥammad, ‘Abdussalām, Predgovor, u: Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Bejrut, 1971.

Buḥārī (al-), Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Kitāb al-Ḥağğ, Bāb aḍ-ḍabḥ qabla al-ḥalq, Maktaba aš-Šāmila, bez godine izdanja, Sv. 2.

- Ḍabbī (aḍ-), Aḥmad b. Yahyā b. Aḥmad b. ‘Amīra, *Buġyat al-multamis fī tāriḥ riġāl’ahl al-Andalus*, Madrid, 1884.
- Ḍahabī (aḍ-), Muḥammad Ḥusayn, *at-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, Maktabat Wahība, Kairo, str. 2000.
- Fārūq (al-) ar-Raḥḥālī i dr, Predgovor, u: Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waġīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Wizārat al-awqāf wa šu‘ūn al-islāmiyya, Katar, 2007.
- Gāhidī (al-), Riyāḍ b. Muḥammad, “al-Qirā’āt al-Qur’āniyya allaṭī raġġahāhā al-imām ibn ‘Aṭīyya al-Andalusī bi i’tibār ma’nāhā”, *Maġallat al-‘ulūm at-tarbawīyya wa-d-dirāsāt al-insāniyya*, 2022.
- Gazāwī, Fayṣal bin Ġamīl bin Ḥasan, *Manḥaḍ al-imām ibn ‘Aṭīyya al-Andalusī fī ‘arḍ al-qirā’āt wa aṭar dālīka fī tafsīrihi*, doktorski rad, Ġāmi‘at Umm al-Qurā – Kulliyat ad-da’wa wa-uṣūl ad-dīn, Mekka, 2002.
- Ġilālī b. Ḥaddāda, *al-Manḥaġ al-istidlālī li al-Qur’an ‘ind Ibn ‘Aṭīyya min ḥilāl kitābihi al-Muḥarrar al-Waġīz*, magistarski rad, Kulliyat al-‘ulūm al-insāniyya wa al-Iġtimā’iyya wa-l-‘ulūm al-islāmiyya, Adrār, 2020–2021.
- Ibn ‘Āšūr, Muḥammad al-Fāḍil, *at-Tafsīr wa riġāluhu*, Maġmū‘ al-buḥūṭ al-islāmiyya, Kairo, 1997.
- Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waġīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Dār al-Kitāb al-‘ilmiyya, Bejrut, 1971.
- Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waġīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, Wizārat al-awqāf wa aš-šū‘ūn al-islāmiyya, Katar, 2007.
- Ibn al-Ġazarī, Šamsuddīn, *an-Našr fī al-qirā’āt al-‘ašr*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bejrut, bez godine izdanja.
- Rūmī (ar-), Fahd b. ‘Abdurraḥmān b. Sulaymān, *Al-Buḥūṭ fī uṣūl al-tafsīr wa manāhiġih*, Maktaba at-Tawba, Rijad, 1992.





# ALMIR FATIĆ ELMIR MAŠIĆ

## Kontekstualna analiza kur'anskog kazivanja o Nuhu, a.s.

---

73

### **Almir Fatić**

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

### **Elmir Mašić**

*Docent na Katedri za tefsir  
(tumačenje Kur'ana)  
elmir.masic@fin.unsa.ba*

### **Originalni naučni rad**

Primljeno: 3. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 21. 11. 2025.

### **Ključne riječi:**

Kur'an, Nuh, a.s., sura,  
kazivanje, kontekst

### **Sažetak:**

Kur'ansko kazivanje o Nuhu, a.s., jedno je od najzastupljenijih kur'anskih kazivanja. Ovo kazivanje nije ispričano na jednom mjestu u Kur'anu te ga nalazimo u različitim surama. Svako od tih kazivanja posjeduje vlastitu metodologiju i različitu kompoziciju. Nekada je fokus na dijalogu Nuha, a.s., s narodom, nekada na porodičnim problemima, treći put na dužini njegovog života, četvrti put na raznim metodama koje je koristio u svom pozvanju itd. Svi ovi fragmenti iz njegovog života su u kontekstu tema i sura u kojima se spominju. Svevišnji Allah je odabrao Nuha, a.s., zajedno sa Ademom, a.s., nad ostalim svjetovima, uputio ga na Pravi put i bio je zahvalan rob. Kazivanje govori o najdugovječnijem čovjeku u Kur'anu i o najobjesnijem narodu.

## Contextual Analysis of the Qur'anic Narrative About Noah (Nūḥ), Peace Be Upon Him

## التحليل السياقي لقصة نوح عليه السلام القرآنية

### Keywords:

Qur'an, Noah (Nūḥ), surah/Qur'anic chapter, narrative, context

### الكلمات المفتاحية:

القرآن الكريم، نوح عليه السلام، السورة، القصة، السياق

### Abstract:

The Qur'anic narrative about Noah (Nūḥ), peace be upon him, is among the most frequently referenced narratives in the Qur'an. It is not presented in a single continuous passage; rather, it appears across various Qur'anic chapters, each employing its own methodology and compositional structure. At times, the focus is on Noah's dialogue with his people; at other times, on his family-related challenges, the extraordinary length of his life, or the diverse methods he employed in conveying his message. All these episodes from his life appear within the thematic and structural contexts of the chapters in which they are mentioned. The Exalted God chose Noah, along with Adam, peace be upon them both, above all other beings, guided him to the Straight Path, and he was among the grateful servants. The narrative thus presents both the longest-lived individual mentioned in the Qur'an and the most defiant of peoples.

### الملخص:

قصة نوح عليه السلام القرآنية من أكثر القصص تواجدا في القرآن الكريم. ولم يتم سرد هذه القصة في مكان واحد فقط في القرآن الكريم بل نجدها في سور مختلفة. ولكل تلك القصص منهجية خاصة بها ونظم مختلف. فيتركز بعضها في حوار نوح عليه السلام مع قومه، وبعضها في القضايا الأسرية، وبعضها في طول حياته، وبعضها في الأساليب المختلفة التي كان يستعملها في رسالته، وإلخ. فكل هذه الأجزاء لحياته في سياق الموضوعات والسور التي تُذكر فيها. واصطفى الله تعالى نوحا عليه السلام، مع آدم عليه السلام، على العالمين، وهداه إلى الصراط السوي، وكان نوح عليه السلام من العباد الشاكرين. وتحدثت هذه القصة عن أطول الناس عمرا في القرآن الكريم وأكثر الشعوب عصيانا.

## Uvod

Kur'an sadrži mnoštvo kazivanja koja predstavljaju čudo – *i'džaz* u jezičkom i izvanjezičkom smislu. Umijeće kazivanja, različite vrste kompozicije u kazivanjima, specifični likovi i događaji su primjer jezičkog čuda Kur'ana, dok su to u izvanjezičkom pogledu povijesni i metapovijesni detalji koje kur'anska kazivanja suptilno otkrivaju na sebi svojstven način. Jedna od bitnih karakteristika kur'anskih kazivanja jeste to što određeno kazivanje ne nalazimo na jednom mjestu, osim nekoliko izuzetaka, već je posrijedi mozaik koji se upotpuni tek kad pročitamo cijelu Knjigu. Kazivanja su uglavnom razasuta po cijelom Kur'anu, ima ih u svim džuzevima, jer Kur'an kao da nas želi pridobiti i držati u neizvjesnosti do kraja, kako bismo čitali i razumijevali njegovu svekoliku poruku.

Kazivanje o Nuhu, a.s., jedno je od najprisutnijih i najpoznatijih kur'anskih kazivanja. Čitamo ga u svim dijelovima Kur'ana: na početku, u sredini i na kraju. Nuh, a.s., nekada se samo spomene u plejadi drugih glasonoša Božije riječi, nekada o njemu pročitamo rečenicu-dvije, a nekada je to već kazivanje koje ima svoju radnju, zaplet, rasplet i dijalog. Ukoliko prvi put čitate kazivanje o Nuhu, a.s., ili ga čitate površno, možda ćete zaključiti da je riječ o nepotrebnim i besmislenim ponavljanjima. Međutim, ukoliko kazivanje detaljno analizirate u kontekstu sura u kojima se nalazi, shvatit ćete da nema ponavljanja i da svako od tih kazivanja ima posebnu poruku i metod kazivanja. Svaki put je fokus na nečem drugom, što zavisi od konteksta dotične sure i cilja koji se želi ostvariti tim konkretnim kazivanjem i dotičnom surom. Stoga je cilj ovog rada da pokažemo kako ne postoje nepotrebna ponavljanja u kazivanju o Nuhu, a.s.: naprotiv, cilj nam je dokazati da je ovo kazivanje uvijek svježije i da nam svaki put iznova otkriva nove detalje i sadržaje.

Gotovo sva kur'anska kazivanja, pa tako i kazivanje o Nuhu, a.s., objavljena su u Mekki. Zašto je to tako, pokušat ćemo odgovoriti odmah nakon uvoda. Nakon toga ćemo obratiti pažnju na ona mjesta u Kur'anu gdje se Nuh, a.s., spominje u općenitom

smislu, uglavnom zajedno sa nekim drugim poslanicima. Potom ćemo analizirati ajete u kojima se ukratko prikazuju određeni aspekti Nuhovog, a.s., života i djelovanja. Zatim ćemo se detaljno pozabaviti surama u kojima postoje opširnija kazivanja, odnosno dijalozi i likovi. Na kraju ćemo ponuditi zaključke do kojih dođemo prilikom istraživanja. U radu ćemo analizirati i komparirati više kur'anskih kazivanja o Nuhu, a.s., deskriptivnom metodom obrađivati određene sadržaje iz njegovog života, dok ćemo koristiti induktivnu i deduktivnu metodu prilikom izvođenja zaključaka. Koristit ćemo prijevod Kur'ana Besima Korkuta, rječnike arapskog jezika te klasična i savremena tefsirska djela.

### **Odluke mekanske objave**

Kriterij koji se uzima prilikom podjele Kur'ana na mekanske i medinske sure i ajete jeste vremenski, tj. historijsko putovanje Muhammeda, a.s., iz Mekke u Medinu – Hidžra. Podjela Kur'ana na mekanski i medinski dio nije rezultat Objave, već je riječ o mišljenju znanstvenikā. Jedna od osnovnih odlika mekanskih sura je to što sadrže kazivanja o poslanicima i prijašnjim narodima.<sup>1</sup>

Kur'an je punih trinaest godina nastojao da objasni samo jedno pitanje, i to pitanje koje nije podložno promjenama. Riječ je o pitanju vjerovanja. To je najveće i osnovno pitanje, jer ono tretira odnos Stvoritelja i stvorenja. Mekanski Kur'an objašnjava čovjeku tajnu njegovog postojanja i tajnu kosmosa oko njega te nastoji odgovoriti na sljedeća pitanja: Ko je čovjek, odakle je došao, kako i zašto je došao te gdje na kraju ide? Ko je taj koji je čovjeka proizveo iz ništa? Ko je taj koji ga vodi i kakva je čovjekova sudbina? Kakav je pojavni svijet koji čovjek osjeća i vidi? Ko je taj koji je stvorio ovaj bitak pun tajni? Ko je taj koji je ovo organizirao i pokrenuo? Ko je taj koji to obnavlja i mijenja onako kako

1 Vidjeti više: Al-Šāliḥ al-Šubḥī: *Mabāḥiṭ fi'ulūm al-Qur'an*, Dār al-ilm, Beirut, X izdanje, 1977, str. 182, Mannā' al-Qaṭṭān: *Mabāḥiṭ fi'ulūm al-Qur'an*, Maktaba Wahba, Kairo, bez godine izdanja, str. 59, Enes Karić: *Uvod u tefsirske znanosti*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1997, str. 107. i dalje.

On smatra? Kako da čovjek kontaktira sa Stvoriteljem ovog kosmosa i sa samim kosmosom?<sup>2</sup>

Sva navedena pitanja i odgovori na njih u Kur'anu uglavnom dolaze putem kazivanja. Sveznajući Bog je mogao taksativno i sistematično pobrojati vjersko-moralne istine koje bi bile na jednom mjestu, čitalac bi ih lahko pronašao, pročitao i brzo naučio napamet. Međutim, vjerovatno bi ih još brže zaboravio. Naime, čovjek po svojoj prirodi voli priču, kazivanje, bajku, jer dok ih sluša on može da zamišlja i u svojoj imaginaciji oživljava te sadržaje, njihove likove, monologe i dijaloge. Slušajući lijepu priču čovjek se toliko udubi i uživi u nju da naprosto odluta u prošlost te zamišlja sebe kao lika/junaka o kojem sluša i živi u njegovom mjestu i vremenu. Takav sadržaj se jednostavno ureže u naš razum i nastani se zauvijek u naše srce i dušu. Kur'an-ska kazivanja nude moralnu i psihološku podršku i pomoć čovjeku. Naime, kao što su prvi muslimani u Mekki imali veliki broj problema i poteškoća, slične probleme i poteškoće imaju, manje-više, svi ljudi, u svim vremenima i prostorima. Zato je uloga kazivanja da ohrabre ljude, da im kažu da nisu sami i da uvijek ima izlaz.

### **Nuh, a.s. – jedan od najodabranijih Božijih poslanika**

Pojam Nuh derivira se iz glagola *nāha* (ناح), što znači sljedeće: (za)gukati, jadikovati, uzdisati, plakati, a sa prijedlogom *'alā* znači: naricati, kukati, jaukati za, oplakivati (umrlog).<sup>3</sup> Pojam *en-nevh* (النوح) označava skup žena u kući žalosti<sup>4</sup> kada one sjede ili leže jedna nasuprot druge te pušu ili zavijaju.<sup>5</sup> Naime, kada umre neka draga i bliska osoba, žene iz njezinog okruženja se sakupe u kući umrlog i mnogo plaču budući da su žene uglavnom

2 Sejjid Kutb: *U okrilju Kur'ana*, s arapskog prevela grupa autora, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1997, tom 7, str. 82–83.

3 Teufik Muftić: *Arapsko-bosanski rječnik*, IV izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2017, str. 1789. Vidjeti više: Mehmedalija Hadžić: *Sa Božijim poslanicima i vjesnicima, mir s njima*, Dobra knjiga – Sarajevo, 2020, str. 47. i dalje.

4 Al-Rāgib al-Isfahānī: *al-Mufradāt fī garīb al-Qur'ān*, Dār al-m'arifa, Beirut, VI izdanje, 2010, str. 509.

5 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 1789.

emotivnije i nježnije od muškaraca. Muškarci su za to vrijeme zauzeti oko ukopa, dženaze i ispraćaja umrlog. Ovdje uočavamo da etimologija imena Nuh u potpunosti odgovara poslaniku Nuhu, a.s., jer je riječ o najdugovječnijem čovjeku u Kur'anu, koji, formalno posmatrajući, nije imao mnogo uspjeha u svom pozvanju. Generacije i generacije ljudi su se smjenjivale ismijavajući ga i odbijajući Istinu. Njegov plač, jadikovanje, uzdisanje i bol najjasnije je ilustrovan kroz dijalog koji on vodi sa Svevišnjim Allahom o vlastitom sinu, o čemu ćemo detaljnije govoriti u nastavku. Otac svojim očima gleda kako njegovo dijete odlazi na stranputicu te gubi i ovaj i budući svijet. To je neopisiva bol i jecaj koji može razumjeti samo onaj ko je doživio nešto slično.

Nuh, a.s., spominje se u Kur'anu tačno četrdeset i tri puta.<sup>6</sup> Dva puta se spominje zajedno sa Ibrahimom, Musaom, Isaom i Muhammedom, a.s. (Eš-Šura, 13; El-Ahzab, 7). S obzirom na značaj i ulogu koju Kur'an daje spomenutoj peterici poslanika, na osnovu ova dva ajeta možemo zaključiti da je riječ o najodabranijim poslanicima uopće. Allah, dž.š., ga je odabrao zajedno sa Ademom, a.s., nad ostalim svjetovima (Ali Imran, 33; Merjem, 58), uputio ga je na pravi put (El-En'am, 84) i bio je zahvalan rob (El-Isra, 3). U nastavku ćemo analizirati one kur'anske sure u kojima se spominje neki detalj vezan za život i poslanstvo Nuha, a.s.

### Najokrutniji i najobjesniji narod

Iako je Nuh, a.s., odabrani Božiji poslanik sa najdužim poslaničkim stažom, Kur'an na više mjesta apostrofira da je njegov narod sām sebi nepravdu nanosio (Et-Tevbe, 70) i da su poricali i ismijavali svoga poslanika (Ibrahim, 9; El-Hadždž, 42; Sad, 12; Gafir, 5; Kaf, 12; Ez-Zarijat, 46). Međutim, u kontekstu mnogobrojnih naroda o kojima Kur'an govori, Nuhov, a.s., narod se ističe po tome što im se pripisuju dva negativna svojstva, i to u

6 Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī: *al-Mu'ğam al-mufahras li alfāz al-Qur'an al-karīm*, Dār al-hadīf, Cairo, 2001, str. 815.

superlativu. Naime, Kur'an u suri En-Nedžm govori o uništenju drevnih naroda Ada, Semuda i prevrnutih naselja<sup>7</sup>, a za Nuhov, a.s., narod kaže: وَقَوْمٌ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْعَى *I još prije Nuhov narod, koji je najokrutniji i najobjesniji bio.*<sup>8</sup> Pojmovi *zulm* i *tugjan* su ovdje u superlativu: *azleme* i *atgā*. *Zulm* je nepravda, nasilje, tiranija, tlačenje, ugnjetavanje itd.<sup>9</sup> Lingvisti kažu da je *zulm* (ظلم) stavljanje nečega na mjesto koje mu ne pripada i to: oduzimanjem, dodavanjem te nepoštivanjem vremena ili mjesta. Neki kažu da je *zulm* trovrstan: prema Bogu, prema drugim ljudima i prema sebi. Zapravo, sve tri spomenuta *zulma* jesu u suštini *zulm* prema sebi.<sup>10</sup> Pojam *tugjān* (طغيان) derivira se iz glagola *tagā* (طغى), što znači: preći mjeru (granicu); nabujati, razliti se, poplaviti (rijeka); uzburkati se (more); uzdignuti se (oblak).<sup>11</sup> Zapravo, ajet govori o tome da se čovjek ne može riješiti *tugjāna*, da je Nuhov, a.s., narod bio prešao granice (*tagā*) kao nijedan drugi narod i da su zbog toga uništeni.<sup>12</sup> Možemo zaključiti da je *tugjān* jedan viši nivo *zulma*, pretjerivanje u *zulmu*, jer se *tugjān* ovdje spominje nakon *zulma*. U tom slučaju, svaki *tugjān* je i *zulm*, ali svaki *zulm* ne mora biti *tugjān*. Osim što se pojmovi *zulma* i *tugjanā* ovdje spominju u superlativu, zanimljivo je primijetiti da je prije njih umetnuta lična zamjenica za treće lice množine (*hum*), bez koje bi rečenica mogla funkcionirati. Međutim, ovdje se želi naglasiti da su upravo oni, samo oni, tj. Nuhov narod, oni koji su prelazili sve granice nepravde i nasilja. Njihova kazna je bila u skladu sa njihovim ponašanjem: uništeni su sveopćim potopom, vodom koja je nabujala, razlila se i uzburkala – *tagā*, kao što su i oni svoje nasilje i nepravdu toliko umnožili i raširili da ga više nisu mogli obuzdati.

7 Gradovi Lutovog naroda. Vidjeti: Muhammed Asad: *Poruka Kur'ana*, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 826.

8 En-Nedžm, 52.

9 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 1049.

10 Al-Rāgib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī garīb al-Qur'ān*, str. 318–319. Vidjeti više: Almir Fatić: *Kur'anski semantički kontekst*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i El-Kalem, Sarajevo, 2014, str. 82–83.

11 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 1014.

12 Al-Rāgib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī garīb al-Qur'ān*, str. 307.

Ukoliko uzmemo u obzir podatak da je Nuh, a.s., boravio u svom narodu i pozivao ih na Pravi put hiljadu manje pedeset godina,<sup>13</sup> shvatit ćemo da su to bile generacije i generacije ljudi koji su se smjenjivali i jedni drugima u naslijeđe ostavljali ismi-javanje i poricanje Božijeg poslanika. Također, vjerovatno je do-datni razlog oslovljavanja Nuhovog, a.s., naroda najokrutnijim i najobjesnijim taj što su oni, zapravo, prvi narod koji je činio *širk* – mnogoboštvo. Naime, Ibn Abbas kaže da je između Adema i Nuha bilo deset generacija i da su sve bile u islamu. U Nuho-vom narodu su živjeli dobri ljudi: *Vedd, Suva', Jegus, Je'uk i Nesr*. Kada su pomrli, šejtan je došaptavao njihovim potomcima da podignu kipove na mjestima gdje su oni odsjedali i da ih nazovu njihovim imenima. Ovi su to i uradili, ali ih još nisu obožavali. Kada je ta generacija pomrla i nestalo znanje, ti kipovi su se počeli obožavati. Ovi kipovi su podignuti u vrijeme Nuhovog, a.s., naroda, a poslije su obožavani i kod Arapa.<sup>14</sup> Zapravo, *širk* – obožavanje nečeg drugog mimo Stvoritelja bio je najveći problem s kojim su se susreli svi Božiji poslanici nakon Nuha, a.s.

Zanimljiv je i kontrast koji uočavamo u ovoj suri. Naime, sura En-Nedžm na početku govori o najodabranijem Božijem Poslaniku i stvorenju uopće, o događaju Miradža kao primjeru najveličanstvenijeg putovanja i uspinjanja u više nebeske sfere, dakle, o najvećem položaju i počasti koju je neko imao, a onda se na kraju sure spominje najnepravedniji narod kojem nije bilo dovoljno skoro hiljadugodišnje pozivanje njihovog poslanika. Vidimo kako Kur'an na jednom mjestu predstavlja dvije krajnosti i dva modela življenja i ponašanja. Ovo je primjer kontekstualne povezanosti početka i kraja sure.

13 El-Ankebut, 14.

14 Hafiz Ibn Kesir: *Kazivanja o vjerovjesnicima*, s arapskog preveo Ahmed Adilović, Ilum d.o.o. – Bužim, Bužim 2017, str. 68. Vidjeti više: Almir Fatić: *Komentar Kur'ana – 29. džuz*, Karadž, d. o. o., Sarajevo, 2025, str. 154.

## Najdugovječniji čovjek u Kur'anu

Kur'an kaže: وَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ *Mi smo Nuha narodu njegovu poslali i on je među njima ostao hiljadu, manje pedeset, godina, pa ih je potom zadesio potop, zato što su Allahu druge ravnim smatrali.*<sup>15</sup>

Kur'an uglavnom ne spominje brojeve, imena, mjesto, vrijeme i slično, već je fokus uvijek na pojavama i događajima iz kojih treba izvući pouku za svakodnevni život. Ipak, Kur'an je prije svega *uputstvo onima koji se budu Allaha bojali*, kako se kaže na samom početku Knjige.<sup>16</sup> Međutim, ovdje se spominje da je Nuh, a.s., ostao u svom narodu hiljadu manje pedeset godina, a nije rečeno devetsto pedeset. Smatramo da je izraz hiljadu manje pedeset djelotvorniji i stilski izražajniiji ukoliko se želi apostrofirati dužina Nuhovog, a.s., života, jer čovjek najbolje pamti ono što prvo čuje, a to je ovdje riječ hiljadu. Iako je posrijedi isti broj godina, način na koji Kur'an saopćava ovu informaciju je suptilniji, neobičniji i psihološki upečatljiviji.

Kad je riječ o godinama života Nuha, a.s., u kontekstu sure El-Ankebut, smatramo važnim i zanimljivim ukazati na nekoliko činjenica. Naime, riječ *'ankebūt* znači pauk, a sura je dobila ime po pauku jer se u njenom 41. ajetu spominje paukova kuća kao primjer i simbol nečeg najslabijeg. Kao da se hoće poručiti sljedeće: koliko god čovjek dugo živio na zemlji, on će umrijeti i nestati u fizičkom smislu, što ukazuje na njegovu slabost i nesavršenstvo, kao što se dešava i sa slabim i sićušnim paukom, odnosno njegovom kućom. Također, sura El-Ankebut počinje spominjanjem iskušenja (*fitna*), a Nuh, a.s., kao čovjek koji je živio tako dugo, najbolji je primjer iskušenjā koja su trajala skoro hiljadu godina. Posebno treba istaći njegovo iskušenje sa sinom<sup>17</sup> i suprugom<sup>18</sup>, o čemu ćemo govoriti nešto kasnije. U prethodnoj suri El-Kasas jedna od osnovnih poruka je ajet: إِنَّكَ

15 El-Ankebut, 14.

16 El-Bekare, 2.

17 Huđ, 46.

18 Et-Tahrim, 10.

لَا تَهْدِي مَنْ أَحَبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ *Ti, doista, ne možeš uputiti na Pravi put onoga koga ti želiš uputiti – Allah ukazuje na Pravi put onome kome On hoće, i On dobro zna one koji će Pravim putem poći.*<sup>19</sup> Očita je veza sa ajetom koji govori o dužini Nuhovog, a.s., života: koliko god živio, ti nećeš uputiti onoga koga ti želiš, jer Svevišnji je taj koji upućuje. Zapravo, Nuha je poslušala samo nekolicina ljudi.

Sejjid Kutb smatra da je natprirodno i neobično dug život Nuha, a.s., uzrokovan malim i ograničenim brojem ljudi koji je tada živio na zemlji, pa je Allah, dž.š., ovim generacijama brojnost kompenzirao dužinom života, radi kultiviranja zemlje i produženja života. Kada su se ljudi namnožili i kad je zemlja izgrađena, nije više bilo potrebe za dugim životima. Ovaj fenomen je primjetan u životima mnogih živih bića.<sup>20</sup>

### Kontinuitet poslanstva

Sura El-Enbija (Vjerovjesnici) jedna je od posljednjih sura koje su objavljene u Mekki. Naziv je dobila po tome što se u njoj nalaze imena šesnaest Božijih vjerovjesnika s njihovim kratkim historijama, s tim što se o Ibrahimu, a.s., govori nešto duže. Iako su vjerovjesnici bili ljudi, oni su bili nadareni većom snagom kako bi podnijeli terete i iskušenja na koja su nailazili u toku vjerovjesništva: *وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* *I prije tebe smo samo ljude slali kojima smo objavljivali, zato pitajte sljedbenike Knjige ako ne znate vi!*<sup>21</sup> Početak sure podsjeća na mekanske idolopoklonike koji su obožavali lažna božanstva i poricali proživljenje nakon smrti i, samim tim, Džennet i Džehennem.<sup>22</sup> Osim teme vjerovjesništva, ova sura tretira i velike kosmičke zakonitosti: nebo i Zemlja, planine i klanci, noć i dan, Sunce i Mjesec itd. Potom se apostrofiraju

19 El-Kasas, 56.

20 Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 20, str. 136.

21 El-Enbija, 7.

22 Muhammed el-Gazali: *Tematski tefsir kur'anskih sura*, s arapskog preveli Džemaludin Latić i Zahid Mujkanović, Obzorja, Sarajevo, 2003, str. 355.

jedinstvene zakonitosti koje vladaju na dunjaluku: *Mi od vode sve živo stvaramo*<sup>23</sup> i *Svako živo biće smrt će okusiti!*<sup>24</sup> Dakle, čovjek se upozorava na Istinu, red i jedinstvo koje vlada u kosmosu i na zemlji, ali i među Božijim vjerovjesnicima. Svi poslanici su kao jedan, a jedan je kao svi. U tom kontekstu je sljedeći ajet: *A i narod Nuhov smo, kad su poslanike u laž utjerivali, potopili i ljudima ih poučnim primjerom učinili, a nevjernicima smo patnju bolnu pripremili.*<sup>25</sup> Iako je Nuh, a.s., prema onome što mi znamo, bio jedini poslanik svome narodu, ovdje se kaže da su oni u laž utjerivali poslanike. Hoće se reći da negiranje jednog poslanika jeste kao negiranje svih poslanika.

S obzirom na to da mnogoboštvo – širk vodi porijeklo upravo iz Nuhovog, a.s., naroda i da su imena božanstava koja su Arabljeni obožavali u doba Muhammeda, a.s., zapravo imena dobrih ljudi iz Nuhovog, a.s., naroda, o čemu smo ranije govorili, bilo je za očekivati da Nuh, a.s., zauzme mjesto u plejadi velikog broja vjerovjesnika koji se spominju u ovoj suri. O Nuhu, a.s., ovdje govore dva ajeta: *وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ وَنَصَرْنَا مِنْ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ* I *Nuhu se, kad u davno vrijeme zavapi, odazvasmo i njegova i čeljad njegovu od jada velikog spasismo i od naroda ga, koji je smatrao neistinim dokaze Naše, zaštitismo. To bijahu opaki ljudi, pa ih sve potopismo.*<sup>26</sup> Dakle, to je bio loš narod koji je smatrao neistinom Božije dokaze te je njihov poslanik bio prinuđen da se požali svome Gospodaru i zatraži pomoć. Pomoć je došla: Nuh, a.s., i vjernici su spašeni, a protivnici su svi redom potopljeni. Ovo je kazivanje bez detaljiziranja, a cilj mu je potvrditi da se Allah, dž.š., odazvao Nuhu, a.s., kada ga je pozvao u davno vrijeme, a to je bilo prije Ibrahima i Luta, a.s., iako je kazivanje o potonjoj dvojici ispričano ranije.<sup>27</sup>

23 El-Enbija, 30.

24 Isto, 35.

25 El-Furkan, 37.

26 Isto, 76–77.

27 Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 17, str. 49.

Kad je riječ o drugim vjerovjesnicima o kojima se kazuje u ovoj suri, Ibrahim, a.s., predočio je sve racionalne dokaze svome narodu, ali im ni to nije bilo dovoljno te su ga bacili u vatru. Međutim, Allah, dž.š., ga je spasio, kao što je spasio i Luta, a.s., od kazne koja je pogodila njegov narod. Ejjuba, a.s., snašla je velika nevolja, pa je zatražio pomoć i Gospodar mu se odazvao. Potom je Junus, a.s., (*Zunnūn*) u utrobi ribe zavapio i zatražio pomoć te mu je Svemilosni uslišio molbu. Zekerijja, a.s., imao je posebnu vrstu problema – nije imao djece, pa je i on zamolio Svevišnjeg i njegova želja je ispunjena. Nakon što je spomenuo šesnaest vjerovjesnika, Kur'an donosi zaključak: *إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ* Ova vaša vjera – jedina je prava vjera, a Ja sam – vaš Gospodar, zato se samo Meni klanjajte!<sup>28</sup> Ovdje opažamo kontinuitet i unutarnje jedinstvo Objave i čovjekovog vjerskog iskustva.

### Nuh, a.s. – drugi otac čovječanstva

U suri Es-Saffat navodi se jedno sažeto, jezgrovito, ali značenjski veoma bogato kazivanje o Nuhu, a.s. Kur'an kaže: *A kada Nas je Nuh zovnuo, Mi smo se lijepo odazvali: njega i porodicu njegovu nevolje teške smo spasili i samo potomke njegove u životu ostavili, i u naraštajima kasnijim mu spomen sačuvali: "Mir Nuhu od svjetova svih!" Eto tako Mi nagrađujemo one koji dobra djela čine, on je bio rob Naš, vjernik, a ostale smo poslije potopili.*<sup>29</sup> Smatramo da je ovdje fokus na činjenici da je Nuh, a.s., drugi otac čovječanstva, jer svi ljudi nakon Nuha, a.s., su njegovi direktni potomci. Naime, Allah, dž.š., samo je Nuhu, a.s., dao poroda i nasljednika i nikome više od vjernika koji su bili s njim: *وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ* I samo potomke njegove u životu ostavili. Bez obzira na rase, svi ljudi koji danas žive na Zemlji vode porijeklo od tri Nuhova, a.s., sina: Sema, Hama i Jafeta. U tom kontekstu se prenosi da je Sem rodio Arape, Perzijance i Bizantice, Jafet Turke, Slovene i Je'džudž i Me'džudž, a Ham Kopte, crnce i Berbere.<sup>30</sup>

28 El-Enbija, 92.

29 Es-Saffat, 75–82.

30 Hafiz Ibn Kesir, *Kazivanja o vjerovjesnicima*, str. 82.

Nuh, a.s., upućuje apel svome Gospodaru, poziv je u cjelini prihvaćen i odgovor je bio onako kako to može najljepše odgovarati Onaj koji odgovara: *فَلْيَعْمَ الْمُجِيبُونَ* *Mi smo se lijepo odazvali.* Od potopa je spašen Nuh, a.s., i oni koje je Allah, dž.š., htio da budu spašeni i odredio im da i dalje žive. Nuhovo, a.s., potomstvo Svevišnji je učinio naseljenicima i zastupnicima na Zemlji te je na taj način ostao spomen na Nuha, a.s., među narednim pokoljenima sve do kraja vremena: *I u naraštajima kasnijim mu spomen sačuvali.* Osim toga, kao posljedica vjerovanja i dobročinstva, Allah, dž.š., oglašava selam Nuhu: *“Mir Nuhu od svjetova svih!” Eto tako Mi nagrađujemo one koji dobra djela čine.* Zar ima veće nagrade i počasti za jedan čovjeka od toga da mu Stvoritelj uputi selam!? S druge strane, posljedica nevjerništva i loših djela jeste propast i iščeznuće: *a ostale smo poslije potopili.*<sup>31</sup>

### **Nuh, a.s., požuruje stvari i izaziva svoj narod**

U suri Junus nalazimo jedan kraći izlet u povijest Nuhovog, a.s., naroda: *Kaži im povijest o Nuhu! Kad on reče narodu svome: “O narode moj, ako vam je dodijao moj boravak među vama i moje opominjanje Allahovim dokazima – a ja se stalno uzdam u Allaha – onda se, zajedno sa božanstvima svojim, odlučite, i to ne krijte; zatim to nada mnogom izvršite i ne odgađajte! A ako glave okrenete – pa, ja od vas nikakvu nagradu ne tražim, mene će Allah nagraditi, meni je naređeno da budem musliman.”* Ali, nazvaše ga lašcem, pa Mi u lađi njega i one koji bijahu uz njega spasismo i namjesnici-ma ih učinismo, a one koji dokaze Naše nisu priznavali potopismo, pa pogledaj kako su završili oni koji se na opomene nisu osvrtnali!<sup>32</sup> Posebnost ovog kazivanja o Nuhu, a.s., jeste to što on ovdje izaziva svoj narod i njihova božanstva te ih poziva da ga kazne. U suri Eš-Šu'ara govori se o prijatnji koju su mu upućivali: *“Ako se ne okaniš, o Nuhu!” – rekoše oni – “bićeš sigurno kamenovan!”*<sup>33</sup> Očito je posrijedi kraj njegovog poslanstva budući da je dodijao

31 Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 23, str. 75.

32 Junus, 71–73.

33 Eš-Šu'ara, 116.

svome narodu, a i oni su njemu dodijali, jer je riječ o stoljećima maltretiranja, rasprava i dijaloga koje je vodio u svom životu.

Sura Junus je dobila ime po istoimenom poslaniku o kojem se govori u 98. ajetu. Zanimljivo je to da je Junus, a.s., također požurivao stvar kao što je to učinio i Nuh, a.s., u ovoj suri. Naime, Junus, a.s., poslan je stanovnicima Ninive u predjelu Mosula (Irak), gdje ih je pozivao na Pravi put. Oni su ga u laž ugonili i bili uporni u svom nevjerništvu i inatu. Kada se ovakav odnos prema njemu oduljio, on ih je napustio prijeteći im da će ih zadesiti kazna za tri dana. To je bila njegova greška zbog koje će dobiti svojevrstu kaznu i upozorenje.<sup>34</sup> Inače, osnovna tema sure Junus jeste dokazivanje da Muhammed, a.s., nije izmislio Kur'an, jer su ga Kurejšije optuživale upravo za to i u laž ga ugonili. Stoga je bilo neophodno spomenuti iskustva prijašnjih Božijih poslanika koji su također bili ismijavani i u laž utjerivani.

Prenosi se<sup>35</sup> da je Muhammed, a.s., tražio savjet od Ebu Bekra i Omera u pogledu zarobljenika Bedra. Ebu Bekr je predložio da se bude milostivo prema njima, dok je Omer predložio da se kazne smrću. Tada se Poslanik, a.s., okrenuo prema Ebu Bekru i rekao: "Ibrahim, a.s., bio je mekši i blaži od nježne smole", a zatim se okrenuo prema Omeru i rekao: "Nuh, a.s., bio je jači od kamena na Božijem putu." Tako je Poslanik, a.s., uporedio Ebu Bekra sa Ibrahimom, a.s., za koga Kur'an prenosi da je rekao: *Onaj ko bude mene slijedio – moje je vjere, a onaj ko bude protiv mene ustajao – pa, Ti, uistinu, praštaš i samilostan si.*<sup>36</sup> S druge strane, uporedio je Omera sa Nuhom, a.s., kada je rekao: *I Nuh reče: "Gospodaru moj, ne ostavi na Zemlji nijednog nevjernika."*<sup>37</sup>

34 Hafiz Ibn Kesir, *Kazivanja o vjerovjesnicima*, str. 256. i dalje.

35 Ibn Manzūr: *Lisān al-'arab*, Dār al-hadīth, Cairo, 2003, tom 8, str. 734.

36 Ibrahim, 36.

37 Nuh, 26.

## Bračne nesuglasice

Vrlo važan dio kazivanja o Nuhu, a.s., nalazimo u suri Et-Tahrīm: *Allah navodi kao pouku onima koji ne vjeruju ženu Nuhovu i ženu Lutovu: bile su udate za dva čestita roba Naša, ali su prema njima licemjerne bile – i njih dvojica im neće ništa moći kod Allaha pomoći, i reći će se: “Ulazite vas dvije u vatru, sa onima koji ulaze!”*<sup>38</sup> Tradicija bilježi da je ovdje bila izdaja poziva, a ne izdaja časti bludom. Žena Nuhova ga je ismijavala sa ostalim omlađancima iz njegovog naroda, a Lutova žena je upućivala narod na njegove goste znajući za njihovu nakanu s njegovim gostima.<sup>39</sup> Iako je riječ o samo jednom ajetu, ovdje uočavamo da ni Božiji poslanici nisu bili lišeni svakodnevnih životnih problema, posebno kad je riječ o porodičnim odnosima. Nuh, a.s., najdugovječniji poslanik u Kur'anu, nije uspio da ubijedi vlastitu suprugu u ispravnost svoga puta. Prema Božanskim kriterijima, srodstvo i porodične veze ne igraju nikakvu ulogu; uspjeh i vječna sreća zavise od vlastite želje i odluke te Božijeg određenja. Kako veličanstven kontrast na jednom mjestu! U sljedećem ajetu se spominju Faraonova supruga i hazreti Merjema kao primjeri vjernica. Nuhova supruga živi u braku sa jednim od najodabranijih poslanika, dok Faraonova supruga živi u braku sa čovjekom koji za sebe tvrdi da je gospodar (En-Naziat, 24); prva je primjer nevjernice, a druga je primjer vjernice. Niti je Nuhovoj supruzi pomoglo to što je njen muž Nuh, a.s., niti je Faraonovoj supruzi odmoglo to što je njen muž Faraon. Posrijedi je apsolutna pravda i jednake mogućnosti.

Zanimljivo je da Kur'an koristi dva pojma za suprugu: *zevdžun* i *imre'etun*. *Zevdžun* se upotrebljava tamo gdje je brak skladen, harmoničan i sretan, poput braka Adema i Hava (El-Bekare, 35) ili Zekerijaa i njegove supruge (El-Enbija, 90). S druge strane, pojam *imre'etun* se koristi, između ostalih, za Nuhovu i Lutovu suprugu, ili pak za Zekerijaovu suprugu dok je bila

38 Et-Tahrīm, 10.

39 Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 28, str. 206.

nerotkinja (Alu Imran, 40). Zaključujemo da Kur'an pažljivo bira svaku riječ.

Zašto se porodični problemi Nuha, a.s., spominju u suri Et-Tahrim? Na početku ove sure govori se o određenim problemima i nesuglasticama koje je imao Muhammed, a.s., sa svojim suprugama.<sup>40</sup> Naravno, ovi problemi Muhammeda, a.s., daleko od toga da se mogu porediti sa Nuhovim, a.s., problemima u porodici, ali je bilo potrebno da se ohrabri Muhammed, a.s., i da ga se podsjeti na to da su raniji poslanici imali slična ili teža iskušenja: *I sve ove vijesti koje ti o pojedinim događajima o poslanicima kazujemo zato su da njima srce tvoje učvrstimo.* (Hud, 120) Ovdje zapažamo sklad i harmoniju unutar jedne kur'anske sure.

Svevišnji Allah čini privatni i javni život Muhammeda, a.s., (ali i ostalih poslanika) otvorenom knjigom za njegov ummet i cjelokupno čovječanstvo. Oni čitaju u njoj slike ove vjere i vide u njemu njene stvarne primjene. U njima nema skrivene tajne niti tajnog zastora. Često se prezentira ono što je obično skriveno od ljudi u životu običnog čovjeka.<sup>41</sup>

### Argumenti oponenta

Ukoliko analiziramo kur'ansko kazivanje o Nuhu, a.s., na svim mjestima u Kur'anu, uočit ćemo da je u suri El-Mu'minun fokus na odgovoru koji je Nuh, a.s., dobio od svoga naroda. Posrijedi su sljedeći ajeti: *Mi smo poslali Nuha narodu njegovu, i on je govorio: "O narode moj, Allahu se samo klanjajte, vi drugog boga osim Njega nemate; zar se ne bojite?" Ali su glavešine naroda njegova, koje nisu vjerovala, govorile: "Ovo je samo čovjek kao i vi, samo hoće da je od vas ugledniji. Da je Allah htio, meleke bi poslao; ovako nešto nismo čuli od naših predaka davnih, on je lud čovjek, pa pustite ga neko vrijeme!"*<sup>42</sup> Dakle, njihov argument je to što

40 Er-Rifa'i, Muhammed Nesib: *Tefsir Ibn Kesir, skraćena verzija*, s arapskog prevela grupa prevodilaca, Visoki saudijski komitet za pomoć BIH i Kulturni centar "Kralj Fahd" u Sarajevu, drugo izdanje, Sarajevo, 2002, str. 1399.

41 Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 28, str. 186–187.

42 El-Mu'minun, 23–25.

Nuh, a.s., pripada ljudskom rodu i što nije stvorenje više vrste, tj. melek. S obzirom na to da nije melek, a da poziva narod da se klanja samo Allahu, dž.š., on je zbog toga lud. Isti prigovor su imali i oponenti Muhammeda, a.s: *Oni govore: "Trebalo je da mu se pošalje melek!"*<sup>43</sup> Naime, kada neki poslanik dokaže svome narodu da je mnogoboštvo nerazumna, nerealna i nepravedna ideja, a njima oholost i inat ne dopuste da ga poslušaju, onda im ostaje jedino da se pravdaju time što je poslanik čovjek, a ne melek. Kur'an im odgovara posve logično: *A da meleka pošaljemo, s njima bi svršeno bilo, ni cigli čas vremena im se ne bi više dao. A da ga melekom učinimo, opet bismo ga kao čovjeka stvorili i opet bismo im učinili nejasnim ono što im nije jasno.*<sup>44</sup> Svevišnji perfektно poznaje logiku i psihologiju ljudi i zna da bi oni, čak i kad bi im melek došao kao poslanik, porekli njegovu istinitost i to bio dodatni razlog da ih odmah kazni. Kur'an ide korak dalje u polemiziranju sa svojim oponentima i uvjerava ih da, čak i da je poslanik melek, opet bi morao postati čovjek, jer samo stvorenje iste vrste može objasniti ljudima ono što trebaju znati. Meleci i ljudi su dva različita svijeta i obični čovjek nije u stanju komunicirati sa melekom.

U suri El-Mu'minun objašnjava se kako su ljudi dočekivali Istinu koja se ne mijenja kroz protok vremena. Poslanici su donosili čovječanstvu jednu riječ koja ukazuje na samo jedno značenje i koja ima jedan smjer, dok se to prenošenje nije sjedinilo u arapskom jeziku, a bilo je rečeno raznim jezicima s kojima su dolazili poslanici svojim narodima. Čovječanstvo je odgovaralo jednim odgovorom, tako da su ti odgovori bili skoro jedinstveni kroz stoljeća. *Ali su glavešine naroda njegova, koje nisu vjerovale, govorile: "Ovo je samo čovjek kao i vi, samo hoće da je od vas ugledniji."* Kroz ovaj mali i veoma tijesni ugao gledaju ljudi na taj veliki poziv, što jasno govori da oni nisu mogli spoznati niti uočiti prirodu tog poziva.<sup>45</sup>

43 El-En'am, 8.

44 Isto, 8-9.

45 Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 18, str. 23-24.

## Raznolikost Nuhovih, a.s., metoda

Sura Nuh potpuno je posvećena Nuhovom, a.s., pozivanju njegovog naroda i ona ilustruje borbu svakog vjernika protiv materijalizma i odsustva svih duhovnih vrijednosti. U suri Nuh, ali i u drugim kur'anskim surama, nalazimo više metoda koje je koristio Nuh, a.s., u svom pozvanju, jer je veoma jako želio da mu se njegov narod odazove.

Prije svega, Nuh, a.s., je bio učitiv i ljubazan, što uočavamo iz sljedećeg ajeta: *لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنِّي إِلَّا عِبْرَةٌ* *Mi smo poslali Nuha narodu njegovu. "O narode moj" – govorio je on – "Allahu se klanjajte, vi drugog boga osim Njega nimate!"*<sup>46</sup> U ajetu se dva puta spominje riječ narod (*kavm*) iz čega možemo zaključiti da im Nuh, a.s., želi dati do znanja da je on jedan od njih i da im želi dobro, a u tom slučaju je za očekivati da oni, u najmanju ruku, razmisle o njegovom pozivu. Također, on je njihov brat: *Kad im brat njihov Nuh reče: "Kako to da se Allaha ne bojite?"*<sup>47</sup>, što hoće kazati da je on blizu, da je tu među njima te da nije daleko od njih niti je stranac. Naime, ukoliko se želi reformirati neko društvo i popravljati stanje u njemu, neophodno je da protagonisti tih promjena budu dio naroda, da dijele njegovu sudbinu, običaje, aspiracije itd.

Potom je Nuh, a.s., koristio svako vrijeme i svako mjesto da dostavi svoju poslanicu narodu: pozivao ih je noću i danju, javno i tajno. Dakle, bio je aktivan, uporan i neumoran, iako je riječ o stoljećima i stoljećima: Kur'an kaže: *On reče: "Gospodaru moj, ja sam narod svoj i noću i danju, doista, pozivao... Zatim, ja sam ih otvoreno pozivao, a onda sam im javno objavljuvao i u povjerenju im šaputao."*<sup>48</sup> Citirani ajeti pokazuju da je neophodna mudrost, postepenost i strategija u svim ozbiljnim životnim poduhvatima. Zatim je potrebno da daija, nastavnik ili odgajatelj koristi ohrabrenje i zastrašivanje, obećanje i prijetnju, nagradu i kaznu. Naime, Nuh, a.s., podstiče svoj narod i ohrabruje ih, obećava im

46 El-E'raf, 59.

47 Eš-Šu'ara, 106.

48 Nuh, 5–9.

oprost grijeha i dug život ukoliko pozitivno odgovore na njegov poziv: *“O narode moj” – govorio je on – “ja vas otvoreno opominjem: Allahu se klanjajte i Njega se bojte i meni poslušni budite, On će vam grijeha vaše oprostiti i u životu vas do određenog časa ostaviti, a kada Allahov određeni čas dođe zaista se neće, neka znate, odgoditi.”*<sup>49</sup> Zatim ih ponovno ohrabruje i potiče da se pokaju i poprave i zauzvrat obećava dvije stvari koje predstavljaju najveće vrijednosti većini ljudi, a to su imetak i djeca: *I govorio: “Tražite od Gospodara svoga oprost jer On, doista, mnogo prašta; On će vam kišu obilnu slati i pomoći će vas imanjima i sinovima, i daće vam bašče, i rijeke će vam dati.”*<sup>50</sup> Međutim, Kur’an uvijek nastoji zadržati srednji put u svemu i ne dopušta čovjeku da se opusti te Nuh, a.s., koristi i metod zastrašivanja i prepadanja: *Mi smo poslali Nuha narodu njegovu: “Opominji narod svoj prije nego što ga stigne patnja nesnosna!”*<sup>51</sup> Također: *Mi smo poslali Nuha narodu njegovu. “O narode moj” – govorio je on – “Allahu se klanjajte, vi drugog boga osim Njega nemate! Ja se doista plašim za vas patnje na Velikom danu!”*<sup>52</sup> Naime, Nuh, a.s., prijeti svome narodu kaznom i na ovom i na budućem svijetu ukoliko mu se nastave suprotstavljati.<sup>53</sup>

## Dijalog nema alternativu

Sura El-E’raf karakteristična je po tome što koncizno govori o nekoliko Božijih poslanika (Nuh, Hud, Salih, Lut i Šuajb) i ova kazivanja imaju istu kompoziciju: poziv – odgovor naroda – kazna. Prije ovih pet kazivanja postoji nešto duže kazivanje o Ademu, a.s., koji je poseban zbog toga što je otac čovječanstva, a nakon pet spomenutih kazivanja govori se opširno o pojedinim aspektima iz života Musaa, a.s., koji, kao nacionalni vođa svoga naroda, zaslužuje više prostora u Kur’anu. Na kraju sure

49 Isto, 2–4.

50 Isto, 11–12.

51 Isto, 1.

52 El-E’raf, 59.

53 Vidjeti više o suri Nuh: Almir Fatić: *Komentar Kur’ana – 29. džuz*, str. 141. i dalje.

se u jednom ajetu spominje da je Muhammed, a.s., samo opomitelj i glasnik radosnih vijesti. Sura započinje govorom o onima koji negiraju Kur'an i Božiju Objavu uopće, pa se podsjećaju na kaznu narodima koji su bili blizu njih (riječ je o poslanicima sa juga i sjevera Arabije: Hudu, Salihu, Lutu, Šuajbu). Sura je objavljena u posljednjoj godini mekanskog perioda.<sup>54</sup> Posrijedi je kraj poslanstva u Mekki, pa se pregledom nekolicine poslanika želi ohrabriti Muhammed, a.s., i saopćiti mu da još ništa nije gotovo i da će biti više uspjeha u budućnosti, kao što su spomenuti poslanici na kraju uspjeli.

Allah, dž.š., kaže: *Mi smo poslali Nuha narodu njegovu. "O narode moj" – govorio je on – "Allahu se klanjajte, vi drugog boga osim Njega nemate! Ja se doista plašim za vas patnje na Velikom danu!" A glavešine naroda njegova su odgovarale: "Mi smatramo da si ti u pravoj zabludi." "O narode moj" – govorio je on – "nisam ja ni u kakvoj zabludi, nego sam poslanik Gospodara svjetova; poslanice Gospodara svoga vam dostavljam i savjete vam upućujem; a ja od Allaha znam ono što ne znate vi. Zar vam je čudno što vam pouka od Gospodara vašeg dolazi po čovjeku, jednom od vas, da vas opominje, da biste se grijeha klonili i pomilovani bili?" Ali, oni su ga lažnim smatrali, pa smo njega i one koji su bili uz njega u lađi spasili, a one koji u dokaze Naše nisu vjerovali – potopili; uistinu, oni su pravi slijepci bili.*<sup>55</sup>

Smatramo da je ovdje fokus na dijalogu Nuha, a.s., i njegovih sunarodnika, kao što postoji dijalog i u ostalim kazivanjima koja su predstavljena u suri El-E'raf. Dijalog u najširem značenju predstavlja razgovor između dva ili više književnih junaka i jedan je od osnovnih načina izlaganja drame.<sup>56</sup> Veliki broj kur'anskih kazivanja sadrži dijalog kao elemenat, svejedno bio on u prvom planu ili ne. Dijalog je posebno prisutan u svim kazivanjima u kojima postoji više likova, poput kazivanja o Jusufu, o Musau u suri Ta-Ha, o Ademu u suri El-E'raf, u kazivanjima iz

54 Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana*, str. 195.

55 El-E'raf, 59–64.

56 Tanja Popović, *Rečnik književnih termina*, Logos Art, Beograd, 2007, str. 141–142.

sura Hud i Eš-Šu'ara, o Ibrahimu u suri Merjem, kao i u drugim kazivanjima koja nastoje ohrabriti i objasniti temelje islamskog učenja. Teme dijaloga u kur'anskim kazivanjima uglavnom su vjerske, one zbog kojih je dolazilo do grubih i surovih rasprava između Vjerovjesnika, a.s., i njegovog naroda. Dijalog se u kur'anskim surama događa između Allaha, dž.š., i meleka, Allaha, dž.š., i Iblisa, Allaha, dž.š., i čovjeka, čovjeka i meleka, čovjeka i čovjeka te čovjeka i životinje.<sup>57</sup> Iako narodi govore svojim poslanicima da su u zabludi, da su neznalice, lašci, "čistunci", prijete im i progone ih, poslanici su smireni i odlučni te nastoje blagim riječima, mudro i savjetom utjecati na svoje narode. Prigovori i zahtjevi oponenata su banalni, prosti i nerazumni, ali je odgovor poslanikā uvijek odmjeran, realan i uvjerljiv.

### Ne suditi ljudima

Većina kur'anskih kazivanja o Nuhu, a.s., izložena su u nizu kazivanja o Hudu, Salihu, Lutu i Šuajbu. Karakteristika sure Eš-Šu'ara je u tome što su ova kazivanja komponovana prema gotovo identičnom šablonu: konstatacija da je dotični narod smatrao lažnim poslanike, poziv narodu da bude Bogobožan, poslanik ne traži ništa zauzvrat od naroda, negativan odgovor i/ili prijetnja upućena poslaniku, posljednji vapaj poslanika i kazna neposlušnom narodu za kraj. Ovde se u kontekstu Nuha, a.s., dodaje prigovor njegovog naroda na to što Nuha, a.s., slijede najmizerniji ljudi, siromašni i nepoznati: *Oni rekoše: "Kako da te poslušamo, kad te slijede oni koji su najmizerniji?" "Ne znam ja šta su oni radili" – reče on, "svi će pred Gospodarom mojim, da znate, račun polagati, a ja vjernike neću otjerati, ja samo javno opominjem!"*<sup>58</sup> Naravno, Nuh, a.s., odbija da progoni siromašne vjernike i da ih se odrekne.

Siromašne ne može odvratiti od Upute oholost oholih niti bojaznost zbog interesa u društvu. Oni se odazivaju na poziv

57 Vidjeti više o dijalogu u Kur'anu: Džemal Latić, *Stil kur'anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 330. i dalje.

58 Eš-Šu'ara, 111–115.

poslanika i u tome se utrkuju, dok glavešine sprečava njihova oholost i strah od gubljenja pozicija koje su ostvarene uglavnom na nepošten način. Njima ne ide u prilog čisti monoteizam koji izjednačava sve slojeve društva i pruža im jednake šanse.<sup>59</sup> Ovdje uočavamo da je preziranje i odbacivanje siromašnih započelo u rano doba čovječanstva, u zoru čovječanstva, kada su imućni mrzili siromašne i jaki ismijavali slabe. Siromašni su spontano uvijek stajali uz poslanike zato što su se poslanici saosjećali sa njima i borili se za pravičnost i ugled ljudskog bića.<sup>60</sup> I Muhammed, a.s., imao je slične prigovore, na što mu je objavljen sljedeći ajet: *I ne tjeraj od sebe one koji se ujutro i navečer Gospodaru svome mole želeći naklonost Njegovu – ti nećeš za njih odgovarati, a ni oni neće odgovarati za tebe, jer bi, ako bi ih otjerao, nasilnik bio.*<sup>61</sup> Ovdje je važno potcrtati da govor o vjerovanju i nevjerovanju nije govor o bogatim i siromašnim, jer su Muhammedu, a.s., povjerovali i jedni i drugi i zajedno stajali u jednom safu.

Međutim, Nuhovi, a.s., oponenti hoće kazati da su siromašni prihvatili njegovu vjeru ne iz uvjerenja već samo za to da bi dobili neke materijalne pogodnosti. Nuhov, a.s., odgovor utjelovljuje načelo Kur'ana i islama: nijedno ljudsko biće nema pravo suditi o vjerovanju ili skrivenim motivima druge osobe. Bog zna šta je u srcima ljudi, a društvo može suditi samo na temelju vanjskog dokaza, koji je obuhvaćen riječima kao i djelima neke osobe. Ako neko kaže da je vjernik, a ne djeluje niti govori na način koji protuslovi njegovom izjavljenom vjerovanju, zajednica ga mora smatrati vjernikom.<sup>62</sup>

### Iscrpljeni starac

Sura El-Kamer specifična je po tome što svaki njen ajet završava harfom *ra* (ر). Harf *ra* je snažan, otvoren, glasan, lomljiv i jak harf. Ova sura je oštra, silovita i energična jer svojim prizorima

59 Vidjeti više: Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 19, str. 122. i dalje.

60 Muhammed el-Gazali, *Tematski tefsir kur'anskih sura*, str. 403.

61 El-En'am, 52.

62 Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana*, str. 562.

žestoko i brutalno opominje one koji ne vjeruju. Sura je podijeljena na nekoliko krugova i u svakom krugu je koncizno predstavljen po jedan poslanik: Nuh, Hud, Salih i Lut. Svako od četiri kazivanja počinje konstatacijom da je dotični narod poricao svoga poslanika, a završava retoričkim pitanjem: *فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِي* *Kakve su bile kazna Moja i opomene Moje?!<sup>63</sup>* Zanimljivo je da se kazna spominje u jednini, a opomene u množini, jer kao da se hoće poručiti da Allah ne žuri sa kaznom, da ostavlja mnogo vremena ljudima da se pokaju te im šalje više opomena prije nego što dođe kazna. Unutar kazivanja nalazimo brz prikaz kazne i propasti koju je doživio svaki od spomenutih naroda.

Kad je riječ o Nuhu, a.s., u kontekstu sure El-Kamer (Mjesec), kao da je Mjesec, kao vjerni pratilac planete Zemlje, neumorni svjedok onoga kroz šta je prolazio Nuh, a.s., tokom dugog vremenskog perioda. Ovdje se prvo konstatuje da ga je njegov narod u laž utjerivao, potom je poslanik, iscrpljen i umoran, zatražio pomoć od Gospodara: *I on je Gospodara svoga zamolio: "Ja sam pobijeđen, Ti se osveti!"<sup>64</sup>*, i Gospodar se odmah odazvao: *I Mi smo kapije nebeske pootvarali vodi koja je neprestano lila.<sup>65</sup>* Tj. moja moć je pri kraju, moj trud je dostigao krajnju granicu, moja snaga je potrošena. Ja sam bespomoćan u ovoj svojoj stvari. Pobijedi Ti, moj Gospodaru! Pomozi Svoju vjeru, pomozi Svoju istinu! Pobijedi Ti, ova stvar je Tvoja stvar, ovaj poziv je Tvoj poziv! Moja uloga je završena! Ova riječ tek što je bila izrečena, poslanik tek što je predao stvar svom Velikom i Silnom Gospodaru, moćna, silna ruka pokazuje na strašni i rušilački točak kosmosa. On obilazi svoj krug pun jeke i oblaka s grmljavinom i kišom.<sup>66</sup> Nuh, a.s., u samo je nekoliko ajeta opisan sa četiri svojstva i to u pasivnoj formi, čime se naglašava njegov umor, bol, stres i manjak koncentracije. Naime, narod mu je rekao da je *medžnūn*, što znači lud, bezuman i opsjednut,<sup>67</sup> a on sam priznaje da je *maglūb*

63 El-Kamer, 16, 21. i 30.

64 Isto, 10.

65 Isto, 11.

66 Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 27, str. 111.

67 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 278.

– pobijeden, potučen, poražen i savladan.<sup>68</sup> Potom Gospodar kaže da je Nuh, a.s., *uzdudžir* – spriječen, nadvikan i vikom otjeran<sup>69</sup> i *kufir* – prekriven, sakriven i negiran.<sup>70</sup>

Šejh Muhammed el-Gazali u svome tefsiru prenosi sljedeću zanimljivu priču: “Slušao sam jednog učača Kur’ana dok uči ove ajete milozvučnim i melodičnim glasom. Napravio je stanku na riječi *maglūb* i produžio izgovor samoglasnika *ū* za šest dužina. U njegovom glasu mogla se osjetiti potlačenost, skrušenost i traženje pomoći. Imao sam dojam da je taj glas bio ispunjen bolovima i mukama na planu širenja islama u toku 950 godina. Pogledao sam oko sebe i vidio kako su oči slušalaca ispunjene suzama iz saosjećanja prema Nuhu, a.s., njegovom robovanju Allahu i traženju pomoći od Njega.”<sup>71</sup>

### **Nuh, a.s., kao utjeha Muhammedu, a.s.**

Najduže kur’ansko kazivanje o Nuh, a.s., nalazimo u suri Hud, u lancu kazivanjā o drugim Božijim poslanicima: Hud, Salih, Ibrahim, Lut, Šuajb i Musa, a.s. Ovdje se govori o pozivu koji je Nuh, a.s., uputio svome narodu, dijalogu koji je vodio s njima te primjedbi od strane naroda da Nuha, a.s., slijede samo najmizerniji. Potom njegov narod “hrabro” požuruje i traži kaznu, Gospodar naređuje Svome poslaniku da pravi lađu, narod potom dodatno ismijava Nuha, a.s., zbog lađe i tada dolazi kazna: sastale su se vode sa neba i iz zemlje i nevjernici su potopljeni. Nuhov, a.s., jedan sin odbija da uđe u lađu spasa i biva potopljen. Nakon toga, Nuh, a.s., kao čovjek od krvi i mesa, kao brižan i odgovoran otac, moli Allaha, dž.š., za svoje dijete. Međutim, Gospodar mu tiho i blago poručuje da je kasno za njegovog sina i tako se uspostavlja trajni princip da onaj koga ne spase njegova djela, neće ga spasiti ni porijeklo. Dakle, u suri Hud, u dvadeset i četiri ajeta, sukturano je gotovo sve ono o čemu se govori na drugim mjestima

68 Isto, 1231.

69 Isto, 671.

70 Isto, 1499.

71 Muhammed el-Gazali, *Tematski tefsir kur’anskih sura*, str. 588.

kad je posrijedi Nuh, a.s. Kazivanje završava pozivom Muhammedu, a.s., direktno i svim sljedbenicima Kur'ana indirektno da se strpe i da će ishod biti na strani Bogobojaznih. Naime, cilj svih kazivanja u suri Hud spominje se na kraju sure: *وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ* I sve ove vijesti koje ti o pojedinim događajima o poslanicima kazujemo zato su da njima srce tvoje učvrstimo. I u ovima došla ti je prava istina, i pouka, i vjernicima opomena.<sup>72</sup>

Zašto se o Nuhu, a.s., najdetaljnije i najopširnije govori upravo u suri Hud i zašto se jedino ovdje spominje njegovo najteže iskušenje – odbijanje vlastitog djeteta da poslušava očev poziv i, samim tim, smrt djeteta? Naime, ova sura je objavljena u najtežem i najružnijem dijelu mekanskog perioda pozivanja u islam. Umrli su Ebu Talib i Hatidža i mnogobošci su se usmjerali na Muhammeda, a.s., onako kako nisu smjeli raditi u vrijeme Ebu Taliba. Tada se desio Miradž nakon čega su protivnici dodatno ismijavali Poslanika, a.s. Rat protiv Poslanika, a.s., i muslimana dostigao je vrhunac i poziv je bio zaleđen tako da skoro niko više nije prihvatio islam.<sup>73</sup> Dakle, Nuha, a.s., ismijavaju zbog lađe, Muhammeda, a.s., zbog Miradža; Nuhov, a.s., sin umire, Ebu Talib i Hatidža umiru; Nuh, a.s., nije uspio ubijediti sina da prihvati poziv, Muhammed, a.s., to nije uspio sa amidžom Ebu Talibom; niko više neće povjerovati Nuhu, a.s., prije potopa, Muhammed, a.s., skoro da nema novih pristalica u Mekki prije Hidžre.

U suri Hud postoji mnogo aspekata koji dotiču ličnost Muhammeda, a.s., i to se čini zamjenicom kojom se, s vremena na vrijeme, obraća direktno njemu. Naprimjer: *Nemoj ti ništa od onoga što ti se objavljuje izostaviti, što tišti grudi tvoje, zato da oni ne bi rekli: "Zašto mu nije poslano kakvo blago, ili, zašto s njim nije došao melek?" Tvoje je da opominješ, a o svemu se samo Allah brine.*<sup>74</sup> To su nepoznate vijesti koje ti Mi objavljujemo; ni ti ni

72 Hud, 120.

73 Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*, tom 12, str. 3.

74 Hud, 12.

*narod tvoj niste prije ovoga o tome ništa znali. Zato budi strpljiv, ishod će, zaista, u korist čestitih biti.*<sup>75</sup> *Allah zna tajne nebesa i Zemlje i Njemu se sve vraća, zato se samo Njemu klanjaj i samo se u Njega uzdaj! A Gospodar tvoj motri na ono što radite.*<sup>76</sup> Možemo zaključiti da je fokus kazivanja o Nuhu, a.s., u suri Hud na tome da ovo kazivanje bude ohrabrenje, olakšanje, nada i utjeha njegovom dalekom potomku Muhammedu, a.s.

## Zaključak

Kazivanje o Nuhu, a.s., uostalom kao i većinu drugih kur'anskih kazivanja, nalazimo u mekanskim surama. To što ovo kazivanje čitamo u više od deset sura, ne znači da je posrijedi uzaludno ponavljanje. Naime, uglavnom nema ponavljanja jer se svaki put kaže nešto novo, ili se kaže na sasvim drugi način ono što se ponavlja, ili je fokus na nečemu drugom.

Vidjeli smo da je Nuh, a.s., u nekoliko sura samo ovlaš spomenut: zajedno sa Ibrahimom, Musaom, Isaom i Muhammedom, a.s. (Eš-Šura, 13; Ahzab, 7), zajedno sa Ademom, a.s., (Alu Imran, 33; Merjem, 58), potom se opisuje da je bio na Pravom putu (El-En'am, 84) i da je bio zahvalan rob (El-Isra, 3). Njegov narod se u suri En-Nedžm opisuje kao najokrutniji i najobjesniji te uočavamo klasičan primjer kontrasta u jednoj suri: Miradž kao najveličanstvenije putovanje u ljudskoj povijesti i najgori narod u ljudskoj povijesti. Sura El-Ankebut (Pauk) između ostalog govori o pauku i njegovoj kući kao simbolu slabosti, a onda se u njoj kaže da je Nuh, a.s., živio hiljadu manje pedeset godina, čime se vjerovatno želi poručiti da, koliko god čovjek dugo živio, na kraju će oslabiti i biti poput pauka te nestati. U suri El-Enbija (Vjerovjesnici) o Nuhu, a.s., se govori u samo dva ajeta budući da je u njoj fokus na konciznom ukazivanju na veći broj poslanika. Također, bilo je prikladno da sura Hud bude objavljena Muhammedu, a.s., kada je prolazio kroz velika iskušenja i nedaće s

75 Isto, 49.

76 Isto, 123.

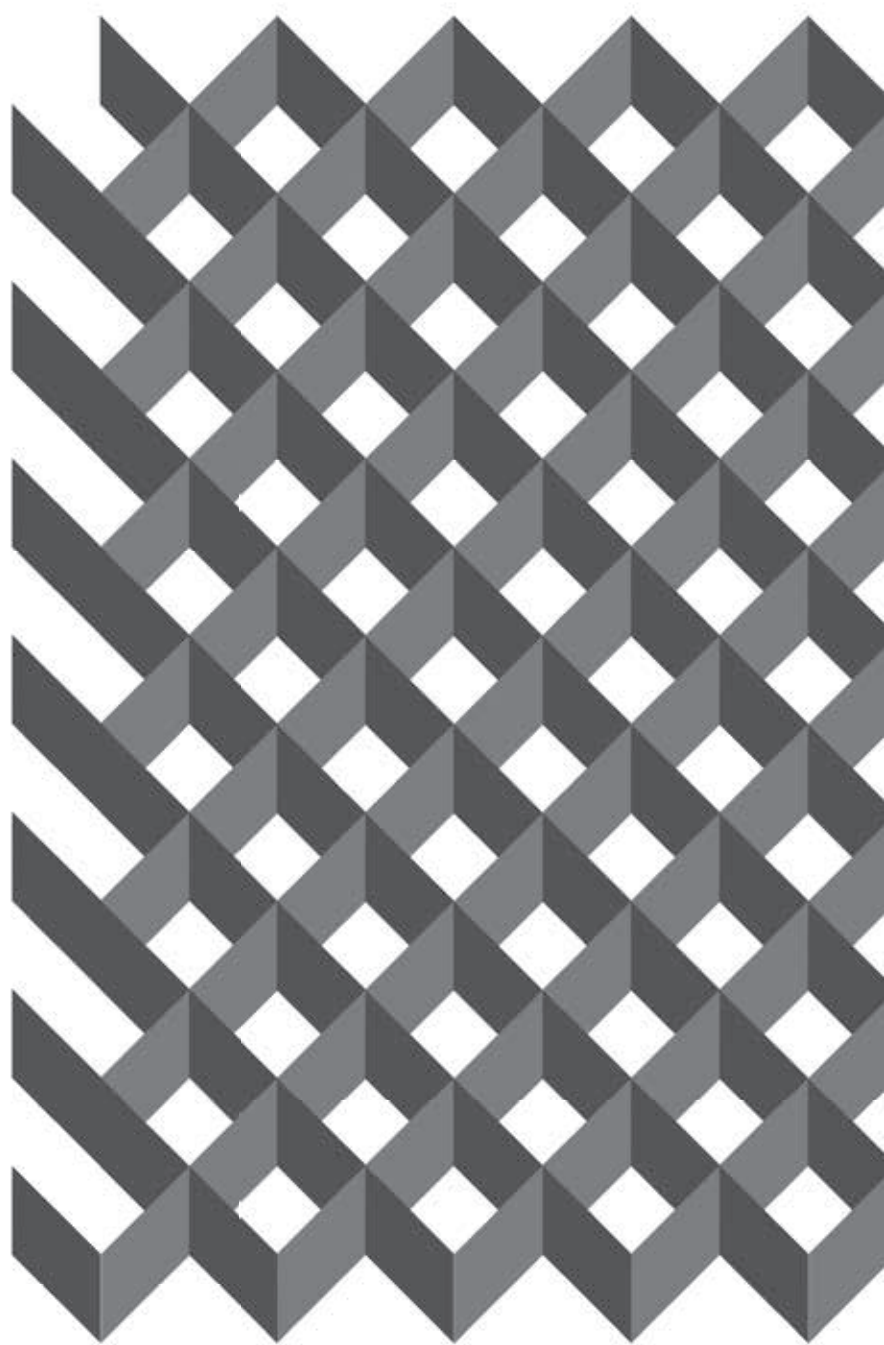
obzirom na to da ona sadrži najopširnije kazivanje o Nuhu, a.s., i posebno ističe stradanje njegovog sina. Kad je riječ o Nuhovoj, a.s., lađi, u suri Hud fokus je na ismijavanju Nuha, a.s., zbog lađe, sura El-Mu'minun nabraja ko će se sve ukrcati u nju, dok je u suri El-Kamer ilustriran materijal od kojeg je izgrađena.

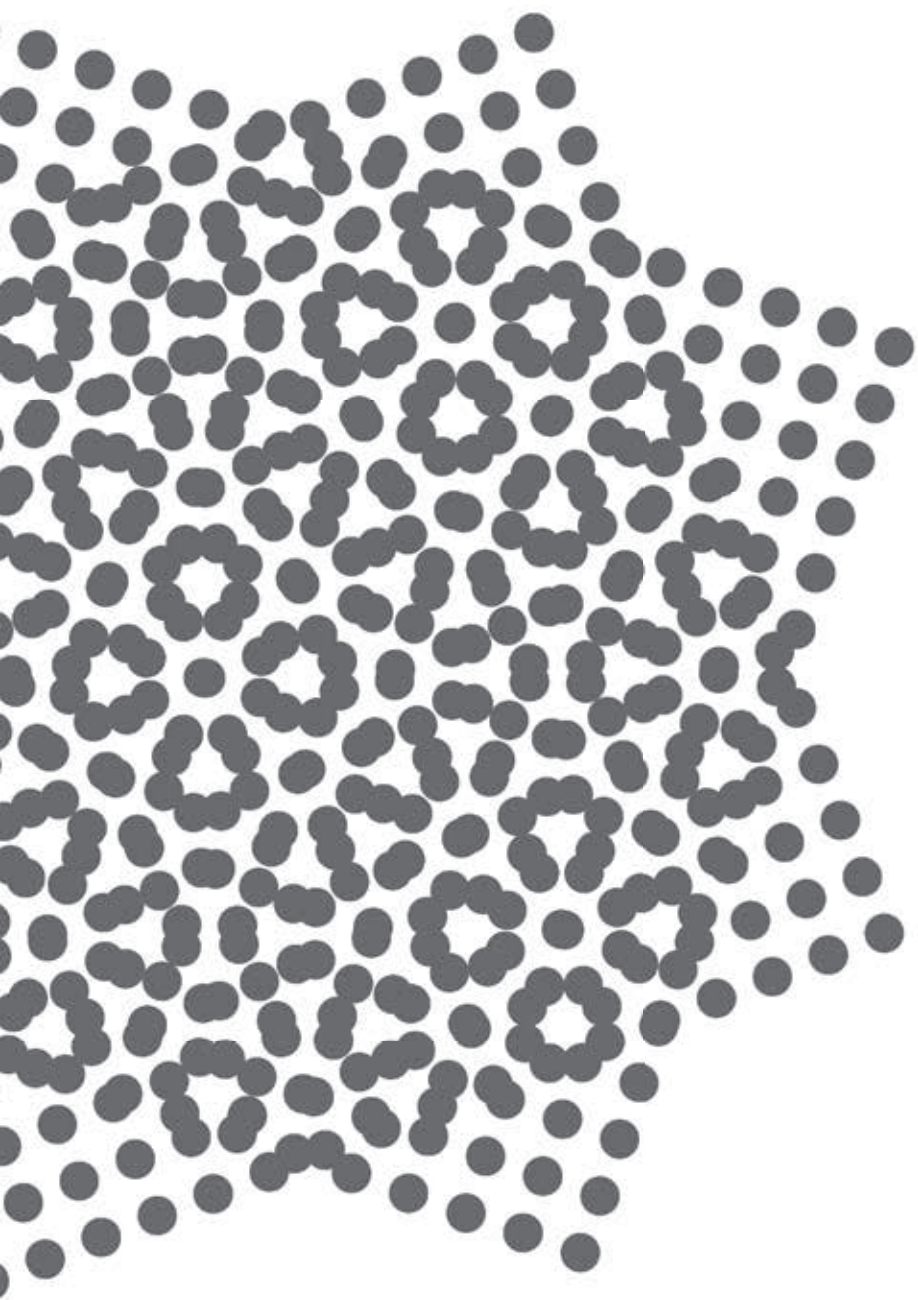
Dakle, svaki dio kazivanja o Nuhu, a.s., spominje se na prikladnom mjestu i u prikladno vrijeme te je u kontekstu dotične sure i onoga o čemu ona govori. Kad se uzme u obzir činjenica da kur'anske sure nisu objavljivane redoslijedom Kur'ana koji mi danas učimo, čitamo i analiziramo, sklad i harmonija u Kur'anu postaju još čudniji i zagonetniji.

## Literatura

- 'Abd al-Bāqī, Muhammad Fu'ād: *al-Mu'ğam al-mufahras li alfāz al-Qur'an al-karīm*, Dār al-hadīf, Cairo, 2001.
- Asad, Muhammed: *Poruka Kur'ana*, s engleskog preveo Hilmo Ćerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Fatić, Almir: *Kur'anski semantički kontekst*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i El-Kalem, Sarajevo, 2014.
- Fatić, Almir: *Komentar Kur'ana – 29. džuz*, Karadžoz, d. o. o., Sarajevo, 2025.
- El-Gazali, Muhammed: *Tematski tefsir kur'anskih sura*, s arapskog preveli Džemaludin Latić i Zahid Mujkanović, Obzorja, Sarajevo, 2003.
- Hadžić, Mehmedalija: *Sa Božijim poslanicima i vjesnicima, mir s njima*, Dobra knjiga – Sarajevo, 2020.
- Hafiz Ibn Kesir: *Kazivanja o vjerovjesnicima*, s arapskog preveo Ahmed Adilović, Ilum d.o.o. – Bužim, Bužim 2017.
- Ibn Manzūr: *Lisān al-'arab*, Dār al-hadīf, Cairo, 2003.
- Al-Isfahānī, al-Rāgib: *al-Mufradāt fī garīb al-Qur'ān*, Dār al-m'arifa, Beirut, VI izdanje, 2010.
- Karić, Enes: *Uvod u tefsirske znanosti*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1997.
- Korkut, Besim: *Kur'an s prevodom*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1987, V izdanje.
- Kutb, Sejjid: *U okrilju Kur'ana*, s arapskog prevela grupa autora, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1997.
- Latić, Džemal: *Stil kur'anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.

- Muftić, Teufik: *Arapsko-bosanski rječnik*, IV izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2017.
- Popović, Tanja: *Rečnik književnih termina*, Logos Art, Beograd, 2007.
- Al-Qaṭṭān, Mannā': *Mabāḥiṭ fī'ulūm al-Qur'an*, Maktaba Wahba, Kairo, bez godine izdanja.
- Er-Rifa'i, Muhammed Nesib: *Tefsir Ibn Kesir, skraćena verzija*, s arapskog prevela grupa prevodilaca, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH i Kulturni centar "Kralj Fahd" u Sarajevu, drugo izdanje, Sarajevo, 2002.
- Al-Ṣubḥī, al-Šāliḥ: *Mabāḥiṭ fī'ulūm al-Qur'an*, Dār al-ʿilm, Beirut, X izdanje, 1977.
- Taslaman, Caner: *Kur'an nenadmašni fenomen*, drugo dopunjeno izdanje, s turskog preveo Enver Ibrahimkadić, Dobra knjiga d.o.o., Sarajevo, 2008.





# LEJLA BOŠKAILO

## Mu'arriğ as-Sadūsī (u. 195/810): filolog i rani mufessir jezičke orijentacije

---

103

LEJLA BOŠKAILO

### Lejla Boškailo

profesorica akaida u  
Karadoz-begovoj medresi  
lejla\_4@hotmail.com

### Stručni rad

Primljeno: 30. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 1. 12. 2025.

### Ključne riječi:

Mu'arriğ b. 'Amr al-Sadūsī,  
Basra, ġarīb al-Qur'ān, filološki  
tefsir, arapska filologija, naḥw,  
Ḥadf min nasab Qurayš,  
al-Amṭāl

### Sažetak:

Rad donosi biografski obris Mu'arriğa b. 'Amra al-Sadūsija (Abū Fayḍ), basranskog jezikoslovca, genealoga i ranog mufessira. Na temelju klasičnih bio-bibliografija (Ibn al-Nadīm, al-Qiftī, al-Suyūṭī, Yāqūt i dr.) te dostupnih edicija (*Ḥadf min nasab Qurayš, al-Amṭāl*), rekonstruiraju se učenje, mreža učitelja i učenika, veze s al-Ma'mūnom i boravci u Ḥurāsānu. Središte rada je Mu'arriğov doprinos *ġarīb al-Qur'ānu*: leksičkom tumačenju oslonjenom na rano pjesništvo, poslovice i dijalekatske tragove, s metodom *jam'* (prikupljanje), *dirāsa* (analitička studija), *muwāzana* (komparativno vrednovanje) i *tarġīḥ* (ute meljeno preferiranje). Pokazuje se da je Mu'arriğ povezoao basransku filologiju (*naḥw, luġa*) i rani tefsir, te da su ga kasniji autori citirali kao autoritet za značenja i varijante. Rad mapira stanje korpusa, ističe fragmentarnost i potrebu kritičkih izdanja, te valorizira novije doprinose (npr. Sumayya S. al-Kurdī, A. A. al-Kubaysī).

## Mu'arriḡ Al-Sadūsī (D. 195/810): A Philologist and an Early Linguistically Oriented Mufassir

مؤرّج السدوسي (١٩٥ / ٨١٠ ت): عالم  
فقه اللغة والمفسّر المبكّر بالتوجّه اللغوي

### Keywords:

Mu'arriḡ b. 'Amr al-Sadūsī, Basra, *ḡarīb al-Qur'ān*, philological exegesis, Arabic philology, *naḥw*, *Ḥaḍf min nasab Qurayš*, *al-Amṭāl*

### الكلمات المفتاحية:

مؤرّج بن عمر السدوسي، البصرة، غريب القرآن، التفسير اللغوي، فقه اللغة العربي، النحو، حذف من نسب قريش، الأمثال

### Abstract:

This article presents a biographical outline of Mu'arriḡ b. 'Amr al-Sadūsī (Abū Fayḍ), a Basran linguist, genealogist, and early mufassir. Drawing on the classical bio-bibliographical tradition (Ibn al-Nadīm, al-Qifṭī, al-Suyūṭī, Yāqūt, among others) and on extant critical editions of his works (*Ḥaḍf min nasab Qurayš*, *al-Amṭāl*), the study reconstructs his intellectual formation, his network of teachers and students, his connections with al-Ma'mūn, and his periods of residence in Khurāsān. At the center of the analysis is Mu'arriḡ's contribution to the study of *ḡarīb al-Qur'ān*: a lexicographical approach grounded in early Arabic poetry, proverbs, and dialectal evidence. His method combined *jam'* (collection of material), *dirāsa* (analytical examination), *muwāzana* (comparative evaluation), and *tarḡīḥ* (reasoned preference). The article argues that Mu'arriḡ bridged Basran philology (*naḥw*, *luḡa*) and early Qur'ānic exegesis, and that later scholars cited him as an authoritative source on meanings and variant readings. The study also surveys the current state of the textual corpus, highlights its fragmentary nature and the need for critical editions, and assesses recent scholarly contributions (e.g., Sumayya S. al-Kurdī, A. A. al-Kubaysī).

### الملخص:

يأتي هذا البحث بسيرة مؤرّج بن عمر السدوسي (أبو فيد)، اللغوي البصري وعالم الأنساب والمفسّر المبكّر. وعلى أساس كتب التراجم والطبقات القديمة (لابن النديم، والقفطي، والسيوطي، وياقوت، وإلخ.) والمنشورات الموجودة (حذف من نسب قريش، الأمثال) تتم إعادة بناء تعاليم مؤرّج السدوسي وشبكة معلّميه ومتعلّميه وعلاقاته بالمأمون وإقاماته في خراسان. ويرتكز البحث في مساهمة مؤرّج في غريب القرآن: التفسير اللغوي المستند إلى الشعر القديم والأمثال وآثار اللهجات وذلك بأسلوب الجمع والدراسة والموازنة والترجيح. ويُشار في البحث إلى أنه ربط مؤرّج بين فقه اللغة البصري (النحو، اللغة) والتفسير المبكّر وأن المؤلفين المحدثين كانوا ينقلون عنه بوصفه حجةً للدلالات والروايات. ويرسم البحث وضع المراجع ويشير إلى التجزئة والحاجة إلى المنشورات النقدية ويقيم المساهمات الجديدة (على سبيل المثال لسمية سليم الكردي وأحمد الكبيسي).

## Uvod

Mu'arriğ b. 'Amr b. al-Ḥārīt b. Ṭawr b. Ḥarmala b. 'Alqama b. 'Amr b. Sadūs b. Šaybān b. Ḍuhl b. Ṭa'laba b. 'Ukāba b. Ša'b b. 'Alī b. Bakr b. Wā'il b. Qāsīt b. Ḥanab b. Afšā b. Du'miyy b. Ğadīla b. Asad b. Rabī'a b. Nizār b. Ma'd b. 'Adnān Abū Fayḍ<sup>1</sup> i poznavalac rodoslova. Mu'arriğov otac je bio među učenicima Ḥalīla.<sup>2</sup> Tradicija Mu'arriğa navodi kao učenika velikih autoriteta Abū 'Amra b. al-'Alā'a, al-Ḥalīla b. Aḥmada i Abū Zejda al-Anšārīja, a među njegovim učenicima spominju se vodeći filolozi rane abasijske epohe. Biografski izvori bilježe vezu s halifom al-Ma'mūnom i boravak u Ḥurāsānu (Marv<sup>3</sup>, a zatim Nišapur). Umro je 195. po H./810. g. u Basri.<sup>4</sup> Al-Ḥākīm navodi da je umro u Marvu.<sup>5</sup>

Bio je jedan od općepriznatih arapskih lingvista. Iako je najčešće klasificiran kao filolog i genealog, Mu'arriğ je ostavio važan trag i u ranom tumačenju Kur'ana, osobito na polju *ğarīb al-Qur'ān* (neobični ili manje poznati kur'anski izrazi).

Njegov doprinos tefsiru ima veliku važnost, jer je živio i djelovao u izuzetno ranom periodu i umro, neka mu Allah podari milost, 195. hidžretske godine, te su se kasniji tumači oslanjali na njegove izjave o jeziku i tefsiru.<sup>6</sup>

1 Vidi: al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'il b. Ibrāhīm b. al-Muğīra (Abū 'Abd Allāh), *al-Tārīḥ al-kabīr*, ur. Muḥammad 'Abd al-Mu'īd Ḥān, Ḥaydarābād al-Dakkan: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmāniyya, n.d., sv. 8, str. 71.

2 al-Qiftī, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, al-Qāhira: Dār al-Fikr, 1982, 3: 330.

3 Vidi: al-Ḥākīm al-Nisābūrī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh. *Su'ālāt Ma'sūd b. 'Alī al-Siğzī ma'a a's'ilāt al-bağdādiyyīn 'an aḥwāl al-ruwāt*. Studija i verifikacija: Muwafaq b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Qādir. Bayrūt: Dār al-Ğarb al-Islāmi, 1. izd., 1408/1988, str. 126, br. 119; str. 152–153, br. 159.

4 Vidi: 'Adīl Nuwayḥid, *Mu'ğam al-mufasssirin: min šadr al-islām ḥattā al-'aṣr al-ḥādīr*, predgovor napisao šejh Ḥasan Khālīd, 3. izd. (Bayrūt: Mu'assasat Nuwayḥid aṭ-ṭaqāfiyya li-t-ta'līf wa-t-tarğama wa-n-našr, 1988), II: 690; uporedi i: Ḥayr ad-Dīn b. Maḥmūd b. Muḥammad b. 'Alī b. Fāris az-Ziriklī ad-Dimašqī, *al-A'lām*, 15. izd. (Bayrūt: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 2002), VII: 318.

5 Vidi: al-Ḥākīm al-Nisābūrī, *Su'ālāt Ma'sūd b. 'Alī al-Siğzī*, str. 152–153, br. 159; I vidi: al-Qiftī, *Inbāh al-ruwāt*, 3: 327–330.

6 Vidi: Sumayya Šalīm al-Kurdī, "Al-Mu'arriğ ibn 'Amr as-Sadūsī (d. 195 H) wa-ārā'uḥu fi at-tafsīr: ġam'an wa-dirāsa wa-muwāzana," doktorska disertacija, Jāmi'at aš-Šāriqa, pod mentorstvom Aḥmada 'Abd al-Karīma al-Kubaysīja, 2021, str. 11.

Smatra se jednim od ranih učenjaka koji su povezali lingvistiku (naḥw, luġa) sa egzegezom Kur'ana, posebno u domenu *ġarīb al-Qur'ān* (riječi neobičnog ili rijetkog značenja).<sup>7</sup>

## Recepcija u biografskoj literaturi

Brojna klasična djela bilježe život i djelo Mu'arriġa, a među najvažnija spada:

- *Al-Fihrist* u kojem Ibn al-Nadīm spominje Mu'arriġa među autorima i navodi njegovo djelo.<sup>8</sup>
- *Inbāh al-ruwāt* u kojem Al-Qiftī donosi detaljnu biografsku jedinicu (br. 776).<sup>9</sup>
- *Buġhyat al-wu'āt* u kojem Al-Suyūṭī bilježi podatke o Mu'arriġovom životu i pripadnosti basranskoj školi.<sup>10</sup>
- *Marātib al-naḥwiyyīn* gdje Abū Ṭayyib al-Luġawī precizira godinu smrti (195 po H.).<sup>11</sup>
- Al-Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'* - donosi kraću biografiju.<sup>12</sup>
- *Mu'jam al-udabā'* gdje Yāqūt al-Ḥamawī uključuje biografsku jedinicu s lingvističkim naglaskom.<sup>13</sup>

7 Vidi: al-Bukhārī, *al-Tārīḥ al-kabīr*, 7: 318.

8 Ibn al-Nadīm (Abū al-Faraġ Muḥammad b. Iṣḥāq b. Muḥammad al-Warrāq al-Baġdādī al-Mu'tazilī aš-Šī'ī) (d. 438/1047), *al-Fihrist*, ur. Ibrāhīm Ramaḍān, 2. izd., Bayrūt: Dār al-Ma'rifa, 1417/1997, str. 54, 69–70.

9 Al-Qiftī, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, 3: 327–330, br. 776.

10 Al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (d. 911/1505), *Buġhyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-luġawīyyīn wa-l-nuḥāt*, ur. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ṣaydā / Lubnān: al-Maktaba al-'Aṣriyya, n.d., 2: 395, br. 2037..

11 Al-Luġawī, Abū Ṭayyib, *Marātib al-naḥwiyyīn*, ur. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Bayrūt: al-Maktaba al-'Aṣriyya, 2009, str. 285.

12 Al-Dahabī, Šams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṭmān (d. 748/1348), *Siyar A'lām al-nubalā'*, ur. grupa priređivača pod nadzorom Šu'ayba al-Arnā'ūta, predgovor napisao Baššār 'Awwād Ma'rūf, 3. izd., Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1985/1405.

13 Al-Ḥamawī, Šihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Rūmī (d. 626/1229), *Mu'ġam al-udabā'* (poznat i pod naslovom *Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*), ur. Iḥsān 'Abbās, Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1. izd., 1993, 6: 2731, biogr. jed. br. 1166.

## Mu'arriĝov ugled

O njegovom ugledu dovoljno govori činjenica da je bio jedan od predvodnika filološko-književnih nauka. Međutim, njegov se ugled nije ograničavao samo na oblast jezika, nego je prenosio i hadise:

“On je prenosio (*asnad*) hadis od Sa'īd b. al-Ḥaġġāġa i Abū 'Amr b. al-'Alā'a, kao i od drugih. Od njega su prenosili među Iračanima Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Muḥammad al-Yazīdī.”<sup>14</sup>

“Al-Ḥāfiẓ Abū 'Abd Allāh b. al-Bayyī' al-Nīsābūrī u svome *Tārīḥu* navodi: Mu'arriĝ b. 'Amr al-Sadūsī, Abū Fayḍ al-Bašrī, slušao je (hadise) od Murra b. Ḥālīd, Abū 'Amr b. al-'Alā'a i Hārūn b. Mūsā al-Naḥwīja. Bio je jedan od predvodnika filološko-književnih nauka. Od njega je prenosio al-Naḍr b. Šumayl. Živio je u Marwu, a zatim je došao u Nīsābūr i tu boravio, pa su od njega pisali nīsābūrski šejhovi.”<sup>15</sup>

“Al-Aḥfaš je ušao kod Muḥammada b. al-Muhallaba. Tada mu je Muḥammad b. al-Muhallab rekao: “Odakle dolaziš?” On reče: “Od kadije Yaḥyā b. Akṭama.” On ga upita: “Šta je bilo?” Odgovorio je: “Pitao me je: “Ko je pouzdani, istaknuti među učenicima Ḥalīla, i ko je onaj kojemu se vjerovalo u znanju?” Pa sam mu rekao: “Al-Naḍr b. Šumayl, Sībawayh i Mu'arriĝ al-Sadūsī.”<sup>16</sup>

Abū Ṭayyīb al-Luġawī ga navodi na razini Sībawayha: “Mu'arriĝ b. 'Amr, a također 'Alī b. Naṣr al-Ġaḥḍamī, osim što je (znanje o) *naḥwu* (gramatici) završilo kod Sībawayha.”<sup>17</sup>

“Prenosio je od Abū 'Amr ibn al-'Alā'a, Šu'ba i niza drugih. Znanje o jeziku je stjecao i od beduinskih Arapa (*al-A'rāb*). Ubrajan je među autoritete ranga Sībawayha i al-Naḍra b. Šumayla. Napisao je više djela, među kojima: *Ġarīb al-Qur'ān*, *Kitāb Jamāhir al-Qabā'il*, *Kitāb al-Ma'ānī* i druga; bio je i među učenicima al-Ḥalīla ibn Aḥmada<sup>18</sup>. Preselio je 195. g. po H., na dan smrti

14 Al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāt 'alā anbāh al-nuḥāt*, 3: 328.

15 Ibid., 330.

16 Ibid., 328.

17 Abū Ṭayyīb al-Luġawī. *Marātīb al-naḥwiyyīn*. 77.

18 Al-Ḍahabī, Šams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṭmān (u. 748/1348). *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Kritičko izdanje priredila grupa grupa priređivača kritičkog izdanja pod

pjesnika Abū Nuwāsa; prema drugom kazivanju, umro je poslije 200. po H., u Bašri, nakon što je prethodno putovao u Ḥurāsān.”<sup>19</sup>

“Mu’arriḡ ibn ‘Amr ibn al-Ḥārith, iz plemena Banū Sadūs b. Šaybān, poznat pod nadimkom Abū Fayḍ, bio je naučnik arapskoga jezika i genealogije. Ubraja se među istaknute učenike Al-Ḥalīla ibn Aḥmada; porijeklom je iz Bašre. Imao je veze s abasidskim halifom Al-Ma’mūnom al-‘Abbāsijem te je s njim putovao u Ḥurāsān, gdje je izvjesno vrijeme boravio u Marwu (Mervu), a potom se preselio u Nīsābūr. Od njegovih djela navodi se *Jamāhīr al-Qabā’il*. Među njegova djela ubrajaju se: *Ḥadhf min nasab Quraysh* (štampano), *Ġarīb al-Qur’ān*, *al-Amthāl* (rukopis) i *Al-Ma’ānī*; zabilježena je i njegova dobra autorska poezija.”<sup>20</sup>

“Al-Zabīdī je rekao: ‘Bio je naučnik u arapskom jeziku, predvodnik u nahvu (gramatici).’ A Al-Ḥākim je rekao: ‘Jedan od predvodnika među ljudima u adabu (filologiji i književnosti).’”<sup>21</sup>

Zaključujemo da, iako je Mu’arriḡ bio predvodnik u gramatici, predvodnik u filologiji i predvodnik u književnosti, njegov se ugled nije ograničio samo na te oblasti, nego je obuhvatao čak i tefsirske i hadiske nauke.

## Mu’arriḡova djela i stanje korpusa

Najpoznatije djelo koje mu se pripisuje jeste: *Kitāb Ġarīb al-Qur’ān* (Neobični ili manje poznati izrazi u Kur’anu), rani komentar koji objašnjava neuobičajene i rijetke riječi u Kur’anu.<sup>22</sup> Ovo djelo se smatra među najranijim pokušajima sistematskog tumačenja leksičkih poteškoća u Kur’anu.

Osim navedenog djela izvori Mu’arriḡu pripisuju sljedeće naslove:

- *Al-Ma’ānī* (leksičko-semantičke rasprave),

nadzorom šayḡa šu‘ayba al-Arnā’ūta. Predgovor napisao Baššār ‘Awwād Ma’rūf. 3. izd. Bayrūt: Mu’assasat al-Risāla, 1985/1405., IX: 310. str.

19 Ibid., IX: 309–310.

20 Al-Ziriklī al-Dimashqī, *Al-A’lām*, VII: 318.

21 Al-Suyūṭī, *Buḡyat al-wu‘āt fī ṭabaqāt al-luḡawiyyin wa-l-nuḡāt*, 2: 395, br. 2037.

22 Al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḡāt*, 3: 327.

- *Ġamāhīr al-qabā' il* (genealogija),
- *Ḥadhf min nasab Qurayš* (kritičke napomene uz kurejšijsku genealogiju),
- *Al-Amṭāl* (poslovice), te
- *Al-Anwā'*.<sup>23</sup>

Od navedenog, dva su djela danas uredno dostupna:

- *Ḥadhf min nasab Qurayš*, ed. Šalāḥ al-Dīn al-Munaġid (Kairo: Maktabat Dār al-'Urūba, 1960), s više digitalnih preslika.<sup>24</sup>
- *Al-Amṭāl*, ed. Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb (višestruka izdanja); dostupna je i bibliotečna digitalizacija.<sup>25</sup>

Za ostale naslove oslanjamo se na sekundarne navode u biografskim i bibliografskim priručnicima (npr. al-Ziriklī, Wüstenfeld), kao i na citate u kasnijim filološkim kompendijima te u pouzdanim digitalnim agregatorima.<sup>26</sup>

Druga djela spomenuta u bibliografskim izvorima, nisu sačuvana u cijelosti. Ibn al-Nadīm u *Al-Fihristu* navodi Mu'arriġov rad i mjesto među autorima ranih jezičkih djela.<sup>27</sup>

Sačuvana i u novije vrijeme objavljena<sup>28</sup> knjiga *Al-Amṭāl* pokazuje njegovu metodu: leksičko objašnjavanje potkrepljuje dokazima iz ranog arapskog pjesništva (oko dvjesto citata), uz dijalektološke napomene, što predstavlja isti pristup koji primjenjuje kad objašnjava kur'anske lekseme.

Što se tefsira tiče u korpus su uključeni citati o Mu'arriġovim tumačenjima u kasnijim tefsirima kada su jasno atribuirani

23 Al-Dahabī, *Siyar A'lām al-nubalā'*, 9: 309–310; Za pripis djela v. npr.: al-Ziriklī, *al-A'lām: Qāmūs tarāġim li-ašhar ar-riġāl wa-n-nisā' min al-'Arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustašriqīn*. VII: 318.

24 Al-Mu'arriġ, *Ḥadhf min nasab Quraysh*, ur. Šalāḥ al-Dīn al-Munajjid (Kairo: Maktabat Dār al-'Urūba, 1960). Dostupne su i digitalne preslike u javnim repo-zbircima npr. biblioteka al-Waqfiyya i Internet Archive, pristupljeno 10. septembra 2025.

25 Al-Mu'arriġ, *Al-Amṭāl*, ur. Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb (Kairo, razna izdanja). Upor. bibliotečne digitalizacije (npr. Internet Archive, pristupljeno 10. septembra 2025).

26 Al-Ziriklī, *Al-A'lām*; F. W. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke* (Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1882); te katalozi i digitalni agregatori poput *Shamela*.

27 Vidi: Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist*, str. 69–70.

28 Abū Fayḍ Mu'arriġ b. 'Amr b. al-Ḥarīṭ al-Sadūsī (m. 195. po H.), *Al-Amṭāl*. izd. Ramaḍān 'Abd al-Tawwāb. Bayrūt: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya li-l-ṭibā'a wa-l-našr, 1983 (1. izd., 1403 po H.).

(npr. “qāla Al-Mu’arriġ”), locirani uz odgovarajuću suru/ajet ili leksičku jedinicu i kada su provjerljivi u kritičkim izdanjima (*taḥqīq*). Ograničenja se nužno nameću jer je korpus fragmen-taran s obzirom da su Mu’arriġovi iskazi razasuti po kasnijoj tradiciji.

Koliko je poznato, dosadašnja naučna istraživanja nisu sis-tematski prikupila Mu’arriġove tefsirske fragmente sačuvane u tefsirima kasnijih mufessira koji ga citiraju; takav pionirski posao na Šardža Univerzitetu prva je provela Sumayya Salīm al-Kurdī u svojoj doktorskoj disertaciji “*Al-Mu’arriġ ibn ‘Amr al-Sadūsī (d. 195 AH) wa-Ārā’uhu fī al-tafsīr: Ğam’an wa-Dirāsa wa-Mawāzana*” i pratećim naučnim radovima.<sup>29</sup>

### Mu’arriġov značaj u tefsiru Kur’ana

Iako se u klasičnim leksikografskim nizovima navodi kao fi-lolog i genealog, Mu’arriġ je i rani jezički mufessir, posebno na polju *ġarīb al-Qur’āna* (teško razumljive, rijetke lekseme). Recentna istraživanja (dr. Sumayya Selīm al-Kurdī, ponekad u koautorstvu) mapirala su i sistematizirala njegove tefsirske iskaze na tipičan način “jam’ – dirāsa – muwāzana – tarġīḥ” (pri-kupljanje iskaza – analitička studija – poredbena procjena – ute-meljeno preferiranje). Al-Kurdī je to pokazala na materijalu iz sura al-Mā’ida i al-An’ām (2021) te kroz sedam leksičkih tačaka iz *Džuza Amme* (2023).<sup>30</sup>

U matrici Mu’arriġovih tefsirskih iskaza dokaz iz jezika (rano pjesništvo, poslovice, dijalektna svjedočanstva) ima pri-oritet: Mu’arriġ najprije određuje suštinsko značenje lekseme, a zatim u svjetlu konteksta ajeta preferira jedno od više prene-senih tumačenja. Zato se njegovo djelo smješta među pionire

29 Sumayya Salīm al-Kurdī, “*Al-Mu’arriġ b. ‘Amr al-Sadūsī (d. 195 AH) wa-Ārā’uhu fī al-Tafsīr: Ğam’an wa-Dirāsa wa-Mawāzana*” (doktorska disertacija, Ğāmi’at al-Šāriqa, 2021); eadem, “*Aqwāl al-Mu’arriġ fī Tafsīr sūratay al-Mā’idah wa-l-An’ām: Ğam’ wa-Dirāsa wa-Mawāzana*,” *Maġallat al-Buḥūth al-‘Ilmiyya wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya* (2021), 10. str.Top of Form

30 Aḥmad ‘Abd al-Karīm al-Kubaysī, Sumayya Salīm al-Kurdī, “*Aqwāl al-Mu’arriġ fī tafsīr sūratay al-Mā’ida wa-l-An’ām : ġam’ wa-dirāsa wa-muwāzana*,” *Maġallat al-Buḥūth al-‘Ilmiyya wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya* 13, no. 1 (al-sudāsī al-awwal 2021): 421–440.

“jezičkog tefsira”, paralelno s ranim cjelovitim komentarima (npr. Muqātil b. Sulajmān).<sup>31</sup>

Zahvaljujući novijim istraživanjima jasan je Mu’arriġov doprinos standardizaciji leksičkog tumačenja ajeta kroz sistematsko pozivanje na beduinsku poeziju, poslovice i plemenske govore kao dokazno sredstvo za određivanje značenja. Zbog toga se njegov rad uklapa u najraniji sloj tefsira usmjerenog na jezik, a Mu’arriġ predstavlja kariku između filološke škole Basre i formiranja disciplinarnih žanrova u klasičnom islamskom znanju.<sup>32</sup>

Osim počasti imama u jezičkim naukama Mu’arriġovu jezičku orijentiranost u tefsiru Kur’ana odlikuje njegovo prirodno i urođeno poznavanje originalnog arapskog jezika:

“Mu’arriġ je naveo da je iz beduinske zajednice došao u Basru i da nije imao znanja o upotrebi jezičke analogije (qiyās) u arapskom jeziku; njegovo poznavanje arapskog bilo je prirodno, urođeno. Rekao je: ‘Prvo što sam naučio o upotrebi jezičke analogije (qiyās), bilo je u halki Abū Zayda al-Anṣārīja u Basri.’”<sup>33</sup>

U tefsirskoj tradiciji Mu’arriġ se spominje kao jedan od pionira u obradi *ġarīb al-Qur’āna*. Njegovi navodi se nalaze u kasnijim djelima poput Al-Suyūtijevog “Al-Itqāna” i drugim priručnicima o kur’anskim naukama (*‘ulūm al-Qur’ān*), gdje je i njegovo djelo *Ġarīb al-Qur’ān* relevantno za tefsir.

Kasniji mufesiri su koristili njegova objašnjenja prihvatajući ga kao autoritet u leksičko-semantičkim tumačenjima. Osim toga Mu’arriġovo poznavanje kiraeta je također bitan faktor otkrivanja značenja prilikom obrade *ġarīb al-Qur’āna*.<sup>34</sup>

31 Vidi: Ibid., 443–412.

32 Vidi: Sumayya Salīm al-Kurdī, “Al-Mu’arriġ b. ‘Amr al-Sadūsī (d. 195 AH) wa-Ārā’uhu fī al-tafsīr: Ġam’an wa-Dirāsa wa-Mawāzana”, str. 10–18.

33 Al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbā al-nuḥāt*, 3: 328.

34 Vidi: Sumayya Salīm al-Kurdī, “Al-Mu’arriġ ibn ‘Amr al-Sadūsī (d. 195 AH) wa-Ārā’uhu fī al-tafsīr: Jam’an wa-Dirāsa wa-Mawāzana”, str. 10.

## Savremeni radovi o Mu'arriĝu kao tefsirskom autoritetu

Značajne studije o Mu'arriĝu kao tefsirskom autoritetu koautorski su uradili Al-Kubaysī, Aḥmad 'Abd al-Karīm i Sumayya Salīm al-Kurdī. U radu, objavljenom u *Maġallat al-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyya*, dr. Sumayya al-Kurdī i Aḥmad al-Kubaysī analiziraju Mu'arriĝove stavove o tumačenju dviju sura Al-Mā'ida i Al-An'ām. Istraživanje sadrži sistematičnu analizu, prikaz i komparativnu procjenu Mu'arriĝovih mišljenja u odnosu na druge mufessire, isticanje Mu'arriĝove jezičke stručnosti kao i činjenice da su njegova mišljenja o jeziku i interpretaciji bila referentna za kasnije naučnike. Pokazano je i kako su neka njegova stajališta poslužila kao podloga za tumačenje Kur'ana u kasnijim generacijama.<sup>35</sup>

U radu se jasno vidi kako Mu'arriĝ prvo objašnjava značenje, a zatim metodološki prelazi u odlučivanje i preferiranje jednog tumačenja nad drugim prema priznatim pravilima tefsira. Zaključujemo da je Mu'arriĝ osim u jeziku, reputaciju stekao i u tumačenju Kur'ana. On predstavlja rani i vrhunski autoritet u spomenutim oblastima.

U svojoj doktorskoj disertaciji "Al-Mu'arriĝ ibn 'Amr al-Sadūsī (d. 195 AH) wa-Ārā'uhu fī al-Tafsīr: Ğam'an wa-Dirāsa wa-Mawāzana," Al-Kurdī prepoznaje Al-Mu'arriĝa kao ključnu ličnost u razvoju ranih disciplinarnih studija književnosti, jezika i tefsira, ličnost čiji su komentari bili oslonac za kasnije generacije. Kroz analizu specifičnih riječi, Al-Kurdī pokazuje Mu'arriĝovu metodologiju, kako je koristio primjere beduinske poezije, poslovice i plemenskih izraza da objasni značenje, te je potom sistematski preferirao određeno tumačenje u skladu s

35 Vidi više: Sumayya Salīm al-Kurdī i Aḥmad A. al-Kubaysī, "Aqwāl al-Mu'arriĝ fī tafsīr sūratay al-Ma'ā'ida wa-l-An'ām: ġam' wa-dirāsa wa-muwāzana." *Maġallat al-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyya* 13, no. 1 (al-sudāsī al-awwal 2021): 421–440; I vidi: Sumayya Salīm al-Kurdī & Aḥmad A. al-Kubaysī, "Aqwāl al-Mu'arriĝ fī tafsīr ḥams āyāt min Sūrat al-Baqara: ġam' wa-dirāsa wa-muwāzana" [Mu'arriĝova tumačenje pet ajeta iz sure al-Bakara], *Journal of Mā'ālim al-Qur'ān wa-l-Sunna* 17/1 (2021): 146–166. DOI: 10.33102/jmqsv17i1.280.; I vidi: Sumayya Salīm al-Kurdī (uz učešće Aḥmada al-Kubaysija), "Aqwāl al-Mu'arriĝ fī tafsīr ġarīb ġuz 'Amma: ġam' wa-dirāsa wa-muwāzana," *Maġallat al-Širāṭ* 25/1 (2023): 87–112. DOI: 10.52128/0911-025-001-003.

jezičkim normama i naučnim kriterijima. Mu'arriğ se vidi kao most između rane filološke škole i rane discipline tafsira kao zasebne kategorije islamskog znanja.

Al-Kurdī pristupa Mu'arriğu čineći već u naslovima svojih radova eksplicitno najavljene korake: prikupljanje (*ğam'*) Mu'arriğovih izričaja iz primarnih tefsirskih korpusa; analitička studija (*dirāsa*) tih navoda (jezičko-semantička raščlamba, kontekst ajeta, veza s ranim filološkim korpusom); te komparativno vrednovanje (*muwāzana*) naspram stavova drugih mufessira.

Time testira Mu'arriğa kao filologa-mufessira: jezičko značenje je polazište, a tefsirski izbor (*tarğīḥ*) dolazi nakon dokazivanja jezičke norme. Nakon prikupljanja različitih mišljenja, Al-Kurdī primjenjuje pravila tarğīḥa: prednost daje stavovima potkrijepljenim širim jezičkim korpusom (poezija, poslovice, dijalekatski tragovi), te internom koherencijom konteksta ajeta. U 2021. radu taj je korak eksplicitno naveden kao cilj: "pokazati uticaj Mu'arriğovih tumačenja i izvršiti preferiranje na osnovu priznatih pravila"<sup>36</sup>.

Smatramo da snaga ovog metoda počiva na temeljima vjerodostojnih izvora te u činjenici da se *tarğīḥ* ostvaruje u jasnom i transparentnom okviru: *jam'*, *dirāsa* i *muwāzana*. Ograničenja su moguća zbog oslanjanje na sekundarne izvode Mu'arriğovih mišljenja usljed čega se nameće potreba za još više kritičkih edicija primarnih tekstova gdje je Mu'arriğ citiran.

36 Vidi više: Sumayya Salīm al-Kurdī i Kubaysī, (Al-), Aḥmad 'Abd al-Karīm. "Aqwāl Al-Mu'arriğ fī tafsīr sūratay al-Ma'a'ida wa-l-An'am: ġam' wa-dirāsa wa-muwāzana." *Mağallat al-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya*, 421-440.

## Primjer semantičkog tumačenja izraza *wāğifātun* kod Mu'arriġa i drugih mufessira

### Metodološka napomena:

Analiza u nastavku djelimično se oslanja na studiju Al-Kurdī (2023), čiji metodološki okvir: *ğam'* (prikupljanje), *dirāsa* (analitičko proučavanje) i *muwāzana* (komparativno vrednovanje), preuzimam i prilagođavam za potrebe ovoga rada. Izvorni materijal je sažet, preveden na bosanski jezik i dopunjen sopstvenim analitičkim uvidima te provjerom i nadopunom relevantnih primarnih izvora.

Mu'arriġ je govoreći o ajetu *Qulūbun yawma' idīn wāğifātun*,<sup>37</sup> riječ *wāğifātun* protumačio kao *qaliqa*, tj. "nemirna, uznemirena". Na to je izričito ukazao Ibn 'Ādil u svom tefsiru, pa je rekao: "I rekao je Mu'arriġ: *qaliqa, mustawfiza, murtaqiða, ġayru sākinah*, što znači: uznemirena, napeta poput uplašene divlje zvijeri kada se naglo trzne te zauzme položaj pripravnosti spremna da skoči<sup>38</sup>, potresena, nemirna."<sup>39</sup>

Ovim izrazom su se bavili stručnjaci za rijetke i teško razumljive kur'anske izraze. *Ibn Qutayba* kaže: "To jest: Srca trepere i dršću."<sup>40</sup>

Ibn al-Hā'im je o riječi *wāğifātun* rekao: "Znači srca koja od straha snažno kucaju i jako su potresena. Na narječju plemena Hamdān riječ *wāğifātun* označava prestrašena srca. *Al-wāğif fī as-sayr*, što znači "onaj koji pri hodu drhti", nazvan je tako zbog snažnog drhtanja i klecanja pri hodu."<sup>41</sup>

Autori tefsira bilježe više mišljenja o semantičkom tumačenju izraza *wāğifātun*, a njih jasno navodi i At-Ṭa'labī. Međutim,

37 Sūrat an-Nāzi'āt, āya 8.

38 Vidi: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo: El-Kalem, 2004, 3. izd., str. 1655.

39 Ibn 'Ādil, Sirāğ ad-Dīn 'Umar b. 'Alī, *al-Lubāb fī 'ulūm al-kitāb*, priredili: Aš-Šayḥ 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawğūd wa-š-Šayḥ 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, (Lubnān: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1419 po H. / 1998 M), tom 1, 20, str. 129.

40 Ibn Qutayba, 'Abd Allāh Aḥmad, *Ġarīb al-Qur'ān*, prir. Aḥmad Ṣaqr, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1398/1978, sv. 1, str. 513.

41 Ibn al-Hāim, Šihāb ad-Dīn Aḥmad, *at-Tibyān fī tafsīr ġarīb al-Qur'ān*, Dār aš-Šahāba li-t-Taṭqīf bi-Ṭanṭā, prvo izdanje, 1992, prir. dr. Faṭḥi Anwar ad-Dabbūli, sv. 1, str. 447.

Aṭ-Ta‘labī se razlikuje u načinu pripisivanja svakog od tih mišljenja njegovom izvornom autoru. On samo jedno značenje izričito pripisuje Mu‘arrirġu, navodeći da je Mu‘arrirġ rekao da *wāġifatun* znači *qaliqa*, odnosno “nemirna”, dok prema Quṭrubu<sup>42</sup> izraz *wāġifatun* znači *mustawfiza*<sup>43</sup> i odnosi se na srca napregnuta u potpunoj pripravnosti. Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ je rekao da *wāġifatun* znači “potresena”.<sup>44</sup> Al-Qurṭubī oba značenja, *qaliqa* i *mustawfiza*, navodi kao Mu‘arrirġova<sup>45</sup> i u tome ga je slijedila skupina mufessira, među njima i As-Sam‘ānī.<sup>46</sup>

Polazeći od metodološkog okvira koji je razvila Al-Kurdī, metod *ġam’* (prikupljanja Mu‘arrirġovih izričaja iz primarnih tefsirskih izvora), *dirāsa* (analitičkog proučavanja tih navoda) i *muwāzana* (njihovog komparativnog vrednovanja u odnosu na stavove drugih mufessira), može se uočiti da tefsiri navode i druga mišljenja o tumačenju riječi *wāġifatun*. U skladu s pristupom Al-Kurdī, ta se mišljenja mogu sistematizirati na sljedeći način:

1. Da znači “ispunjena strahom” (*hā’ifa*). Ovo su mišljenja Ibn ‘Abbāsa, Qatāda, Ibn Zayda, a na ovo tumačenje ukazali su i brojni drugi mufessiri, među njima i Ibn Kaṭīr.<sup>47</sup>

42 Muḥammad b. al-Mustanīr Abū ‘Alī al-Baṣrī, poznat pod imenom Quṭrub, bio je jedan od učenjaka u oblasti nahva i arapskoga jezika. Učio je kod Sībawayha, kao i kod skupine učenjaka iz basranske tradicije. Nastanio se u Baghdādu, gdje je prenio određena znanja iz njegovih autorskih djela. Preminuo je 206. hidžretske godine. Vidi: al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ Baġdād*, sv. 4, str. 480.

43 Vidi razliku u čitanju ove riječi u dva izdanja tefsira aṭ-Ta‘labīja: u izdanju Dār at-Tafsīr stoji oblik *mustawfiza* (aṭ-Ta‘labī, Abū Ishāq Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kašf wa-l-bayān ‘an tafsīr al-Qur‘ān*. Pod nadzorom dr. Šalāḥa Bā‘uṭmāna, dr. Ḥasana al-Gazālīja, prof. dr. Zayda Mahārīša i prof. dr. Amīna Bāše. Džidda: Dār at-Tafsīr, tom 28, str. 381), dok u izdanju Dār Iḥyā’ aṭ-ṭurāt al-‘arabī stoji oblik *mustawfira* (aṭ-Ta‘labī, Abū Ishāq Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kašf wa-l-bayān ‘an tafsīr al-Qur‘ān*. Prir. al-Imām Aḥmad b. ‘Ašūr. Bejrut: Dār Iḥyā’ aṭ-ṭurāt al-‘arabī, 1422/2002, 1. izd., sv. 10, str. 124).

44 Aṭ-Ta‘labī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kašf wa-l-bayān ‘an tafsīr al-Qur‘ān*, prir. al-Imām Aḥmad b. ‘Ašūr, Bejrut: Dār Iḥyā’ aṭ-ṭurāt al-‘arabī, 1422. po H. / 2002, prvo izdanje, sv. 10, str. 124.

45 Vidi: al-Qurṭubī, Aḥmad b. Aḥmad b. Abī Bakr, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, prir. Aḥmad al-Bardūnī i Ibrāhīm Aṭfayyiš, Kairo: Dār al-kutub al-mišriyya, 1384/1964, 2. izd., sv. 5, str. 452.

46 Al-Ḥāzin Alā’ ad-Dīn ‘Alī b. Muḥammad, *Lubāb at-ta’wīl fī ma’ānī at-tanzīl*, prir. Aḥmad ‘Alī Šāhīn, Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmīyya, 1415. po H., prvo izdanje, sv. 4, str. 391.

47 Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Ġāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur‘ān*, prir. Aḥmad Muḥammad Šakīr, Mu’assasat ar-Risāla, 1420/2000, 1. izd. sv. 24, str. 139; i Ibn Kaṭīr, Ism‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīm*, prir. Sāmī b. Aḥmad Sālama, Rijad: Dār Ṭayyiba li-n-našr wa-t-tawzī‘, 1420. po H./1999, drugo izdanje, sv. 8, str. 313.

2. Da znači “uznemirena”, odnosno “izrazito uznemirena, snažno potresena”. Ovom tumačenju su pristupili Az-Zağğāğ, As-Sam‘ānī i Ibn ‘Āšūr.<sup>48</sup>

3. Da znači “pomaknuta sa svoga mjesta”. Tako su protumačili As-Samarqandī, Al-Wāhidī i Ibn al-‘Anbārī.<sup>49</sup>

4. Da označava “približavanje i udaljavanje”. Ibn Qutayba je rekao da se ovom riječju “označava približavanje i udaljavanje”, što upućuje na stalno pomjeranje i nestabilnost.<sup>50</sup>

Na osnovu praćenja i upoređivanja stavova *mufessira* može se uočiti da se većina njihovih mišljenja kreće oko sljedećih značenja: napetost, nemir i uznemirenost. Ove semantičke vrijednosti u različitim nijansama odgovaraju stavu Mu’arriġa, te među njima nema stvarne suprotnosti; naprotiv, mogu se međusobno objediniti i posmatrati kao cjelina. Takvo objedinjavanje predstavlja potpuniji i utemeljeniji interpretativni pristup.

Iznošenje skupnih mišljenja *mufessira* odjednom, kao i navođenje dvije ili tri bliske semantičke vrijednosti unutar jedne lekseme, bez ograničavanja na samo jednu, može se razumjeti kao pokazatelj njihove sklonosti da prihvate zajedničko značenje oblikovano suptilnom semantičkom bliskošću ovih termina.

Stoga je ispravno reći da sva navedena značenja zajedno upućuju na istu temeljnu semantičku vrijednost, te se tako Mu’arriġov izraz pokazuje kao izrazito prihvatljivo i preferirano tumačenje koje se podudara s ostalim iznesenim mišljenjima.<sup>51</sup>

48 Az-Zağğāğ, Ibrāhīm b. as-Sarrī. *Ma’ānī al-Qur’ān wa-i’rābuhu*. Prir. ‘Abd al-Ḥalīm ‘Abduh Ṣalabī. Bejrut: ‘Ālam al-kutub, 1408/1988, 1. izd. sv. 5, str. 278; i as-Sam‘ānī, Maṣūf b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān*, prir. Yāsir b. Ibrāhīm i Ġunayyim b. ‘Abbās, Riġad: Dār al-Waṭan, 1418/1997, sv. 6, str. 146; i Ibn ‘Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. Muḥammad, *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, Tunis: ad-Dār at-tūnisiyya, 1984, sv. 30, str. 68.

49 As-Samarqandī, Naṣr b. Aḥmad b. Aḥmad b. Ibrāhīm, *Baḥr al-‘ulūm*, izd. i mj. izd. nisu navedeni. sv. 3, str. 542; i Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraġ ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Alī, *Zād al-masīr fī ‘ilm at-tafsīr*, prir. ‘Abd ar-Razzāq al-Mahdī, Bejrut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1422. h., prvo izdanje, sv. 4, str. 395.

50 Ibn Qutayba, Muḥammad ‘Abd Allāh, *Ġarīb al-Qur’ān*, prir. Aḥmad Ṣaqr, Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1398/1978, sv. 1, str. 438; i al-Wāhidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad, *al-Waġīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*, prir. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Damask / Bejrut: Dār al-qalam, ad-Dār aš-Šāmiyya, 1415, 1. izd. *al-Waġīz*, sv. 1, str. 1170.

51 Vidi: Al-Kurdī, Sumayya Salim. “Aqwāl al-Mu’arriġ fī tafsīr ġarīb ġuz’ ‘amma: ġam’ wa-dirāsa wa-muwāzana.” *al-Širāṭ* 25, br. 1 (June 2023): 87–112, ovdje 94–95.

## Zaključak

Istraživanje je pokazalo da Mu'arriğ as-Sadūsī (u. 195/810) nije tek filolog i genealog u klasičnim leksikografskim nizovima, već i rani jezički mufessir čiji rad spaja basransku filologiju (naḥw, luğa) s počecima disciplinarnog tefsira. Njegov pristup *ğarīb al-Qur'ānu* utemeljen na jeziku ranog pjesništva, poslovicama i dijalektološkim tragovima. Strukturiran je kroz *jam'*, *dirāsa*, *muwāzana* i *tarğīḥ* i vodi od definicije suštinskog značenja do preferiranja tumačenja u svjetlu konteksta ajeta. Takva metodološka ujednačenost i preciznost objašnjava zašto su ga kasniji autori navodili kao autoritet za značenja, varijante i osjetljive leksičke tačke.

Biografski podaci (učitelji, učenici, veza s Al-Ma'mūnom, boravci u Ḥurāsānu) dopunjuju sliku učenjaka koji posreduje između žive jezičke prakse i tefsirske potrebe za preciznim razumijevanjem teksta. Dostupne edicije (*Ḥadīf min nasab Qurayš*, *Al-Amṭāl*) potvrđuju dosljednost njegove jezičke argumentacije i nude uvid u način na koji leksička ekspertiza generira tefsirske zaključke.

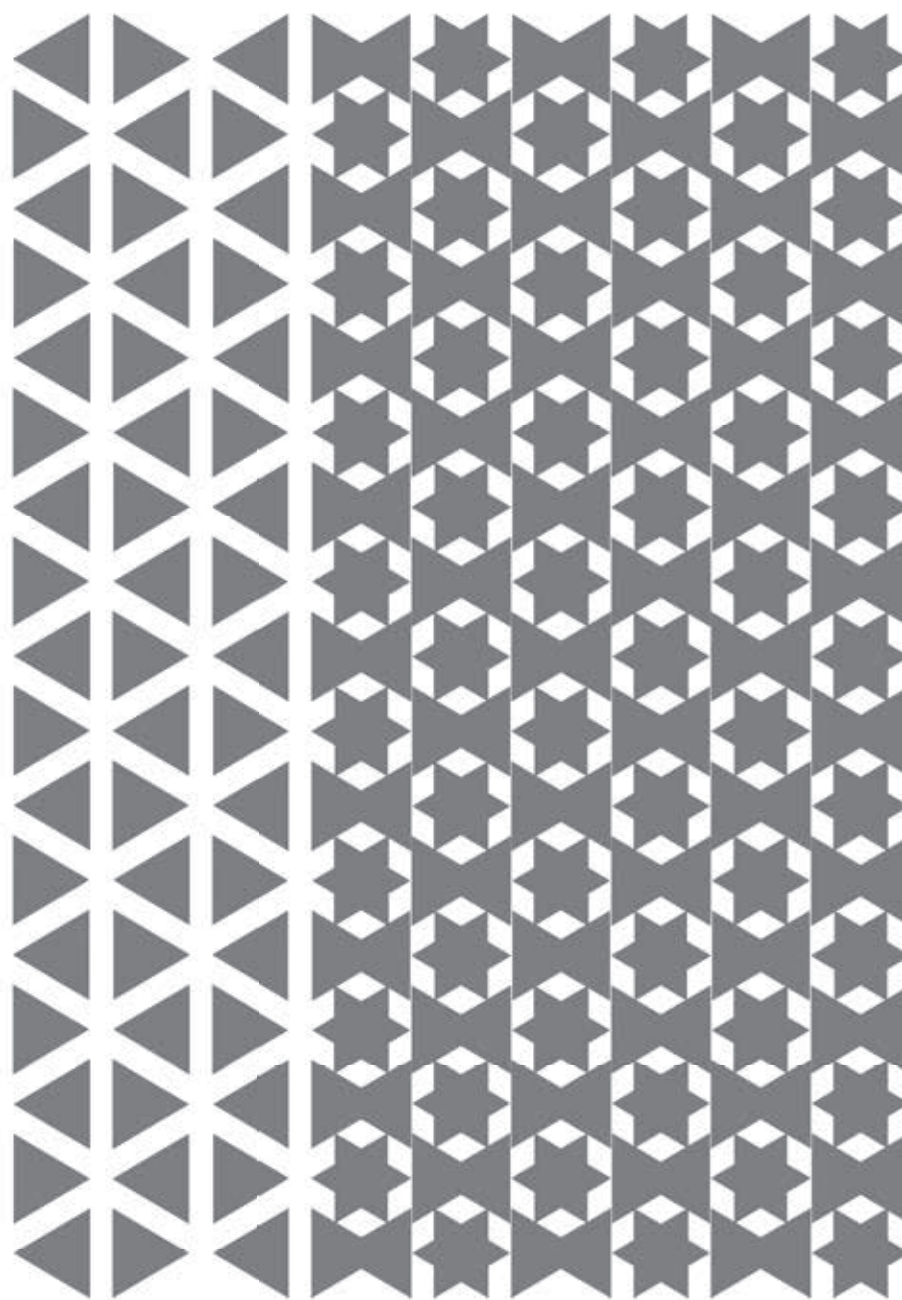
Istodobno, korpus je fragmentaran: veliki dio Mu'arriğovih iskaza preživio je u citatima kasnijih tefsira i priručnika. To otvara jasan istraživački program: (1) sistematsko mapiranje i kritičko uređivanje pripisanih mjesta, (2) rekonstrukcija opusa, a naročito *ğarīb al-Qur'āna* na osnovu pouzdanih svjedočanstava. Noviji radovi (npr. Sumayya S. Al-Kurdī, A. A. Al-Kubaysī) već su trasirali metod i izvore; njihovo proširenje može korigirati narativ o genezi "filološkog tefsira" i preciznije pozicionirati Mu'arriğa kao ključnu kariku između basranske škole i formiranja klasičnih islamskih nauka.

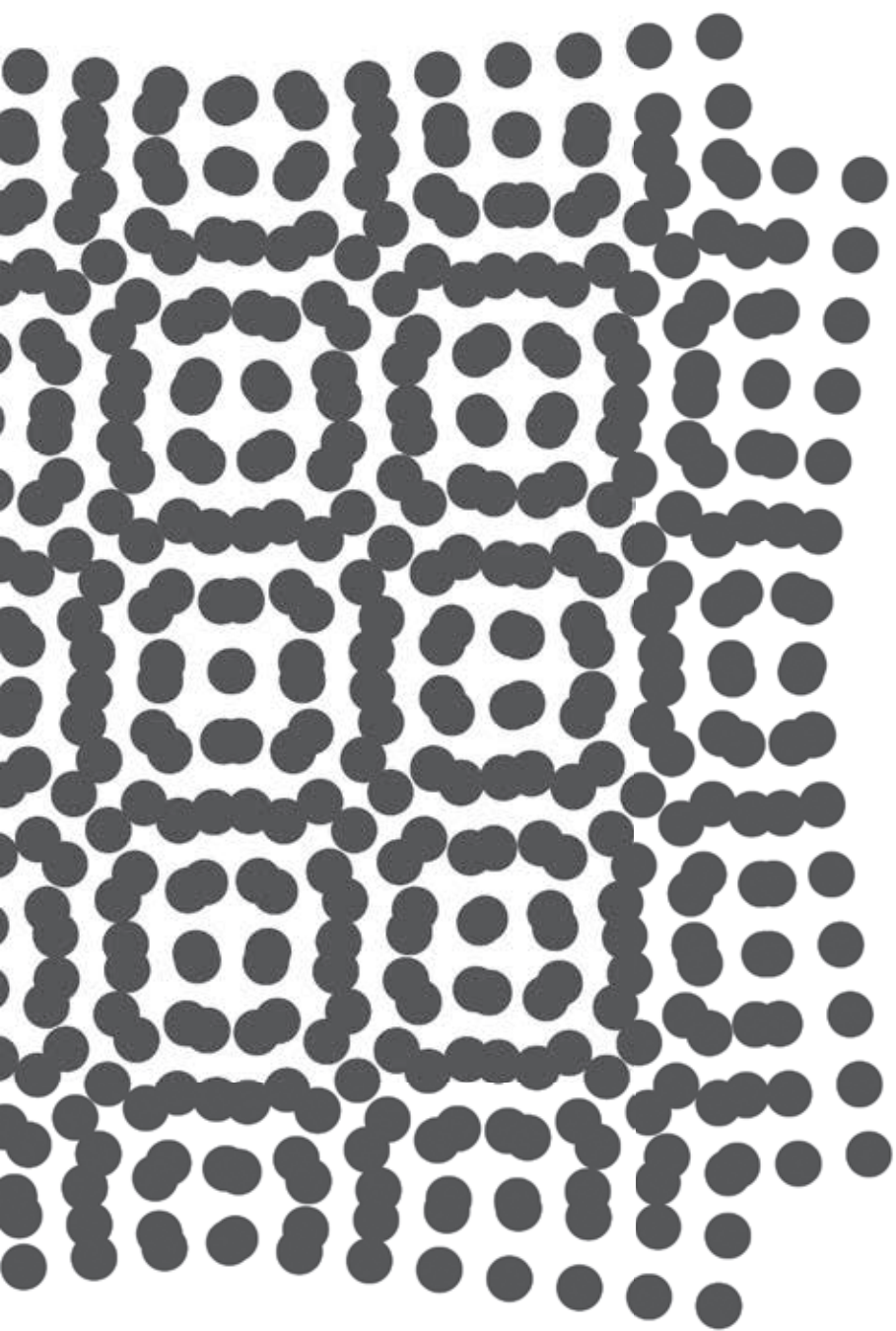
## Literatura

- Buḥārī (al-), Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. al-Muġīra (Abū ‘Abd Allāh). *al-Tārīḥ al-kabīr*. Štampano pod stručnim nadzorom Muḥammada ‘Abd al-Mu‘īda Ḥāna. Ḥaydarābād al-Dakkan: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, n.d.
- Dahabī, (al-), Šams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uṭmān (u. 748/1348). *Siyar A‘lām al-Nubalā’*. Kritičko izdanje priredila grupa priređivača kritičkog izdanja pod nadzorom Šayḥa Šu‘ayba al-Arnā‘ūṭa. Predgovor napisao Baššār ‘Awwād Ma‘rūf. 3. izd. Bayrūt: Mu‘assasat al-Risāla, 1985/1405.
- Ḥākim (al-), al-Nīsābūrī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh. *Su‘ālāt Mas‘ūd b. ‘Alī al-Siġzī ma‘a as‘ilat al-baġdādīyīn ‘an aḥwāl al-ruwāt*. Studija i verifikacija: Muwafaq b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Qādir. Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1408/1988.
- Ḥamawī (Al-), Šihāb ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Yāqūt b. ‘Abd Allāh al-Rūmī. *Mu‘ġam al-udabā’* (poznat i pod naslovom *Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*). Ur. Iḥsān ‘Abbās. Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1. izd., 1993.
- Ḥaṭīb (al-), al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī, *Tārīḥ Baġdād*, prir. Baššār ‘Awwād Ma‘rūf, Bejrut: Dār al-Ġarb al-islāmī, 1422/2002, 1. izd.
- Ḥāzin (al-), Alā’ ad-Dīn ‘Alī b. Muḥammad, *Lubāb at-ta’wīl fī ma‘ānī at-tanzīl*, prir. Aḥmad ‘Alī Šāhīn, Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1415. po H., prvo izdanje.
- Ibn ‘Ādil, Sirāġ ad-Dīn ‘Umar, *al-Lubāb fī ‘ulūm al-kitāb*, prir. al-Šayḥ ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawġūd i al-Šayḥ ‘Alī Aḥmad Ma‘waḍ, Liban: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1419/1998, prvo izdanje.
- Ibn ‘Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir b. Muḥammad. *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*. Tunis: ad-Dār at-tūnisiyya, 1984.
- Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraġ ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Alī. *Zād al-masīr fī ‘ilm at-tafsīr*. Prir. ‘Abd ar-Razzāq al-Mahdī. Bejrut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1422, 1. izd.
- Ibn al-Ha‘ā‘im, Šihāb ad-Dīn Aḥmad, *at-Tibyān fī tafsīr ġarīb al-Qur‘ān*, prir. Fathī Anwar ad-Dābūlī, Ṭanṭā: Dār aš-Šaḥāba li-t-turāṭ, 1. izd., 1992.
- Ibn al-Nadīm. *al-Fihrist*. Ur. Ibrāhīm Ramaḍān. 2. izd. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifa, 1417/1997.
- Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl b. ‘Umar. *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīm*. Prir. Sāmī b. Aḥmad Sālama. Rijad: Dār Ṭayyiba li-n-našr wa-t-tawzī‘, 1420/1999, 2. izd.

- Ibn Qutayba, Muḥammad ‘Abd Allāh, *Ġarīb al-Qur‘ān*, prir. Aḥmad Ṣaqr, Bejrut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1398/1978.
- Kubaysī (al-), Aḥmad ‘Abd al-Karīm, and Sumayya Salīm al-Kurdī. “Āthār Al-Mu’arriġ fī tafsīr sūratay al-Ma’ā’idah wa-l-An‘ām: jam‘ wa-dirāsah wa-muwāzanah.” *Majallat al-Buḥūth al-‘Ilmiyya wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyya* 13, no. 1 (al-sudāsī al-awwal 2021): 421–440.
- Kurdī (al-), Sumayya Salim, i Aḥmad ‘Abd al-Karīm al-Kubaysī. 2021. “Aqwāl Al-Mu’arriġ fī tafsīr Sūratay al-Mā’ida wa-al-An‘ām: ġam‘ wa-Dirāsa wa-Muwāzana.” *Maġallat al-Buḥūt al-‘Ilmiyya wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya* 13 (1): 421–440. Pristupljeno 10. septembra 2025. e-MarefaMandumah
- Kurdī (al-), Sumayya Salīm. “Al-Mu’arriġ ibn ‘Amr al-Sadūsī (d. 195 AH) wa-ār’uḥu fī al-tafsīr: ġam‘an wa-dirāsa wa-muwāzana.” Doktorska disertacija, ġāmi‘at al-Šāriqa, 2021.
- Kurdī (al-), Sumayya Salim. 2023. “Aqwāl Al-Mu’arriġ fī Tafsīr Ġarīb juz’ ‘Amma: ġam‘ wa-Dirāsa wa-Muwāzana.” *al-Širāṭ*, vol. 25, no. 1 (June): 87–112. Pristupljeno 10. septembra 2025. ASJPMandumah
- Luġawī (Al-), Abū Ṭayyib. *Marātib al-naḥwiyyīn*. Ur. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Bayrūt: al-Maktaba al-‘Ašriyya, 2009.
- Mu’arriġ (al-), ibn ‘Amr al-Sadūsī. *Ḥadhf min nasab Quraysh*. Ur. Šalāḥ al-Dīn al-Munajjid. Cairo: Maktabat Dār al-‘Urūba, 1960.
- Mu’arriġ b. ‘Amr b. al-Ḥarīṭ al-Sadūsī. *al-Amṭāl*. Izd. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb. Bayrūt: Dār al-Naḥḍa al-‘Arabiyya li-ṭ-Ṭibā’a wa-n-Našr, 1983 (1. izd., 1403 po H.).
- Mu’arriġ as-Sadūsī, *Al-Amṭāl*, ed. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb (Kairo, više izdanja); v. digitalni primjerak u Internet Archive. Internet Archive
- Mu’arriġ b. ‘Amr as-Sadūsī, *Ḥadhf min nasab Qurayš*, ed. Šalāḥ al-Dīn al-Munaġġid (Kairo: Maktabat Dār al-‘Urūba, 1960); više digitalnih preslika dostupno je u javnim bibliotekama i repozitorijima. WaqfeyaInternet Archive
- Muṭić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem, 2004. 3. izd.
- Nuwaihiḍ, ‘Ādil, *Muġam al-mufassirīn: min ṣaḍr al-islām ḥattā al-‘ašr al-ḥāḍir*, 3. izd. Bayrūt: Mu’assasat Nuwayhiḍ aṭ-ṭaqa’fiyya li-t-ta’lif wa-t-tarġama wa-n-našr, 1988.
- Qiftī (al-), Ġamāl ad-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Yūsuf. *Inbāh ar-ruwāt ‘alā anbāh an-nuḥāt*. Ur. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. al-Qāhira: Dār al-Fikr al-‘Arabī; Bayrūt: Mu’assasat al-Kutub aṭ-ṭaqa’fiyya, 1406/1982.

- Qurṭubī, (al-) Aḥmad b. Aḥmad b. Abī Bakr, *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, prir. Aḥmad ar-Ribdawī i Ibrāhīm Aṭṭafayyīš, Kairo: Dār al-kutub al-miṣriyya, 1384/1964, 2. izd.
- Sam'ānī (as-), Maṣṣūr b. Muḥammad. *Tafsīr al-Qur'ān*. Prir. Yāsir b. Ibrāhīm i Ġunayyim b. 'Abbās. Rijad: Dār al-Waṭan, 1418/1997.
- Samarqandī (as-), Naṣr b. Aḥmad b. Aḥmad b. Ibrāhīm. *Baḥr al-'ulūm*. Izdavač i godina izdanja nisu navedeni.
- Al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *Buġyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-luġawiyīn wa-l-nuḥāt*. Ur. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Ṣaydā / Lubnān: al-Maktaba al-'Aṣriyya, n.d.
- Ṭabarī (aṭ-), Muḥammad b. Ġarīr, *Ġāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, prir. Aḥmad Muḥammad Šākīr, Mu'assasat ar-Risāla, 1420/2000, 1. izd.
- Ṭa'labī (aṭ-), Abū Ishāq Aḥmad b. Ibrāhīm. *al-Kašf wa-l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*. Pod nadzorom Šalāḥa Bā'uṭmāna, Ḥasana al-Ġazālīja, Zayda Mahārīša i Amina Bāše. Istraživačko izdanje grupe od 21 istraživača. Džidda: Dār at-Tafsīr.
- Ṭa'labī (aṭ-), Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kašf wa-l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*, prir. al-Imām Aḥmad b. 'Ašūr, Bejrut: Dār Iḥyā' aṭ-ṭurāṭ al-'arabī, 1422. Po H. / 2002, prvo izdanje.
- University of Sharjah. 2021. "Al-Mu'arriġ b. 'Amr al-Sadūsī (d. 195 AH) and His Views in Tafsīr: Collection, Study, and Comparison (PhD)." Pristupljeno 10. septembra 2025.
- Wāḥidī (al-), Abū al-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad. *al-Waġīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*. Prir. Šafwān 'Adnān Dāwūdī. Damask / Bejrut: Dār al-qalam, ad-Dār aš-Šāmiyya, 1415, 1. izd.
- Wüstenfeld, F. W. *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1882.
- Yāqūt ibn 'Abd Allāh al-Rūmī al-Ḥamawī, Šihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh. *Muġam al-udabā' = Irsād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*. Prir. Iḥsān 'Abbās. 6 sv. Bejrut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993.
- Zaġġāġ (az-), Ibrāhīm b. as-Sarrī. *Ma'ānī al-Qur'ān wa-i'rābuhu*. Prir. 'Abd al-Ḥalīm 'Abduh Šalabī. Bejrut: 'Ālam al-kutub, 1408/1988, 1. izd.
- Ziriklī (az-), Ḥayr al-Dīn. *al-A'lām*. 15. izd. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 2002.





# ZUHDIJA HASANOVIĆ ADNAN SREBRENICA

## Demotiviranost prosvjetnog radnika i načini njenog prevazilaženja

---

123

### **Zuhdija Hasanović**

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

### **Adnan Srebrenica**

*glavni imam Međzłisa Islamske  
zajednice Busovača  
adnan.srebrenica@hotmail.com*

### **Pregledni članak**

Primljeno: 30. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 28. 11. 2025.

### **Ključne riječi:**

Motivacija, sunnet,  
Muhammed, s.a.v.s., ashabi,  
obrazovni proces, prosvjetni  
radnik, učitelj, učenik,  
odgovornost, uspjeh

### **Sažetak:**

Nakon temeljne analize uzroka, manifestacija i potencijalnih strategija za prevazilaženje demotiviranosti među učenicima u Bosni i Hercegovini, neophodno je usmjeriti pažnju ka prosvjetnim radnicima, kao drugom ključnom subjektu obrazovnog procesa. Potrebno je detaljno razmotriti uzroke njihove demotiviranosti, identificirati dominantne faktore koji doprinose ovom fenomenu te prepoznati forme kroz koje se demotiviranost najčešće ispoljava. Istovremeno, važno je istražiti efikasne pristupe i metode koje mogu doprinijeti ublažavanju i prevazilaženju ovog nepovoljnog stanja. Primarni cilj ovog rada jeste da ukaže na presudne faktore koji su doveli do gubitka profesionalne motivacije kod prosvjetnih radnika, ali i da identificira ključne motivacijske mehanizme koji imaju potencijal da revitaliziraju njihov pedagoški entuzijazam i angažman unutar obrazovnog sistema. Poseban akcent stavlja se na motivacijske metode koje je primjenjivao Božiji Poslanik, s.a.v.s., u procesu poučavanja svojih sljedbenika. Njegov pristup učenju, širenju spoznaje, usvajanju vještina i formiranju vrijednosnih stavova bio je toliko snažan da su njegovi sljedbenici nerijetko zane-marivali osnovne egzistencijalne potrebe kako bi što duže boravili u njegovom prisustvu i učili od njega. Ove metode predstavljaju vrijedan izvor inspiracije za savremene obrazovne prakse, posebno u kontekstu motiviranja prosvjetnih radnika.

## Demotivation Among Educators and Strategies for its Overcoming

## انعدام دافعية المعلم وطرق تجاوزه

### Keywords:

Motivation, Sunnah, Prophet Muhammad (peace be upon him), Companions, educational process, educator, teacher, student, responsibility, success

### الكلمات المفتاحية:

الدافعية، السنة، محمد (ص)، الأصحاب، العملية التعليمية، المعلم، المتعلم، المسؤولية، النجاح

### الملخص:

### Abstract:

Following a foundational analysis of the causes, manifestations, and potential strategies for addressing demotivation among students in Bosnia and Herzegovina, it is necessary to shift focus to educators as the second key stakeholder in the educational process. This study examines in detail the causes of teacher demotivation, identifies the dominant factors contributing to this phenomenon, and highlights the most frequent forms in which it is expressed. At the same time, it explores effective approaches and methods that may alleviate or overcome this adverse condition. The primary aim of this paper is to illuminate the crucial factors that have led to the loss of professional motivation among educators and to identify key motivational mechanisms with the potential to restore their pedagogical enthusiasm and engagement within the education system. Special emphasis is on the motivational methods employed by the Prophet Muhammad (peace be upon him) in teaching his followers. His approach to learning, disseminating knowledge, cultivating skills, and shaping value-based attitudes was so compelling that his companions would often overlook basic existential needs in order to remain in his presence and learn from him for as long as possible. These methods represent a valuable source of inspiration for contemporary educational practice, particularly in the context of motivating educators.

بعد التحليل المفصل لأسباب وتجليات وطرق تجاوز انعدام الدافعية الممكنة عند الطلاب في البوسنة والهرسك من الضروري توجيه الاهتمام إلى المعلمين بوصفهم عاملاً رئيسياً ثانياً في العملية التعليمية. فيجب الدراسة المفصلة لأسباب انعدام دافعتهم وتشخيص العوامل السائدة التي تساهم في هذه الظاهرة ومعرفة الأشكال التي يظهر من خلالها انعدام الدافعية غالباً. وفي نفس الوقت، من المهم دراسة الأساليب والمناهج الفعالة التي بإمكانها المساهمة في تخفيف وتجاوز هذا الوضع غير المرضي. ويقصد هذا البحث أساساً الإشارة إلى العوامل المهمة التي أدت إلى غياب الدافعية المهنية عند المعلمين وكذلك تشخيص الآليات الدافعية الرئيسية القادرة على إعادة إحياء حماسهم التعليمية ونشاطهم داخل النظام التعليمي. ويُؤكد في البحث بصفة خاصة على الأساليب الدافعية التي كان يقوم بتطبيقها رسول الله (ص) في تعليم أصحابه. وكان منهجه في التعلّم ونشر الوعي واستيعاب المهارات وتشكيل المواقف التقييمية قوياً إلى درجة كان أصحابه كثيراً ما يهملون حاجاتهم الوجودية الأساسية حتى يكون بإمكانهم ملازمته والتعلّم منه. وتمثّل هذه المناهج مصدر الإلهام القيم للتطبيقات التعليمية الحديثة وخاصّة في سياق دفع المعلمين.

## Uvod

Prosvjetni radnici: učitelji, nastavnici i profesori, predstavljaju temeljni oslonac obrazovnog sistema. Njihova uloga nadilazi puko prenošenje znanja; oni aktivno učestvuju u oblikovanju karaktera, vrijednosnih stavova i kompetencija budućih generacija. Kroz individualizirani pristup, poticanje kritičkog mišljenja, razvoj socijalnih i emocionalnih vještina te kontinuiranu podršku učenicima, prosvjetni radnici doprinose formiranju obrazovanih, odgovornih i etički osviještenih pojedinaca, sposobnih da pozitivno djeluju unutar svojih porodica, lokalnih zajednica i šireg društvenog konteksta.

Njihova profesionalna energija, entuzijazam i strast prema nastavnim sadržajima imaju snažan motivacijski učinak na učenike, potičući ih na istraživanje i učenje koje nadilazi granice formalnog kurikula.

Rad pod naslovom "Demotiviranost prosvjetnog radnika i način njenog prevazilaženja" nastoji osvijetliti problem nedostatka adekvatne motivacije<sup>1</sup> u obrazovnom procesu, s posebnim fokusom na učitelje i nastavnike. Primarni cilj jeste identifikacija ključnih faktora koji dovode do stanja profesionalne apatije, demotiviranosti i demoralizacije te koji rezultiraju smanjenim angažmanom u nastavnom procesu.

U svrhu razumijevanja uzroka ovakvog stanja, kao i formuliranja konkretnih smjernica za njegovo prevazilaženje, rad se oslanja na analizu uzornog života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., s posebnim naglaskom na njegove metode motiviranja ashaba ka sticanju znanja, uprkos brojnim izazovima i egzistencijalnim odricanjima.

Struktura rada, pored uvodnog i zaključnog dijela, obuhvata dva temeljna poglavlja. Prvo poglavlje posvećeno je analizi uzroka demotiviranosti prosvjetnih radnika, dok se drugo fokusira

1 O ličnosti čovjeka, njegovoj motivaciji i njenim teorijama i načelima te načinima i vrstama motiviranja više v.: Robert C. Beck, *Motivacija: teorija i načela*, prijevod: Dinka Čorkalo i dr., "Naklada Slap", Jastrebarsko, 2003.

na iznalaženje konkretnih rješenja i strategija za revitalizaciju njihove profesionalne motivacije.

Metodološki okvir rada obuhvata kombinaciju različitih istraživačkih pristupa, uključujući deskriptivnu metodu i metodu analize i sinteze, čime se osigurava višedimenzionalna obrada istraživačkog problema.

## Razlozi i faktori demotiviranosti prosvjetnih radnika

O stanju u bosanskohercegovačkom društvu koje je već decenijama opterećeno brojnim političkim, ekonomskim, socijalnim, obrazovnim i sigurnosnim problemima, a koje se negativno odražava i na prosvjetne radnike i kvalitet njihovog života i djelovanja govorili smo opširnije u tekstu: “Motiviranje učenika na učenje iz perspektive savremene pedagogije i uzornog poučavanja Muhammeda, s.a.v.s. – komparativna analiza”<sup>2</sup> te budući da značajnije nije promijenjeno smatramo suvišnim ponavljati navedene činjenice.

Važno je ipak istaći da faktore koji negativno utječu na motivaciju učitelja u Bosni i Hercegovini možemo podijeliti na one koji su općeg karaktera i odnose se na sve građane naše domovine, među kojima su: politička nesigurnost, ekonomska neisplativost<sup>3</sup>, socijalno raslojavanje, demografska kretanja, odnosno depopulacija stanovništva, dominiranje mita, korupcije, društvene nepravde i nepotizma<sup>4</sup> te drugi koji su posebnog karaktera i odnose se samo na učitelje:

- **duogodišnje zanemarivanje obrazovnog sektora.** Obrazovanje često nije među glavnim prioritetima vladajućih

2 *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 2024, br. 29, str. 37–67.

3 Itekako na motiviranost učitelja utječe saznanje da za isti posao, u daleko boljim i lakšim uvjetima, u zapadnoevropskim zemljama mogu dobiti čak i deset puta veće plaće (npr. u Luksemburgu, Švicarskoj, Njemačkoj i Norveškoj), što njihov posao čini manje vrijednim, a trud besmislenim.

4 Ovakve negativne pojave ne daju jednake šanse, nego preferiraju negativnu selekciju. Još uvijek je prisutna pojava da se posao dobiva mimo odgovarajućih kriterija i zakonskih procedura, na osnovu političke podobnosti ili rodbinskih veza, a ne na osnovu kompetencija i pokazanog uspjeha, što demotivira kvalitetne kadrove.

struktura, što dovodi do manjka ulaganja i loših reformi. Obrazovne ustanove ne dobijaju dovoljno sredstava za usavršavanje i moderniziranje nastavnog procesa i to otežava rad prosvjetnih radnika;

- **nedostatak sistemskog djelovanja**, koji se, s jedne strane, ogleda u čestim promjenama kurikuluma, obrazovnih politika i pravnih regulativa koje stvaraju nesigurnost kod prosvjetnih radnika, a, s druge strane, u zastarjelim obrazovnim programima, koji su ostali izvan navedenih reformi. Nastavni planovi i udžbenici su u velikom broju slučajeva zastarjeli i ne odgovaraju izazovima i potrebama savremenog društva. Ovo prosvjetnim radnicima otežava da pruže relevantno, kvalitetno i primamljivo obrazovanje;
- **politizacija obrazovanja**. Primjetan je utjecaj vladajućih političkih struktura na dezintegriranje sistema obrazovanja, na sadržaje nastavnih planova i programa, prilikom postavljanja ministara obrazovanja, dekana i direktora, kao i kod upošljavanja prosvjetnih radnika na račun kompetentnosti što negativno utječe na kvalitet obrazovnog sistema;
- **devalvacija nastavničke profesije**. Nastavnička profesija u Bosni i Hercegovini se sve manje cijeni, zbog percepcije da je ona slabo plaćena i stresna, što dovodi do manjeg interesa za nastavničke studije među mladima;
- **stres i emocionalni pritisak**. Nastavnička profesija spada među najstresnija zanimanja općenito, jer uključuje rad s djecom, mladima, njihovim porodicama i administracijom;
- **nedostatak profesionalnog razvoja**. Mogućnosti za učestvovanje u programima za cjeloživotnu edukaciju i usavršavanje nastavnika su ograničene, a često ovise o osobnim ulaganjima;
- **nedostatak resursa i infrastrukture**. Nastavnici se suočavaju s brzim tehnološkim promjenama, a podrška za prilagođavanje njima nije uvijek pravovremena i primjerena. Mnoge škole još uvijek nemaju osnovne resurse

za održavanje kvalitetne nastave, poput fiskulturnih sala ili modernih tehnologija, što dodatno otežava rad nastavnika;

- **niske plaće, nesigurni i loši uvjeti rada.** Mnogi prosvjetni radnici rade, često i više godina, na osnovu ugovora na određeno vrijeme. Ovo stvara osjećaj nesigurnosti i otežava planiranje budućnosti. Oni koji rade često su opterećeni administrativnim obavezama koje im umanjuju vrijeme za kvalitetnu nastavu.

Svi ovi faktori izazivaju frustracije, nesigurnost, iščezavanje entuzijazma i osjećaj demotiviranosti među nastavnicima, što neposredno utječe na njihovu sposobnost da pružaju kvalitetno obrazovanje.

Zbog toga je važno da se ovi problemi dijagnosticiraju, otkriju njihovi uzroci i da se sistemski i sistematično radi na njihovom rješavanju i prevazilaženju kako bi se poboljšali uvjeti rada prosvjetnim radnicima, a učenicima podigao kvalitet obrazovanja na višu razinu.

Postoji niz strategija koje bi mogle poboljšati motivaciju nastavnika u Bosni i Hercegovini. U nastavku navodimo nekoliko ključnih pristupa:

- **Suštinska reforma obrazovnog sistema.** Ne mislimo na reforme koje su same sebi cilj, ni površne reforme kojima se mijenjaju pojedine nastavne jedinice ili preporučena literatura, nego uvođenje savremenijih, kreativnijih i fleksibilnijih nastavnih planova, koji će pomoći učenicima i studentima da razumiju svijet u kojem žive, da kritički sagledavaju procese i trendove u kojima se nalaze i da iznalaze načine kako postojeće krize i izazove prevazilaziti. Nedostaju reforme koje će ponuditi nastavne planove fokusirane na inovacije i praktične vještine koje će povećati entuzijazam za poučavanje;
- **profesionalni razvoj i edukacija.** Osiguravanje kontinuirane edukacije, kurseva, radionica, seminara, treninga i konferencija kako bi prosvjetni radnici unaprijedili svoja

znanja i kompetencije što bi im omogućilo da osjete napredak u karijeri;

- **emocionalna i psihološka podrška.** Neophodno je razvijati ambijent uvažavanja i saradnje među prosvjetnim radnicima, a po potrebi pokretati i uključivati se u programe za upravljanje stresom i mentalno zdravlje koji bi itekako bili korisni u smanjenju pritiska na nastavnike;
- **osnaživanje prosvjetnih radnika u donošenju odluka.** Rijetki su ljudi koji ne osjećaju motiviranost ako ih se konsultira o zbivanjima koja na njih utječu. Participacija je istovremeno sredstvo priznanja. Ona utječe na potrebu za povezivanjem i prihvaćanjem. Iznad svega, daje ljudima osjećaj postignuća.<sup>5</sup> Davanjem većih ovlasti i značajnijeg utjecaja učiteljima i nastavnicima u donošenju odluka unutar obrazovnih institucija, posebno u vezi s nastavnim planom i programom, oni bi se osjećali više uključenima i odgovornima;
- **prepoznavanje i nagrađivanje uspjeha.** Uvođenje sistema priznanja i nagrađivanja za prosvjetne radnike koji ostvaruju najbolje rezultate povećalo bi osjećaj postignuća i zadovoljstva. Uvođenje godišnjih nagrada za najbolje nastavnike, poput “Nastavnik godine”, može povećati motivaciju i prepoznati njihov trud. Nastavnici mogu dobiti dodatne bonuse za postizanje izvanrednih rezultata, poput visokih ocjena učenika na standardiziranim testovima ili inovativnih metoda poučavanja;
- **unapređenje.** Nastavnici koji su izvrsni u svome radu mogu dobiti priliku za unapređenje na više pozicije, poput mentora, koordinatora ili evaluatora koji prate i ocjenjuju nastavni proces;
- **povećanje plaća i beneficija.** Priznavanjem važnosti njihove uloge kroz adekvatne finansijske nadoknade ili poklone poput knjiga, tehnoloških uređaja ili vaučera za putovanja nastavnici bi se osjećali cjenjenijima i sigurnijima;

5 Tonći Lazibat i Ksenija Dumičić, “Upravljanje ljudskim resursima i permanentna izobrazba – temeljni čimbenici kvalitete”, str. 10. ([https://issuu.com/kvaliteta.net/docs/lazibat\\_tonci](https://issuu.com/kvaliteta.net/docs/lazibat_tonci), 11. 8. 2025).

- **fleksibilni radni uvjeti.** Pružanje mogućnosti za rad od kuće ili fleksibilno radno vrijeme može povećati zadovoljstvo nastavnika;
- **poboljšanje radnih uvjeta.** Osiguranje boljih resursa poput tehnologije, opreme i moderne infrastrukture smanjilo bi frustraciju i omogućilo djelotvorniji rad;
- **smanjenje administrativnog opterećenja.** Oslobođanje nastavnika od nepotrebnih administrativnih zadataka ili njihovo maksimalno smanjenje omogućilo bi im da se fokusiraju na poučavanje.

Navedene mjere mogu značajno doprinijeti povećanju motivacije i zadovoljstva nastavnika i one podrazumijevaju i zahtijevaju sistemске promjene i saradnju između vlasti različitih razina, rukovodstva škole i prosvjetnih radnika.

U nastavku želimo posebnu pažnju posvetiti i detaljnije istražiti na koji način sami prosvjetni radnici mogu poboljšati svoju motivaciju, s obzirom na svoj odnos prema znanju, poučavanju, školi, učenicima i kolegama.

### **Motiviranje prosvjetnih radnika**

Poučavanje je jedno od najplemenitijih zanimanja, bolje reći poslanje, misija, koje zahtijeva stalnu kreativnost i samomotivaciju. To je zbog svoje prirode, koja zahtijeva svakodnevnu interakciju s učenicima, posmatranje njihovog stanja i ponašanja i njihovo usmjeravanje na primjeren način i odgovarajućim metodama ka onome što je bolje i kvalitetnije. Iako je poučavanje samo po sebi nagrađujuće, svakodnevni izazovi s kojima se nastavnici suočavaju mogu negativno utjecati na njihovu motivaciju i strast prema radu. Stoga je bitno da nastavnici traže strategije za poboljšanje samomotivacije kako bi održali visoku razinu učinka i osobnog zadovoljstva.

Provedene studije su pokazale da učenici očekuju veću motivaciju od svojih nastavnika, što ukazuje na potrebu za

podrškom i resursima koji bi pomogli nastavnicima da se prilagode i odgovore na potrebe učenika.

Kako bi uspješno obavljali složene i mnogostruke uloge i pri tome pozitivno utjecali na učenike, nastavnici moraju ne samo zadržati visoku razinu vlastite motivacije nego konstantno nastojati da je razvijaju i jačaju. U savremenoj pedagoškoj literaturi nude se sljedeći načini pomoću kojih se nastavnici mogu motivirati:

- **Pronalaženje izvora inspiracije.** Učitelji bi trebali pronaći osobnu motivaciju unutar svoje strasti za poučavanjem i utjecajem koji imaju na živote učenika. Samomotivacija je osnovni stub u životu učitelja, omogućavajući mu da svaki dan daje najbolje rezultate. Samomotivacija se uveliko oslanja na crpljenje inspiracije od drugih. Nastavnici mogu tražiti inspiraciju prateći uspjeh svojih kolega ili čitajući iskustva drugih nastavnika. Ova iskustva inspiriraju nastavnike i motiviraju ih da se razvijaju, nastave pozitivno raditi i nastoje ostvariti ciljeve koji su im zadati, ali i one koje su sami sebi zadali. Kada učitelj ne samo održava nego razvija svoju strast i želju za učenjem i razvojem, to pozitivno utječe na njegove učenike i kvalitet obrazovanja koje pruža. Stoga je važno da učitelji budu svjesni važnosti samomotivacije i da kontinuirano teže obnavljanju svoje strasti za poučavanjem;<sup>6</sup>
- **postavljanje profesionalnih i osobnih ciljeva.** Postavljanje ciljeva je jedan od najmoćnijih alata za samomotivaciju. Važno je da učitelji postave jasne profesionalne i osobne ciljeve koji će im pomoći da se nastave razvijati. Ovi ciljevi mogu biti povezani s razvojem novih vještina, poboljšanjem nastavnih strategija ili čak postizanjem ravnoteže između poslovnog i privatnog života. Kada nastavnici imaju cilj kojem teže, imaju veću motivaciju da naporno rade i nastave poboljšavati svoje performanse. Preporučuje se postavljanje SMART ciljeva (engl. *Specific*,

6 <https://pce.sandiego.edu/smart-goals-teachers-examples/> (18. 9. 2025).

*Measurable, Achievable, Relevant, and Time-bound*) koji pomažu nastavnicima u održavanju dosljednosti, fokusa i motivacije.<sup>7</sup> SMART ciljevi omogućuju jasno definiranje željenih postignuća, praćenje napretka i postizanje konkretnih rezultata. U jasnijem definiranju ciljeva mogu pomoći inspirativni materijali, kao što su TED razgovori<sup>8</sup>, koji pružaju nove perspektive i strategije;

- **razvijanje vještina upravljanja vremenom.** Samomotivacija među nastavnicima nije ograničena samo na psihološke, nego uključuje i organizacijske aspekte. Upravljanje vremenom je ključni faktor u poboljšanju samomotivacije, jer omogućava nastavnicima da efikasno upravljaju svojim svakodnevnim zadacima i izbjegnu osjećaj stresa. Kada nastavnici mogu efikasno upravljati svojim vremenom, osjećaju se ugodnije i motiviranije za poučavanje;<sup>9</sup>
- **rad na poboljšanju radnog okruženja.** Radno okruženje igra važnu ulogu u poboljšanju samomotivacije nastavnika. Poboljšanjem uvjeta u učionici, kao što su organizacija učionice ili odvajanjem vremena za razmišljanje i kreativnost, nastavnici mogu poboljšati svoje svakodnevno iskustvo i povećati motivaciju. Ugodno radno okruženje potiče inovacije i povećava želju nastavnika da daju sve od sebe;
- **konstruktivna saradnja s kolegama i dijeljenje iskustava.** Konstruktivna saradnja s kolegama i dijeljenje ideja i iskustava važan je izvor motivacije. Saradnja i interakcija s drugima mogu stvoriti ohrabrujuće okruženje koje potiče prosvjetne radnike da dijele ideje i rješenja za izazove s kojima se suočavaju. Kada se učitelji osjećaju dijelom

7 Više v.: *Nastava orijentirana na učenje: vodič za nastavnike usmjerene na postignuća*, (ur.: prof. dr. sc. Lorin W. Anderson), preveo: Nedim Prelić, Centar za demokratiju i pomirenje u jugoistočnoj Europi, Solun, 2014, str. 255.

8 TED (skraćeno od *Technology, Entertainment, Design*) najpoznatija je globalna platforma usmjerena na promociju ideja vrijednih širenja. Započela je 1984. godine kao konferencija na kojoj su se spajale teme tehnologije, zabave i dizajna, a danas pokriva gotovo sve teme – od nauke do poslovanja i globalnih pitanja. Koncipirana je u obliku inspirativnih i poučnih govora u trajanju do 18 minuta što se prema organizatorima ispostavilo kao dovoljno dugo vremena da bude ozbiljno i dovoljno kratko da zadrži pažnju ljudi.

9 [https://www.evolutetosuccess.com/2024/10/blog-post\\_5.html](https://www.evolutetosuccess.com/2024/10/blog-post_5.html) (28. 9. 2025).

podržavajuće zajednice, to povećava njihovu motivaciju i stvara osjećaj osnaživanja i pripadnosti. Diskusije s kolegama vrlo često inspiriraju, bude kreativnost i obnavljaju strast za poučavanjem;

- **rad na unapređenju liderskih vještina.** Nastavnici koji teže razvoju liderskih vještina često su motiviraniji. Liderstvo u obrazovanju znači sposobnost utjecanja na druge i vođenja ka uspjehu. Stoga, nastavnici mogu poboljšati svoju samomotivaciju usvajanjem i razvijanjem efikasnih stilova vođenja, bilo s učenicima ili kolegama;<sup>10</sup>
- **profesionalni razvoj.** Ne samo učenici, nego i nastavnici trebaju redovno osvježavati svoja znanja i vještine, kroz edukativne kurseve, specijalizirane i stručne knjige ili obrazovne konferencije. Ova vrsta profesionalnog razvoja ne samo da unapređuje kompetencije učitelja, već im pruža i osjećaj postignuća<sup>11</sup> i kontinuiranu motivaciju što im pomaže da konstantno napreduju u svojoj karijeri. Taj profesionalni razvoj može se realizirati kroz najjednostavnije aktivnosti, kao što su: dizajniranje nastavnog plana i programa, metode poučavanja, uvođenje konstruktivnih anketa s učenicima, kvizovi uživo, ankete i brzi uvodni testovi, preko razvijanja komunikacijskih vještina, tehnika i povratnih informacija od učenika. Ovo drži nastavu interesantnom, uzbudljivom i svježom. To je, istovremeno, ono što motivirani nastavnici rade svakodnevno. Važno je biti informiran o društvenim promjenama i trendovima kako bi nastavnici mogli pružiti aktualno i atraktivno obrazovanje. Sve je ovo s ciljem poboljšavanja procesa učenja i poučavanja i povećanja angažmana i interesa učenika;
- **tretiranje izazova kao prilika za učenje.** Prosvjetni radnici se često suočavaju s velikim izazovima u svojoj profesiji, kao što je rad s učenicima koji imaju teškoće u učenju,

10 <https://alrai.com/article/503022/أبواب/أهمية-التحفيز-الذاتي-عند-المعلم> (pristupljeno 30. 9. 2025).

11 O motivu postignuća više v.: Nenad Havelka, *Učenik i nastavnik u obrazovnom procesu*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2000, str. 79, 80.

poremećaje u ponašanju i sl. ili stalni pritisak na poslu. Umjesto da se osjećaju frustrirano, nastavnici mogu ove izazove posmatrati kao prilike za učenje i rast. Kada nastavnici svaki izazov posmatraju kao priliku za razvoj svojih vještina i poboljšanje svog učinka, motiviraniji su da se suoče s tim izazovima s pozitivnim stavom;<sup>12</sup>

- **korištenje ranijih uspjeha.** Prisjećanje prošlih postignuća i analiza njihovih uzroka jedna je od najmoćnijih strategija samomotivacije. Kada se nastavnici prisjete svojih postignuća i izazova koje su savladali, postaju spremniji da se suoče s novim izazovima s većim samopouzdanjem. Ova strategija im pomaže da održe stalnu motivaciju i savladaju svakodnevne prepreke;
- **razvijanje efikasnih komunikacijskih vještina.** Efikasna komunikacija s učenicima i kolegama jedna je od najvažnijih strategija samomotivacije za nastavnike. Razvijanjem komunikacijskih vještina, nastavnici mogu izgraditi jače i plodotvornije odnose. Kada nastavnici osjećaju da mogu efikasno komunicirati sa svojom okolinom, motiviraniji su da naporno rade i pruže izvanredno obrazovno iskustvo;
- **prekid rutine i ponovno osmišljavanje metoda poučavanja.** Rutina može biti jedan od razloga zašto nastavnici gube motivaciju. Stoga je neophodno da nastavnici prekinu rutinu i traže nove načine kako bi obrazovni proces učinili zanimljivim. Korištenje različitih metoda poučavanja stvara stimulativno okruženje za učenje, kako za nastavnike, tako i za učenike, povećavajući samomotivaciju i kreativnost;
- **korištenje savremenih obrazovnih resursa.** Tehnologija i savremeni obrazovni resursi su moćan način za poticanje samomotivacije nastavnika. Korištenje obrazovnih aplikacija i digitalnih alata može pomoći da proces učenja bude interaktivniji, povećavajući motivaciju nastavnika

12 [https://www.evolvetosuccess.com/2024/10/blog-post\\_5.html](https://www.evolvetosuccess.com/2024/10/blog-post_5.html) (pristupljeno 28. 9. 2025).

da razvijaju svoje tehnološke vještine i koriste ih na kreativne načine. Korištenjem modernih tehnoloških alata, nastavnici mogu pojednostaviti obrazovni proces i postići bolje rezultate. Nadalje, tehnologija otvara nove puteve za profesionalni razvoj i kontinuirano učenje, povećavajući strast za poučavanjem i motivaciju;

- **inovativnost i kreativnost u obrazovanju.** Samomotivacija nije ograničena samo na postizanje ciljeva, nego također uključuje traženje kreativnosti u metodama poučavanja. Nastavnici mogu imati koristi od samomotivacije razvijanjem inovativnih metoda poučavanja koje angažiraju učenike. Primjena inovativnih nastavnih metoda koje potiču učenike na aktivno sudjelovanje u procesu učenja može učiniti nastavu zanimljivijom i izazovnijom. Kada se nastavnici osjećaju slobodnima da eksperimentiraju i inoviraju, samim tim su motivirani da poboljšaju svoje metode poučavanja, što ih čini angažovanijim u njihovoj profesiji;
- **pokretanje osobne strasti u poučavanju.** Važno je da učitelji pamte zašto su odabrali ovu profesiju. U vremenima stagnacije ili umora, prvobitna strast koja ih je navela da nastave svoju učiteljsku karijeru može biti snažan motivator da ponovno probudi njihov entuzijizam. Učitelji bi se trebali redovno pitati: Zbog čega volim poučavati? Koje vrijednosti nudim svojim učenicima? Ova pitanja mogu pomoći u reaktiviranju motivacije i fokusiranju na plemenite ciljeve profesije;<sup>13</sup>
- **uspostavljanje ravnoteže između poslovnog i privatnog života.** Nastavnici se često osjećaju preopterećeno svakodnevnim izazovima s kojima se suočavaju na poslu. Stoga je ravnoteža između poslovnog i privatnog života ključna za održavanje samomotivacije. Nastavnici bi trebali odvojiti vrijeme za sebe i svoje porodice i izbjegavati potpuno uranjanje u posao kako bi izbjegli pretjerani

13 <https://www.skolskiportal.hr/sadrzaj/iz-stranih-medija/zelite-li-zadržati-strast-za-poučavanjem-prisjetite-se-kako-ste-se-uopće-zaljubili/> (pristupljeno 30. 9. 2025).

- pritisak, što može dovesti do gubitka motivacije i profesionalnog sagorijevanja. Kada postoji zdrava ravnoteža između poslovnog i privatnog života, nastavnici mogu povratiti svoju svježinu i elan i nastaviti davati sve od sebe;
- **odvajanje vremena za samorefleksiju i razmišljanje o osobnom razvoju.** Samorefleksija i razmišljanje o iskustvu učenja doprinose povećanju osobne motivacije. Nastavnici mogu s vremena na vrijeme odvojiti vrijeme da razmisle o svom napretku, postignućima i onome što mogu poboljšati u budućnosti. Ova vrsta refleksije pomaže nastavnicima da identificiraju svoje snage i slabosti, omogućavajući im da efikasnije rade na prevazilaženju slabosti i unapređenju sposobnosti;
  - **poštovanje, priznanje i nagrade:** izrazi zahvalnosti i priznanja od učenika i kolega mogu biti izuzetno motivirajući. Mali gestovi poput poruka zahvale ili komplimenata mogu imati veliki utjecaj. Nagrade za nastavnike su važan dio strategija motivacije nastavnika, pomažući u održavanju osjećaja postignuća i inspiracije na poslu. Prepoznavanje individualnih napora i postignuća može motivirati nastavnike i potaknuti ih da poboljšaju svoj učinak i postignu svoje ciljeve. Proširenje obima ponuđenih nagrada također poboljšava osjećaj finansijske sigurnosti nastavnika. Nadalje, primanje osobne nagrade pruža značajno ohrabrenje nastavnicima, što se odražava na zadovoljstvu učenika i roditelja pruženim uslugama. Shodno tome, nagrade za nastavnike su jedan od najvažnijih alata za motiviranje nastavnika da poboljšaju svoju efikasnost i podignu kvalitet obrazovnog rada;
  - **iskazivanje zahvalnosti i priznanja učenicima.** Kada nastavnik cijeni svoje učenike i priznaje njihov trud i postignuća, oni razvijaju osjećaj samozadovoljstva. Ova vrsta pozitivne komunikacije jača međuljudske odnose unutar učionice, čineći nastavnike motiviranijima. Osjećaj da mogu pozitivno utjecati na druge snažan je motivator za kontinuirano poboljšanje;

- **briga o mentalnom i tjelesnom zdravlju.** Mentalno i tjelesno zdravlje nastavnika igra značajnu ulogu u održavanju samomotivacije. Nastavnici bi trebali voditi računa o svom zdravlju zdravom ishranom, vježbanjem i odvajanjem vremena za meditaciju i mentalno opuštanje. Kada su nastavnici dobrog zdravlja, mogu efikasnije raditi i održati svoj entuzijazam za nastavu;<sup>14</sup>
- **odvojiti vrijeme za odmor i opuštanje.** Iako je naporan rad važan, odmor i opuštanje su sastavni dio samomotivacije. Stoga bi nastavnici trebali odvojiti vrijeme za sebe, daleko od pritiska na poslu, kako bi sebi omogućili da povrte energiju i motivaciju. Kratka pauza između časova ili tokom školskog dana može biti dovoljna da se povrati energija i nastavi raditi s entuzijazmom, a kamoli kvalitetno iskorišten kraj sedmice.<sup>15</sup>

Ovi načini, mogu pomoći u buđenju prosvjetnih radnika iz letargije i monotonog svakodnevnog izvršavanja poslovnih obaveza, opterećenim brojnim problemima i izazovima i vratiti im samopouzdanje i motiviranost koji su neophodni za pružanje kvalitetnog obrazovanja.

Prosvjetni radnici koji nastoje živjeti po islamskim principima dodatnu motivaciju nalaze u izvorima islama, Božijoj Riječi, kao i u uzornom životu Muhammeda, s.a.v.s. Postoji više faktora koji mogu značajnije utjecati na motiviranje prosvjetnih radnika, od kojih izdvajamo sljedeće:

- **razvijanje svijesti o odgovornosti.** Učitelji trebaju konstantno osvještavati važnost svoje misije i uloge u prenošenju znanja. Znanje je temelj vjere u islamu koji njegove pripadnike čini budnim, vitalnim, kreativnim i snažnim.

Ono nam pomaže na putu spoznaje našeg Gospodara, Njegovih osobina i djelovanja, omogućava nam da se

14 Više v.: <https://alrai.com/article/503022/أبواب-أهمية-التحفيز-الذاتي-عند-المعلم> (pristupljeno 29. 9. 2025).

15 Više v.: <https://www.skole.hr/motivacija-nastavnika-snaga-koja-inspirira-i-pokrece/> (pristupljeno 17. 3. 2025).

kao ličnosti razvijamo, ne samo u intelektualnom, nego i u duhovnom, moralnom i radnom smislu, da upoznajemo svijet koji nas okružuje i da razumijemo principe po kojem djeluje kako bismo ga dalje razvijali. Od točka do svemirskih letjelica znanje omogućava inovacije i transformaciju svijeta. Pravne, obrazovne i političke institucije nastaju i razvijaju se zahvaljujući znanju koje se prenosi i nadograđuje. Civilizacije se prepoznaju po znanstvenim doprinosima koje su dale čovječanstvu, od grčke filozofije do astronomije muslimanskih učenjaka. Pomaže nam da razumijemo potrebe Božijih stvorenja i da ih ne zloupotrebavamo, rasipamo i uništavamo. Kolektivno znanje oblikuje identitet naroda, njegovo pamćenje, jezik, običaje, kulturu i vrijednosti. Obrazovani pojedinci postaju stubovi društva. Na individualnom planu znanje nam pomaže da odredimo ciljeve i prioritete u životu i proniknemo u njegov smisao, da bolje razumijemo ljude, njihove težnje i potrebe, podsjeća na odgovornost kako povjerene nam vrijednosti koristimo i kako ih prenosimo dalje te nam omogućava da donosimo valjane odluke. Bez znanja, civilizacija stagnira, identitet se gubi, a vrijednosti blijede.

Znanje koje je posvećeno, kontinuirano i neumorno nudio Božiji Poslanik, s.a.v.s., mijenjalo je život, nudilo nove perspektive, davalo drugačije promišljanje svijeta i života, uspostavljalo jasnu vezu između zalaganja u procesu stjecanja znanja i zadovoljavanja potreba te omogućavalo kvalitetnije djelovanje koje je nudilo bogatiji, kvalitetniji i život sa smislom. Znanje čini čovjeka boljom osobom.

Stjecanje znanja je ključno za razumijevanje islama kao svjetonazora, njegovih doktrinarnih, moralnih, društvenih i pravnih normi. Učiteljima je povjereno (u *emanet* dato), da najviše vrijednosti prenose na mlađe generacije. Oni u tome nastavljaju poslanje koje su imali najodabraniji među ljudima Božiji poslanici i vjerovjesnici, alejhimus-selam. Muhammed, s.a.v.s., kaže: "Učenjaci su

nasljednici vjerovjesnika. Vjerovjesnici nisu ostavljali u nasljedstvo ni zlatnike (*dinare*) ni srebrenjake (*dirheme*), već znanje. Ko ga uzme, uzео je ogromno dobro!"<sup>16</sup> Otuda je obrazovanje velika obaveza i posebna čast.

S druge strane, iskazivanje neodgovornosti u poučavanju, pasivnost i nepostojanje žara i entuzijazma u prenošenju znanja, iako se ono posjeduje, osuđuje se u islamu, pa Poslanik, s. a. v. s., čak kaže: "Ko bude upitan o onome što zna pa to sakrije na Sudnjemu danu bit će zauzdan vatrenom uzdom!"<sup>17</sup> Hadis možemo razumjeti na način da nastavnici koji posjeduju znanje, iskustvo i kompetencije ne koriste dovoljno i na primjeren način savremene medije i komunikacijska sredstva da bi to znanje prenijeli dalje ili da se kao mentori ograničavaju na mali broj kandidata, jer ne žele da se opterećuju i sl. Učitelji ne smiju nikada zaboraviti da znanje, na osnovu islamskog učenja, nije njihovo vlasništvo kojim mogu raspolagati kako žele, nego izraz Božije blagodati koju treba širiti što je moguće dalje. Razumijevanje ove odgovornosti može motivirati učitelje da se posvete svojoj misiji s predanošću;

- **jačanje uzornosti u moralnosti.** Učitelji nastoje da dosljedno i ustrajno primjenjuju znanje koje su stekli i da žive moralne vrijednosti koje zagovaraju. Osobnim ponašanjem i interakcijom, modeliraju vrijednosti integriteta, odgovornosti, poštenja i suosjećanja nužnih za razvoj građanske odgovornosti i moralnog ponašanja. Samopoštovanje i poštovanje drugih, iskrenost u izlaganjima, navođenju misli i stavova drugih, historijskih činjenica i događaja, saosjećanje s poteškoćama i problemima učenika i pravednost u ophođenju prema njima i ocjenjivanju njihovog rada su temelj djelovanja prosvjetnih radnika. Kao muslimani razumijevamo stjecanje znanja kao jedan

16 Abū Dāwūd, *Sunan*, "Kitāb al-'ilm", br. 3.641; At-Tirmidī, *Ġāmi'*, "Kitāb al-'ilm", br. 2.682.

17 Abū Dāwūd, *Sunan*, "Kitāb al-'ilm", br. 3.658.

od najviših oblika i puteva ka izgradnji potpunog čovjeka (*el-insan el-kamil*) čime iskazujemo naše iskreno pokoravanje Bogu (*ibadet*);

- **snaženje intrinzične motivacije.** Vrlo snažan motivator u svim sferama ljudskog djelovanja, pa i u obrazovnom procesu, jesu materijalna sredstva. Naročito, ako su značajna, ona aktiviraju, čine ljude posvećenim i ustrajnim i dovode do izuzetno pozitivnih rezultata. Naravno, po islamskim principima ona nisu sporna, ali islam uvijek skreće pažnju na vrijednosti koje su iznad materijalnih, koje su trajne i neprolazne. U suri Ja-Sin Allah, dž.š., kaže:

*... slijedite one koji od vas ne traže nikakvu nagradu, a na Pravom su putu!*<sup>18</sup>

Učitelji trebaju razvijati i jačati intrinzičnu motivaciju za učenje, što znači da trebaju voljeti proces učenja i uživati u prenošenju znanja na svoje učenike i primjećivanju utjecaja njihovog djelovanja na ponašanje učenika te raditi iz unutarnje želje za osobnim napretkom i napretkom zajednice u kojoj rade.

Božiji Poslanik, s.a.v.s., kaže: “Ko poučava znanju imat će nagradu onoga koji ga primjenjuje, a da se time njemu neće umanjiti nagrada!”<sup>19</sup>

Hadis je snažan poticaj svakom učitelju da sve dok se njegovo znanje koristi i ispoljava u riječima, postupcima, navikama, običajima i kulturi zajednice njemu teče nagrada koja će mu biti darovana na budućem svijetu.

Prosvjetni radnici se uvijek trebaju podsjećati da poučavaju druge zato što su sami odabrali taj poziv, jer ga vole i žele se baviti tim poslanjem, a ne zato što je to posao kojeg moraju obaviti. Kada god učitelji padnu u krizu i počnu se propitivati o rezultatima svoga rada ili da li je to što rade vrijedno truda, odricanja i neprospavanih noći, trebaju se

18 Qur’ān, Yā-Sin, 21.

19 Ibn Māğā, *Sunan*, “Abwāb as-sunna”, br. 240.

sjetiti kako njihovo djelovanje brojnim mladim ljudima otkriva smisao života i nudi im vrijednosti radi kojih vrijedi živjeti, pa i umrijeti. Od Božijeg Poslanika, s.a.v.s., se prenosi da je rekao:

“Sva stvorenja su Božija svojta, a najdraža su Mu stvorenja ona koja su najkorisnija Njegovoj svojti!”<sup>20</sup>

Oni nikada ne bi trebali zaboraviti da je to misija kojom je Allah, dž.š., zadovoljan i kojom omogućavamo da se vrijednosti koje su promovirali Njegovi poslanici, a.s., šire na buduća pokoljenja. Vremenom učitelji se crpe, gube elan i motiviranost. Oni vole poučavati, ali kada se suočavaju s nedaćama poput lošeg nastavnog okruženja, niskih plata, nepoštovanja učenika, kolega koji ih opterećuju i dr., to neminovno utječe na njihovu motiviranost, zato je neophodno s vremena na vrijeme probuditi svoju strast za poučavanjem!

Intrinzična motivacija za nastavnike je ključna za održavanje motivacije i nastavak karijere kada se iz različitih razloga osjećaju iscrpljeno. U ovom slučaju, intrinzična motivacija nastavnika igra ključnu ulogu, a nju možemo jačati na različite načine, između ostalih:

- razmišljati o svrsi i strasti: Nastavnici bi se trebali podsjetiti zašto su uopće odabrali ovu profesiju. Fokusiranje na strast prema poučavanju i utjecaj koji mogu imati na živote učenika može ponovno probuditi njihovu motivaciju;
- fokusiranje na rast učenika: Preusmjeravanje fokusa s vanjskih faktora, problema i poteškoća, na napredak i rast učenika može pružiti ogromno zadovoljstvo. Vidjeti kako učenici uspijevaju može biti izuzetno motivirajuće;
- konstantno educiranje. Inspirativna knjiga za nastavnike može biti od velike pomoći. Čitanje relevantnih

20 Aṭ-Ṭabarānī, *Al-Mu'ğam al-kabīr*, “Bāb al-'ayn”, br. 10.033.

knjiga može nastavnicima pružiti nove perspektive, strategije i motivaciju za prevladavanje izazova njihove profesije;

- ne zaboraviti da je potrebno s vremena na vrijeme, a posebno kada se učitelji osjećaju neraspoloženima i bezvoljnima, koristiti motivacijske citate, kao što su riječi Henrya Adamsa: “Učitelj utječe na vječnost: on nikada ne može znati gdje njegov utjecaj prestaje.”<sup>21</sup>
- **razvijanje kolegijalne podrške.** Prosvjetni radnici se trebaju međusobno podržavati i saradivati jedni s drugima. Kontinuirano jedni drugima prenositi svoja zapažanja, znanja i iskustva s ciljem da kao kolektiv konstantno napreduju. Zajednički rad učitelja može ih uveliko osnažiti da unesu više inovacija u učionicu. Tim učitelja koji rade zajedno može razmjenjivati ideje i efikasnije rješavati izazove. Različite perspektive mogu dovesti do kreativnih rješenja za uobičajena pitanja, kao što su angažman učenika, upravljanje ponašanjem i razvoj nastavnog plana i programa. Kada rade zajedno, učitelji se često osjećaju podržanim i cjenjenijim, što dovodi do većeg zadovoljstva poslom.

Trebaju nastojati biti ne samo kolege koji imaju profesionalan odnos i korektno izvršavaju obaveze, nego razvijati kolektivnu svijest da svi izvršavaju misiju iste obrazovne ustanove i pokušavaju ostvariti njenu viziju. Time se jačaju emotivne veze na način da uspjeh drugih kolega doživljavamo, kao i naš osobni, a njihov neuspjeh nas boli, kao i kada sami ne uspijevamo u onome što smo planirali. S tim ciljem, osim njihovih temeljnih svrha, djelotvorno je pokretati projekte naučnoistraživačkog, kulturnog i humanitarnog karaktera, kao što je stipendiranje učenika i studenata kako bi se prosvjetni radnici što više zbližili i upoznali onu stranu njihove ličnosti koja ne dolazi do izražaja prilikom svakodnevnih susretanja.

21 <https://old.skolskiportal.hr/clanak/9038-50-najboljih-citata-o-poducavanju/> (30. 9. 2025).

Rukovodstvo škole bi trebalo razvijati dobre odnose među svojim zaposlenicima. Kroz različite forme timskog izgrađivanja i jačanja raditi na što snažnijem povezivanju prosvjetnih radnika i jačanju dobrih odnosa i saradnje među njima, kao što je neophodno, bez odlaganja, djelovati na suzbijanju nesporazuma, nerazumijevanja i sukoba. S vremena na vrijeme, organizirati druženja izvan radnog prostora gdje će se u opuštenoj atmosferi govoriti o problemima s kojima se susreću na poslu, međusobnim nesporazumima i sukobima i načinima njihovog rješavanja. Širiti na formalnim i neformalnim susretima duh tolerancije i razumijevanja prema slabostima, nesnalaženjima i greškama kolega, ali istovremeno prijateljski ukazivati na mjesta poboljšanja, prakse koje se mogu promijeniti nabolje i uspješnije obavljanje određenih zadataka. Kroz Božiju Riječ i hadise Poslanika, s.a.v.s., naglašava se važnost zajedništva u dobru i iskrene podrške te izbjegavanje podržavanja u svemu onome što je negativno i protivni se univerzalnim principima dobra;

- **kreiranje učionice ispunjene razumijevanjem i toplinom.** Kako bismo kreirali što bolji ambijent za učenje, neophodno je što više uključivati učenike u nastavu. Započeti smislene diskusije o pitanjima koja učenike interesiraju, poticati ih da nam daju povratne informacije koje ćemo iskoristiti kako bismo nastavili obrađivati predviđene nastavne sadržaje na aktualan, prihvatljiv i interesantan način za učenike. Učitelj razvija odnos povjerenja s učenicima, kojeg karakterizira ljubaznost, strpljenje i razumijevanje.

Allah, dž.š., kaže: *Samo Allahovom milošću ti si blag prema njima; a da si osoran i grub, razbjegli bi se iz tvoje blizine...*<sup>22</sup>

22 Qur'an, Ālu 'Imrān, 159.

Snažni ljudski odnosi između nastavnika i njihovih učenika odličan su motivator. Efikasna komunikacija s učenicima, razumijevanje njihovih potreba i pružanje potrebne podrške jačaju osjećaj vrijednosti nastavnika u njihovim životima. Kada nastavnici vide pozitivan utjecaj koji imaju na živote svojih učenika, motiviraniji su da rade i daju više. Svaki učenik pronalazi svoje mjesto u razredu i posebnu ulogu, ne osjeća se zanemarenim i zapostavljenim te oni međusobno imaju krajnje korektan odnos, bez nasilja, ismijavanja, provociranja i vrijeđanja. Na takve učionice prosipa se Božija milost<sup>23</sup>, učenici su voljni da izvršavaju svoje obaveze, aktivniji su, s više optimizma i entuzijazma;

- **iskrena zahvalnost.** Kao učitelji moramo iskreno biti zahvalni, prije svih, Allahu, dž.š., a potom rukovodiocima, odnosno nadređenima koji su nam dali priliku da oblikujemo budućnost kroz obrazovanje. Kroz kur'anske i hadiske tekstove naglašava se važnost zahvalnosti za kreiranje povoljnog ambijenta u zajednici, ali i kao najljepši odgovor na sve blagodati koje dobivamo od Stvoritelja.

S druge strane, učitelji trebaju potaknuti učenike da njima budu iskreno zahvalni. To što nastavnici inspiriraju učenike nije ništa novo, ali kako učenici mogu inspirirati nastavnike da predaju? Ako se učenici pitaju kako da pokažu poštovanje svom učitelju, neka razmisle o direktnom komplimentu ili zahvalnici s malim poklonom. Ti izrazi zahvalnosti mogu biti sasvim jednostavni, poput: Hvala vam! Cijenimo vas! Najboljem nastavniku ikad! Hvala vam što činite razliku! Učinili ste ovo lahko razumljivim! Nikada nisam zaboravio ove riječi koje ste mi još davno u osnovnoj školi rekli! Vidjeli ste u meni ono što sam nisam

23 "Nikada se neće okupiti ljudi u nekoj od Allahovih kuća da uče Allahovu Knjigu i da je međusobno proučavaju a da se na njih neće spustiti smiraj, obaviti ih milost, natkriliti ih melec i Allah ih spomenuti kod onih koji su kod Njega!" (Ibn Māğa, *Sunan*, "Abwāb as-sunna", br. 225).

vidio! Ne bih ostvario ovo što jesam bez vas! Mnogo ste me zadužili! Iskrena zahvalnost neminovno polučuje uspjeh! Allah, dž.š., kaže: *Ako budete zahvalni, Ja ću vam, zacijelo, još više dati...*<sup>24</sup>

Osnova islamskog sistema motiviranja je u razumijevanju učenika ne kao objekta, robe, kao budućeg radnika, pa ni kao građanina, nego kao najodlikovanijeg Božijeg stvorenja koje je zaduženo da izgrađuje svijet i život na njemu na principima pune pokornosti jedino Bogu, saradnje, solidarnosti i razumijevanja s drugima i potpune angažiranosti na putu dobra te u razumijevanju osnovne zadaće učitelja u tome da ga osposobi za tu ulogu.

## Zaključak

U cilju unapređenja kvaliteta obrazovanja i osnaživanja obrazovnog procesa u Bosni i Hercegovini, neophodno je posvetiti posebnu pažnju motivaciji nastavnog kadra. Motivacija predstavlja jednu od ključnih determinanti uspješnog obrazovanja, s potencijalom da značajno utječe na profesionalni angažman nastavnika, kvalitet njihove pedagoške prakse te ukupnu atmosferu u obrazovnim ustanovama. Stoga je od izuzetne važnosti razvijati strategije koje će nastavnike ohrabriti i potaći da u nastavnom procesu daju svoj maksimum.

Iako postoji niz faktora koji utiču na motiviranost prosvjetnih radnika, ovaj rad fokusira se na aspekt samomotivacije kao unutrašnjeg pokretača profesionalne izvrsnosti. Održavanje i jačanje samomotivacije kod nastavnika zavisi od niza integriranih strategija koje obuhvataju razvoj osobnih i profesionalnih kompetencija, uspostavljanje ravnoteže između poslovnog i privatnog života, izgradnju kvalitetnih odnosa sa učenicima i kolegama te kreativnu primjenu savremenih obrazovnih alata. Samomotivacija se ne može posmatrati isključivo kao individualna potreba, već kao temelj uspješnog i efektivnog obrazovnog

24 Qur'an, Ibrāhīm, 7.

iskustva, u kojem nastavnici postaju izvor inspiracije za svoje učenike i kolege. Fokusiranjem na jačanje osobne motivacije i korištenje kreativnosti u poučavanju, nastavnici mogu savladati izazove profesije i istovremeno postići osobno i profesionalno zadovoljstvo.

Dodatnu dimenziju motivacije predstavljaju prosvjetni radnici koji u svom profesionalnom djelovanju slijede islamske principe. Kod njih se motivacija dodatno osnažuje kroz razvijanje svijesti o odgovornosti i svrsi obrazovanja, koje vodi ka spoznaji Uzvišenog Gospodara, omogućava dublje razumijevanje svijeta koji nas okružuje te pruža alate za njegovo pozitivno oblikovanje i transformaciju. Dok kolektivno znanje doprinosi izgradnji zajedničkog identiteta, individualno znanje omogućava introspektivno sagledavanje vlastite ličnosti i jasnije definiranje životnih ciljeva.

Islam, u tom kontekstu, afirmira uzornost u moralnosti, jačanje intrinzične motivacije, razvijanje kolegijalne podrške, kreiranje učioničkog ambijenta ispunjenog razumijevanjem i toplinom te izražavanje iskrene zahvalnosti Bogu, rukovodstvu škole i roditeljima koji su povjerali prosvjetnim radnicima misiju obrazovanja, kao i učenicima koji omogućavaju realizaciju tog plemenitog zadatka, prenošenja temeljnih vrijednosti na buduće generacije.

## Literatura

- Beck, C. Robert, *Motivacija: teorija i načela*, IV izdanje, (s engleskoga: Dinka Čorkalo i dr.), "Naklada Slap", Jastrebarsko, 2003.
- Eeqbal, Hassim, *Elementary education and motivation in Islam: perspectives of medieval Muslim scholars 750–1400 CE*, Cambria Press, Amherst, New York, 2010.
- Havelka, Nenad, *Učenik i nastavnik u obrazovnom procesu*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2000.
- Lazibat, Tonći i Dumičić, Ksenija, "Upravljanje ljudskim resursima i permanentna izobrazba – temeljni čimbenici kvalitete", [https://issuu.com/kvaliteta.net/docs/lazibat\\_tonci](https://issuu.com/kvaliteta.net/docs/lazibat_tonci).

Maslov, H. Abraham, *Motivacija i ličnost*, (s engleskoga Ljiljana Miočinić), Nolit, Beograd, 1982.

*Nastava orijentirana na učenje: vodič za nastavnike usmjerene na postignuća*, (ur.: prof. dr. sc. Lorin W. Anderson), preveo: Nedim Prelić, Centar za demokratiju i pomirenje u jugoistočnoj Europi, Solun, 2014.

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

<https://ahaslides.com/ar/blog/motivation-for-teachers/>

<https://alrai.com/article/503022/أبواب/أهمية-التحفيز-الذاتي-عند-المعلم>  
<https://blog.resal.me/2023/12/03/%D8%AA%D8%AD%D9%81%D9%8A%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%A8/>

[https://mawdoo3.com/%D8%B7%D8%B1%D9%82\\_%D8%AA%D8%AD%D9%81%D9%8A%D8%B2\\_%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%A8](https://mawdoo3.com/%D8%B7%D8%B1%D9%82_%D8%AA%D8%AD%D9%81%D9%8A%D8%B2_%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%A8)

<https://old.skolskiportal.hr/clanak/9038-50-najboljih-citata-o-poducavanju/>

<https://pce.sandiego.edu/smart-goals-teachers-examples/>

<https://platform.almanhal.com/Files/2/94783>

<https://saaid.org/afkar/school/51.htm>

<https://www.classpoint.io/blog/ar/4-%D8%B7%D8%B1%D9%82-%D9%82%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%AA%D8%AD%D9%81%D9%8A%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%A8>

<https://www.edutrapedia.com/%D8%A3%D9%81%D9%83%D8%A7%D8%B1-%D9%84%D8%AA%D8%AD%D9%81%D9%8A%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86-article-1093>

[https://www.evolvetosuccess.com/2024/10/blog-post\\_5.html](https://www.evolvetosuccess.com/2024/10/blog-post_5.html)

<https://www.skole.hr/motivacija-nastavnika-snaga-koja-inspirira-i-pokrece/>

<https://www.skolskiportal.hr/sadrzaj/iz-stranih-medija/zelite-li-zadržati-strast-za-poucavanjem-prisjetite-se-kako-ste-se-uopce-zaljubili/>

<https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-power-of-motivation>



# KENAN MUSIĆ

## Konceptualizacija džihada: tekstovi i savremeni izazovi tumačenja i primjene naslijeđa Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s.

149

### **Kenan Musić**

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

### **Pregledni članak**

Primljeno: 16. 10. 2025.  
Prihvaćeno: 11. 12. 2025.

### **Ključne riječi:**

Džihad, metodologija tumačenja, radikalna interpretacija, sociološke dimenzije islama, politička i ekonomska dimenzija džihada, poslaničko naslijeđe, kontekstualizacija vjere

### **Sažetak:**

Rad "Konceptualizacija džihada: tekstovi i savremeni izazovi tumačenja i primjene naslijeđa Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s." bavi se džihadom kao jednim od najkompleksnijih i najčešće pogrešno interpretiranih pojmova islamskog identiteta u savremenom dobu. Najprije se prezentiraju tekstovi Objave, časnog Kur'ana i naslijeđa Muhammeda, s.a.v.s., koji govore o džihadu što je neophodno za razumijevanje džihada općenito. Zatim se u radu analiziraju tri ključna izazova savremenog razumijevanja i primjene džihada: redukcionizam, metodološki izazovi tumačenja i zanemarivanje socioloških, političkih i ekonomskih dimenzija džihada. Analizira se utjecaj odsustva integrativnog i kontekstualnog pristupa islamskim tekstovima, što dovodi do devijantnih i ekstremnih tumačenja, a naglašava se bitnost holističkog pristupa u razumijevanju Kur'ana, hadisa, sunneta i sire, kao integralne cjeline. Poslaničko naslijeđe, sunnet, hadis i sira, nude neophodne instrumente i metodološke smjernice koje omogućavaju uravnoteženo razumijevanje džihada.

## Conceptualizing Jihad: Texts and Contemporary Challenges in Interpreting and Applying the Legacy of the Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him)

تحديد مفهوم الجهاد: النصوص والتحديات المعاصرة في تفسير وتطبيق تراث النبي محمد (ص)

### Keywords:

Jihad, interpretive methodology, radical interpretation, sociological dimensions of Islam, political and economic dimensions of jihad, Prophetic legacy, contextualization of faith

### Abstract:

The paper "Conceptualizing Jihad: Texts and Contemporary Challenges in Interpreting and Applying the Legacy of the Prophet Muhammad (peace be upon him)" examines jihad as one of the most complex and frequently misinterpreted concepts of Islamic identity in the contemporary era. It first presents the revelatory sources, the Noble Qur'an and the legacy of the Prophet Muhammad (peace be upon him), that address jihad, as a necessary foundation for understanding the concept in its broader sense. The paper then analyzes three key challenges to the contemporary understanding and application of jihad: reductionism, methodological challenges of interpretation, and the neglect of the sociological, political, and economic dimensions of jihad. It examines the consequences of the absence of an integrative and contextual approach to Islamic texts, which often leads to deviant and extremist interpretations, and highlights the importance of a holistic approach to understanding the Qur'an, hadith, Sunnah, and sira as an integrated whole. The Prophetic legacy, embodied in the Sunnah, hadith, and sira, provides essential instruments and methodological guidelines that enable a balanced understanding of jihad.

### الكلمات المفتاحية:

الجهاد، منهجية التفسير، التفسير المتطرف، أبعاد الإسلام الاجتماعية، بعد الجهاد السياسي والاقتصادي، التراث النبوي، وضع السياق الديني

### الملخص:

يهدف البحث تحديد مفهوم الجهاد: النصوص والتحديات المعاصرة في تفسير وتطبيق تراث النبي محمد (ص) بالجهاد بوصفه واحدا من المفاهيم الأكثر تعقيدا للهوية الإسلامية في العصر الحديث والتي يتم كثيرا ما تفسيرها بطريقة خاطئة. تُعرض في البحث أولا نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي التي تتحدث عن الجهاد، وذلك ضروري لفهم الجهاد عموما. يتم في البحث فيما بعد تحليل ثلاثة تحديات رئيسية لفهم وتطبيق الجهاد المعاصر: الاختزالية، وتحديات التفسير المنهجية، وإغفال أبعاد الجهاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ويتم في البحث كذلك تحليل انعدام الإقبال التكاملي والسياقي على النصوص الإسلامية مما يؤدي إلى التفاسير المنحرفة والمتطرفة، ويُؤكد أيضا على أهمية الإقبال الكلي في فهم القرآن الكريم والحديث والسنة والسيرة بوصفها مجموعة تكاملية. ويقدم التراث النبوي والسنة والحديث والسيرة الأجهزة الضرورية والتوجهات المنهجية التي تمكن من فهم الجهاد المتوازن. ويسعى هذا البحث إلى أن يساهم من خلال تحليل تحديات وضع السياق في فهم الجهاد العميق والمسؤول في السياق المعاصر.

## Uvod

U izvorima učenja islama, Kur'anu i poslaničkom naslijeđu, džihad zauzima posebno mjesto. Koncept džihada frekventno se spominje u kur'anskom tekstu, a slično je i sa naslijeđem Muhammeda, s.a.v.s. U fokusu našeg istraživanja je konceptualizacija džihada u izvorima islama i izazovi savremenog razumijevanja i tumačenja džihada kod muslimana. Najprije ćemo se baviti tekstovima, ajetima Kur'ana i poslaničkim iskazima u kojima se spominje i tretira džihad, a zatim analizirati tri izazova interpretacije i primjene ove dimenzije učenja islama u savremenom dobu. Kompleksnost džihada i njegov značaj za identitet muslimana i dinamičnost djelovanja muslimanske zajednice u našem vremenu nesumnjivo nalažu dodatnu pažnju i istraživanje ove teme što nas je motiviralo da se upustimo u njegovu analizu i istraživanje posebno u kompleksnom historijskom trenutku za ummet islama. O temi džihada na bosanskom jeziku pisao je prof. dr. Rešid Hafizović zasebnu studiju pod nazivom *Stubovi islama i džihad*,<sup>1</sup> a među značajnijim integralnim studijama je i djelo šejha Jusufa Kardavija *Džihad, vrste i implikacije*.<sup>2</sup> Pored ovih radova objavljen je manji broj članaka o ovoj temi poput rada prof. dr. Jusufa Ramića "Džihad i njegova zloupotreba".<sup>3</sup>

## Džihad u Kur'anu

U časnom Kur'anu imenica džihad se spominje četiri puta. U dva ajeta odnosi se na oružanu borbu,<sup>4</sup> dok su druga dva ajeta

1 *Stubovi islama i džihad*, Sarajevo, Connectum, 2015.

2 *Džihad, vrste i implikacije*, Centar za dijalog – Vesatija, El-Kalem, Sarajevo, 2013, prijevod Fikret Pašanović.

3 Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2014, broj 9, str. 165–176.

4 Rec: *Ako su vam očevi vaši, i sinovi vaši, i braća vaša, i žene vaše, i rod vaš, i imanja vaša koja ste stekli, i trgovačka roba za koju strahujete da prođe neće imati, i kuće vaše u kojima se prijatno osjećate – miliji od Allaha i Njegova Poslanika i od borbe na Njegovu putu, onda pričekajte dok Allah Svoju odluku ne donese. A Allah grješnicima neće ukazati na Pravi put.* Et-Tevba, 24; *O vjernici, ako ste pošli da se na putu Mome borite i da naklonost Moju steknete, s Mojim i svojim neprijateljima ne prijateljujte i ljubav im ne poklanajte – oni poriču Istinu koja vam dolazi i izgone Poslanika i vas samo zato što u Allaha, Gospodara vašeg, vjerujete. Vi im krišom ljubav poklanjate, a Ja znam i ono što tajite i ono*

općenitijeg značenja i ukazuju na ulaganje napora i zalaganje. Uzvišeni kaže: *i borite se, Allaha radi, onako kako se treba boriti! On vas je izabrao i u vjeri vam nije ništa teško propisao, u vjeri pretka vašeg Ibrahima. Allah vas je odavno muslimanima nazvao, i u ovom Kur'anu, da bi Poslanik bio svjedok protiv vas, i da biste vi bili svjedoci protiv ostalih ljudi. Zato, molitvu obavljajte i zekat dajite i u Allaha se pouzdajte; On je Gospodar vaš, i to kakav Gospodar i kakav zaštitnik!*<sup>5</sup>

Glagol “džahidu” جَاهِدُوا u imperativnoj formi popraćen je apsolutnim objektom “hakka džihadih” حَقَّ جِهَادِهِ da bi se potvrdilo značenje glagola. U ovom slučaju nisu upotrijebljeni glagoli koji ukazuju na borbu niti ratovanje, “harebe” ili “katele”, već je upotrijebljen termin džihad čije je značenje cjelovitije i sveobuhvatnije.<sup>6</sup>

U četvrtom ajetu gdje pronalazimo pojam džihada Uzvišeni je rekao: *zato ne čini nevjernicima ustupke i Kur'anom se svim silama protiv njih bori.*<sup>7</sup> Kao i u prethodnom ajetu termin džihad opisuje se atributom “kebir” كَبِيرًا što ukazuje na veličinu, intenzitet i kako je u konačnici rahmetli Korkut preveo “svim silama”. Međutim, iz samog konteksta je jasno, s obzirom da se džihad povezuje sa Kur'anom, da se radi o intelektualnom nastojanju, argumentaciji i prezentiranju kur'anskih istina.

Kao glagol pojam džihada u Kur'anu se spominje u devetnaest ajeta, i to u imperativu, prošlom i sadašnjem vremenu.<sup>8</sup> U osam ajeta<sup>9</sup> Uzvišeni povezuje džihad sa sintagmom “fi sebi-lillahi” فِي سَبِيلِ اللَّهِ na Allahovom putu što je iznimno značajno za

što javno činite. Onaj od vas koji to bude činio s Pravog puta je skrenuo. Al-Mumtehina, 1. U radu smo koristili prijevod Besima Korkuta izuzev kada je bilo neophodno skrenuti pažnju i na druga značenja određenih pojmova na šta smo ukazali.

5 Al-Ḥaḡḡ, 78.

6 U najranijim interpretacijama se navodi da je Ibn Abbas, r.a., poznati učenjak i tumač Kur'ana, spominjao da se ova sintagma “hakka džihadih” odnosi na naredbu da لَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَّائِمَةً فَهُوَ حَقَّ الْجِهَادِ tj. da se osoba kada se radi o ispunjavanju Božijih naredbi ne osvrće na prjekore i to je istinski džihad. Vidi: Al-Begavi, Abu Muhammad Al-Husayn b. Masud, *Me'alim et-tenzil*, Dar at-Tajjiba, tom 5, str. 402.

7 Al-Furkan, 52.

8 Vidi: Al-Bekare, 218; Alu Imran, 142; Al-Maide, 35, 54; Al-Enfal, 72, 74, 75; At-Tevbe, 16, 20, 41, 44, 81, 86, 88; An-Nahl, 110; Al-Hadž, 78; Al-Ankebut, 6, 69; Al-Hudžurat, 15; As-Saff, 11.

9 Vidi: Al-Enfal, 72, 74; At-Tevbe, 20, 44, 81, 88; Al-Hudžurat, 15; As-Saff, 11.

sagledavanje opsega i sadržaja pojma čime se posebno želimo baviti u našem radu.

U konačnici za rat i oružanu borbu u Kur'anu Uzvišeni koristi termine "harb" i "kital" zbog čega se može argumentirano tvrditi da se, u odnosu na džihad, radi o pojmovima drugačijeg sadržaja i nipošto se ne radi o sinonimima.<sup>10</sup>

Interesantno je da Ebu Hilal el-Askeri u svom djelu *El-Vudžuh ve en-nezair*<sup>11</sup> navodi da je džihad izvorni islamski termin, tj. da Arapi prije dolaska Muhammeda, s.a.v.s., nisu koristili ovaj termin. Nadalje, pojašnjava da se radi o "krajnjem zalaganju" u nekom poslu i djelovanju, a da se koristi za specifičnu formu borbe protiv mnogobožaca. Prije njega u djelu istog naziva Mukatil b. Sulejman navodi da džihad ima više formi, tj. radi se o polisemiji, pa navodi da se džihad vodi najprije riječju, govorom, raspravom i pozivom.<sup>12</sup> To je borba argumentacijom i Kur'anom što smo spomenuli u analizi ajeta: *zato ne čini nevjernicima ustupke i Kur'anom se svim silama protiv njih bori*.<sup>13</sup> Argument da se ovdje radi o specifičnoj formi zalaganja i borbe kroz verbalni angažman on pojašnjava i navodeći ajet: *O Vjervjesniče, bori se (budi u džihadu) protiv nevjernika i licemjera, i strogo prema njima postupaj!*<sup>14</sup> Prema munaficima, licemjerima, ratovanje nije opcija dok god se ne pokažu kao otvoreni neprijatelji i nevjernici, pa se ajet odnosi na strogoću u narativu i verbalnoj komunikaciji. Zatim, džihad se spominje oružjem i borbom, vojnim angažmanom, što je prema njemu najpoznatije značenje u smislu vojnog sukoba protiv neprijatelja kao što smo ranije pojasnili. Kao posljednju formu Mukatil navodi džihad trudom u pokornosti i ibadetu što, prema njegovom mišljenju,

10 Imenica "harb" rat spominje se: El-Bekare, 279; El-Maide, 64; El-Enfal, 57; Muhammed, 4; dok se glagol spominje u El-Maide, 33. Pojam "kital" se spominje u deset ajeta: El-Bekare, 216, 217, 246; Alu Imran, 121; En-Nisa, 77; El-Enfal, 16, 65; El-Ahzab, 25; Muhammed, 20. Glagol "boriti se" izveden iz ovog pojma spominje se na 52 mjesta u 39 kur'anskih ajeta.

11 Abu Hilal al-'Askeri, *Al-Vujuh wa an-nazair*, Maktaba as-saqafa ad-diniyya, Kairo, 2007, str. 165.

12 Muqatil b. Sulayman, *Al-Vujuh wa an-nazair*, Maktaba ar-Rušd, Bagdad, 2011, str. 144–145.

13 Al-Furkan, 52.

14 At-Tevba, 73.

znači stalni napor u ispunjavanju obaveza i pokornosti Allahu, pa čak i kada nema borbe ni rasprave. Primjer koji spominje jeste ajet u kojem se koristi glagol izveden iz riječi džihad, a u njemu Uzvišeni kaže: *A one koji se budu trudili (jāhadū) zbog Nas, Mi ćemo sigurno uputiti putevima Našim. A Allah je zaista s onima koji dobro čine.*<sup>15</sup>

Zanimljivo je da je riječ o ajetu objavljenom u Mekki, dakle objavljenom prije Hidžre Božijeg Poslanika, s.a.v.s., u Medinu i propisa borbe i stoga se često ajet tumači i u okvirima spoznajnih napora ljudi. Slično je i sa ajetom sa početka iste sure: *A onaj ko se bori (džahede) – bori se samo za sebe, jer Allah sigurno može bez svih svjetova biti.*<sup>16</sup>

Iz svega navedenog jasno je da pojam džihada možemo navoditi, u čitanju i razumijevanju kur'anskog teksta, kao primjer polisemije, višeznačnosti, s obzirom da ima više različitih, ali međusobno povezanih značenja. Zajednička nit svih značenja je trud, napor i zalaganje što je prisutno u svim kontekstima u kojima se ovaj pojam pojavljuje u Kur'anu. Također, možemo kazati da se ova značenjska nit odnosi na spoznaju, činjenje dobra, intelektualnu, fizičku i oružanu borbu protiv neprijatelja. Pojmovi "harb" i "kital", prisutni u kur'anskom tekstu, imaju uže značenje i uglavnom ukazuju na oružanu borbu i suprotstavljaju neprijatelju.<sup>17</sup>

### **Džihad u naslijeđu Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s.**

Naslijeđe Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s., izučava se i prenosi kroz tri oblasti iznimne vrijednosti među islamskim naukama. Najprije, hadisku nauku u koji spadaju kako pravila

15 Al-Ankebut, 69. Muqatil b. Sulayman, Ibid., str. 145.

16 Al-Ankebut, 6.

17 Primjer izuzetka su riječi Uzvišenog koje se odnose na zabranu kamatnog poslovanja i naredbu da se u potpunosti ostavi ova forma izrabljivanja ljudi i stanja potrebe, pa se onima koji to ne učine poručuje: *Ako ne učinite, eto vam onda, neka znate – rata od Boga i Poslanika Njegova! A ako se pokajete, ostat će vam glavnice imetaka vaših, nećete nikoga oštetiti, niti ćete oštećeni biti.* (Al-Bekare, 279.)

prenošenja, verifikacije i razumijevanje verbalnog i neverbalnog naslijeđa Muhammeda, s.a.v.s., tako i temeljno tumačenje prenesenih sadržaja u formi njegovih hadisa. Oblast sunneta, u konstitutivnom smislu, predstavlja širu oblast duboko utkanu u doktrinarne, pravne i etičke dimenzije svih islamskih nauka, a nastaje integralnim i holističkim pristupom izučavanju hadisa. Treća oblast sire, životopisa Božijeg Poslanika, s.a.v.s., iako se temelji na hadisima i sunnetu, prije svega je historijskog karaktera i daje nam detaljan uvid u različite vremenske i činjenične aspekte života Muhammeda, s.a.v.s. Životopis je vezivno tkivo i poveznica između sunneta i aplikacije u vremenu i prostoru čime se ostvaruje bitan elemenat dinamičnosti poslaničkog naslijeđa. Analizom ove tri oblasti i izdašnih materijala koje nam nude općenito možemo zaključiti da je džihad integralni dio naslijeđa Muhammeda, s.a.v.s. Džihad je dio učenja islama i kroz časni Kur'an i kroz poslaničko naslijeđe afirmiše se kako pojam tako i njegova primjena.

Allahov Poslanik, s.a.v.s., u mnogim hadisima govori o džihadu, a među najistaknutijim iskazima su sljedeći:<sup>18</sup>

Mu'az ibn Džebel, r.a., prenosi da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Temelj vjere je islam, njen stub je namaz, a njen vrhunac (kruna) jeste džihad.*<sup>19</sup>

Ebu Hurejra, r.a., prenosi da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Volio bih da se borim na Božijem putu, pa da budem ubijen, pa da oživim, pa da opet budem ubijen, pa da oživim, pa da opet budem ubijen.*<sup>20</sup>

Abdullah b. Amr, r.a., prenosi da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: *"Allahov Poslaniče, koje najbolji čovjek?" On je rekao: "Vjernik koji se bori na Allahovom putu svojim životom i imetkom." Upitaše*

18 Za više predaja i informacija o džihadu u sunnetu Muhammeda, s.a.v.s., vidite djelo "Radost gazija" kadije muhaddisa Mustafe Pruččaka koje smo obradili u sklopu magistrarskog rada 2009. godine, a djelo je dostupno u pdf na linku: <https://hafizkenanmusic.com/knjiga/radost-gazija-mustafa-pruscak-kadija-i-muhaddis-zivot-i-djelo/>

19 At-Tirmizi, *Sunan*, Maktaba al-babī al-halabi, Misr, 1975, tom 4, str. 308, broj 2616; Ahmed, *Musned*, Dar al-hadith, Kairo, 1995, tom 36, str. 345, broj 22016.

20 Muslim, *Sahih*, Dar Ihya at-turas, Bayrut, tom 3, str. 1.503, broj 1.888.

*zatim: "A zatim ko?" On odgovori: "Zatim čovjek koji se povukao u dolinu i robuje svom Gospodaru."*<sup>21</sup>

Ebu Musa el-Eš'ari, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., upitan o osobama koje se bore iz hrabrosti, bore iz prkosa i bore da bi ih ljudi vidjeli, ko je od njih na Allahovom putu? On je rekao: *Onaj koji se bori da bi Allahova riječ bila najuzvišenija – on je na Allahovom putu.*<sup>22</sup>

Ebu Hurejra, r.a., prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., upitan: *"Koje je djelo najbolje?"* Odgovorio je: *"Vjerovanje u Allaha i Njegovog Poslanika."* Upitaše: *"A zatim koje?"* Odgovorio je: *"Džihad na Allahovom putu."* Upitaše: *"A zatim koje?"* Odgovorio je Allahov Poslanik, s.a.v.s.: *"Ispravno obavljen hadž."*<sup>23</sup>

Ebu Hurejra, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Allah garantuje onome koji izađe na Njegovom putu, samo radi džihada i vjere u Allaha i Njegove poslanike, da će ga uvesti u džennet, ili vratiti domu njegovom sa nagradom i plijenom. Tako mi Onoga u čijoj je ruci život Muhammedov neće biti rane koju osoba zadobije na Allahovom putu, a da neće doći na Sudnjem danu kakva je bila, boja krvi, a miris miska. Tako mi Onoga u čijoj je ruci život Muhammedov da neću otežati muslimanima ne bih izostao ni iza jednog vojnog pohoda na Allahovom putu, ali nekada nemam materijalnih sredstava da ih opremim, a to njima teško pada, jer moraju izostati u pohodu u kojem učestvujem. Tako mi Onoga u čijoj je ruci život Muhammedov, želja mi je da se borim na Allahovom putu, zatim budem ubijen na tome putu, pa oživljen i iznova se borim i budem ubijen.*<sup>24</sup>

Selman el-Farisija, r.a., prenosi da je čuo Allahovog Poslanika, s.a.v.s., kada je rekao: *Bolje je jedan dan i noć bdjeti na Allahovom putu nego neprekidno postiti i klanjati čitav mjesec, a ako u*

21 Al-Buhari, *Sahih*, Dar tawq an-nagat, tom 1, str. 36, brojevi 123, 2.810, 3.126 i 7.458; Muslim, *Ibid.*, tom 3, str. 1.513, broj 1.904; Ahmed, *Ibid.*, 32/314, broj 19.543.

22 Al-Buhari, *Sahih*, *Ibid.*, tom 9, str. 136, broj 7.458, a sličnog značenja su i hadisi broj 123, 2.810 i 3.126; Muslim, *Ibid.*, tom 3, str. 1.513, broj 1.904.

23 Ahmed, *Ibid.*, tom 13, str. 33, broj 7.590; Al-Buhari, *Ibid.*, tom 1, str. 14, broj 26; tom 2, str. 133, broj 1.519; Muslim, *Ibid.*, tom 1, str. 88, broj 83.

24 Muslim, *Ibid.*, tom 1, str. 1.495, broj 1.876.

*tome osoba preseli, dobro djelo će mu se neprekidno pisati, obilna opskrba podariti i bit će spašen iskušenja u kaburu.*<sup>25</sup>

Ebu Umama, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Držite se džihada na Allahovom putu. On je jedna od džennetskih vrata. Allah preko njega potire brige i tegobe.*<sup>26</sup>

Ebu Hurejra, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Ko se ne bude borio, niti barem samom sebi govorio o džihadu, imat će kod sebe jedan ogranak licemjerstva.*<sup>27</sup>

Enes, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Ko traži šehadet bit će mu dat, makar ga i ne postigao.*<sup>28</sup>

Ibn Mesud, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Najdraže djelo (Uzvišenom Allahu) je namaz obavljen na vrijeme, zatim dobročinstvo prema roditeljima, a nakon toga džihad na Allahovom putu.*<sup>29</sup>

S'ad ibn Zejd, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Onaj ko bude ubijen braneci svoj imetak je šehid, onaj ko bude ubijen braneci svoju vjeru je šehid, onaj ko bude nepravedno ubijen je šehid i onaj ko bude ubijen braneci svoju porodicu je šehid.*<sup>30</sup>

Ebu Hurejra, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Onaj koji vjeruje u Allaha, Njegovog Poslanika, obavlja namaz, posti ramazan, Allah mu je dao pravo kod Sebe da ga uvede u džennet bez obzira da li se borio na Allahovom putu, ili je ostao u mjestu u kojem je rođen; upitaše Poslanika, s.a.v.s.: "Hoćemo li kazati ljudima da se raduju zbog tvojih riječi?" Allahov Poslanik, s.a.v.s., odgovori: "Zaista, u džennetu ima stotinu deredža – stepena, koje je Allah pripremio za mudžahide na Allahovom putu. Između dvije deredže je razlika koliko između nebesa i Zemlje,*

25 Muslim, *Ibid.*, tom 3, str. 1.520, broj 1.913.

26 At-Tabarani, Sulayman b. Ahmad, *Al-Mu'džem el-evsetu*, Dar al-haramayn, Kairo, tom 8, str. 181, broj 8.334; Al-Hakim, Muhammad b. Abdullah, *Al-Mustedrek*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut, tom 2, str. 84, broj 2.404; i ocjenjuje da je hadis sahih – vjerodostojan.

27 Muslim, *Ibid.*, tom 3, str. 1517, broj 1.910, Abu Davud, *Sunen*, Maktaba al-'asiya, Bayrut, tom 3, str. 10, broj 2.502.

28 Muslim, *Ibid.*, tom 3, str. 1.517, broj 1.908.

29 Al-Buhari, 527, tom 1, str. 112, broj 2.782; tom 2, str. 8, broj 5.970; tom 9, str. 156, 7.534; Muslim, *Ibid.*, tom 1, str. 59, broj 85.

30 At-Tirmizi, *Ibid.*, tom 4, str. 30, broj 1.421.

pa kada Allaha molite tražite da vas počasti najvišim stepenom dženneta, firdevsom, koji je u središnjem dijelu i najuzvišeniji je dio iznad kojeg je Prijesto Milostivog. Vrela džennetskih rijeka su u njemu.”<sup>31</sup>

Ebu Umama, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Poraniti i doći na vrijeme u džamiju je džihad na Allahovom putu.*<sup>32</sup>

Ebu Hurejra, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Primjer mudžahida na Allahovom putu, a Allah najbolje zna ko je mudžahid na Njegovom putu, je primjer postača koji neprekidno klanja. Allah je preuzeo na Sebe da će ako ga smrt zadesi uvesti ga u džennet, ili ga vratiti sigurnog sa nagradom ili plijenom.*<sup>33</sup>

Ebu Umama, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Vrh vrhova islama je džihad na Allahovom putu, a to će postići samo oni najbolji.*<sup>34</sup>

Enes, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Vodite džihad protiv mnogobožaca imecima, životima i jezicima svojim.*<sup>35</sup>

Ebu Se’id, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., u jednoj hutbi svojoj rekao: *Najbolji džihad je reći istinu pred nepravednim vladarom.*<sup>36</sup>

Primjećujemo prilikom čitanja kur’anskih ajeta kao i kod čitanja hadisa Allahovog Poslanika, s.a.v.s., da se džihad upotrebljava u širem smislu ulaganja truda, napora i zalaganja kako u spoznaji, tako u upotrebi materijalnih i nematerijalnih resursa na Allahovom putu. U hadisima se povezuje predanost Bogu, molitva, namaz i džihad kao općeniti napori na Božijem putu.

31 Al-Buhari, *Ibid*, tom 4, str. 16, broj 2.790, i tom 9, str. 125, broj 7.423.

32 At-Tabarani, *Al-Mu’džem al-kebir*, Dar Ibn Taymiyya, Kair, 1994, tom 8, str. 177, Ahmed, *Ibid*, tom 5, str. 268.

33 Al-Buhari, *Ibid*, tom 4, str. 15, broj 2.787; Muslim, *Ibid*, tom 4, str. 1.498, broj 1878; At-Tirmizi, *Ibid*, tom 3, str. 216, broj 1.619.

34 At-Tabarani, *Al-Kebir*, tom 8, str. 223; i Ahmed, *Ibid.*, tom 5, str. 235. Ahmed ne bilježi završetak hadisa. Prvi dio prenose Ebu Zerr, Ebu Umama i Muaz b. Džebel, r.a.

35 Ahmed, *Ibid.*, tom 3, str. 124; Abu Davud, *Ibid*, tom 3, str. 10, broj 2.504.

36 Ahmed, *Ibid.*, tom 17, str. 227, broj 11.143.

U pojedinim hadisima, očigledno izrečenim u kontekstu kada je oružana borba aktualna, Poslanik, s.a.v.s., spominje vrijednost oružane borbe i preseljenja na tom putu kao u hadisu u kojem stoji: *Volio bih da se borim na Allahovom putu, pa da budem ubijen...* Hadisi naglašavaju povezanost robovanja i molitve Gospodararu i džihada u širem smislu, te se najboljom osobom smatra osoba koja se trudi, zalaže i bori na Božijem putu imetkom i životom, a zatim *čovjek koji se povukao u dolinu i robuje svom Gospodararu.*

Džihad u smislu oružane borbe determinira se kao nastojanje da Božija riječ bude gornja, ne kao konflikt iz ličnih pobuda pokazivanja hrabrosti, pripadnosti etničkom i plemenskom identitetu i želje da se iskaže pred ljudima. Pohlepa za materijalnim dobrima i ekspanzionističke aspiracije apsolutno se ne mogu povezati sa džihadom u kur'anskom i hadiskom narativu. Također, džihad se spominje u kontekstu vjerovanja (*imana*), dobročinstva prema roditeljima, namaza obavljenog na vrijeme i hadža te se jasno uočava da je džihad pristup životu koji prožima sve aspekte ljudskih aktivnosti: spoznajne, naučne, finansijske, socijalne itd. Jačanje identiteta kroz kontinuirano i blagovremeno održavanje veze sa džamijom, kako se navodi u hadisu Ebu Umame, r.a., smatra se džihadom na Allahovom putu.

Bitno je u konačnici skrenuti pažnju na činjenicu da se džihad u verbalnom poslaničkom naslijeđu vrlo često povezuje sa sintagmom "na Allahovom putu" kao što smo prethodno spomenuli u kontekstu kur'anskih ajeta. Sintagma je izuzetno frekventna i dodatno proširuje intencije i sadržaje džihada, pa bi mogla biti predmet zasebne studije s obzirom da preliminarna istraživanja ukazuju da se u stotinama hadisa ista sintagma koristi u širokom spektru značenja i konteksta. Relevantan hadis za naše istraživanje i tekst kojim bismo mogli pokazati značaj povezivanja džihada i sintagme "na Allahovom putu" u spomenutom širokom značenju je hadis izrečen upravo u kontekstu oružane borbe "*gazv*" <sup>غَزْوٌ</sup>, a prenosi se od Enesa b. Malika, r.a.

*Bili smo u pohodu s Allahovim Poslanikom, s.a.v.s., na Tebuk, pa smo naišli na jednog mladog i energičnog čovjeka koji je tjerao svoje malo stado, ovce ili koze. Rekli smo: "Kad bi ovaj mladić svoju mladost i energiju iskoristio na Božijem putu, bilo bi mu bolje od ovoga što radi." Naše riječi su doprle do Allahovog Poslanika, pa je upitao: "Šta ste to rekli?" Rekli smo: "To i to..." Poslanik, s.a.v.s., reče: "Ako on radi i trudi se za svoje roditelje, ili jednog od njih, na Allahovom je putu. Ako se trudi za svoju porodicu da ih izdržava, na Allahovom je putu. Ako se trudi da samog sebe izdržava, na putu je Uzvišenog i Svemoćnog Allaha."<sup>37</sup>*

Posebno je bitno da ovaj poslanički iskaz dolazi u kontekstu kada se vraća iz oružane borbe, jedne forme džihada, te dolazi kao odgovor na razumijevanje i interpretaciju džihada njegovih ashaba, učesnika u vojnom pohodu. Hadis nam pruža iznimno značajnu smjernicu o značenju pojma džihad koji njime nije ograničen samo na oružanu borbu, nego uključuje svaki iskren trud i rad s ciljem halal, dozvoljenog, izdržavanja sebe i drugih. Rad, trud i privređivanje se pozicioniraju kao forma džihada, zalaganja na Božijem putu, kada se to čini sa ispravnom namjerom. Pored toga hadis ukazuje na bitnost objektivnosti i skromnosti kako se ničiji trud ne bi omalovažavao, ili smatrao manje relevantnim, u vjerskom smislu. Ashabi, drugovi Allahovog Poslanika, s.a.v.s., pomislili su da je mladić mogao bolje iskoristiti svoj trud u nečemu što je u njihovoj percepciji i razumijevanju bitnije i veće, pa je Poslanik, s.a.v.s., ispravio ovu pogrešnu percepciju.

U konačnici hadis svjedoči onome što je temeljna hipoteza u ovom dijelu našeg rada, a to je da je džihad integralni i izvorni termin učenja islama sa izrazito širokim spektrom značenja i primjena kako u kur'anskom tekstu, časnoj Objavi, tako i u poslaničkom verbalnom naslijeđu, hadisima Muhammeda, s.a.v.s., i njegovom životnom stilu, sunnetu.

37 Al-Bayhaqi, *As-Sunan al-kubra*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut, 2003, tom 7, str. 787, broj 15.741.

## Sira, životopis, i sunnet – poslanički uzorni život

Kada govorimo o sunnetu Muhammeda, s.a.v.s., i njegovom životopisu, siri, tada je u fokusu mogućnost da se povežu svi fragmenti različitih formi verbalnog ili neverbalnog poslaničkog naslijeđa zabilježenih kroz brojne hadise. Sunnet se često definira kao cjelokupni život Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s., kao mjerodavni i smjerodavni obrazac,<sup>38</sup> a u kolokvijalnom smislu sunnet se sve češće prevodi kao životni stil Muhammeda, s.a.v.s. Analizom hadisa čija je tema džihad, pa i onih koji su frekventno citirani te smo ih uvrstili u rad, dolazimo do nekoliko zaključaka u pogledu sunnetskog diskursa kada se radi o džihadu. Prije svega džihad je sunnet, stil života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., koji je teorijski i praktično živio i njemu pozivao. Nadalje, naglašena je bitnost iskrenosti i ispravnosti ciljeva kroz džihad općenito, a posebno onaj u formi vojnih aktivnosti gdje je izloženost gubitku života i imetka, najprisutnija. Džihad je ulaganje truda i napora na Božijem putu kroz čitav ljudski život i u ukupnim relacijama koje osoba tokom života ostvaruje. Ne pronalazimo da je pohlepa i želja za bogaćenjem, uzimanjem imetka i teritorija, tj. ekspanzionizam i želja za dominacijom sunnetski diskurs kada se radi o džihadu.

Sira, životopis Muhammeda, s.a.v.s., kao jedan od tri elementa poslaničkog naslijeđa, u našem čitanju zahtjeva vremena i prostora za vjerski identitet, izuzetno je relevantan i bitan. Upravo nam životopis daje cjelovit uvid u kontekste vremena, prostora i relacija u kojima Muhammed, s.a.v.s., živi svoj sunnet. Kroz siru se upoznajemo, naprimjer, s geopolitičkom dinamikom tog vremena, ekonomskim izazovima, političkim sistemima, kao i s religijskim kontekstom i percepcijama ljudi iz tog doba. Može se kazati da su hadis, sunnet i sira tri ključna elementa u razumijevanju Kur'ana, Božije objave, te oblikuju

38 Adnan Silajdžić, *40 hadisa sa komentarom*, Predsjedništvo Udruženja ilmije, Sarajevo, 1993, str. 15; vidi više o temi sunneta i bid'ata u našem tekstu: "Sunnet i bidat u Kur'anu i hadisu", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, 12/2007, str. 121-139.

autentično i vjerodostojno shvaćanja misije i naslijeđa Muhammeda, s.a.v.s., kao posljednjeg Božijeg poslanika. Pisanje sire, životopisa Poslanika, s.a.v.s., započinje veoma rano, čak prije nastanka hadiskih kolekcija. Prva osoba posvećena ovom aspektu muslimanskog naslijeđa bio je Eban b. Osman, sin trećeg pravednog halife Osmana b. 'Affana, r.a., istaknuti učenjak hadisa, poznavalac prava – fikha, ali se posebno istakao u poznavanju i prenošenju životopisa Božijeg Poslanika, s.a.v.s.<sup>39</sup> Smatramo da je bitno istaći, bez ulaženja u detalje historijata razvoja nauke o životopisu Poslanika, s.a.v.s., da se čak u prvim stoljećima jasno nazire fokus na vojnim pohodima i oružanoj borbi. Djela nastala u prva tri stoljeća, a u svom naslovu imaju "el-megazi" i "es-sijer", vojni pohodi i oružane aktivnosti, na određeni način su trasirali razumijevanje i samog džihada kao oružane borbe što se može pripisati kontekstu u kojem je rana muslimanska država artikulirala svoje odnose s imperijama tog vremena, ali se i iznutra definisala s obzirom da su dinastije Emevija i Abbasijska vrlo rano preuzele dominaciju nad političkim životom muslimanske zajednice.<sup>40</sup>

Izučavanje životopisa Muhammeda, s.a.v.s., kroz hadisku i historijsku literaturu može ne samo doprinijeti pravilnom razumijevanju Objave i poslaničkog naslijeđa u cjelini već ponuditi uvide u potencijalne odgovore na izazove savremenog vremena. Suština je vratiti se temeljnim vrijednostima poslaničkog naslijeđa koje se posebno odlikuje autentičnošću, u smislu božanskog porijekla poruke islama, integralnošću, s obzirom da uključuje sve aspekte života i dinamičnošću, što je pretpostavka opstojnosti učenja islama do Sudnjeg dana. Sunnet i životopis usko su povezani, a njihovi izvori među kojima su hadisi nezamjenjivi elementi, zajedno formiraju ključne tokove interpretacije Objave i njene primjene u društvenim kontekstima.

39 Al-Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī Ibn Ḥaḡar, *Taqrīb at-tahdīb*, Mu'assasa ar-risāla, Dimašq, 1999, str. 27.

40 U ovom kontekstu vidi djela Muhammeda b. Ishaka, Muhammeda b. Omera el-Vakidija, Abdul-Melika b. Hišama i drugih.

## Izazovi u interpretaciji džihada u savremenom dobu

U ovom dijelu rada analiziramo i izlažemo tri izazova interpretacije i aplikacije načela i principa džihada u savremenom dobu. Dakako, postoje i drugi izazovi sa kojima se općenito suočava učenje islama u pogledu džihada, međutim, zbog ograničenog prostora i mišljenja da su ova tri izazova relevantnija od drugih i njihov utjecaj presudan u procesima kontekstualizacije, odlučili smo da upravo njih tretiramo.

Činjenica je da je među najfrekventnijim pojmovima i terminima u savremenoj literaturi o islamu, kako muslimanskih, tako i nemuslimanskih autora, upravo termin džihada. U analizi muslimanskih diskursa jasno se uočava jaka prisutnost tendencije redukcionizma, kada se radi o džihadu, ali i metodološki izazovi u samom čitanju tekstova o džihadu bilo kur'anskih ajeta ili poslaničkog naslijeđa. Također, džihad ima ključnu ulogu u sociološkim, političkim i ekonomskim procesima u životu muslimanskih zajednica i nesumnjivo spada u one principe i načela koji mogu napraviti razliku između potlačenog, marginaliziranog i razbijenog muslimanskog ummeta i onog koji uživa slobodu, faktor je u procesima u svijetu i jedinstven u dobru i ustrajnosti na istini. Upravo su izazovi redukcionizma, metodologije i uloge džihada u izgradnji muslimanskih zajednica i ukupnih odnosa ummeta Muhammeda, s.a.v.s., kako unutrašnjih, tako i vanjskih, u našem čitanju aktualnih procesa najrelevantniji i najbitniji u savremenom islamskom identitetu.

Različite prezentacije i interpretacije džihada kod muslimana oblikovale su, između ostalih elemenata, glavne tokove percepcije islama i njegovog učenja danas. Neupitno je da je džihad bitan i relevantan pojam unutar učenja islama i islamski identitet generacija u velikoj mjeri vezan je za razumijevanje i primjenu ovog značajnog, ali sveobuhvatnog pojma široko upotrijebljenog i spominjanog u oba izvora učenja islama, Kur'anu i naslijeđu Muhammeda, s.a.v.s., što smo u izvjesnoj mjeri prezentirali u prvom dijelu rada.

Značajno je da se ova tema tretira i zbog činjenice da su u lokalnim i globalnim sukobima u svijetu danas vrlo česte zloupotrebe i politizacije vjerskih učenja. Vjerski pojmovi i elementi religijskog identiteta se lišavaju svoje etičke i teološke dubine, te se koriste za ideološke ili geopolitičke ciljeve. Džihad je naročito pogođen tim pogrešnim tumačenjima kako unutar, tako i izvan muslimanskih zajednica. Čitanje hadisa, izučavanje sunneta i sire, što jednim imenom nazivamo poslaničkim naslijeđem, smatramo bitnim i relevantnim polazištem interpretativnih procesa učenja islama i nakon čitanja Kur'ana upravo se kroz njih može pravilno razumjeti i primjenjivati učenje vjere islama u punom smislu.

### **Izazov redukcionizma**

U tumačenju religijskih tekstova učestala je tendencija previđanja kontekstualnih i holističkih značenja tekstova što se naziva redukcionizmom. Prva i metodološki najznačajnija opasnost u interpretaciji džihada jeste da se, iz različitih razloga i povoda, zanemaruje cjelina poslaničkog naslijeđa i nameću paradigme koje se oslanjaju na čitanja segmenata i zanemarivanja cjeline i konteksta. Navedeno se može desiti i u čitanju Kur'ana, Objave, a kada se radi o redukcionističkim čitanjima sire, životopisa Allahovog Poslanika, s.a.v.s., dodatno se ugrožava temeljna pretpostavka pravilnog razumijevanja Kur'ana s obzirom da je upravo životopis vezivno tkivo autentične i relevantne interpretacije kur'anskih načela i principa direktno od Poslanika, s.a.v.s. Islamski identitet kada je izložen ovoj tendenciji, čini se neadekvatnim za suočavanje i rješavanja iznimno složenih društvenih fenomena u savremenom dobu.

U konkretnom smislu redukcionizam u interpretaciji naslijeđa Božijeg Poslanika, s.a.v.s., proces je koji se odvija sljedećim redoslijedom. Najprije se uzima fragment, najčešće verbalni ili neverbalni u formi hadisa, a zatim njemu daje značenje koje odgovara čitatelju u interpretacijskom usmjerenju, ili ideološkom percipiranju. Zatim se čitanje sire i sunneta odvija kroz prizmu

tog tumačenja i pristupa konkretnih tekstova. Tada se izvor poslaničkog naslijeđa, iako po svojoj prirodi i sadržaju kapacitirani da ponude integralan i autentičan pristup satkan od velikog broja pojedinosti i fragmenata, gube svoju relevantnost i dinamičnost. Razlog je očigledan, a to je njihovo ograničavanje, reduciranje, na specifično fragmentirano ideološko tumačenje. Tokom svog života Božiji poslanik, s.a.v.s., insistirao je na integralnosti svog stila života i usmjeravao bi plemenite ashabe da se drže njegove primjene Objave što je vrhunac prihvatanja vjere i odanosti Stvoritelju. Poznat je događaj kada su neki od ashaba Poslanika, s.a.v.s., nakon što su obaviješteni o obrednim dimenzijama poslaničkog života, pa su ih smatrali nedovoljnim za ostvarivanje njihovog vjerskog identiteta, zarekli da neće spavati, već cijelu noć klanjati, neće jesti po danu, već će postiti, te da će se iz svoje pobožnosti i razumijevanja islama udaljiti od bračnog života. Kada je Muhammed, s.a.v.s., čuo ovaj stav, rekao je:

*Ko se okrene od moga sunneta, nije od mene.*<sup>41</sup>

Termin upotrijebljen u hadisu “regibe ‘an” doslovno znači “biti nezainteresovan za nešto”, a može se prevoditi i riječima “odbaciti”, “izbjegavati”. “*Nije od mene*” u smislu da ne pripada njegovom ummetu u duhovnom, moralnom ili vrijednosnom smislu. Smatramo da ovaj pristup uzrokuje većinu devijantnih ideoloških interpretacija, te da je odsustvo sagledavanja cjeline koju Poslanik, s.a.v.s., u hadisu definira kao svoj sunnet, put, pristup i životni stil značajan izazov u razumijevanju vjere u cjelini.

Kada se radi o džihadu, navedeno se reflektira kroz nekoliko formi od kojih je najistaknutija isključiva interpretacija džihada kao oružane borbe. Ovo se nekada može dodatno usložniti kada se toj interpretaciji daje prizvuk osvajačkih ratova u cilju dominacije i ostvarivanja materijalnih dobara. Zanimljivo da se u časnom Kur'anu ova pojava osuđuje u eksplicitnoj formi, pa Uzvišeni kaže: *O vjernici, kada u boj krenete, na Allahovom*

41 Ibn Huzejme, Muhammad b. Ishaq, *Sahih*, Al-Maktab al-islamiy, Bayrut, tom 3, str 258, broj 2.024.

putu, sve dobro ispitajte i onome ko vam nazove selam ne recite: “Ti nisi vjernik!” – kako biste se domogli ovozemaljskih dobara; ta u Allaha su mnoge dobiti! I vi ste prije bili kao oni, pa vam je Allah darovao milost Svoju; zato uvijek sve dobro ispitajte, a Allahu je, zaista, poznato ono što radite.<sup>42</sup> Pohlepa za “ovozemaljskim dobrima” ne samo da se osuđuje već se takav pristup vezuje za period prije poslanstva Muhammeda, s.a.v.s., i dolaska Božije Objave i upute.

Druga krajnost je da se džihad svede na duhovnu borbu i ljudsko nastojanje da se suočimo sa vlastitim prohtjevima i strastima, a zanemari činjenica da je nekada oružana borba potrebna, pa čak i nužna, kako bi se zaštitila sloboda vjere, prava na život, imovinu i dostojanstvo. Dakako, borba s vlastitim prohtjevima i strastima je polazna tačka u svim drugim izazovima i borbama i trajni proces, ali nije jedino relevantna. Uzvišeni u Kur’anu na mnogo mjesta usmjerava ljude da se suoče sa svojim strastima, prohtjevima i slabostima,<sup>43</sup> a i u Poslanikovom naslijeđu pronalazimo brojne hadise o relevantnosti ove forme džihada. Među najpoznatijim vjerodostojnim hadisima su:

Fedala b. ‘Ubejd, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Mudžahid, borac na Allahovom putu, je onaj koji se bori sa svojim prohtjevima u nastojanju da Allahu bude poslušan.*<sup>44</sup>

أَفْضَلُ الْجِهَادِ أَنْ يُجَاهِدَ نَفْسَهُ وَهَوَاهُ

Ebu Zerr, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Najbolji je džihad kada se osoba bori sam sa sobom i protiv svojih strasti.*<sup>45</sup>

Ebu Hurejra i Enes, r.a., prenose da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: *Džennet je prekriven neugodnostima, a Vatra je prekrivena prohtjevima.*<sup>46</sup>

42 An-Nisa, 94.

43 Vidi npr. Aš-Šems, 9–10.

44 Ahmed, *Ibid.*, tom 39, str. 381, broj 23.958; At-Tirmizi, *Ibid.*, tom 3, str. 217, broj 1.621.

45 Al-Albani, Nasiruddin, *Sahih al-Gami’ as-sagir*, Al-Maktab al-islamiyy, Bayrut, 1988, tom 1, str. 247, broj 1.099.

46 Ahmed, *Ibid.*, tom 14, str. 507, broj 8.944; Muslim, *Ibid.*, 4/2174, 2822. Hadis istog značenja bilježi i Al-Buhari u *Sahihu* tom 8, str. 102, broj 6.487.

Spomenuti hadisi ukazuju da istinski džihad počinje u čovjekovoj nutrini, kroz borbu protiv vlastitih strasti i težnji prema grijehu. Također, iz hadisa se može zaključiti da je borba protiv vlastitih strasti i slabosti najuzvišeniji oblik džihada s obzirom je stalna i zahtijeva veliku ustrajnost. U konačnici put do Božijeg zadovoljstva i spasa, dženneta, iziskuje borbu protiv grijeha, strasti i iskušenja dok je dovoljno čovjeku prepustiti se strastima čime bi doživio i vlastitu propast. Međutim, integralni i holistički pristup u sagledavanju džihada kroz sve tekstove poslaničkog naslijeđa, poput onih navedenih na početku rada, usmjerava u razumijevanju sve širine i opsega džihada, te pomaže u percipiranju njegove slojevitosti i kompleksnosti u islamskom identitetu.

U ovom kontekstu neophodno je primijeniti ispravnu metodologiju integrativnog i holističkog čitanja i razumijevanja tekstova kako bi se izbjeglo partikularno čitanje koje vodi redukcionizmu i svođenju džihada na samo neke od njegovih dimenzija. Neke od dimenzija, potencijalno degradiranih zbog redukcionizma, spomenut ćemo kada budemo govorili o trećem izazovu u interpretaciji džihada, a to su sociološke, ekonomske i političke dimenzije džihada. Svjesno ili nesvjesno, dobronamjerno ili zlonamjerno, zanemarene su u velikoj mjeri kada se radi o kontekstualizaciji džihada u savremenom dobu.

## **Metodološki izazovi interpretacije**

Pored pojave redukcionizma u savremenom dobu poseban izazov predstavlja široko raširen pristup, mahom kroz neformalne, populističke i virtualne kanale komunikacije, da su ajeti i hadisi sami po sebi propisi i da ih je neophodno individualno slijediti. Bez obzira što se ovi kanali nekada nipodaštavaju i smatraju marginalnim, smatramo da je njihov utjecaj na formiranje vjerske svijesti iznimno velik. U ovom pristupu se potpuno zapostavlja pitanje kompetencije i stručnosti, te se insistira na zanemarivanju svega, pa i mišljenja kompetentnih učenjaka, pa čak i mezheba, pravnih škola i kompletnog muslimanskog

intelektualnog naslijeđa te se poziva isključivom slijedenju tekstova. U ovom pristupu insistira se na “davanju prednosti Kur’anu i sunnetu nad drugim mišljenjima, analogijama, strastima...”<sup>47</sup> čime se suštinski pogrešno tumači vjera i obmanjuju oni koji prihvataju autoritet Objave i sunneta. Razlog je jednostavan, a počiva u činjenici da je svaka interpretacija tekstova Kur’ana i sunneta bilo kojeg usmjerenja i pristupa, pa i onoga koji deklarativno tvrdi da se vraća isključivo Kur’anu i sunnetu, rezultat ljudskog napora i promišljanja o kur’anskim ajetima i cjelokupnom poslaničkom nasljedstvu.

Spomenuli smo da je odnos između sunneta i hadisa odnos cjeline i dijela. Hadisi predstavljaju konkretne izvještaje o određenim aspektima sunneta poslanika Muhammeda, s.a.v.s., i kroz proučavanje i tumačenje hadisa formira se percepcija sunneta. Sunnet predstavlja cjelokupan život Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i njegov način življenja koji nam povezuje i kontekstualizira sira, biografija Božijeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s. Dakako, insistiranje na slijedenju Objave i Poslanika, s.a.v.s., temelj je islamskog identiteta, ali utemeljenog na znanju i pravilnom razumijevanju u čemu sagledavanje i razumijevanje tri oblasti izučavanja ličnosti i djela Poslanika, s.a.v.s., nemaju alternativu. Na prvi pogled poziv da se pridržava Kur’ana i sunneta nije nešto sa čime se neće složiti svaki musliman, ali su tekstovi, ajeti i hadisi, podložni interpretacijama i uloga učenjaka i kompetentnih stručnjaka u različim oblastima je nezamjenjiva. Čak možemo kazati da slanje Muhammeda, s.a.v.s., kao tumača i komentatora Kur’ana, ali i onoga ko utire i potvrđuje put odanosti Stvoritelju općenito, predstavlja snažan indikator relevantnosti ljudske interakcije s tekstom Objave. Poslanik, s.a.v.s., naglasio je da će se pojavljivati različite tendencije u interpretaciji i da će “znanje vjere” u svakoj generaciji nositi česti učenjaci. U hadisu je rekao:

47 Vidi npr.: <https://s-d-o.org/cvrsto-pridrzanje-za-kuran-i-sunnet/> (7. 9. 2025.)

*Ovo znanje, znanje o vjeri, će u svakom naraštaju nositi pravedni ljudi, koji će ga štiti od iskrivljavanja onih koji pretjeruju, krivotvorenja onih koji neistinu govore, i pogrešnog tumačenja neznanica.*<sup>48</sup>

Hadis govori o “pravednim” ljudima, što u osnovi ukazuje na moralni i stručni kredibilitet, a otvara percepcije tendencija sa kojima će se oni morati suočiti poput iskrivljavanja, krivotvorenja i pogrešnog tumačenja. Suštinski izazov kada se radi o džihadu sumiran je u ova tri ozbiljna narušavanja integriteta i autentičnosti džihada kako je objavljen u Kur’anu i kako ga je Božiji Poslanik, s.a.v.s., primjenjivao. Kada se tekstovi, u ovom slučaju vjerskog karaktera i krajnje složeni i zahtjevni po svojoj formi i sadržaju, predaju prohtjevima svakog čitatelja, bez ikakvih preduvjeta, te se jezičke, metodološke i druge odrednice zanemare, tada dolazi do krajnje problematičnih interpretacija. Korijeni radikalnih pogleda su vrlo često u zanemarivanju ove ključne istine i upuštanja u tumačenje i primjenu bez adekvatnog kompetencijskog kapaciteta.

U osnovi ljudi se u odnosu na tekstove časnog Kur’ana i elemente poslaničkog naslijeđa dijele na dvije skupine. Prva skupina, a ona je znatno manja u odnosu na drugu zbog zahtjeva koje mora ispunjavati, jesu učenjaci kompetentni da iz ajeta i hadisa izvode propise, pa i propise džihada. Dakako, uz ovu skupinu ide skupina učenih koji nisu na tom nivou, ali su kapacitirani da prenesu i pojasne propise slijedeći u tome metodologije i pristupe kompetentnih učenjaka zbog čega su njihovi stavovi i mišljenja utemeljeni i u njima nema zastranjivanja. Druga skupina su svi oni koji nemaju adekvatno znanje i vještine da izvode propise iz tekstova Kur’ana i poslaničkog naslijeđa među kojima sigurno ima osoba izuzetnih kvaliteta, kompetencija u drugim oblastima i naukama, intelektualaca, moralnih i vrijednih ljudi. Suština u suočavanju s ovim izazovom je poštovanje

48 Al-Bezzar, *Al-Bahr az-zahir*, Maktaba al-’ulum, Madina, 2009, tom 16, str. 247, broj 9.422; Al-Bayhaqi, *Sunan*, Bayrut, Dar Ihya al-kutub al-’ilmiyy, 2004, tom 10, str. 353, broj 19.679. Hadis Al-Albani ocjenjuje kao vjerodostojan (*sahih*). Vidi: Al-Albani, *Miškāt al-masabih*, Al-Maktab al-islamiy, Bayrut, 1985, tom 1, str. 82, broj 248.

prema učenjacima i utemeljenoj metodologiji islamskih nauka koja podrazumijeva cijelu lepezu kompetencija počevši od upućenosti u tekstove Kur'ana i sunneta, arapski jezik i njegove discipline, metodologiju pravne znanosti i sve drugo što iziskuje meritorna i prihvatljiva interpretacija. U onoj mjeri u kojoj je opasno, pa čak nekada i pogubno, dozvoliti nekome da liječi ljude bez adekvatne medicinske kompetencije čak je opasnije i pogubnije dozvoliti da se učenje islama tumači bez adekvatnog znanja.

Kada se radi o posljedicama ovog pogrešnog pristupa, možemo govoriti o cijelom nizu problema i pogrešnih predstavljanja učenja islama kada se radi o džihadu. Nažalost, bez ispravnog metodološkog pristupa razumijevanje i tumačenje tekstova Kur'ana i sunneta biva podvrgnuto različitim elementima utjecaja. Eklatantan je primjer konfrontacijskog diskursa i ratničkog mentaliteta koji se pojavljuje kod naroda u različitim periodima, pa čak i u samom periodu Objave Muhammedu, s.a.v.s., kod Arapa. Činjenica je da su predkur'anski Arapi bili skloni sukobima i da je to oblikovalo pojedince u njihovim diskursima i dalo glavne karakteristike mentaliteta.<sup>49</sup> Napori i zalaganje Božijeg Poslanika, s.a.v.s., što je džihad u smislu poučavanja i usmjeravanja, bili su upravo u pravcu promjene ovog mentaliteta. U jednom od svojih hadisa Poslanik, s.a.v.s., rekao je:

*Ljudi, nemojte priželjkivati sukob sa neprijateljem i molite Boga da vam oprost i podari svako dobro, pa kada se sa neprijateljem sukobite, budite strpljivi i znajte da je džennet u hladu sablji; zatim je Allahov Poslanik rekao: Gospodaru moj, Objavitelju Knjige, Ti koji pokrećeš oblake, poražavaš saveznike, porazi ih i pomози nam protiv njih.*<sup>50</sup>

Allahov Poslanik, s.a.v.s., izrekao je ovaj hadis pred samu bitku i kada je muslimanska vojska bila suočena s neprijateljem.

49 Vidi primjer odnosa plemena Evs i Hazredž prije Hidžre Muhammeda, s.a.v.s., u Medinu i dugotrajnih ratova i sukoba izazvanih trivijalnim stvarima. Al-Bouti, *Fiqh as-sira*, Dar al-fikr, Dimašq, 1426. po H., str. 119.

50 Ahmed, *Ibid.*, tom 31, str. 460, broj 19.114; Al-Buhari, *Ibid.*, tom 4, str. 63, broj 3.024.

Suprotno onome što bi ljudi očekivali, Poslanik, s.a.v.s., govori o zdravoj i uravnoteženoj ljudskoj prirodi koja nije sklona sukobu. Kada do sukoba dođe, tada Poslanik, s.a.v.s., nalaže postojanost i ustrajnost, te obavještava da se džennetska nagrada može steći kroz oružanu borbu.

U izvorima učenja islama pronalazimo elemente koji govore o oružanoj borbi, čak nekada i u imperativu, što smo ranije pojasnili, međutim metodološki posmatrano čitanje ajeta i hadisa sa konfrontacijskim usmjerenjem, ili još ekstremnije ratničkim mentalitetom, može imati pogubne posljedice i radikalizirati vjerski narativ. Među najznačajnijim karakteristikama učenja islama jeste uravnoteženost i militarizacija narativa o islamu, što je direktna posljedica odsustva naučnog i metodološkog pristupa, nanosi nesagledivu štetu posljednjoj Allahovoj Objavi i naslijeđu posljednjeg Allahovog Poslanika, s.a.v.s.

### **Sociološke, ekonomske i političke dimenzije džihada**

Pojam džihada, kao što smo ranije pojasnili, polisemičan je i u osnovi ukazuje na trud, napor i zalaganje. Razlikuje se od pojmova *harb* i *kital*, rat i borba, također prisutnih u Kur'anu i Poslanikovom, s.a.v.s., naslijeđu. Ono što smo posebno istakli kroz rad jeste da se džihad u savremenom dobu gotovo izjednačava, u smislu sadržaja, s pojmovima rat i borba, posebno u užem smislu oružane borbe i vojnog konflikta. Dakako, ovo nije ispravno s obzirom da Poslanikovo, s.a.v.s., naslijeđe, u smislu nastanka, može se posmatrati kroz tri perioda, period prije poslanstva, mekanski i medinski period. Medinski period je period u kojem je došlo, pored brojnih drugih procesa, i do oružane borbe, najprije kroz dozvolu odbrambenog ratovanja, a kasnije i kroz dozvolu da se i preventivno djeluje kroz napad na potencijalne neprijatelje. Historijski analizirano radi se o zadnjih deset godina njegovog, s.a.v.s., mubarek života, a zanimljivo da pisanja u prva dva stoljeća nakon preseljenja Poslanika, s.a.v.s., su većinski nazivani "megazi" vojne bitke. Ovo bi moglo biti

predmet posebnog istraživanja u smislu razloga i povoda ovog pristupa.

Čitanjem temeljnih tekstova islama i izvora njegovog učenja, Objave i naslijeđa Muhammeda, s.a.v.s., nesumnjivo dolazimo do zaključka da oni govore o socijalnoj pravdi, ljudskom dostojanstvu, ekonomskoj pravičnosti i političkim pravima i slobodama koje islam reafirmira, jer se radi o učenju svih poslanika od Adema, a.s., do pečata Muhammeda, s.a.v.s. Treći izazov kontekstualizacije džihada u savremenom dobu je upravo odsustvo aktiviranja načela i principa džihada u ovim sociološkim, ekonomskim i političkim dimenzijama ljudskog djelovanja. Vjera je, prema mnogim savremenim narativima i diskursima, isključivo obredna dimenzija ljudskog života, a često svedena i na kulturološki religijski identitet. U tekstu smo ukazali koliko je široka sintagma “na Allahovom putu” i šta sve može uključivati. Posebno je značajno uvidjeti da je oružana borba u smislu zastupljenosti daleko manje prisutna u odnosu na druge forme ljudskog djelovanja u intelektualnom, duhovnom, socijalnom, ekonomskom, političkom ili drugim pogledima. Riječi Uzvišenog: *I borite se (budite u džihadu) na Božijem putu imetkom i životima svojim...*<sup>51</sup>; ukazuju da se džihad ne bi trebao svoditi samo na džihad oružjem, pa se može kazati da su čak mnogi prijevodi Kur’ana reducirali značenje ove riječi u Kur’anu i Poslanikovom, s.a.v.s., naslijeđu prevođenjem značenja pojma “džihad” u značenju borbe, ili ratovanja i sukoba. Upravo se na to odnosi izazov redukcionizma koji smo ranije spomenuli.

Dakle, postoje oblici džihada koji nisu oružana borba, kao džihad imetkom, spomenut u kur’anskom tekstu, ili džihad riječju što se u riječima Muhammeda, s.a.v.s., naziva najboljom formom ulaganja truda i napora: *Najbolji džihad je riječ istine pred tiraninom.*<sup>52</sup> Ovdje se posebno nazire obaveza ulaganja napora u političkom životu zajednice i društva kojem musliman i muslimanka pripadaju. Također, citirali smo hadis koji

51 As-Saff, 61: 11.

52 Ahmed, *Ibid.*, tom 17, str. 227, broj 11.143.

spominje da se izdržavanje roditelja, porodice, pa čak i samog sebe smatra džihadom što je Allahov Poslanik, s.a.v.s., eksplicitno rekao.<sup>53</sup> Možemo kazati da je ekonomska dimenzija kroz ove elemente poslaničkog naslijeđa afirmirana, a pronalazimo i kombinaciju socijalne i ekonomske dimenzije džihada u sljedećoj predaji gdje stoji da je neki čovjek došao kod Muhammeda, s.a.v.s., i zatražio da ide u borbu zajedno sa njim. Poslanik, s.a.v.s., upita ga:

*“Jesu li ti živi otac i majka?” On odgovori: “Da.” Muhammed, s.a.v.s., tada mu reče: “Džihad ti je u dobročinstvu prema njima.”<sup>54</sup>*

Ljudski život je kompleksan i iziskuje dinamičnost u pristupu, pa je džihad u različitim formama islamski odgovor na situacije u kojima se čovjek nalazi. Spoznaja i nastojanje da se prodre u smisao života je džihad, zarađivanje imetka radi izdržavanja sebe i osoba za koje smo zaduženi je džihad, učenje, poučavanje i širenje znanja je također forma džihada na Allahovom putu. Angažman u političkoj borbi radi zaštite slobode i dostojanstva svih građana smatra se naporom i trudom na Allahovom putu i ima status džihada. Ranije smo spomenuli hadise u kojima se povezuju različite dimenzije ljudskog nastojanja što svjedoči integralnom čitanju i razumijevanju džihada što dodatno argumentira našu osnovnu tezu inkluzivnosti pojma džihad u svim aspektima života.<sup>55</sup> U konačnici bez pravilnog razumijevanja džihada i povezivanja sa svim aspektima djelovanja, posebno s političkim, ekonomskim i socijalnim, onim koji su najrelevantniji za ljudske zajednice, teško je očekivati značajnije promjene u statusu muslimana u savremenom dobu.

53 Al-Bayhaqi, *As-Sunan al-kubra*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut, 2003, tom 7, str. 787, broj 15.741.

54 Ahmed, *Ibid.*, tom 11, str. 102, broj 6.544; Al-Buhari, *Sahih, Ibid.*, tom 4, str. 59, broj 3.004; Muslim, *Ibid.*, tom 4, str. 1.975, broj 2.549.

55 “Najdraže djelo (Uzvišenom Allahu) je namaz obavljen na vrijeme, zatim dobročinstvo prema roditeljima, a nakon toga džihad na Allahovom putu.” Al-Buhari, 527, tom 1, str. 112, broj 2.782.

## Zaključak

U radu smo se bavili džihadom kao temeljnim pojmom kur'an-skog teksta i poslaničkog naslijeđa koji je u kontinuitetu predmet interpretacija i reinterpretacija. Poslaničko naslijeđe, a ono obuhvata hadise, sunnet i siru determinira mjerila i pravce promišljanja džihada s obzirom da se radi o ključnom principu učenja islama. Savremeno razumijevanje i tumačenje džihada suočeno je s nizom kompleksnih izazova koji duboko utiču na islamski identitet, društvenu percepciju islama i njegovu primjenu u kontekstu savremenih političkih, socioloških, ekonomskih i religijskih tokova. Analiza koncepta džihada kroz kur'anški tekst i naslijeđe Allahovog poslanika, s.a.v.s., otkriva njegovu višeznačnost, dubinu i dinamičnost. Džihad se u izvornim islamskim tekstovima ne svodi isključivo na oružani sukob, već predstavlja širi pojam koji obuhvata intelektualni, duhovni, socijalni, finansijski i fizički trud na "Allahovom putu".

Kur'anški ajeti i hadisi jasno razlikuju pojmove "džihad", "kital" i "harb", te naglašavaju da džihad ima šire značenje od pukog ratovanja. On uključuje borbu znanjem, govorom, argumentacijom, ali i svakodnevnim zalaganjem u vjeri, kroz namaz, brigu o porodici, stjecanje dozvoljenog imetka i borbu protiv vlastitih prohtjeva i slabosti. Ova širina značenja čini džihad temeljnim konceptom islamske duhovnosti i društvene odgovornosti. Naslijeđe Muhammeda, s.a.v.s., koje je u fokusu našeg istraživanja, potvrđuje ovu višeslojnost.

U ovom radu su detaljno predstavljena tri ključna izazova interpretacije džihada: redukcionizam, metodološke greške i zanemarivanje njegovih socioloških, ekonomskih i političkih dimenzija. Svaki od njih ima presudnu ulogu u oblikovanju savremenog islamskog identiteta i načina na koji muslimani razumiju i primjenjuju ovu važnu komponentu svoje vjere.

Redukcionizam, kao prvi i najčešći izazov, svodi džihad isključivo na oružanu borbu, zanemarujući njegovu duhovnu, moralnu i društvenu širinu. Ovakav pristup vodi do ozbiljnih devijacija u razumijevanju islama, pogotovo kada se džihad

koristi za opravdavanje nasilja i dominacije, što je u direktnoj suprotnosti s Kur'anom i naslijeđem Poslanika, s.a.v.s. Istovremeno, jednako je problematično kada se džihad svede isključivo na unutrašnju borbu, jer se time potiskuje njegova legitimna uloga u zaštiti prava i sloboda muslimana.

Metodološki izazovi dodatno usložnjavaju situaciju, jer se tumačenje kompleksnih vjerskih tekstova prepušta pojedincima bez znanja i stručnosti. Zanemaruje se autoritet učenjaka, uleme i naučne metode koje su stoljećima čuvale autentičnost i integritet islamskog učenja. Posljedica toga je raširena pojava pogrešnih i nekada radikalnih interpretacija, koje uzrokuju štetu i muslimanskim zajednicama i globalnoj poziciji muslimana i islama kao vjere.

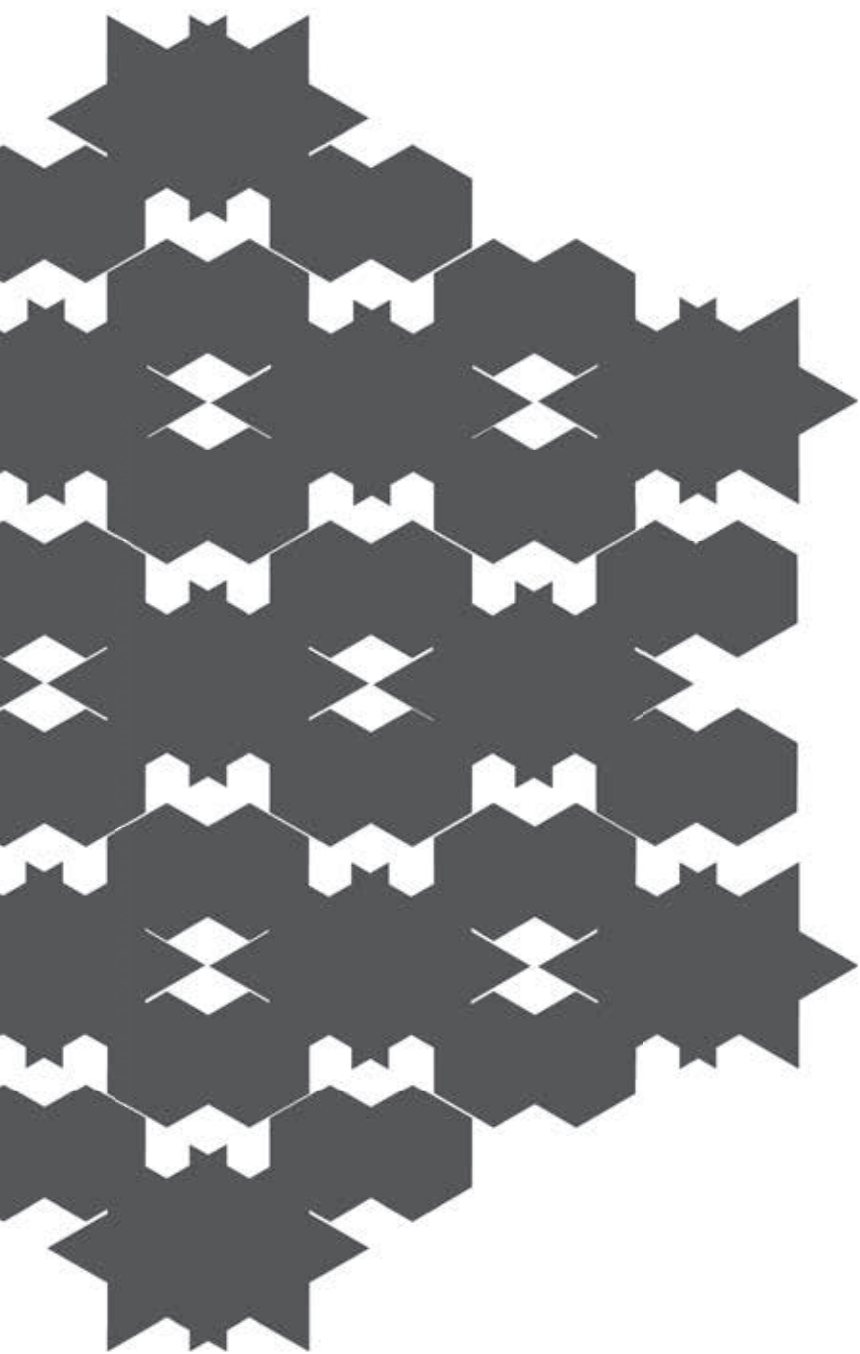
Treći izazov, koji se ogleda u zanemarivanju društvenih dimenzija džihada, tretirali smo jer se prema našem razumijevanju džihad treba prepoznati i afirmisati kao okvir, instrument i sredstvo borbe za socijalnu pravdu, ekonomsko osnaživanje i političku participaciju. Islam, kroz principe džihada, ne ograničava vjernika samo na duhovne i obredne dimenzije, već ga podstiče na aktivno učešće u izgradnji pravednog društva. Džihad imetkom, riječju, znanjem i društvenim angažmanom jednako su važni kao i fizička odbrana kada to okolnosti nalažu.

Sve ove dimenzije džihada ukazuju da se pojam ne bi trebao razumijevati ni tumačiti van šireg konteksta islamskog učenja, poslaničkog naslijeđa i objektivne stvarnosti u kojoj muslimani žive. Upravo integrativni i holistički pristup tekstovima Kur'ana i sunneta, uz poštovanje naučne tradicije i savremene stvarnosti, omogućava ispravno razumijevanje džihada kao dinamičnog i sveobuhvatnog koncepta. Bez tog pristupa, islamski identitet se ozbiljno ugrožava, a muslimanske zajednice bivaju uskraćene za snagu jednog od svojih najvažnijih principa borbe za dobro, pravdu i istinu u savremenom dobu.

## Literatura

- Abu Davud, Sulayman b. Al-Aš'as, *Sunen*, Maktaba al-'asiya, Bayrut.
- Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Dar al-hadith, Kairo, 1995.
- (Al-)Albani, Nasiruddin, *Miškat al-masabih*, Al-Maktab al-islamiyy, Bayrut, 1985.
- (Al-)Albani, *Sahih al-Gami' as-sagir*, Al-Maktab al-islamiyy, Bayrut, 1988.
- (Al-)'Askeri, Abu Hilal, *Al-Vujuh wa an-nazair*, Maktaba as-saqafa ad-diniyya, Kairo.
- Asqalani, Ahmad b. 'Ali b. Hadžar, *Taqrib at-tahdhib*, Mu'assasa ar-Risala, Dimašq, 1999.
- (Al-)Bayhaqi, Ahmad b. Al-Husayn, *As-Sunan al-kubra*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut, 2003.
- (Al-)Bayhaqi, *Sunan*, Bayrut, Dar Ihya al-kutub al-'ilmiyy, 2004.
- (Al-)Begavi, Abu Muhammad Al-Husayn b. Masud, *Me'alim et-tenzil*, Dar at-Tajjiba.
- (Al-)Bezzar, Ahmad b. 'Amr, *Al-Bahr az-zahir*, Maktaba al-'ulum, Madina, 2009.
- (Al-)Bouti, *Fiqh as-sira*, Dar al-fikr, Dimašq, 1426. po H.
- (Al-)Buhari, Muhammad b. Isma'il, *Sahih*, Dar tawq an-nagat.
- (Al-)Hakim, Muhammad b. Abdullah, *Al-Mustedrek*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut.
- (Al-)Huzejme, Muhammad b. Ishaq, *Sahih*, Al-Maktab al-islamiyy, Bayrut.
- Muqatil b. Sulayman, *Al-Vujuh wa an-nazair*, Maktaba ar-Rušd, Bagdad, 2011.
- Musić, Kenan, *Sunnet i bidat u Kur'anu i hadisu*, Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, 12/2007, str. 121–139.
- Muslim, Muslim b. Al-Hadždžadž, *Sahih*, Dar Ihya at-turas, Bayrut.
- Silajdžić, Adnan, *40 hadisa sa komentarom*, Predsjedništvo Udruženja ilmijje, Sarajevo, 1993.
- At-Tabarani, Sulayman b. Ahmad, *Al-Mu'džem el-evset*, Dar al-haramayn, Kairo.
- At-Tabarani, *Al-Mu'džem al-kebir*, Dar Ibn Taymiyya, Kairo, 1994.
- At-Tirmizi, Muhammed b. 'Isa, *Sunan*, Maktaba al-babī al-halabi, Misr, 1975.





# RIJAD ŠESTAN

## Recepcija prvog imānskog šarḥa u časopisu *Islamska misao*

179

### Rijad Šestan

bibliotekar u Behram-begovoj  
medresi  
rijad\_s@yahoo.com  
Pregledni članak

### Pregledni rad

Primljeno: 29. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 27. 11. 2025.

### Gljučne riječi:

prvi imānski šarḥ, teologija,  
Allahova imena i atributi,  
imān, tawḥīd

### Sažetak:

U ovom radu analizirali smo tekstove u časopisu *Islamska misao* koji obrađuju teološke teme povezane sa prvim imānskim šarḥom. Na početku rada podsjetili smo se na vrijeme nastanka ideje o pokretanju *Islamskih misli*. Ukazali smo na imena autora, prevodilaca kao i domaćih autora koji su dali značajan doprinos autentičnom tumačenju religije islam na ovim prostorima. U analizi tekstova skrenuli smo pažnju na pitanje spoznaje Allaha, dž.š., odnosno Allahovih atributa. Um je izuzetan dar čovjeku, ali nije u stanju obuhvatiti vječno i neograničeno. S tim u vezi, autori nas podsjećaju da je umu (filozofija i nauka) potrebno pridodati i religijsku svijest kao izvor spoznaje, odnosno vjerovanja u egzistenciju Uzvišenog Allaha. Velika je blagodat za čovjeka u iskrenom vjerovanju i pokornosti prema Bogu. Ona ga čini slobodnim u odnosu na stvorenja i čuva njegovo duhovno, fizičko i mentalno zdravlje. Vjerovanje (*imān*) u Allaha Uzvišenog (*tawḥīd*) osnova je za svaku drugu spoznaju koja slijedi i na kojoj vjernik gradi svoj odnos prema čovjeku, prirodi i životu uopće. S obzirom da se u tekstovima naglašava da su muslimani na području bivše države SFRJ sljedbenici hanefijsko-maturidijske akaiidske škole autori su prezentirali definiciju *imāna* Imama Abū Ḥanīfe koji smatra da se *imān* ne povećava niti smanjuje.

## The Reception of the First Article of Faith in the Journal *Islamska Misao*

## أول أركان الإيمان في مجلة الفكر الإسلامي

### Keywords:

First article of faith, theology, the names and attributes of God, *īmān*, *tawhīd*

### الكلمات المفتاحية:

أول أركان الإيمان، أصول الدين، أسماء الله وصفاته، الإيمان، التوحيد

### Abstract:

This study analyzes articles published in the journal *Islamska misao* that address theological themes related to the first article of faith. The paper begins with a brief overview of the historical context in which the idea to launch *Islamska misao* emerged. It highlights the authors and translators – both local and international – whose contributions proved significant for an authentic interpretation of Islam in this region. In examining the selected texts, particular attention is given to the question of knowing God (Allāh), specifically His divine attributes. Reason is an exceptional gift granted to the human being, yet it remains unable to encompass what is eternal and unlimited. Accordingly, the authors emphasize that reason (philosophy and science) must be complemented by religious consciousness as an epistemic source – namely, belief in the existence of the Exalted God. Sincere faith and obedience to God constitute a tremendous blessing: they liberate the individual from dependence on created beings and safeguard one's spiritual, physical, and mental well-being. Faith (*īmān*) in the Exalted God (*tawhīd*) forms the foundation of all subsequent knowledge upon which the believer builds their orientation toward other people, nature, and life itself. Given that Muslims in the former SFRY are adherents of the Ḥanafī-Māturīdī school of creed, the authors present the definition of *īmān* articulated by Imām Abū Ḥanīfa, who held that *īmān* neither increases nor decreases.

### الملخص:

قمنا في هذا البحث بتحليل المقالات المنشورة في مجلة الفكر الإسلامي والتي تعالج الموضوعات الدينية المرتبطة بأول أركان الإيمان. فنذكرنا في بداية البحث بعصر نشأة الفكرة لتأسيس مجلة الفكر الإسلامي. فأشرنا إلى أسماء المؤلفين والمترجمين المحليين الذين قدموا مساهمة قيمة في التفسير الصحيح لدين الإسلام في هذه البلاد. وفي تحليل المقالات قمنا بلفت النظر إلى مسألة معرفة الله أي معرفة صفاته. إن العقل موهبة بارعة للإنسان لكن ليس بإمكانه الإحاطة بما هو خالد وغير محدود. فبهذا الصدد يذكرنا المؤلفون بأن العقل (الفلسفة والعلم) من الضروري الضم إليه الوعي الديني بوصفه مصدر المعرفة أي الإيمان بوجود الله تعالى. ويجد الإنسان في الإيمان المخلص وطاعة الله نعمة كبيرة. هي تجعله غنياً عن المخلوقات وتحفظ بصحته الروحية والبدنية والنفسية. إن الإيمان بالله تعالى (التوحيد) هو أساس لكل معرفة أخرى تليه وينشئ المؤمن عليها علاقته بالإنسان والطبيعة والحياة عموماً. وبما أنه يؤكد في المقالات على أن المسلمين في بلاد يوغسلافيا السابقة أتباع المذهب الحنفي والماتريددي قدم المؤلفون تعريف الإيمان للإمام أبي حنيفة الذي كان يعتقد بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

## Uvod

Časopis *Islamska misao*<sup>1</sup> bio je jedno od glasila Islamske zajednice u SFRJ. Pokrenut je s ciljem da se pravilno i objektivno informišu vjernici kako bi se oslobodili proizvoljnog shvatanja religije kao i da se rasvijetle dvije nedovoljno istražene oblasti: “islamistika” i “teologija”. Imao je veoma značajnu ulogu u prezentiranju i tumačenju religijskih istina islama u navedenom periodu. Cilj ovog rada je ukazati na broj objavljenih tekstova o prvom imānskom šarṭu<sup>2</sup> kao i na značaj razumijevanja i recepcije prvog imānskog šarṭa kroz pera stranih i domaćih autora koji su svoje poglede na ovo pitanje predstavili u *Islamskoj misli*. S tim u vezi, ukazano je na radove koji su prevedeni kao i na radove domaćih autora.

U dostupnoj literaturi nismo pronašli radove koji se izravno bave tematikom imānskih šarṭova u časopisu *Islamska misao*. Međutim, postoje tri rada koja su metodološki ili izvorno bliska ovoj temi. Prvi je doktorska disertacija prof. dr. Orhana Jašića pod naslovom *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u BiH od 1945. do 2012.*<sup>3</sup> Drugi je magistarski rad Harisa Veladžića “Percepcija vjersko-teoloških učenja judaizma i kršćanstva u časopisu *Islamska misao*”.<sup>4</sup> Treći rad, njegova doktorska disertacija pod naslovom “Religiološki problemi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 1941. do 1991. godine”, trenutno je u izradi. Ovi radovi ne tretiraju imānske šarṭe, ali analiziraju isti ili srodni korpus izvora, te time predstavljaju važan kontekst za ovo istraživanje.

- 1 Prvi broj *Islamske misli* publiciran je 1. decembra 1978. godine. Prvi urednik, a ujedno i pokretač ovog dragocjenog časopisa je prof. dr. Ahmed Smajlović. On je na zasjedanju Sabora Starješinstva Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji 10. maja 1976. godine naglasio da Starješinstvo nema svoga glasila već da se zadovoljava sa postojanjem *Glasnika VIS-a, Preporoda* i dačkog lista *Zemzem*. Odluka o pokretanju *Islamskih misli* donesena je na Saboru održanom 30. maja 1978. godine. (Usp. Ramić, Jusuf (1988), “Pokretač časopisa ‘Islamska misao’”, *Islamska misao*, 10 (116), 9). Posljednji, 160. broj *Islamskih misli* publiciran je 1993. godine u mjesecu maju. Urednik posljednjeg broja bio je Šefik Kurdić. (Usp. (1993), *Islamska misao*, 15 (160)).
- 2 Usp. Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, Kenan Čemo, Orhan Jašić (2025), *Vjersko-teološko tumačenje osnova islamskoga vjerovanja*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 17–26.
- 3 Orhan Jašić (2019), *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u BiH od 1945. do 2012.* Zagreb: Pergamena; Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku.
- 4 Usp. Haris Veladžić (2020), “Percepcija vjersko-teoloških učenja judaizma i kršćanstva u časopisu *Islamska misao*”: magistarski rad, Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.

## Tekstovi o prvom ĩmānskom šarĥu i njihovih autori u časopisu *Islamska misao*

O prvom ĩmānskom šarĥu u časopisu *Islamska misao* objavljen je najveći broj tekstova. Biblioteĥkim metodom ustanovili smo da je publicirano sedamdeset tri teksta.<sup>5</sup> Dvadeset osam stranih autora je pisalo o prvom ĩmānskom šarĥu. Najviše tekstova prevedeno je s arapskog jezika (ĥetrdeset dva), s engleskog i francuskog jezika prevedena su po dva teksta, s italijanskog jedan tekst. Za tri teksta nismo ustanovili s kojeg stranog jezika su prevedeni, a za dva teksta (u prvom se govori o poimanju Allāha, dž.š., kod autora ‘Abbās Maĥmūd al-‘Aqqāda, a u drugom o Ikbalu i njegovom konceptu Boga, koji je prevela Meliha Kreĥo) nismo uspjeli odgonetnuti ko su autori, dok u trećem tekstu, u kojem se govori o razmišljanjima o islāmu i suvremenosti autora Al-Kaisa, nismo ustanovili ko je prevodilac. Dvadeset jedan autor<sup>6</sup> napisao je svoje tekstove na arapskom jeziku: Mustafa Mahmud je napisao ĥetrnaest tekstova, Muhamed Ebu-l-Fajd el-Menufi pet, Imam Ahmed b. Tejmije tri, Ahmed Behdĥet dva, Imam Ebu Mensur Muhammed al-Maturidi dva, dok je od sljedećih autora: Fadlul Kerim, dr. Salah Abdul-Hakk, Ebu Hanife, dr. Ma’ruf Davalibi, Ibn Haldun, dr. Ahmed Fuad el-Ehvani, dr. Abd el-al Salim Mukrim, dr. Muhamed el-Behij, Muhamed Abduhu, Ebu Dĥa’fer et-Tahavi, Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, dr. Muhammed Atif el-Iraki, Imam Ebu el-Hasan el-Eš’ari, Dĥelaluddin es-Sujuti, Ibn Hazm i Sejjid Qutb objavljen po jedan tekst.

Prevodioci tekstova s arapskog jezika koji tretiraju tematiku prvog ĩmānskog šarĥa su univerzitetski i srednjoškolski profesori, teolozi, lingvisti, bibliotekari. Najviše tekstova s arapskog jezika preveo je Mesud Hafizović (osam), prof. dr. Ahmed Smajlović (sedam), Muharem Omerdić i Seid Smajkić (pet), Jusuf Ramić (ĥetiri), Mustafa Prljaĥa (dva), dok su Rešid Hafizović, Abdulah ĥelebić, Selim Jelovac, Hasan Dĥilo, Fatima Kunto,

5 Pogledati Prilog: bibliografija tekstova o prvom ĩmānskom šarĥu na kraju rada.

6 Imena autora smo pisali na naĥin kako su navedena u časopisu *Islamska misao*.

Muhamed Mrahorović, Mahmut Karalić i Ibnul 'Ajn (Derviš Korkut) preveli po jedan tekst.

Na engleskom jeziku su pisali Fazlur-Rahman, a za drugi tekst na engleskom jeziku nismo odgonetnuli ko ga je napisao. Također, dva autora su pisala na francuskom jeziku o prvom imānskom šarṭu: Maurice Bucaille i Ebul-'Ala el-Mewdūdi, dok je na italijanskom jeziku napisan samo jedan tekst, čiji je autor Massimo Campanini, a kojeg je preveo Rešid Hafizović.

S engleskog jezika preveli su po jedan tekst Mustafa Cerić i Meliha Krečo, dok su sa francuskog jezika preveli po jedan tekst Sabina Izetbegović i Mehmed Arapčić.

Značajan doprinos u razumijevanju prvog imānskog šarṭa, kroz publicirane tekstove u časopisu *Islamska misao*, dalo je i deset domaćih autora. Prof. dr. Ahmed Smajlović je napisao šest tekstova o prvom imānskom šarṭu, Muharem Omerdić pet, Husejn Smajić tri, Jusuf Ramić i Meho Trakić (pseudonim Mustafe Spahića) po dva teksta, dok su Kasim Hadžić, Rešid Hafizović, Džemal Salihspahić, Abdulah Čelebić i Hasan Čengić napisali po jedan.

### **Analiza sadržaja tekstova o prvom imānskom šarṭu**

Nakon što smo prezentirali bibliotečke podatke o tome ko je sve pisao, prevodio i s kojih stranih jezika je prevedeno, obratit ćemo pažnju na određene sadržaje unutar tekstova koji tretiraju pitanja prvog imānskog šarṭa. Detektirali smo da su autori posebnu pažnju, unutar prvog imānskog šarṭa, posvetili pojmu *imān*, a zatim egzistenciji Dragog Boga, odnosno *tawḥīdu*. U daljem izlaganju ukratko ćemo prezentirati navedene teme.

Autori su ukazali da je *imān* sami temelj na kom se gradi odnos prema supružniku, djetetu, roditeljima, rodbini i drugim ljudima i svijetu uopće.<sup>7</sup> S obzirom da je *imān* toliko važan u životu muslimana uopće, a tako i tada na području SFRJ, a shodno isticanju da su pripadnici religije islāma na istom području

7 Usp. Džemal Salihspahić (1988), "Vjernik", *Islamska misao*, 10 (109–110), 19–25.

pripadnici hanefijsko-maturidijske akaidске škole, u tekstovima je prezentirana definicija *īmāna* Abū Ḥanīfe koji smatra da se *īmān* ne povećava niti smanjuje,<sup>8</sup> kao i da se velikom grešniku ne može reći da je nevjernik.<sup>9</sup> Mnogo je teže kada čovjek smatra da je zabranjeno dozvoljeno, jer ga to svrstava među nevjernike.<sup>10</sup> Za Abū Ḥanīfu su srčano uvjerenje i očitovanje jezikom dvije osnovne komponente vjerovanja, dok djela ne uključuje.<sup>11</sup> Ovako poimanje vjerovanja je olakšanje za vjernika, jer to onda nije kruta veza s Bogom u kojoj nema nade za grešnike. Važna poruka tekstova o prvom šartu je svakako i oslobođanje čovjeka od služenja i robovanju drugom čovjeku.<sup>12</sup> Naime, pokornost Bogu čovjeka čini slobodnim,<sup>13</sup> jakim, hrabrim i posebno strpljivim kod iskušenja. Jaka veza s Bogom čuva čovjekovo duhovno, mentalno i fizičko zdravlje.<sup>14</sup> Primijetili smo da samo u dva teksta autori ukazuju na mogućnost povećanja i smanjenja *īmāna*, jer uzimaju u obzir definiciju *īmāna* u koju, pored čvrstog srčanog uvjerenja i izražavanja jezikom, priključuju i djela koja, ako su dobra, utiču na povećanje *īmāna*, a ako su loša, utiču na njegovo smanjivanje,<sup>15</sup> čime se detektiraju i uticaji drugih akaidskih škola. No, nasuprot tome je stav hanefijsko-maturidijske 'aqā'idske škole po kojem se *īmān* ne povećava niti se

- 8 Usp. A. Silajdžić, S. Beglerović (2021), *El-Vasija*, 44, član 2. i *El-Fikhu-l-ekber I*, 13, član 1. Također, usp. Ebu Hanife (1980), "Kitabul-vasijeh : oporuka", *Islamska misao*, 2 (14), 12–13.
- 9 Usp. Muharem Omerdić (1980), "Allāhova, dž.š., jednoća", *Islamska misao*, 2 (17), 22. Maturidi je stava istog, tj. da veliki grešnik nije nevjernik. (Usp. Al-Maturidi, Imam Ebu Mensur Muhammed (1985), "Traktat o islamskom vjerovanju", *Islamska misao*, 7 (76), 23).
- 10 Usp. M. Omerdić (1980), 22.
- 11 Isto, 24, dok su kod Šafije djela sastavni dio vjerovanja pa je shodno nečinjenju dobrih djela moguća sumnja u *īmān* i njegovo povećanje ili smanjivanje. Hariđžije smatraju da je grešnik nevjernik, dok mu mu'tezile ne priznaju naziv vjernika niti nevjernika, već je on između ta dva stanja (*fāsiq*). Ebu Hanife priznaje da je *fāsiq*, ali je vjernik. Usp. isto, 24. Kod Maturidija su formalni jezički iskaz pripadnosti i iskreno srčano osvjedočenje dvije osnovne komponente vjerovanja *īmāna*. (Usp. Al-Maturidi, Imam Ebu Mensur Muhammed (1985), 22). Kod Ṭaḥāwija su također izgovor jezikom i potvrda srcem dvije osnovne komponente *īmāna*. (Usp. Et-Tahavi, Ebu Dža'fer (1986), "Tahavijev akaid", *Islamska misao*, 8 (85–86), 7).
- 12 Usp. dr. Jusuf Ramić (1981), "Islam ili trijumf duhovnih, racionalnih i socijalnih vrijednosti nad idolopoklonstvom", *Islamska misao*, 3 (36), 6–10.
- 13 Usp. H. Čengić (1983), 16.
- 14 Usp. A. K. Brohi (1981), 38–39.
- 15 Usp. El-Menufi, Mahmud Ebu-l-Fajd (1982), "Filozofija islama u doktrini, ciljevima i principima", *Islamska misao*, 4 (38), 21. Također, usp. Ibn Hazm, (1988), "Slovo o vjeri i nevjerovanju, poslušnosti i neposlušnosti, džennetu i džehennemu", *Islamska misao*, 10 (116), 32–33. Također, usp. A. Silajdžić, S. Beglerović (2021), 24, članak br. 18.

smanjuje,<sup>16</sup> a pošto se u tekstovima u *Islamskoj misli* naglašava da su muslimani s područja SFRJ pripadnici hanefijsko-maturidijske ‘aqā’idske škole,<sup>17</sup> interesantno će biti konsultirati Ustave IZ-e.<sup>18</sup> U razgovoru s profesorom dr. Ismetom Bušatlićem, spomenuli smo navedeni detalj u vezi s definicijom *īmāna*.<sup>19</sup> U navedenom razgovoru je istakao da *Islamska misao* nije imala rezervu spram ostalih muslimanskih znanstvenika i djela koja pripadaju drugim mađhabima i ‘aqā’idskim pravcima unutar *Ahl as-sunnah wa al-gamā’ah*, ali da se u praksi vodilo računa o primjeni učenja hanefijsko-maturidijske ‘aqā’idske škole. U Ustavu IZ-a do 1990. godine nije bilo odluka da se na prostoru SFRJ primjenjuje hanefijski mađhab, jer nije bilo potrebe za tim. Tek sa dolaskom, odnosno povratkom, naših studenata koji su završili islamske nauke širom arapskog svijeta, gdje su se primjenjivala druga ‘aqā’idska učenja, dolaze i različiti uticaji na područje SFRJ, u njenome poznome razdoblju.

S obzirom da je *īmān* u uskoj vezi sa spoznajom Dragog Boga, u narednim rečenicama ćemo ukratko predstaviti navedeno pitanje kako su ga promišljali autori tekstova u *Islamskoj misli*.

Prvi tekst u časopisu *Islamska misao* koji tretira pitanje prvog *īmānskog* šarta je *Abbas Mahmud al-Akkad i njegovo*

16 Usp. *El-Vasija*, 44, član 2.

17 Usp. Al- Maturidi, Imam Ebu Mensur Muhammed (1985), 19–27. Također, usp. Al-Maturidi, Imam Ebu Mensur (1987), “Kitabu-t-tevhid”, *Islamska misao*, 9 (105–106), 11.

18 Tek se u Ustavu IZ-a iz 1990. godine iščitava da se načelna šerijatska pitanja u SFRJ tumače u skladu sa hanefijskim mezheбом. Dakle, u samo jednom članu se tretira regulacija načelnih šerijatskih pitanja, ali ne i ‘aqā’idsko učenje. U Ustavu IZ-a iz 1997. godine je također jasno da se u tumačenju i izvršavanju ibadetskih islamskih dužnosti u Islamskoj zajednici primjenjuje hanefijski mezheb, dok se tek u prečišćenom službenom tekstu Ustava IZ-a iz 2014. godine jasno može razumjeti da se “u tumačenju vjere i izvršavanju ibadetskih islamskih dužnosti u Islamskoj zajednici primjenjuje maturidijski akaid i hanefijski mezheb”. Usp. STATUT za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-meairfskih poslova u Bosni i Hercegovini iz 1909. godine. Također, usp. USTAV ISLAMSKE ZAJEDNICE u FNRJ iz 1947. godine. Također, usp. USTAV ISLAMSKE verske zajednice Kraljevine Jugoslavije od 9. jula 1930. godine. Također, usp. USTAV ISLAMSKE verske zajednice Kraljevine Jugoslavije iz 1936. godine. USTAV ISLAMSKE vjerske zajednice u FNRJ iz 1947. godine. Također, usp. USTAV ISLAMSKE vjerske zajednice u FNRJ iz 1959. godine. Također, usp. USTAV ISLAMSKE ZAJEDNICE U SOCIJALISTIČKOJ FEDERATIVNOJ REPUBLICI JUGOSLAVIJI iz 1969. godine. Također, usp. USTAV ISLAMSKE ZAJEDNICE U SFRJ iz 1990. godine. Također, usp. USTAVNA ODLUKA Islamske zajednice Republike Bosne i Hercegovine iz 1993. godine. Također, usp. USTAV Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini iz 1997. godine. Također, usp. USTAV Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini – službeni prečišćeni tekst – iz 2014. godine. (Usp. Ustav Islamske zajednice, <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/o-sabor/ustav-islamske-zajednice>, (pristup: 21.5.2022).

19 Razgovor smo obavili telefonskim putem 22. 5. 2022. godine.

*poimanje Allāha, dž.š.*<sup>20</sup> Premda je tekst veoma kratak (obuhvata tek tri nepune stranice sa biografijom), svojom dubinom i refleksijom problema savremenog čovjeka ponukao nas je da ga posebno istaknemo. Kod ‘Abbāsa Maḥmūda al-‘Aqqāda se primjećuju segmenti spoznajno-teorijskog pristupa zasnovanog na načelima prirodne (naravne) teologije. On je u svom tekstu primijetio da je najveći problem savremenog doba problem vjerovanja iz kojeg se generišu sve krize modernog društva.<sup>21</sup> S obzirom da je detektovao gdje je žarište problema modernog društva i čovjeka, on mu želi pomoći da prevaziđe svoje nedostatke. Prvo i osnovno je spoznaja Dragog Boga. Međutim, problem je u tome što su dokazi koji se prezentiraju zasnivaju na umu i zbog toga nemaju snagu niti validnost. Um je sredstvo spoznaje koje na Boga gleda kao na predmet, a ne kao na Stvoritelja. Kod Al-‘Aqqāda je problem Njegovog egzistiranja prerastao u problem atributa, pa shodno tome nije problem u dokazivanju Boga već u spoznaji Njegovih atributa (svojtava).<sup>22</sup> Religijska svijest, koja je nužna i obuhvatnija od uma, izvor je vjerovanja u egzistenciju Uzvišenog Allāha,<sup>23</sup> pa sukladno tome, pored nauke i filozofije, prema Al-‘Aqqādu, svoje mjesto zauzima i vjera u Allāha, dž.š. S obzirom na vrijeme kada je članak objavljen, pretpostavljamo da je prevodilac pronašao sličnost ili identičnost problema modernog čovjeka kojeg opisuje Al-‘Aqqād pa je htio podstaknuti čitateljstvo na promišljanje o modernoj krizi koja je zahvatila tadašnje društvo u SFRJ. Riječ je o prirodno-naučnom mišljenju, koje je bilo popularno iz apologetskih razloga u doba socijalizma. Na tragu prethodno spomenutog autora pisali su i drugi, spominjući konkretnije bolesti savremenog društva izazvane nedostatkom iskrenog vjerovanja u Dragog Boga.<sup>24</sup> Zapravo, iskreno vjerovanje u Allāha Uzvišenog omogućava jednoj

20 Usp. (1979), “Abbas Mahmud al-Akkad i njegovo poimanje Allāha”, dž.š., 14–15 i 20.

21 Isto, 15.

22 Usp. Samir Beglerović, Kenan Čemo (2022), *Božija lijepa imena sa komentarom i dovama*, Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 252–253.

23 Isto, 20.

24 Usp. dr. Salah Abdul-Hakk (1979), “Iskrena vjera u Allāha, dž.š., je lijek za bolesti našeg vremena”, *Islamska misao*, 1 (7), 8.

zajednici da uredi svoje društvo na pravednosti i da se uspješno odupre bilo kom vanjskom neprijatelju.<sup>25</sup> Spoznaja mora uključivati i vjerovanje u Boga, ne samo osjetilno, i kao takva kroz razvijenu pedagošku misao odgajati muslimansku ličnost u savremenom dobu.<sup>26</sup> Također, i autor Mustafa Mahmud ulaže napor da svom savremeniku, koji živi u vremenu promocije materijalističkog pogleda na svijet i život, dokaže egzistenciju Uzvišenog Allāha.<sup>27</sup> Kratkim pregledom ukazuje na egzistenciju Dragog Boga kroz povijest, od primitivnih, idolopokloničkih i mnogobožaćkih predstava božanstva do jednoga u egipatskom, grčkom poimanju, te na kraju, monoteističkom principu Boga saopćenom svijetu putem Objave.<sup>28</sup> Na osnovu njegovog pisanja čitamo da razum uvijek, pored svoje pronicljivosti i razboritosti, čini grešku u poimanju Boga pa je čovjeku, pored razuma, potrebna i Objava kako bi na ispravan način spoznao Gospodara svog.<sup>29</sup> Razum je veliki dar čovjeku i Njegova najveća blagodat, a ljudima izuzetno koristan.<sup>30</sup> Razum može dostići visoke nivoe spoznaje uz posjedovanje sistematizovanih saznanja, jer bez njih njegov domet je ograničen.<sup>31</sup> Ipak, pitanje stvaranja nebesa i Zemlje, stvaranja svijeta i pitanje života nakon ovozemaljske

25 Usp. Ibn Haldun (1982), "‘Ilm-ul-Kelam : iz ‘Mukaddime’, str. 458–467", *Islamska misao*, 4 (39), 45.

26 Usp. dr. Ma’ruf Davalibi (1981), "Allāhova poslanica ljudima: o prvom principu, eshatologiji i egzistenciji čovjeka", *Islamska misao*, 3 (34), 20. Vjerovanje u Allāha Uzvišenog je temelj našeg života na ovom svijetu i osnov na kojem se gradi odnos prema drugima. (Usp. Dž. Salihsahić (1988), 19).

27 Usp. Mustafa Mahmud (1979), "Allāh u islamu", *Islamska misao*, 1 (3), 8. Također, u tekstu *Dokazi postojanja Boga u islamskoj filozofskoj misli* autor govori da se ovo promišljanje nakon Drugog svjetskog rata vraća pod svoje okrilje, tj. muslimansko istraživanje ove problematike, jer je pitanje dokazivanja egzistencije Boga od početka postavljeno prvim i osnovnim pitanjem u muslimanskom istraživačkom planu. Prije Drugog svjetskog rata ovom problematikom su se bavili orijentalisti koji su predavali muslimanskim studentima na fakultetima širom svijeta, čiji uticaj se osjeća još uvijek. Ukazuje na činjenicu da su muslimanski mislioci posvećivali izuzetnu pažnju i interesovanje za dokazivanje Božije egzistencije. (Usp. dr. Muhammed Atif el-Iraki (1987), "Dokazi postojanja Boga u islamskoj filozofskoj misli", *Islamska misao*, 9 (100), 16).

28 Usp. M. Mahmud (1979), 17–22. Također, usp. El-Ehvani, dr. Ahmed Fuad (1983), Najznačajnije teme islamske filozofije, *Islamska misao*, 5 (52), 13–23.

29 Usp. M. Mahmud (1979), 22. Također, i drugi autori su na sličnom tragu, usp. El-Menufi, Muhamed Ebu-l-Fajd (1981), "Filozofija islama", *Islamska misao*, 3 (36), 11–20. Također, usp. Muhamed Abduhu (1985), "Vrste spoznaje", *Islamska misao*, 7 (82), 24.

30 Usp. dr. Abd el-al Salim Mukrim (1984), "Islamska misao između razuma i Objave", *Islamska misao*, 6 (64), 5.

31 Usp. dr. Abd el-al Salim Mukrim (1984), 6.

smrti razum nije u mogućnosti objasniti i zato mu je potrebna Objava kako bi odvažno promišljao i spoznao odgovore na postavljena pitanja.<sup>32</sup> Glavni razlog postojanja čovjeka je težnja da se spozna Uzvišeni Gospodar,<sup>33</sup> i najbolji put ka tome je da razmišlja o mudrosti Allāhovog stvaranja<sup>34</sup> a ne o Biti Božijoj (*Dāt Allāh*), jer ograničeni razum nije u stanju obuhvatiti nešto neograničeno i vječno.<sup>35</sup> Lijepo Allāhovo ime *Al-Ḥālīq*<sup>36</sup> ukazuje na Jedinog Stvaraoca, Uzvišenog Allāha, Koji najljepše stvara i razumom obdarene poziva da o tome razmišljaju.<sup>37</sup> Mustafa Mahmud, kako bi dokazao egzistenciju Allāha Uzvišenog, poseže za filozofskim argumentima, modernom naukom i njenim najpoznatijim predstavnicima tog vremena.<sup>38</sup> Također, s druge strane, posvetio je pažnju i onima koji negiraju egzistenciju Dragog Boga.<sup>39</sup> "U ovom vremenu, kad smo otkrili različite vrste radijacije i talasa koje ranije nismo poznavali niti im tragove osjećali, a kojih je svemir oko nas pun, negiranje neviđenog i nepoznatog postalo je prava intelektualna naivnost."<sup>40</sup> Polazi od Allāhovih lijepih imena u kojima se govori da On stvara iz početka i da ponovo nakon smrti u život vraća.<sup>41</sup> Tako ističe argument da smrt nije kraj postojanja već oslobađa veću količinu energije iz koje proizilazi drugi vid postojanja ili nastaju druge mnogobrojne kreacije.<sup>42</sup> Ime Allāh je Njegovo vlastito ime,<sup>43</sup> i najbolji put koji vodi ka Allāhu su Njegova imena koja daju priliku religioznoj

32 Usp. dr. Abd el-al Salim Mukrim (1984), 6. Maturidijev stav je stav *Ahl as-sunnah wa al-gamā'ah* po kome se spoznaja postiže Božijom uputom, temeljeći takav zaključak na qur'anskom ajetu 39:22. (Usp. al- Maturidi, Imam Ebu Mensur Muhammed (1985), 23).

33 Usp. Muharem Omerdić (1982), "Ibn Haldunov doprinos akaidologiji", *Islamska misao*, 4 (42), 33.

34 Usp. dr. Abd el-al Salim Mukrim (1984), 9. Također, usp. *Qur'ān* (13:3-4), (88:17-20) i (36:33).

35 Usp. dr. Abd el-al Salim Mukrim (1984), 10. Ukazuje se na potrebu proučavanja svega postojećeg. (Usp. el-Iraki, dr. Muhammed Atif (1987), 21).

36 Usp. S. Beglerović, K. Čemo (2022), 72.

37 Usp. *Qur'ān* (3:192).

38 Usp. Mustafa Mahmud (1979), "Allah kod naučnika i mislilaca", *Islamska misao*, 1 (8), 14-16.

39 Usp. Mustafa Mahmud (1979), "Allah kod onih koji Ga negiraju", *Islamska misao*, 1 (9), 14-16.

40 Usp. M. Mahmud (1979), 16.

41 Usp. Mustafa Mahmud (1979), "Allah u islamu", *Islamska misao*, 1 (3), 8.

42 Usp. *Qur'ān* (21:30).

43 Usp. Mustafa Mahmud (1979), "Allah u islamu", *Islamska misao*, 1 (5), 8.

osobi da osjeti blizinu u smislu bliskosti svojstva, a ne blizinu mjesta.<sup>44</sup> Oni koji slijede Allāhova svojstva i oponašaju ih dostižu veće nivoe blizine kod Boga. Neki su mu blizu poput Božijeg Poslanika, šehida i iskrenih, dok su drugi veoma daleko, poput nevjernika.<sup>45</sup> Za vjernika je najveća nagrada gledanje<sup>46</sup> u Uzvišenog Allāha (*ru'ya Allāh*) na budućem svijetu.<sup>47</sup> Također, i drugi autori su se trudili da ukažu na put i način spoznaje Uvišenog Allāha.<sup>48</sup> S druge strane, ukazuje se na opasnost “moderniziranja vjere” i njenog adaptiranja neprimjerenim scijentističkim pristupima Objavi,<sup>49</sup> jer se dovođenjem nauke na pijedestal Apoluta gubi pristup svijetu “u ime Boga” i samim time onemogućava čovjeka da ispuni svoju misiju Allāhova namjesnika na Zemlji.<sup>50</sup> Da bi osudili oponašanje drugih u njihovim običajima i navikama, neki autori navode razmišljanja poznatih znanstvenika i intelektualaca europskog porijekla koji promovišu vrijednost religije islāma i njen monoteizam.<sup>51</sup> Pretpostavljamo da, pored klasičnog načina dokazivanja egzistencije Boga i vrijednosti religije islāma, nastoje ukazati kako ugledni znanstvenici, koji pripadaju drugim religijskim tradicijama i kulturno-civilizacijskim uticajima, prepoznaju vrijednosti islāma i njegov

44 Usp. Mustafa Mahmud (1979), “Allāh u islamu”, *Islamska misao*, 1 (6), 8. Također, usp. El-Menufi, M. (1981), 17. Usp. H. Čengić (1983), 1. Abdulah Čelebić piše da vjerujemo u Allāha onoliko koliko Ga poznajemo, a poznajemo Ga onoliko koliko smo u sebe apsorbavali Njegovih lijepih imena. (Usp. Čelebić, Abdulah (1986), “Aspekti ljubavi prema Bogu”, *Islamska misao*, 8 (94), 13). Također, usp. Smajić, Husejn (1990), “Allāhova svojstva”, *Islamska misao*, 12 (138), 3–7.

45 Usp. dr. Mustafa Mahmud (1983), “Čovjek koji je rekao: ‘Ja sam Allāh’”, *Islamska misao*, 5 (55), 41.

46 Nije moguće vidjeti Allāha Uzvišenog na ovom svijetu. “Pogledi do Njega ne mogu doprijeti, a On do pogleda dopire”... (Usp. *Qur’ān* (6:103). Također, usp. *Qur’ān* (7:143).

47 Usp. *Qur’ān* (10:26). Dio ajeta “i više od toga”, odnosi se na gledanje Allāha, dž.š., i boravak u Njegovoj blizini. (Usp. Fadlul Kerim (1979), “Gledanje u Allāhovo Uzvišeno Biće”, *Islamska misao*, 1 (6), 14). Također usp. Ebu Hanife (1980), *Kitabul-vasijeh: oporuka*, *Islamska misao*, 2 (14), 13. Također, usp. Muharem Omerdić (1980), “Jedullah u shvatanju Ebu Hanife”, 2 (20), 28. Maturidi također govori da je moguće vidjeti Uzvišenog Allāha na budućem svijetu. (Usp. M. Al- Maturidi, (1985), 20).

48 Usp. F. Kerim (1979), 16. Također, usp. *Qur’ān* (40: 22–23). Također, drugi autori navode primjere dokazivanja egzistencije Boga iz vremena poznatih imama, što dodatno obogaćuje diskurs o dokazivanju egzistencije Boga u *Islamskoj misli*. Navedeni primjeri dodatno golicaju ljudsku radoznalost i potiču čovjeka na razmišljanje. (Usp. Mahmud Ebu-l-Fajd El-Menufi (1982), “Filozofija islama: u doktrini, ciljevima i principima”, *Islamska misao*, 4 (37), 18–24).

49 Usp. Al-Kais (1983), 32.

50 Usp. Isto, 33.

51 Usp. M. El-Menufi (1982), 22.

doprinos ljudskom rodu. Oni čak pozivaju svoje sunarodnjake da preispitaju svoj dosadašnji odnos prema muslimanima i islāmu. To bi, prema našem skromnom razumijevanju, trebalo da proizvede osjećaj ponosa, ali i interesovanja za religiju kod sljedbenika islāma na području tadašnje SFRJ, jer imaju nešto izuzetno vrijedno i značajno za čim tragaju i prepoznaju kao vrijednost koju treba usvojiti i slijediti intelektualci i znanstvenici iz drugih religijskih tradicija.

Qur'ānski *āyāti*, kao i oni koji su rezultat Allāhovog stvaranja, ukazuju na Njegovu egzistenciju. Međutim, da bi istraživač došao do željenog cilja mora pokazati poštovanje i poniznost spram Allāhovog govora, što nije problematično za religioznu osobu.<sup>52</sup> Ukoliko čitalac koji nije musliman svoje istraživanje započne s uvjerenjem da Qur'ān nije Objava, on će u daljem proučavanju samo potvrditi svoju predrasudu. Iskren pristup, oslobođen predrasuda, može svakog dovesti do željenog cilja.<sup>53</sup> Spoznaja je prva vrijednost na koju je Uzvišeni Allāh ukazao kroz prvu Objavu pečatnom Poslaniku islāma i koja vodi ka *tawhīdu*. U kontekstu prethodno napisanog detektira se da se period Objave u Mekki odnosio isključivo na iznošenje istine o *tawhīdu* i njegovo usađivanje u svijest i srca prvih muslimana. *Tawhīd* kod pripadnika religije islām ima čelno mjesto u njihovom životu. Na osnovu njega baziraju svoj odnos prema čovjeku, prirodi i svijetu uopće.<sup>54</sup> Shodno tome, možemo pretpostaviti da su urednici, autori i prevodioci tekstova o prvom šarṭu imali to u vidu i da su željeli pomoći svojim suvremenicima koji su živjeli na području SFRJ da se na ispravan način postave prema svojim teškoćama, tegobama i izazovima.<sup>55</sup>

Također je vrijedno istaći da domaći autori ukazuju na orijentaliste koji su pisali o strukturi teološke misli u islāmu i

52 Usp. H. Čengić (1983), 5.

53 Usp. Isto, 5.

54 Usp. Ebul-'Ala el-Mevdudi (1991), "Tevhid – vjera u jednog Boga", *Islamska misao*, 13 (147–148), 5.

55 Usp. Isto, 10. Husein Smajić razmatra pitanje *īmāna* i njegovog uticaja na život čovjeka. (Usp. Husein Smajić (1991), "Iman ili vjera", *Islamska misao*, 13 (147–148), 31–35).

ukazali da, pored neslaganja sa stavovima orijentalista, imaju veliku zaslugu u upoznavanju zapadnog čitateljstva s islāmom, širenju njegove misli, razumijevanju njegovog učenja i suštine vjerovanja i humanističkih tendencija.<sup>56</sup> Nema konkretnih tekstova o prvom šarṭu koje su pisali orijentalisti, osim što se prof. dr. Ahmed Smajlović ukratko osvrnuo na djelo autora Hamiltona Gibba *Konstrukcija teološke misli u Kur'anu*. Osim toga, na Boga u islāmu neki znanstvenici sa Zapada ukazuju kao dalekog, kapricioznog, bez ljubavi i sve to pod krinkom naučnog predstavljanja, što je Fazlur-Rahman primijetio i negirao u svom radu.<sup>57</sup> Također, i ovo je indirektno spomenuto u tekstu, pa se autor osvrnuo na ovaj problem i argumentima ga opovrgao, jer je Bog u islāmu Milostiv i opskrbljuje ljude. Naravno, u *Islamskoj misli* možemo čitati i znakove neslobode, u vidu potpisivanja radova pseudonimom a ne svojim vlastitim imenom.<sup>58</sup> U jednom takvom tekstu autor piše o faraonu kao simbolu tiranije i jednoulja i Musau, a.s. Ne možemo se otrgnuti utisku da je autor, na izvjestan način, prenio i svoju borbu i izazov sa jednouljem u jednom periodu svog života.

Primijetili smo da su autori koji su pisali o prvom imānskom šarṭu klasici kao što su: Abū Ḥanīfa, Ibn Taymiyya, Abū Manṣūr al-Māturīdī, Abū Ġa'far aṭ-Ṭaḥāwī, potom aktivni imami u džematima, poput Abdulaha Čelebića kod kojeg se primjećuje tesawufski pristup, racionalistički pristup se primjećuje kod Muhammada 'Abduhua te naučno-prirodnjački pristup kod Mustafe Mahmuda. Naravno, jedna novina je i pojava modernističko-ihvanskog pristupa koji smo detektirali kod autora Sayyida Quṭba.

56 Usp. dr. Ahmed Smajlović (1984), "Konstrukcija teološke misli u Kur'anu", *Islamska misao*, 6 (61), 5.

57 Usp. Fazlur-Rahman (1988), "Pojam Boga u Kur'anu", *Islamska misao*, 10 (117–118), 13–14.

58 Usp. Meho Trakić (1989), "Musa i faraon (I)", *Islamska misao*, 11 (126), 24–27. Također, usp. Salih Smajlović (2000), "Preporodovih trideset godina: Od presije do praskozorja demokratskih promjena", *IIN Preporod*, 30 (5/678), 3. U drugom navedenom tekstu smo saznali da je Mustafa Spahić objavljivao tekstove pod pseudonimom Meho Trakić.

U svojim promišljanjima i analizama prvog ĩmānskog šarĥa autori se ne zaustavljaju na njegovom ispravnom poimanju već idu i korak dalje. Analizirajući stanje pripadnika religije islām u vremenu SFRJ i u muslimanskom svijetu, oni postavljaju pitanja kako da se sami muslimani vrate islāmu te kako upoznati nemuslimane s posljednjom BoŹijom Objavom.<sup>59</sup>

## Zaključak

Časopis *Islamska misao* je svojim djelovanjem meġu muslimanima bivše drŹave SFRJ doprinio autentičnom razumijevanju religije islāma. Urednici *Islamske misli*, autori i prevodioci tekstova bili su obrazovani, ostvareni stručnjaci u svojim oblastima, uticajni kulturni i društveni radnici, teolozi, profesori, sociolozi, političari, knjiŹevnici i prevodioci koji su promišljali osnovne temelje religije islāma u svom vremenu i tako dali doprinos u širenju spoznaja i pravilnog razumijevanja islāma na području SFRJ. Autori koji su pisali o ĩmānskim šarĥima prezentirali su religijske istine za vrijeme u kojem su Źivjeli. Svojim promišljanjem i tumačenjem pribliŹavali su religijsko učenje čovjeku koji je Źivio, odgajao se, radio i djelovao u materijalističkom okruŹenju. U značajnom broju tekstova diskurs o islāmu prilagoĊen je razumijevanju takvog čovjeka. Na osnovu prethodno prezentiranih podataka moŹemo zaključiti da su i domaći autori dali značajan doprinos u autentičnom razumijevanju islāma na prostoru SFRJ i time olakšali muslimanima razumijevanje njihove religije u vremenu u kojem su Źivjeli.

Kod prvog ĩmānskog šarĥa uglavnom su objavljivani tekstovi u kojima se dokazuje egzistencija Uzvišenog Allāha. Ako čovjek postane svjestan egzistencije Stvoritelja, sukladno tomu bit će svjestan i Njegove Riječi koja je lijek i uputa u njegovom svakodnevnom Źivotu. S obzirom na okolnosti u kojima su publicirani tekstovi u *Islamskoj misli*, uredništvo je odabiralo autore i tekstove koji su svojim pisanjem poticali um na

59 Usp. Ahmed BehdŹet (1988), "Čelno mjesto tevhida", *Islamska misao*, 10 (111–112), 28.

razmišljanje jugoslovenskog čovjeka, odgajanog u ideološkom okruženju koje je negiralo egzistenciju Boga i toj istoj matrici poučavalo mlade u školama i na fakultetima. Trebalo je doći do intelektualca, znanstvenika, naučnika, književnika, profesora... i usmjeriti ga da razmišlja o Tvorcu svega stvorenog, nastanku svijeta, smislu života i odlasku s ovog prolaznog svijeta. Tako je Mustafa Mahmud svojim naučnim spisateljskim pristupom golicao znatiželju i raspirivao interesovanje za islām. Odgovor na pitanje zašto je najviše tekstova objavljenih u časopisu *Islamska misao* bilo o prvom imānskom šarṭu pronalazimo u jednom od tih radova, gdje se kaže da materijalizam pokušava navesti čovjeka da zaboravi na Allāha, dž.š., i da u njegovom srcu umanjni vrijednost poslanika Muḥammeda, a.s. Mislioci zlatnog doba muslimanske povijesti posvećivali su veliku pažnju i interesovanje dokazivanju Božije egzistencije, i današnji (vrijeme SFRJ) znanstvenici, prema tome, trebali bi imati svoju ulogu u dokazivanju Božije egzistencije u vremenu u kojem žive, a to je period u kojem se Bogu sužava prostor u javnom i privatnom životu čovjeka.

Evidentno je da kod prvog imānskog šarṭa ima više otvorenih teoloških tema koje se striktno bave određenom problematikom nego kod ostalih šarṭova. Razlog tome možemo tražiti u ozbiljnom pristupu uredništva *Islamske misli* u definisanju *tawḥīda* i njegove prezentacije čitaocima. Zapravo, bez vjere u Allāha, dž.š., nema smisla govoriti o moralnim, društvenim i svakim drugim reformama u tadašnjoj SFRJ.

Vjerovanje u Uzvišenog Allāha je osnova za razgovor i unapređenje spoznaje o bilo kojem drugom članku, kao i praktičnom djelovanju.

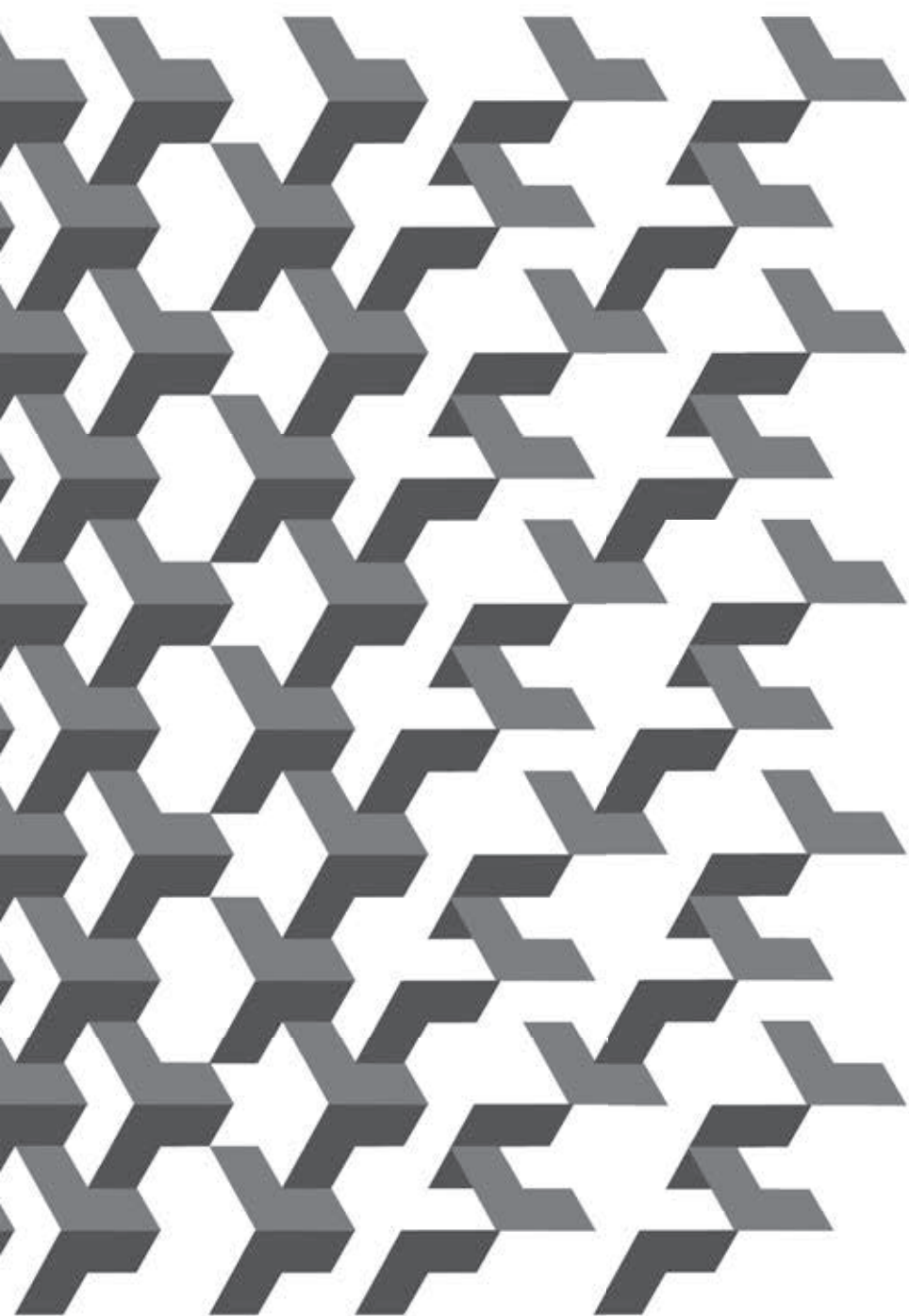
## Prilog: Bibliografija tekstova o prvom imānskom šarṭu

- (1979), "Abbas Mahmud al-Akkad i njegovo poimanje Allaha, dž.š.", *Islamska misao*, 1 (2), 14–15 i 20.
- Mustafa, Mahmud (1979), "Allah u islamu", *Islamska misao*, 1 (2), 16–17.
- Hadžić, Kasim (1979), "Allahova jednoća", *Islamska misao*, 1 (2), 31.
- Mahmud, Mustafa (1979), "Allah u islamu", *Islamska misao*, 1 (3), 8–9.
- Mahmud, Mustafa (1979), "Allah u islamu", *Islamska misao*, 1 (4), 8–9.
- Mahmud, Mustafa (1979), "Allah u islamu", *Islamska misao*, 1 (5), 8–9.
- Mahmud, Mustafa (1979), "Allah u islamu", *Islamska misao*, 1 (6), 8–10.
- Kerim, Fadlul (1979), "Gledanje u Allahovo Uzvišeno Biće", *Islamska misao*, 1 (6), 14–17.
- Abdul-Hakk, dr. Salah (1979), "Iskrena vjera u Allaha, dž.š., je lijek za bolesti našeg vremena", *Islamska misao*, 1 (7), 8.
- Mahmud, Mustafa (1979), "Allah u molitvi kroz vijekove", *Islamska misao*, 1 (7), 17–22.
- Mahmud, Mustafa (1979), "Allah kod naučnika i mislilaca", *Islamska misao*, 1 (8), 14–16.
- Mahmud, Mustafa (1979), "Allah kod onih koji Ga negiraju", *Islamska misao*, 1 (9), 14–16.
- Ebu Hanife (1980), "Kitabul-vasijeh: oporuka", *Islamska misao*, 2 (14), 12–13.
- Omerdić, Muharem (1980), "Ebu Hanife i njegovo shvatanje imana", *Islamska misao*, 2 (15), 16–18.
- Smajlović, Ahmed (1980), "Islamska triologija Se'ida Havve: veliko naučno ostvarenje savremene islamske misli", *Islamska misao*, 2 (15), 19–26.
- Bucaille, Maurice (1980), "Religija, sveti spisi i nauka", *Islamska misao*, 2 (17), 11–14.
- Omerdić, Muharem (1980), "Allahova, dž.š., jednoća", *Islamska misao*, 2 (17), 21–24.
- Omerdić, Muharem (1980), "Pitanje Božijih atributa u djelima Ebu Hanife", *Islamska misao*, 2 (19), 18–21.
- Mahmud, Mustafa (1980), "Božija imena", *Islamska misao*, 2 (20), 21–25.
- Omerdić, Muharem (1980), "Jedullah u shvatanju Ebu Hanife", *Islamska misao*, 2 (20), 26–31.
- Mahmud, Mustafa (1980), "Jedan Bog i jedna religija", *Islamska misao*, 2 (21), 3–6.

- Mahmud, Mustafa (1981), "Islam ne poznaje posredništvo", *Islamska misao*, 3 (28), 9–11.
- Mahmud, Mustafa (1981), "Nema Boga osim Allaha", *Islamska misao*, 3 (30), 14–18.
- Davalibi, dr. Ma'ruf (1981), "Allahova poslanica ljudima: o prvom principu, eshatologiji i egzistenciji čovjeka", *Islamska misao*, 3 (34), 17–21.
- Brohi, A. K. (1981), "Značaj Božije egzistencije u ljudskom iskustvu", *Islamska misao*, 3 (35), 38–39.
- Ramić, dr. Jusuf (1981), "Islam ili trijumf duhovnih, racionalnih i socijalnih vrijednosti nad idolopoklonstvom", *Islamska misao*, 3 (36), 6–10.
- El-Menufi, Mahmud Ebu-l-Fajd (1982), "Filozofija islama: u doktrini, ciljevima i principima", *Islamska misao*, 4 (37), 18–24.
- Smajlović, Ahmed (1982), "Spiritualne i intelektualne krize: stvarnost i raširenost intelektualnih kriza s kojima se suočava savremeni svijet i mogućnost islamskog doprinosa u njihovom rješavanju", *Islamska misao*, 4 (37).
- El-Menufi, Mahmud Ebu-l-Fajd (1982), "Filozofija islama u doktrini, ciljevima i principima", *Islamska misao*, 4 (38), 20–24.
- El-Menufi, Mahmud Ebu-l-Fajd (1982), "Filozofija islama u doktrini, ciljevima i principima", *Islamska misao*, 4 (39), 25–27.
- Ibn Haldun (1982), "'Ilm-ul-kelam: iz 'Mukaddime', str. 458–467", *Islamska misao*, 4 (39), 42–48.
- Mahmud, dr. Mustafa (1982), "Sufija i more", *Islamska misao*, 4 (40), 7.
- El-Menufi, Mahmud Ebu-l-Fajd (1982), "Filozofija islama u doktrini, ciljevima i principima", *Islamska misao*, 4 (40), 20–26.
- Omerdić, Muharem (1982), "Ibn Haldunov doprinos akaidologiji", *Islamska misao*, 4 (41), 41–45.
- Omerdić, Muharem (1982), "Ibn Haldunov doprinos akaidologiji", *Islamska misao*, 4 (42), 33–39.
- Čengiđ, Hasan (1983), "Kur'an o Bogu", *Islamska misao*, 5 (49), 4–17.
- Al-Kais (1983), "Neka razmišljanja o islamu i suvremenosti", *Islamska misao*, 5 (50), 32.
- El-Ehvani, dr. Ahmed Fuad (1983), "Najznačajnije teme islamske filozofije", *Islamska misao*, 5 (52), 13–23.
- Mahmud, dr. Mustafa (1983), "Čovjek koji je rekao 'Ja sam Allah'", *Islamska misao*, 5 (55), 40–43.
- Smajlović, dr. Ahmed (1984), "Konstrukcija teološke misli u Kur'anu", *Islamska misao*, 6 (61), 3–12.

- Mukrim, dr. Abd el-Salim (1984), "Islamska misao između razuma i Objave", *Islamska misao*, 6 (64), 3–13.
- Mukrim, dr. Abd el-Salim (1984), "Islamska misao između razuma i Objave u oblasti zakonodavstva", *Islamska misao*, 6 (67), 22–35.
- El-Behij, dr. Muhamed (1985), "Ibn Sina i kelamisti o problemu božanstva", *Islamska misao*, 7 (75), 6–17.
- Al-Maturidi, Imam Ebu Mensur Muhammed (1985), "Traktat o islamskom vjerovanju", *Islamska misao*, 7 (76), 19–27.
- Abduhu, Muhamed (1985), "Vrste spoznaje", *Islamska misao*, 7 (82), 17–24.
- Smajlović, Ahmed (1986), "Temelji islamskog vjerovanja imama Ebu Dža'fera Et-Tahavija", *Islamska misao*, 8 (85–86), 3–5.
- Et-Tahavi, Ebu Dža'fer (1986), "Tahavijev akaid", *Islamska misao*, 8 (85–86), 6–8.
- Behdžet, Ahmed (1986), "Allah: islamsko poimanje i vjerovanje", *Islamska misao*, 8 (92), 3–6.
- Čelebić, Abdulah (1986), "Aspekti ljubavi prema Bogu", *Islamska misao*, 8 (94), 13–17.
- El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed (1987), "Metod gnostika (Naslov originala: "Minhadžul-arifin")", *Islamska misao*, 9 (100), 11–15.
- Atif el-Iraki, dr. Muhammed (1987), "Dokazi postojanja Boga u islamskoj filozofskoj misli", *Islamska misao*, 9 (100), 16–21.
- El-Eš'ari, Imam Ebu el-Hasan (1987), "Vjerovanje ehlussunneta, ehluhadisa i ehlušselefa", *Islamska misao*, 9 (101–102), 11–14.
- Es-Sujuti, Dželaluddin (1987), "Nauka o osnovama vjere ('ilmu usuli-din)", *Islamska misao*, 9 (103), 18–24.
- Campanini, Massimo (1987), "Mu'tezile", *Islamska misao*, 9 (104), 18–22.
- El-Maturidi, Imam Ebu Mensur (1987), "Kitabu-t-tevhid", *Islamska misao*, 9 (105–106), 11–13.
- Ibn Tejmije, Imam Ahmed (1988), "Kitab et-tewhid (Rasprava o vjerovanju u Božiju jedinstvo)", *Islamska misao*, 10 (107–108), 17–21.
- Ibn Tejmije, Imam Ahmed (1988), "Kitab et-tewhid (Rasprava o vjerovanju u Božiju jedinstvo)", *Islamska misao*, 10 (109–110), 6–11.
- Salihspahić, Džemal (1988), "Vjernik", *Islamska misao*, 10 (109–110), 19–25.
- Ibn Tejmije, Imam Ahmed (1988), "Kitab et-Tewhid (Rasprava o vjerovanju u Božiju jedinstvo)", *Islamska misao*, 10 (111–112), 7–13.
- Behdžet, Ahmed (1988), "Čelno mjesto tevhida", *Islamska misao*, 10 (111–112), 27–28.

- Ramić, dr. Jusuf (1988), "Osnove i temelji imana (tumačenje Jasini-šerifa)", *Islamska misao*, 10 (113–114), 3–6.
- Ibn Hazm, (1988), "Slovo o vjeri i nevjerovanju, poslušnosti i neposlušnosti, džennetu i džehennemu", *Islamska misao*, 10 (116), 31–36.
- Fazlur-Rahman (1988), Pojam Boga u Kur'anu, *Islamska misao*, 10 (117–118), 7–14.
- "O Ikbalu i njegovom konceptu Boga", *Islamska misao*, 10 (119), 66.
- Trakić, Meho (1989), "Musa i faraon (I)", *Islamska misao*, 11 (126), 24–27.
- Trakić, Meho (1989), "Musa i faraon (II)", *Islamska misao*, 11 (127), 39–40.
- Hafizović, Rešid (1989), "Bog sudjelovatelj u svijetu", *Islamska misao*, 11 (131), 22–25.
- Smajić, Husejn (1990), "Allahova svojstva", *Islamska misao*, 12 (138), 3–7.
- Smajić, Husein (1991), "Iman ili vjera", *Islamska misao*, 12 (140), 3.
- El-Mevdudi, Ebul-'Ala (1991), "Tevhid – vjera u jednog Boga", *Islamska misao*, 13 (147–148), 5–10.
- Smajić, Husein (1991), "Iman ili vjera", *Islamska misao*, 13 (147–148), 31–35.
- Omerdić, Muharem (1991), "Vjerovanje u Uzvišenog Allaha", *Islamska misao*, 13 (150), 12–18.
- Qutb, Sejjid (1991), "La ilahe illellah: način života", *Islamska misao*, 13 (156), 11–16.



# SENAD ĆEMAN

## Odnos nužnosti (*ḍarūra*) i srodnih termina u islamskoj pravnoj nauci

---

199

### Senad Ćeman

vanredni profesor na Katedri za  
šerijatsko pravo (*fikh*)  
senad.ceman@fin.unsa.ba

### Originalni naučni rad

Primljeno: 24. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 2. 12. 2025.

### Ključne riječi:

Načelo nužnosti (*ḍarūra*),  
potreba (*ḥāḡa*), prisila (*ikrāh*),  
olakšica (*ruḡša*), dobrobit  
(*maṡlaḡa*), islamsko pravo

### Sažetak:

Rad se bavi načelom nužnosti (*ḍarūra*) u islamskom pravu i njegovim odnosom prema pojmovima bliskog značenja: potrebi (*ḥāḡa*), prisili (*ikrāh*), pravu na odbranu (*daḡ' al-ṡāil*), olakšici (*ruḡša*) i dobrobiti (*maṡlaḡa*). Autor ukazuje na razlike u stepenu teškoće, prirodi zabrane, trajanju olakšice i pravnim posljedicama svakog od pojmova. Teza rada je da se pojmovi nužnosti (*ḍarūra*) i njoj bliskih termina mogu dosljedno razgraničiti primjenom četiri kriterija: stepena teškoće, prirode zabrane, vremenskog dometa dopuštenja i pravnih posljedica po adresata. Na toj osnovi se u radu nudi pregledna sistematizacija i jasniji okvir njihove primjene u fikhu. Posebno se naglašava da se u klasičnoj i savremenoj literaturi često javljaju terminološke nepreciznosti i podudarnosti, koje mogu izazvati konfuziju u razumijevanju i primjeni šerijatskih normi. Rad metodom komparativne analize klasičnih i savremenih izvora nastoji razjasniti ova pitanja i ponuditi preglednu sistematizaciju, s ciljem jasnijeg razlikovanja pojmova i dosljednije primjene u fikhu.

## The Relationship Between Necessity (*Ḍarūra*) and Related Concepts in Islamic Jurisprudence

## العلاقة بين الضرورة والمصطلحات القريبة في الفقه الإسلامي

### Keywords:

Principle of necessity (*ḍarūra*), need (*ḥāḡa*), coercion (*ikrāh*), legal concession (*ruḥṣa*), public interest (*maṣlaḥa*), Islamic law

### الكلمات المفتاحية:

الضرورة، الحاجة، الإكراه، الرخصة، المصلحة، الفقه الإسلامي

200

### Abstract:

This paper examines the principle of necessity (*ḍarūra*) in Islamic law and its relationship to several closely related concepts, namely need (*ḥāḡa*), coercion (*ikrāh*), the right to self-defense (*daf' al-ṣā'il*), legal concession (*ruḥṣa*), and public interest or welfare (*maṣlaḥa*). The author highlights the differences among these concepts in terms of the level of exigency, the nature of the prohibition, the duration of the legal concession, and the legal consequences entailed by each. The central argument of the paper is that the concept of necessity (*ḍarūra*) and its related terms can be consistently distinguished through the application of four criteria: the level of exigency, the nature of the prohibition, the temporal scope of permissibility, and the legal consequences for the addressee. On this basis, the paper offers a systematic classification and a clearer framework for their application in fiqh. Particular emphasis is placed on the frequent terminological ambiguities and overlaps found in both classical and contemporary literature, which may lead to confusion in the understanding and application of Sharī'a norms. Through a comparative analysis of classical and modern sources, the study seeks to clarify these issues and to provide a coherent systematization aimed at clearer conceptual distinctions and more consistent application in Islamic jurisprudence.

### الملخص:

يهتمّ هذا البحث بمبدأ الضرورة في الفقه الإسلامي وعلاقته بالمصطلحات القريبة في المعنى: الحاجة، والإكراه، ودفع الصائل، والرخصة، والمصلحة. ويشير المؤلف إلى الفروق في مستوى الصعوبة وطبيعة الحظر واستمرار الرخصة والعواقب الفقهية لكلّ من هذه المصطلحات. وفرضية البحث أنه من الممكن التفرقة الثابت بين مصطلح الضرورة والمصطلحات القريبة بتطبيق المعايير الأربعة: مستوى الصعوبة وطبيعة الحظر واستمرار الرخصة والعواقب الفقهية بالنسبة للشخص المعني. وعلى هذا الأساس يُعرض في البحث التصنيف الواضح والإطار البين لتطبيقها في الفقه. ويتمّ في البحث بصفة خاصة التأكيد على أنه كثيراً ما تظهر في المراجع القديمة والحديثة الغلطات والتطابقات الاصطلاحية التي قد تثير الشبهة في فهم الأحكام الشرعية وتطبيقها. ويحاول البحث بأسلوب التحليل المقارن للمراجع القديمة والحديثة شرح هذه المسائل وتقديم التصنيف الواضح قصد التفرقة الجلي والتطبيق الثابت لهذه المصطلحات في الفقه.

## Uvod

Načelo nužnosti (*ḍarūra*) jedno je od najčešće spominjanih pravnih načela u islamskom pravu, ali istovremeno i jedno od onih koje je ostalo nedovoljno precizirano. Klasični pravници su ga u svojim djelima obrađivali usputno, uglavnom u kontekstu propisa o hrani i piću ili u poglavljima o olakšicama (*ruḥṣa*), bez zasebne sistematizacije. Savremeni autori su ovoj temi posvetili više pažnje, pa su nastala i posebna djela o načelu nužnosti, ali problem je ostao isti – pojmovi srodni po značenju, poput potrebe (*ḥāḡa*), prisile (*ikrāh*), prava na odbranu (*daf' al-ṣāil*), olakšice (*ruḥṣa*) i dobrobit (*maṣlaḥa*), i dalje se često koriste bez jasnog razlikovanja. Time dolazi do terminološke i pravne konfuzije koja otežava pravilnu primjenu propisa.

Cilj ovog rada je da ukaže na međusobne sličnosti i razlike između navedenih pojmova i da ih smjesti u jasniji sistematski okvir. Polazna teza rada je da se nužnost (*ḍarūra*) i srodni termini – potreba (*ḥāḡa*), prisila (*ikrāh*), pravo na odbranu (*daf' al-ṣāil*), olakšica (*ruḥṣa*) i dobrobit (*maṣlaḥa*) – mogu konzistentno razgraničiti kroz četiri mjerila: stepen teškoće, prirodu zabrane koja se privremeno uklanja, vremenski domet dopuštenosti i pravne posljedice, odnosno odgovornost adresata. Posebna pažnja posvećuje se stepenu teškoće koji svako od ovih stanja nosi, prirodi zabrane koja se privremeno uklanja, trajanju dopuštenosti i pravnim posljedicama po onoga ko se nađe u izuzetnoj situaciji.

U radu se primjenjuje komparativna i analitička metoda: klasična fikhska literatura i djela usula upoređuju se sa savremenim pravnim djelima, s ciljem da se uoče zajedničke tačke i naglase mjesta na kojima su pojmovi ostali nerazjašnjeni. U komparaciji su uzeta reprezentativna usulska i fikhska djela četiriju ehlisunetskih mezheba, kao i savremene studije koje eksplicitno obrađuju načelo nužnosti ili njegove srodne teme. Kriterij odabira bio je: a) autoritativnost djela u mezhebu i b) prisutnost jasne rasprave o *ḍarūri*, *ḥāḡi*, *ikrāhu*, *daf' al-ṣāilu*, *ruḥṣi* i/ili *maṣlaḥi*. Time se popunjava praznina koja je prisutna u dosadašnjoj literaturi – nedostatak jedne pregledne i kratke

studije koja bi na jednom mjestu dala jasnu sliku odnosa između nužnosti i njoj bliskih termina.

Islamski pravници u klasičnim djelima u brojnim poglavljima govore o načelu nužnosti. Međutim, uglavnom su to činili općenito i nesistematično. U klasičnim pravnim zbornicama načelo nužnosti detaljno je normirano u poglavlju o hrani (*kitāb al-aṭ'ima*). U drugim poglavljima, osim pojma nužnost (*ḍarūra*), gotovo redovno spominje se potreba (*ḥāḡa*), opravdanje (*'uḍr*), poteškoća (*maṣaqqa*), dobrobit (*maṣlaḥa*), opća nevolja (*'umūm al-balwā*) i prisila (*ikrāh*).

Učenjaci usula klasičnog perioda islamskog prava, nisu se ovim načelom bavili posvećeno, nisu mu čak ni odredili zaseban naslov (*'unwān*) u svojim pisanim djelima, nego su o njemu raspravljali u poglavlju o olakšicama (*ruḥaṣ*) i primarnim normama (*'azāim*).

Metodolozi savremenog perioda islamskog prava napisali su zasebna djela o načelu nužnosti, ali su navedeni pojmovi ipak ostali nedovoljno razgraničeni u značenju i upotrebi.

Razloge takvom stanju možemo tražiti u podudarnosti jezičkog značenja koje se nerijetko unosilo u terminološko značenje nužde, potrebe, teškoće, olakšanja i sl. Tako se u klasičnim i savremenim pravnim djelima nerijetko može pronaći da je skraćivanje namaza na putovanju nužnost (*ḍarūra*)<sup>1</sup>, a konzumiranje mesa uginule životinje u stanju nužnosti potreba (*ḥāḡa*)<sup>2</sup>, što je neprecizna i konfuzna formulacija koja djeluje zbunjujuće, posebno kad se nađe u djelima znamenitih islamskih pravnikā.

## Definiranje ključnih termina

Prije analize međusobnih odnosa ovih pojmova, potrebno je ukratko odrediti njihovo terminološko značenje. U nastavku se navode sažete definicije nužnosti i njoj srodnih termina, prema klasičnoj i savremenoj literaturi.

- 1 Wahba Al-Zuḥaylī, *Nazariyya al-ḍarūra al-ṣar'iyya muqārana ma' al-qānūn al-waḍ'i*, Dār al-Fikr, Damask i Dār al-Fikr al-mu'āṣir, Bejrut, IV, 1997, str. 128.
- 2 Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Saraḥsī, *Uṣūl al-Saraḥsī*, Dār al-Kitāb al-'arabī, str. 1/186.

a. *Ḍarūra* (nužnost)

Nužnost (*Ḍarūra*) jeste strah od sigurne ili pretpostavljene propasti, ili od ogromne štete po bilo koju od zaštićenih ljudskih vrijednosti, pri čemu izlaz postoji jedino privremenim posezanjem za onim što je inače zabranjeno.<sup>3</sup>

b. *Hāğā* (potreba)

Potreba (*hāğā*) jeste stanje straha od nastanka štete ili poteškoće koja je podnošljiva, ali bi njen nastavak doveo do nevolje i tjeskobe, pa zahtijeva olakšanje, iako ne ugrožava sam opstanak.<sup>4</sup>

c. *Ikrāh* (prisila)

Prisila (*ikrāh*) jeste stanje u kojem opasnost dolazi od drugog čovjeka koji prijetnjom ili silom prisiljava osobu da učini zabranjenu radnju, pri čemu joj se time oduzima stvarna sloboda izbora.<sup>5</sup>

d. *Daf' al-ṣāil* (pravo na odbranu)

Pravo na odbranu (*daf' al-ṣāil*) odnosi se na stanje napada u kojem je osoba primorana da radi vlastitog spasa ili zaštite nužnih vrijednosti odbije napadača, pa je dopušteno posegnuti i za inače zabranjenim, a napadač snosi krivičnu odgovornost.<sup>6</sup>

e. *Ruḥṣa* (olakšica)

Olakšica (*ruḥṣa*) jeste posebna norma propisana zbog jake isprike kao izuzetak od općeg propisa koji zabranjuje, i važi samo u granicama potrebnog te prestaje prestankom opravdanja.<sup>7</sup>

3 Džami'l Muḥammad ibn Mubārak, *Naẓariyya al-Ḍarūra ḥudūdihā wa ḍawābiḥuhā*, Dār al-Wafā, 1998, str. 28.

4 Al-Šaṭībī, *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šari'a*, Maktaba al-Riyād al-hadiṭa, nedatirano, str. 2/8–10.

5 Muṣṭafā al-Zarqā, *Al-Madḥal al-fiqhī al-'ām*, Dār al-Qalam, Damask, 1998, str. 2/999.

6 Al-Šaṭībī, *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šari'a*, Maktaba al-Riyād al-hadiṭa, nedatirano, str. 2/21.

7 'Alā al-dīn 'Abd al-'Azīz ibn Aḥmad al-Buḥārī (u. 730. po H.), *Kašf al-asrār 'an Uṣūl fahṛ al-islām al-Bazdawī*, Dār al-Kitāb al-'arabī, Bejrut, nedatirano, str. 2/299.

### f. *Maṣlaḥa* (dobrobit)

Dobrobit (*maṣlaḥa*) u šerijatskopravnom smislu jeste očuvanje cilja Šerijata putem pribavljanja koristi i otklanjanja štete, a njegov krajnji sadržaj ogleda se u zaštiti vjere, života, razuma, potomstva i imovine.<sup>8</sup>

Na osnovu ovih terminoloških određenja moguće je postaviti jasna mjerila razlikovanja među pojmovima. U radu se ta mjerila svode na četiri kriterija koji se u klasičnoj i savremenoj literaturi ponavljaju kao ključni pokazatelji razlike.

### Kriteriji razlikovanja nužnosti i srodnih termina

Razlikovanje nužnosti (*ḍarūra*) od srodnih termina zasniva se na četiri kriterija. Prvi je stepen teškoće: nužnost je vezana za strah od propasti, dok se kod drugih termina radi o nižim oblicima teškoće. Drugi kriterij je priroda zabrane: u nužnom stanju dopušta se posezanje za onim što je po sebi zabranjeno, dok se kod potrebe i olakšice uglavnom radi o zabrani zbog vanjskog razloga. Treći kriterij je vremenski domet dopuštenosti: ono što je dopušteno u nuždi traje samo koliko traje nužno stanje, dok se u potrebi i nekim olakšicama dopuštenost veže za trajanje potrebe i može imati širi domet. Četvrti kriterij su pravne posljedice, odnosno odgovornost: nužnost otklanja grijeh u odnosu na Boga, ali ne ukida eventualne materijalne obaveze, a kod prisile i odbrane vrsta i izvor odgovornosti se razlikuju.

U nastavku rada ovi kriteriji se dosljedno primjenjuju pri razmatranju odnosa nužnosti prema potrebi, prisili, pravu na odbranu, olakšici i dobrobiti.

### Primjena kriterija razlikovanja nužnosti i srodnih termina

Može se činiti da su podudarnosti i razlike među navedenim pojmovima posve jasne. Međutim, ukoliko se uđe u njihovo

8 Al-Ġazālī, *Al-Muṣtaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, Dār al-Fikr, Bejrut, 1970, str. 1/287.

pravno značenje i pravne posljedice, ukazat će se sve dileme i nejasnoće u vezi s njima. Da li svaka teškoća dopušta posezanje za zabranjenim u njezinu otklanjanju? Može li se za svaku potrebu koristiti olakšica? Je li svaka prisila opravdanje da se postupi po njoj? Postoje li granice u postizanju i očuvanju dobrobiti, moraju li se čuvati po svaku cijenu ili se mogu pomjerati, neka su od pitanja na koja valja ponuditi utemeljene odgovore.

Da bismo mogli jasno razlikovati načelo nužnosti od njemu srodnih termina po značenju i pravnim posljedicama, neophodno je ukazati na međusobne podudarnosti i razlike među njima. Stanje prisile i stanje odbrane od štetočina ima dodirnih tačaka s nužnim stanjem, a opet se sva tri stanja međusobno razlikuju u detaljima. S druge strane, načelo nužnosti dio je pravnog instrumenta koji regulira olakšavajuće okolnosti, a načelo potrebe po svojoj ulozi veoma je blisko načelu nužnosti zato što se u osnovi vraćaju na suštinu značenja pojma olakšavanje. U ovom radu ćemo ukazati na određene razlike i podudarnosti među tim pojmovima.

### **Odnos načela nužnosti (*ḍarūra*) i načela potrebe (*ḥāḡa*)**

Razlika između nužnosti i potrebe ovdje se sagledava kroz stepen teškoće, prirodu zabrane, vremenski domet dopuštenosti i pravne posljedice. S obzirom na jezičku upotrebu, može se uočiti velika sličnost u značenju među ovim pojmovima. U govoru se za jedno stanje može reći da je nužda ali i da je potreba. Oba su termina u vezi s teškoćom, što opet zahtijeva olakšanje i popustljivost.

Ipak, između ova dva pojma postoje znatne razlike koje se ogledaju u sljedećem:

*Teškoća u stanju potrebe manja je od teškoće u stanju nužde*

Nivo teškoće u nužnom stanju je ogroman, neuobičajen i nesnošljiv. Prijeti gubitkom života i zdravlja i nalaže odbranu i spas od propasti. Nivo teškoće u stanju potrebe uobičajen je i podnošljiv. Prijeti pričinjavanjem nevolje i tjeskobe te nalaže

olakšavanje i činjenje vanrednih postupaka radi postizanja ili očuvanja poželjne dobrobiti. Nužno stanje jeste stanje straha od propasti (*ḥawf al-halāk*), gubitka vlastitog života ili druge zaštićene vrijednosti. Stanje potrebe jeste stanje straha od nastanka eventualne štete u granicama podnošljivog (*ḥawf al-ḍarar*). Osoba u nužnoj situaciji strahuje za vlastiti život, dok osoba u stanju potrebe ne strahuje za vlastiti život.<sup>9</sup>

*U nužnom stanju poseže se za onim što je po sebi zabranjena radnja*

Nije sve što je u islamskom pravu zabranjeno pravno jednako tretirano. Postoje zabrane koje su tako normirane zbog unutrašnjeg razloga (*al-ḥarām li dātihī*), te kao posljedicu imaju po sebi zabranjene stvari ili postupke, poput alkohola, bluda i krađe. Činjenjem ove vrste zabrane ugrožavaju se neki od nužnih ljudskih dobrobiti. S druge strane, postoje i zabrane koje su tako normirane zbog vanjskog razloga (*al-ḥarām li ḡayrihī*) i koje ne ugrožavaju nužne ljudske dobrobiti, ali pričinjavaju određenu štetu i tjeskobu u sferi svakodnevnih ljudskih potreba, poput gledanja u stidne dijelove ženskog tijela. Osoba u nužnom stanju izlaz nalazi u posezanju za onim što je po sebi zabranjeno, dok osoba u stanju potrebe poseže za onim što je postalo zabranjeno zbog nekog vanjskog razloga. Zbog toga su islamski pravници definirali šerijatsko pravilo da “ono što je po sebi zabranjeno može postati dopuštenim u nužnom stanju, a ono što je zabranjeno zbog vanjskog razloga može postati dopuštenim i u stanju potrebe”.<sup>10</sup>

*Motiv nužnog stanja je vlastiti spas*

Treći kriterij razlikovanja odnosi se na pravne posljedice i adresatovu odgovornost, odnosno stepen slobode izbora u ova dva

9 Yūsuf Qāsīm, *Nazariyya al-ḍarūra fī al-fiqh al-ḡināi al-islāmī wa al-qānūn al-ḡināi al-waḍ'ī*, Dār al-Nahḍa al-'arabiyya, Kairo, 1993, str. 93.

10 *Mā ḥurrima li ḡātihī yubaḥu li al-ḍarūra wa mā ḥurrima li ḡayrihī yubāḥu li al-ḥaḡa*, v. Aḥmad Kāfī, *Al-Ḥaḡa al-šar'īyya ḥudūduhā wa qawā'iduhā*, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 2004, str. 41–42.

stanja. Pažljivim praćenjem onoga što se želi postići pri traganju za izlazom iz nužnog stanja i stanja potrebe, moguće je uočiti kako osoba u nužnom stanju ne posjeduje slobodu izbora, za razliku od osobe u stanju potrebe koja može birati želi li posegnuti za olakšicom. Uočivši to, Al-Šātībī (u. 790. po H.) zaključio je: “Nužno stanje je svako stanje u kojem se moraju očuvati one dobrobiti bez kojih bi opstanak i život na Zemlji bili nemogući. Potreba (*ḥāḡa*) jeste sve ono čime se otklanja tjeskoba i teškoća u lakšem ostvarenju životnih ciljeva.”<sup>11</sup>

### *Norme nužnog stanja su privremenog karaktera*

Ono što razlikuje nužno stanje od stanja potrebe jeste i vremensko trajanje korištenja olakšice kojom se otklanja određena teškoća. Važeća norma dopuštenosti u nužnom stanju traje onoliko koliko je potrebno da bi se pronašao izlaz iz takvog stanja. Norma je vremenski ograničena. Kod stanja potrebe olakšica zavisi od postojanja teškoće i može se koristiti uvijek kad postoji teškoća. Muṣṭafā al-Zarqā (u. 1999) smatra da je dopuštenost posezanja za Tekstom zabranjenim činom u nužnom stanju valjana za vrijeme trajanja takvog stanja i vezana isključivo za prisiljenu osobu. Što se, pak, tiče dopuštenosti u stanju potrebe, ona nije suprotstavljena Tekstu, ali jeste općim šerijatskim pravilima i analogiji. Mogu je koristiti uvijek jedna ili više osoba u stanju potrebe.<sup>12</sup>

Ovdje se po sebi nameće pitanje zašto norma stanja potrebe ima trajni karakter unatoč činjenici da je stepen teškoće niži nego u nužnom stanju? Zbog sljedeća četiri razloga:

1. teškoća u nužnom stanju uglavnom je vanredna pojava, dok je u stanju potrebe teškoća konstantna. Ljudima više treba stalno olakšanje teškoće makar ona bila i manja, a u slučaju da se stanje potrebe pretvori u nužno

11 Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā Al-Šātībī, *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šari'a*, Maktaba al-Riyād al-hadiṭa, str. 2/8–10.

12 Muṣṭafā Al-Zarqā, *Al-Madḡal al-fiqhī al-'ām*, Dār al-Qalam, Damask, 1998, str. 2/999.

- stanje, dopuštenost nastavlja da vrijedi i u novom – težem stanju;
2. privremenost norme nužnog stanja ne odnosi se na poteškoću, ona se odnosi i na postupanje suprotno zabrani utemeljenoj na Tekstu. Teškoća u stanju potrebe uglavnom nije izravno u suprotnosti s Tekstom, poput *salama*, *iğāra* i sl., ali jeste s fikhskim pravilima i analogijom. Dopuštenost u stanju potrebe je trajna zbog stalne potrebe za olakšanjem, obuzdavanjem prekomjerne analogije i očuvanjem intencija islamskog prava;
  3. poteškoća u stanju potrebe odnosi se na preventivno sprečavanje onoga što bi moglo odvesti u zabranjenu radnju, dok je poteškoća u nužnom stanju usmjerena ka onome što je po sebi zabranjeno;
  4. neke poteškoće u izvršavanju propisa unaprijed su pretpostavljene i čine sastavni dio obavezivanja.<sup>13</sup> U nužnom stanju je vrsta teškoće na višem nivou, dok je u stanju potrebe vrsta teškoće na nižem nivou. Unatoč sličnosti dvaju stanja, razlika među njima je očita i velika.

### Odnos načela nužnosti (*ḍarūra*) i načela prisile (*ikrāh*)

Razlika između nužnosti i prisile razmatra se kroz stepen teškoće, prirodu zabrane, vremenski domet dopuštenosti i pravne posljedice. Nužno stanje i stanje prisile<sup>14</sup> nastaju usred primoranosti na činjenje određenog djela. Zajedničko im je to da osobama u stanju nužnosti i prisile prijete opasnost po vlastiti život ukoliko ne posegnu za onim što je u normalnim okolnostima po slovu islamskog prava zabranjeno činiti. Zajedničko im je i to da postoji viša sila koja ih tjera da s ciljem vlastitog spašavanja urade ono što je u normalnim uvjetima zabranjeno.

Razlikuju se u odnosu na prirodu same opasnosti. Kod nužnog stanja opasnost dolazi najčešće izvana, kao posljedica više

13 Aḥmad Kāfī, *nav. dj.*, str. 44–47.

14 Ovdje se misli na potpunu prisilu, a ne na nepotpunu. Nužno je ukazati na ovu razliku s obzirom na spomenutu podjelu prisile na dvije vrste u hanefijskom mezhebu. V. Ibn Nuğaym, *Al-Baḥr al-rāiq šarḥ Kanz al-daqaīq*, Dār al-Ma'rifa, Bejrut, str. 8/79.

sile, poput nastupanja teške bolesti, utapanja, požara, teške gladi, žeđi i slično. Sve te opasnosti direktno prijete trajnim gubitkom života, imovine, zdravlja i sl.

U stanju prisile opasnost dolazi od čovjeka koji koristeći materijalnu<sup>15</sup> ili nematerijalnu<sup>16</sup> prijetnju prisiljava drugu osobu na činjenje zabranjene radnje. Klasični pravници kao tipičan primjer *ikrāha* navode slučaj prisiljenog izgovora riječi nevjerstva pod prijetnjom ubistvom, poput događaja 'Ammāra b. Yāsira, pri čemu se grijeh i odgovornost ne vežu za prisiljenog nego za onoga ko prisiljava.<sup>17</sup> Dopuštenost posezanja za zabranjenim u oba slučaja traje samo koliko traje nužno stanje ili prisila, te prestaje prestankom prijetnje.

Stanje materijalne prisile razlikuje se od nužnog stanja po tome što se materijalnom prisilom drugom licu oduzima pravo izbora, a samim tim i krivična odgovornost, dok u nužnom stanju primorana osoba dobrovoljno poseže za zabranjenim činom s ciljem otklanjanja opasnosti koja prijete njoj ili nekom drugom.<sup>18</sup>

### **Odnos načela nužnosti (*ḍarūra*) i načela prava na odbranu (*daf' al-ṣā'il*)**

Razlika između nužnosti i prava na odbranu razmatra se kroz stepen teškoće, prirodu zabrane, vremenski domet dopuštenosti i pravne posljedice. Nužno stanje i stanje odbrane<sup>19</sup> nastaju usred primoranosti na činjenje određenog djela. Zajedničko im je da su prisiljeni s ciljem vlastitog spasa posegnuti za djelom koje je u normalnim okolnostima zabranjeno.<sup>20</sup> Iz tog su razloga

15 Poput prijetnje gubitkom života ili teškog fizičkog zlostavljanja.

16 Poput prijetnje otpuštanjem s posla i sl.

17 "Ko zaniječe Boga nakon što je uzvjerovao – isključujući onoga ko bude prisiljen, ali mu srce čvrsto u vjeri ostane – dakle, oni koji nijekanje punim srcem prihvate, na njih će se sručiti gnjev od Boga i velika ih patnja sljeduje." *al-Nahl*, 106, prijevod je Nurke Karmana.

18 Yūsuf Qāsim, *nav. dj.*, str. 89–91.

19 Islamski pravnici stanje odbrane nazivaju *daf' al-ṣā'il* i definiiraju ga kao "uzvratanje na nezakonit neprijateljski napad s ciljem zaštite života, časti ili imovine". U pozitivnom pravu to se naziva pravom na odbranu (*al-difā'a al-ṣar'i*).

20 Poput posezanja za mesom uginule životinje u nuždi ili upotrebe oružja u samoodbrani.

islamski pravници s ciljem lakše primjene normi nužnog stanja i stanja prava na odbranu kreirali šerijatsko pravilo – “šteta se mora otkloniti”.<sup>21</sup>

Razlikuju se u odnosu na prirodu opasnosti. Kod stanja prava na odbranu opasnost dolazi od neprijateljski nastrojene osobe i ona krivično odgovara, dok kod nužnog stanja opasnost dolazi izvana, sama po sebi kao posljedica više sile na koju čovjek direktno ne može utjecati. Norma dopuštenosti u oba stanja vremenski je vezana za trajanje neposrednog napada ili nužde i ne prelazi granicu potrebnog otklanjanja opasnosti. Osoba u nužnom stanju oslobađa se grijeha za počinjenu zabranjenu radnju u odnosu na Boga, a dužna je nadoknaditi eventualnu materijalnu štetu, bez krivične odgovornosti.

### **Odnos načela nužnosti (*ḍarūra*) i načela olakšice (*ruḥṣa*)**

U nastavku se taj odnos razmatra redom kroz: stepen teškoće, prirodu zabrane, vremenski domet dopuštenosti i pravne posljedice. Učenjaci usula olakšicu definiraju kao “normu koja je propisana zbog jake isprike, kao izuzetak od općeg propisa koji zabranjuje, uz ograničenje na ono što je potrebno”.<sup>22</sup> Neki je definiraju i kao “sve ono što je široko postavljeno i dato kao mogućnost činjenja, ali uz postojanje opravdanja unatoč činjenici da je takvo djelo zabranjeno osobi bez opravdanja, ili ono što je omogućeno adresatu da izostavi iako je taj isti čin obavezujući za osobu koja nema opravdanje”.<sup>23</sup>

Iz spomenutih definicija može se zaključiti da je olakšica u islamskom pravu šerijatskopravno načelo nastalo kao posljedica opravdanja i otklanjanja teškoće od adresata, norma koja je izuzeta iz opće norme i norma koja prestaje važiti onog momenta kad prestane važiti opravdanje zbog kojeg je nastala.

21 *Al-Ḍarar yuzāl*, Osman Kozlić, *Fikhska pravila*, El-Kalem, Sarajevo, 2005, str. 252.

22 Al-Šāṭibī, *nav. dj.*, 1/301, u: Enes Ljevaković, “Institut šerijatskopравnih olakšica – ruḥṣa šer’ijje”, *Takvim*, Sarajevo, 1998, str. 144.

23 Al-Buḥārī, *Kašf al-asrār ‘an Uṣūl faḥr al-islām al-Bazdawī*, Dār al-Kitāb al-‘arabī, Beirut, str. 2/299.

Primjetno je da se svi navedeni elementi nalaze i kod načela nužnosti te bi se podudarnosti mogle ogledati u sljedećem:

- oba načela u suštini se odnose na posebne šerijatskoppravne norme koje su izuzeci iz općih normi;
- izuzetak u njima nastao je kao želja da se od adresata udalji teškoća prisutna u općem propisu. Na taj se način u stanju olakšice kao i u nužnom stanju dobija potrebna širina nasuprot prisutnoj tjeskobi;
- pravna posljedica prestaje samim prestankom teškoće, odnosno opravdanja zbog kojeg se odstupilo od općeg propisa.

Nužnost je osnova olakšice, zato što je olakšicu uzrokovala poteškoća, a ona je značajan element nužnosti. Osoba u nužnom stanju preča je da koristi olakšice od osobe koja je u stanju manje opasnosti po vlastiti život ili druge nužne dobrobiti.<sup>24</sup>

Uz pojašnjenje o podudarnostima između dvaju navedenih načela potrebno je napomenuti da se načela nužnosti i olakšice u jezičkom značenju zasebno upotrebljavaju. Tako se nužnost koristi kad se želi naglasiti teškoća, dok se olakšica koristi kad se želi u prvi plan staviti olakšanje. Na taj način olakšica dolazi redovno poslije poteškoće i zauzima njezino mjesto. Svaki put kad nastupi nužno stanje, ono nalaže pojavu olakšice da je otkloni. Naravno, to ne znači da se nužnost ne može nekad koristiti u značenju olakšice ukoliko se želi ukazati na otklanjanje nužnosti. Ako se kaže: nužno je uradio tako ili uradio je to iz nužde, onda se razumijeva da je to uradio da bi otklonio nužno stanje.

Da bismo dodatno pojasnili međusobnu povezanost načela nužnosti i olakšice, potrebno je osvrnuti se na vrste olakšica. Većina islamskih pravnika s obzirom na kategoriju zadužujuće pravne norme kojoj pripadaju, olakšice dijele na:

- obligatne (*ruḥṣa wāğība*) – naprimjer, konzumiranje mesa uginule životinje u nužnom stanju s obzirom na to da je ono dozvoljeno nakon zabrane, a tretira se i kao osnovni

24 Ğamil Muḥammad ibn Mubārak, *Nazariyya al-ḡarūra ḥudūdihā wa ḡawābiḡuhā*, Dār al-Wafā, I, 1998, str. 243–244.

islamski propis (*'azīma*) s obzirom na to da predstavlja zaštitu života koja je obligatna<sup>25</sup>;

- pohvalne (*ruḥṣa mandūba*) – naprimjer, skraćivanje namaza tokom putovanja;
- dozvoljene (*ruḥṣa mubāḥa*) – naprimjer, dozvoljenost nekih vrsta ugovora protivno analogiji, poput ugovora o avansnoj prodaji (*salam*), ugovora o zakupu (*iğār*), o navodnjavanju (*musāqā*) i slično;
- nepohvalne (*hilāf al-awlā*) – primjer putnika koji ne posti ramazanski post iako mu post ne predstavlja teškoću.

Hanefijski pravници su olakšice, s obzirom na značenje, podijelili na:

- stvarne olakšice (*ruḥṣa ḥaqīqiyya*), to su olakšice koje stoje nasuprot primarnim propisima (*'azāim*) koji i dalje ostaju na snazi zbog njihove zakonske osnove. Ova grupa olakšica dalje se dijeli u dvije grupe:
  - olakšice koje je Zakonodavac dozvolio uz postojanje zabranjujuće osnove (*sabab muḥarrim*) i same zabrane (*ḥurma*) istovremeno. Kao primjer ove vrste olakšice pravnici navode izgovaranje blasfemičnih riječi zbog stvarne prisile (*ikrāh mulḡī*) prijetnjom ubistvom ili atakom na tjelesni integritet osobe;
  - olakšice koje je Zakonodavac dozvolio uz postojanje zabranjujuće osnove (*sabab muḥarrim*) i odložene zabrane (*ḥurma mutarāḥiya*). Primjer za ovu vrstu olakšice jeste dozvola putniku da može ne postiti u ramazanu. Povod koji zabranjuje mršenje – nastupanje mjeseca ramazana – postoji, ali obaveza posta ili zabrana mršenja još nije nastupila. Ona je utvrđena, ali je njezino važenje odloženo za kasnije, kako se navodi u ajetu: *A ko se razboli ili se na putu zadesi, neka isti broj dana naposti*<sup>26</sup>;

25 Kao primjer za ovu vrstu olakšice navode i vjerovanje (*īmān*) koje se smatra osnovom (*sabab*) nagrade (*tawāb*) i uvjetom (*šarṭ*) obligatnosti ibadeta ili njegove valjanosti. V. Enes Ljevaković, "Institut šerijatskopравnih olakšica", *nav. dj.*, str. 146.

26 Al-Baqara, 185. Prijevod je Korkutov.

- olakšice u prenesenom smislu (*ruḥaṣ mağāziyya*). Ove olakšice još se nazivaju i abrogacione ruhse (*ruḥṣa isqāṭ*) i dijele se na dvije vrste:
  - olakšice u vidu abrogacije ili derogacije teških propisa koji su bili propisani u ranijim vjerezakonima, kao, naprimjer, uvjetovanje pokajanja (*tawba*) međusobnim fizičkim likvidacijama, obaveza klanjanja pedeset namaza u toku dana i noći, spaljivanje ratnog plijena i dr.;
  - izuzeci u nekim propisima koji generalno ostaju na snazi, kao, naprimjer, konzumiranje mesa uginule životinje u nužnom stanju. S obzirom na to da je ono izuzeto od zabrane, ona je pala pa zato sličići derogiranim propisima iz prethodnih vjerezakona te se naziva ruhsom u prenesenom smislu, budući da ne postoje primarne norme koje bi stajale nasuprot olakšicama.<sup>27</sup>

Ova podjela olakšica omogućava nam da zaključimo kako je nužnost najbitniji dio olakšice, svejedno da li se to posmatralo kroz podjelu većine ili samo hanefijskih pravnika. Ono što većina pravnika naziva obligatnom olakšicom (*wāğib*) to je kod metodologa islamskog prava sama suština načela nužnosti. A ono što hanefijski pravници nazivaju olakšicom u prenesenom smislu jeste, opet, za metodologe islamskog prava stanje nužnosti, u kojem je dopušteno posegnuti za zabranjenom hranom ili pićem pri realnom strahu od propasti.

Na kraju možemo zaključiti da se stvarni razlog koji je u pozadini olakšica u suštini vraća na nužne situacije i opravdanja. Većina tih propisa direktno korespondira s teorijom nužnosti u islamskom pravu. Olakšica je u islamskom pravu širi pojam od nužnosti, jer svaka nužnost podrazumijeva olakšicu, ali svaka olakšica ne podrazumijeva nužnost.<sup>28</sup>

27 Enes Ljevaković, "Institut šerijatskopравnih olakšica", *nav. dj.*, str. 57–62.

28 Yūsuf Qāsim, *nav. dj.*, str. 95.

## Odnos načela nužnosti (*darūra*) i načela dobrobiti (*mašlaḥa*)

Odnos nužnosti i dobrobiti razmatra se kroz stepen teškoće, prirodo zabrane, vremenski domet dopuštenosti i pravne posljedice. Nesumnjivo je postojanje snažne veze između načela nužnosti i načela dobrobiti s obzirom na činjenicu da je islamsko zakonodavstvo u svojoj osnovi fokusirano na očuvanje ljudskih dobrobiti. Nesporna je činjenica da je načelo nužnosti izuzetak iz primarnih propisa, sa jednom funkcijom – izuzimanja radi očuvanja dobrobiti ljudi.

Dobrobit u leksičkom značenju jeste korist, u smislu pribavljanja ili očuvanja. Pribavljanje koristi ili otklanjanje štete imenuje se pojmom *dobrobit*. Učenjaci usula dobrobit su definirali kao “očuvanje krajnjeg cilja islamskog zakonodavstva, a krajnji cilj islamskog zakonodavstva ogleda se u očuvanju pet nužnih dobrobiti ljudi, očuvanju vjere, života, razuma, potomstva i imovine”.<sup>29</sup>

Pojedini teoretičari islamskog prava dobrobit u islamskom pravu definiraju kao “čuvanje krajnje namjere islamskog zakonodavstva putem otklanjanja šteta od ljudi”.<sup>30</sup>

U šerijatskopravnoj terminologiji koristi se pojam *istišlāḥ*, kao jedan od važnih pomoćnih izvora islamskog prava za kojim u manjoj ili većoj mjeri posežu gotovo sve relevantne islamske pravne škole, a koji se definira kao “ustanovljavanje šerijatskopравnih propisa na osnovu općenitih dobrobiti i koristi”.<sup>31</sup>

Navedeno značenje sama je suština onoga što u sebi sadrži načelo nužnosti. Ukoliko je otklanjanje štete dobrobit, onda to znači i da je spas od nužne situacije dobrobit. Radi se o odnosu cjeline i njezinog dijela (*‘alāqat al-kullī bi ġuz’iyyihī*). Intencija dobrobiti u islamskom pravu jeste pribavljanje (*ġalb*), a

29 Abū Ḥamid Muḥammad Al-Ġazālī, *Al-Muštaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, Dār al-Fikr, Bejrut, 1970, str. 1/287.

30 Ovu definiciju Al-Šawkānī pripisuje Al-Ḥawārizmīju. V. Al-Šawkānī, *Iršād al-faḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl*, Dār al-Ma’rifa, Bejrut, 1979, str. 242.

31 V. Enes Ljevaković, “Koncept općenitog interesa u islamskom pravu (istislah i masleha mursela)”, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 7, Sarajevo, 2001, str. 30.

intencija nužnosti jeste otklanjanje (*daf'*). Na taj su način propisi u oblasti koje pokriva načelo nužnosti dio dobrobiti unutar islamskog zakonodavstva.

Pojasnimo to sljedećim primjerom. Uzvišeni Allah je ljudima zabranio posezanje za haramom u stanju redovnih prilika, zbog nepostojanja bilo kakve legalne dobrobiti u zabranjenim stvarima i postupcima. Naprotiv, zabrane u sebi sadrže pribavljanje koristi i otklanjanje štete. Međutim, ukoliko bi život zavisio od privremenog posezanja za nekom od tih zabranjenih stvari, u tom slučaju posezanje za njima i izlazak iz stanja nužnosti postaje dobrobit. U redovnim okolnostima, korist ljudi je u nečinjenju zabranjenog, a štetnost u njihovu činjenju. U vanrednim okolnostima to se stanje promijeni na način da korist posezanja za zabranjenim bude veća od koristi neposezanja za njim. To je nužno stanje koje je Allah, dž.š., učinio izuzetkom u odnosu na ono što je zabranjeno i dopušteno unutar islamskog zakonodavstva.

Odnos načela nužnosti i načela dobrobiti je neraskidiv. Odstupiti od slova Teksta ili jedinstvenog stava islamskih učenjaka može se samo u slučaju veće dobrobiti ili nužde. Definiranjem nužnih potrebnih i poželjnih dobrobiti dolazi se do definiranja neodređenih dobrobiti i do njihova svrstavanja u navedene kategorije i stepene. Odstupanje od postojećeg propisa u islamskom pravu ili od ranijeg konsenzusa muslimana moguće je jedino u slučaju postojanja drugačijeg propisa i novog konsenzusa. Odstupanje je moguće pretpostaviti u pojavnom smislu, na način da fokus posmatranja bude pomjeren s doslovnosti Teksta propisa na duh realnosti prilika. Nemoguće je da načelo nužnosti proturječi Tekstu ili konsenzusu zbog dvaju sljedećih razloga:

1. ono što se zahtijeva Tekstom ili konsenzusom odnosi se isključivo na redovno stanje izbora po slobodnoj volji;

2. Zakonodavac je ustanovio opći propis u vezi s načelom nužnosti riječima Uzvišenog: *Kad vam je On objasnio šta vam je zabranio – osim kad ste u nevolji.*<sup>32</sup>

U najkraćem, ne postoji kontradikcija između načela nužnosti, s jedne, i načela dobrobiti i zakonskih tekstova, s druge strane. Šerijatski propisi utemeljeni na načelu nužnosti suprotni su šerijatskom dokazu na osnovu drugog, jačeg šerijatskog dokaza.<sup>33</sup>

Odnos načela nužnosti s principom dobrobiti ogleda se u sljedećem:

- načelo nužnosti ne može se primijeniti tamo gdje je dobrobit koja proizlazi iz njega manja u odnosu na primarne propise. U slučaju postojanja jednake dobrobiti postupa se po vlastitoj procjeni. Načelo nužnosti može se primijeniti onda kad je dobrobit veća od štete;
- ukoliko se primjenom načela nužnosti odstupa od nekog fikhskog pravila, mora se postupiti po drugom fikhskom pravilu. U protivnom, ne bi se radilo o očuvanju legalne dobrobiti u islamskom zakonodavstvu, nego o očuvanju fiktivne dobrobiti, a postupanje sukladno fikciji ravno je postupanju prema prohtjevu;
- teorija nužnosti u islamskom zakonodavstvu ne podređuje propise isključivo racionalnom sudu, bez uzimanja u obzir sveukupnih intencija šerijata. Ovo je osnovna razlika između teorije nužnosti u islamskom i pozitivnom zakonodavstvu;
- u slučaju pojavljivanja bilo kojeg novonastalog stanja nužnosti o kojem ne postoji Tekst, ono se promatra u svjetlu krajnjih intencija islamskog zakonodavstva, odnosno šerijatskopravnog određivanja korisnosti i štetnosti.

32 Al-An'ām, 119. Prijevod je Korkutov.

33 V. Ibn Mubāarak, *nav. dj.*, str. 201–211.

## Tabelarni pregled razlika između nužnosti i srodnih termina

Radi preglednosti, u nastavku se donosi tabelarni prikaz razlika između nužnosti i srodnih termina prema četiri kriterija: stepenu teškoće, prirodi zabrane, vremenskom dometu dopuštenosti i pravnim posljedicama.

Kriterij	Nužnost (ḍarūra)	Potreba (ḥāḡa)	Prisila (ikrah)	Pravo na odbranu (daḥ al-ṣāil)	Olakšica (ruḡṣa)	Dobrobit (maṣlaḡa)
<b>Stepen teškoće</b>	strah od propasti (ḥawf al-halāk); prijetnja životu/nužnim vrijednostima	podnošljiva šteta (ḥawf al-ḍarar); ne ugrožava život	prijetnja čovjeka; opasnost po život ako se ne učini zabranjeno	neposredni napad neprijatelja; prisila radi spasa	jaka isprika / poteškoća; niži stepen od nužnosti	opći cilj očuvanja koristi; ḍarūra je njen dio
<b>Priroda zabrane</b>	dopušta harām li ḍātihī (po sebi zabranjeno)	dopušta harām li ḡayrihī (zabrana zbog vanjskog razloga)	zabranjena radnja čini se pod prijetnjom; zabrana ostaje po sebi	može se posegnuti i za zabranjenim radi otklanjanja štete	izuzetak od opće norme zbog opravdanja; širi pojam od nužnosti	mjerilo korisnog/štetnog; izuzeci se vežu za jaču dobrobit
<b>Vremenski domet dopuštenosti</b>	privremeno: traje koliko traje nužno stanje	traje dok traje potreba; može biti učestalo i dugotrajnije	traje koliko traje prisila/prijetnja	vezano za trajanje napada; samo do potrebne mjere	važi dok traje opravdanje; prestaje prestankom isprike	trajni princip/intencija, nije vezan za jednu situaciju
<b>Pravne posljedice / odgovornost</b>	griješ otklonjen, ali materijalna šteta se nadoknađuje; nema stvarne slobode izbora	izbor postoji; olakšica dopuštena ali ne obavezna	oduzeta sloboda izbora; krivična odgovornost otpada	napadač krivično odgovara; branilac bez grijeha	raspon: wāḡiba/mandūba/mubāḡa/ḥilāf al-awlā; nije svaka ruḡṣa nužnost	primjena ḍarure samo kad je dobrobit veća od štete; mjerilo procjene intencija

Nakon analize upotrebe pojmova sličnih po jezičkom značenju u odnosu na nužnost, potrebu, teškoću, nelagodu i sl., možemo konstatirati da značenja tih pojmova još uvijek nisu dovoljno precizno razgraničena i jasna iz sljedećih razloga:

- islamski pravници nisu uložili dovoljno napora da spomenute pojmove definiraju, razjasne i predvide kao u slučaju, naprimjer, obavezujuće ili zabranjujuće šerijatskopravne norme, pitanja razloga norme i slično, što se jasno zapaža

pažljivim uvidom u literaturu metodologije islamskog prava;

- ovi pojmovi su nejasni zbog nedosljednosti u njihovoj upotrebi, bez obzira na to što su Al-Šāṭibī (u. 790. po H.), Ibn Taymiyya (u. 728. po H.) i Al-Ġuwaynī<sup>34</sup> (u. 478. po H.) tvrdili da je “razlika između nužde i potrebe u mnogim pitanjima unutar islamskog prava općepoznata”<sup>35</sup>;
- u jezičkoj upotrebi ovi se termini koriste kao sinonimi, bez jasne razgraničenosti, što stvara određenu nejasnoću.

To se najbolje vidi u situaciji kad se za nešto što je potreba kaže da je nužda, zato što se ne zna da to nije isto, ili zato što je pritisak trenutnog stanja takav, ili se o tome ne vodi računa.

### Granični slučajevi u primjeni nužnosti i srodnih termina

Iako se ova četiri kriterija u pravilu mogu dosljedno primijeniti, u praksi se javljaju situacije u kojima se pojmovi djelimično preklapaju, što zahtijeva dodatno razmatranje. Najizrazitiji granični slučaj pojavljuje se u odnosu između potrebe (*ḥāġa*) i nužnosti (*ḍarūra*). Klasični pravници su zato formulirali pravnu maksimu *al-ḥāġa tunazzal manzila al-ḍarūra ‘amma aw ḥāṣṣa*.<sup>36</sup> Smisao ove maksime nije izjednačavanje ova dva stanja u osnovi, već ukazivanje da se potreba može podići na stepen nužnosti onda kada njena težina i posljedice prelaze u domenu nesnošljive tjeskobe i realne štete.

U takvim situacijama, iako je polazno stanje *ḥāġe* blaže od *ḍarūre*, ona po svojim učincima poprima karakter nužde. Takvo

34 Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh al-Ġuwaynī (u. 478. po H.), *Al-Burhān fi uṣūl al-fiqh*, Dār al-Wafā, al-Manṣūra, 1992, III, str. 219.

35 Ilustracije radi, navest ćemo primjer Ibn Taymiyye, koji, govoreći o nakitu (*ḥilya*), kaže: “Muškarcu je dozvoljena upotreba zlata za implantat nosa i zuba, jer nužda (*iḍtirār*) tako nalaže.” V. *Maġmū‘u fatāwā wa rasāil šayḥ al-islām Ibn Taymiyya*, str. 21/567. Dozvoljenost korištenja zlata muškarcima u ovom slučaju obrazložio je nužnim stanjem, a ustvari misleći na potrebu (*ḥāġa*) ljudi, što dokazuje nastavak govora: “Oblačenje svile muškarcu koji ima kožnu bolest i korištenje zlata nisu uvijek zabranjeni, dozvoljeni su radi liječenja, trgovine, poklanjanja nemuslimanima – što ukazuje na dopuštenost iz potrebe (*ḥāġa*).” Potreba za liječenjem veća je od potrebe za trgovinom i ovaj citat smo naveli kao primjer svojevrstne zbrke u korištenju termina, unatoč činjenici da je većina govora jasna i precizna.

36 Potreba u nekim slučajevima ima snagu nužde, kako javna, tako i privatna.

“spuštanje” (*tanzīl*) moguće je u dva oblika. Prvi je opća potreba, koja pogađa širu zajednicu i čije bi zanemarivanje proizvelo trajnu nevolju u životu ljudi. Drugi je posebna potreba, koja zahvata pojedinca ili užu grupu, ali u konkretnim okolnostima dovodi do istog ishoda – štete koja se ne može podnijeti bez olakšanja. U oba slučaja kriteriji ostaju isti: stepen teškoće, priroda zabrane, vremenski domet dopuštenosti i pravne posljedice, ali se njihova procjena prenosi na konkretan životni kontekst. Ovdje posebno dolazi do izražaja uloga idžtihadskih tijela i metodologija islamskog prava, jer procjena da li je određena *ḥāğā* dostigla rang *darūre* nije apstraktna nego vezana za realne prilike ljudi. Zato se ova maksima ne može primjenjivati mehanički. Primjenjuje se uz uvažavanje razlika među mezhebima, društvenih okolnosti i mogućih posljedica zanemarivanja potrebe ili njenog neopravdanog proglašavanja nužnošću. Time se potvrđuje da se granica između potrebe i nužnosti ne utvrđuje samo pojmovno, nego i kroz pažljivu procjenu stvarnih okolnosti u svjetlu intencija Šerijata.

## Zaključak

Načelo nužnosti u islamskom pravu pokazuje se kao jedan od ključnih instrumenata za razumijevanje granica između zabrane i dopuštenosti. Komparativna analiza nužnosti i srodnih termina, provedena kroz četiri kriterija – stepen teškoće, prirodu zabrane, vremenski domet dopuštenosti i pravne posljedice – potvrđuje da se ovi pojmovi mogu konzistentno razgraničiti u okviru fikhske metodologije.

U odnosu na potrebu (*ḥāğā*), nužnost označava stanje krajnje opasnosti po život i temeljne vrijednosti, dok potreba upućuje na blažu teškoću koja ipak zahtijeva olakšanje. Pravne posljedice se razlikuju po težini i trajanju dopuštenosti.

U odnosu na prisilu (*ikrāh*), zajedničko je prinuda na zabranjenu radnju, ali je izvor prijetnje različit: kod nužnosti to je viša sila, a kod prisile ljudska prijetnja. Ta razlika povlači i različit stepen odgovornosti.

U poređenju s pravom na odbranu (*daf' al-šā'il*), slično je što se i u jednom i u drugom slučaju može posegnuti za zabranjenim radi spasa. Razlika je u tome što kod odbrane postoji napadač koji snosi krivičnu odgovornost, dok kod nužnosti prijetnja dolazi izvan čovjekove moći.

Kada se posmatra u odnosu na olakšicu (*ruhṣa*), nužnost se javlja kao užii pojam, jer svaka nužnost nosi olakšicu, dok olakšica može postojati i bez nužnosti. Također, nužnost je privremena, dok olakšica traje onoliko dugo koliko traje opravdanje za nju.

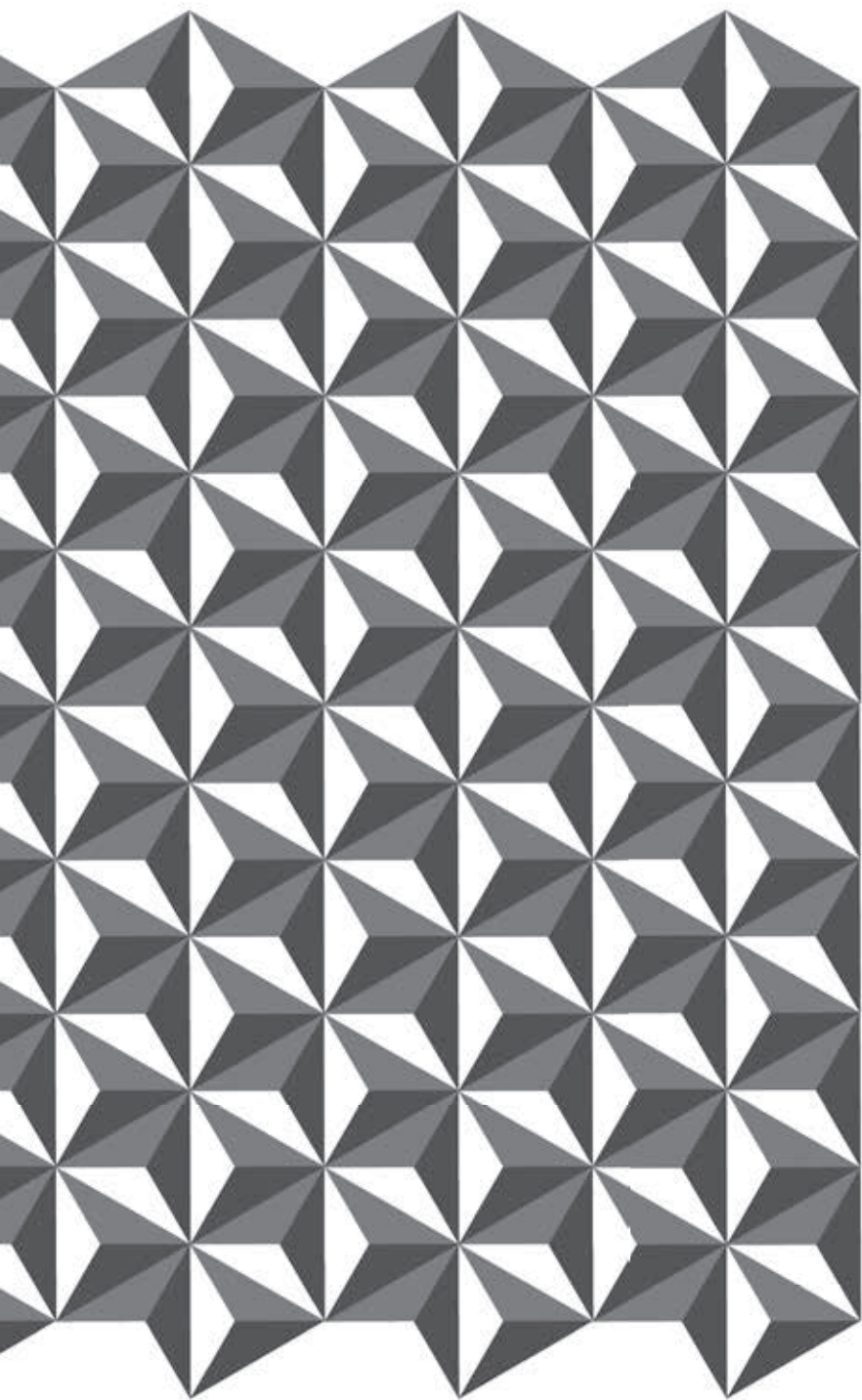
Na kraju, u vezi s dobrobiti (*maṣlaḥa*), nužnost se pokazuje kao njen sastavni dio. Njena svrha je očuvanje života i nužnih vrijednosti, što je i srž *maṣlaḥe*. Na taj način se potvrđuje da odstupanje od općih normi nikada nije protivno ciljevima Šerijata, već u funkciji njihove zaštite.

Posebno je važno naglasiti da se u graničnim situacijama potreba može tretirati kao nužnost, u skladu s pravnom maksimumom *al-ḥāḡa tunazzal manzila al-ḡarūra 'amma aw ḥāṣṣa*, što potvrđuje da primjena ovih kriterija traži pažljivu procjenu stvarnih okolnosti i intencija Šerijata. U cjelini, jasno razlikovanje ovih pojmova omogućava dosljedniju primjenu šerijatskih pravila i sprečava terminološku i normativnu konfuziju prisutnu u klasičnoj i savremenoj literaturi. Uz svijest da različiti mezhopski pristupi i nedostatak empirijskih uvida mogu utjecati na procjenu konkretnih slučajeva, ova mjerila treba primjenjivati oprezno i kontekstualno.

## Literatura

- Buḡārī (al-), 'Alā al-dīn 'Abd al-'Azīz ibn Aḡmad (u. 730. po H.), *Kaṣf al-asrār 'an Uṣūl faḡr al-islām al-Bazdawī*, Dār al-Kitāb al-'arabī, Bejrut, nedatirano.
- Ġazālī (al-), Abū Ḥāmid Muḡammad (u. 505. po H.), *Al-Muṣṡafā min 'ilm al-uṣūl*, Dār al-Fikr, Bejrut, 1970.
- Ġuwaynī (al-), Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh (u. 478. po H.), *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, Dār al-Wafā, al-Manṣūra, 1992.

- Ibn Mubārak, Ğamīl Muḥammad, *Naẓariyya al-ḍarūra ḥudūduhā wa ḍawābiṭuhā*, Dār al-Wafā, I, 1998.
- Ibn Nuḡaym, Zayn al-dīn ibn Ibrāhīm, *Al-Baḥr al-rāiq šarḥ Kanz al-daqaīq*, Dār al-Ma'rifa, Bejrut, nedatirano.
- Kāfī, Aḥmad, *Al-Ḥāḡa al-šar'īyya ḥudūduhā wa qawā'iduhā*, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 2004.
- Kozlić, Osman, *Fikhska pravila*, El-Kalem, Sarajevo, 2005.
- Kur'an s prijevodom Nurke Karamana*, Kupola, d.o.o., Sarajevo, 2018.
- Ljevaković, Enes, "Institut šerijatskopraznih olakšica – ruhas šer'ije", *Takvim*, Sarajevo, 1998.
- Ljevaković, Enes, "Koncept općenitog interesa u islamskom pravu (istislah i masleha mursela)", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 7, Sarajevo, 2001.
- Maḡmū'u *fatāwā wa rasāil šayḥ al-islām Ibn Taymiyya*, sabrao 'Abd al-Raḥmān ibn Qāsīm, Maḡma' malik Fahd, Medina, 1983.
- Qāsīm, Yūsuf, *Naẓariyya al-ḍarūra fī al-fiqh al-ḡināi al-islāmī wa al-qānūn al-ḡināi al-waḍ'ī*, Dār al-Nahḍa al-'arabiyya, Kairo, 1993.
- Saraḥsī (al-), Abū Baqr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl, *Uṣūl al-Saraḥsī*, Dār al-Kitāb al-'arabī, nedatirano.
- Šāṭibī (al-), Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā, *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarī'a*, Maktaba al-Riyād al-hadīṭa, nedatirano.
- Šawkānī (al-), Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad (u. 1250. po H.), *Iršād al-faḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, Dār al-Ma'rifa, Bejrut, 1979.
- Zarqā (al-), Muṣṭafā, *Al-Madḥal al-fiqhī al-'ām*, Dār al-Qalam, Damask, 1998.
- Zuḥaylī (al-), Wahba, *Naẓariyya al-ḍarūra al-šar'īyya muqārana ma' al-qānūn al-waḍ'ī*, Dār al-Fikr, Damask i Dār al-Fikr al-mu'aššir, Bejrut, IV, 1997.



# NEDIM BEGOVIĆ

## Usvojenje djeteta: analiza zakonskih rješenja u Bosni i Hercegovini u svjetlu islamskog pravnog instituta *kefale*

---

223

NEDIM BEGOVIĆ

### **Nedim Begović**

redovni profesor na Katedri za  
šerijatsko pravo (*fikh*)  
nedim.begovic@fin.unsa.ba

### **Pregledni članak**

Primljeno: 30. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 3. 12. 2025.

### **Ključne riječi:**

*kefale*, *jetim*, usvojenje,  
adopcija, hraniteljstvo,  
starateljstvo, islamsko pravo,  
islamske norme, porodični  
zakon, prava djeteta

### **Sažetak:**

Ovaj članak istražuje u kojoj mjeri su pozitivna zakonska rješenja u Bosni i Hercegovini kojima se uređuje usvojenje, kao institut porodičnog prava i socijalne zaštite, kompatibilne s islamskom *kefalom*. Predmet uporedne analize su (a) odredbe porodičnih zakona i zakona o nasljeđivanju u Bosni i Hercegovini i (b) tumačenja islamskih normi o usvojenju i alternativnoj brizi za djecu lišenu porodičnog okruženja koja su prezentirana u odgovorima fetva-i emina Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Tvrdi se da institut usvojenja, i to u formi nepotpunog usvojenja sa užim dejstvom, ima zajedničke elemente s islamskim institutom *kefale* što ga čini podesnim za primjenu od strane muslimanskih supružnika koji žele pružiti staranje djetetu bez roditelja ili roditeljskog staranja, te zadovoljiti potrebu za roditeljstvom zbog nemogućnosti dobivanja djece biološkim putem. Dodatno, naglašava se potreba za zadržavanjem forme nepotpunog usvojenja kako bi se osigurala mogućnost pružanja trajne zaštite djeci lišenoj porodičnog okruženja koja je kompatibilna sa religijskim uvjerenjima potencijalnih muslimanskih "usvojitelja".

## Child Adoption: An Analysis of Legal Frameworks in Bosnia and Herzegovina in Light of the Islamic Legal Institution of *Kafāla*

تبنّي الطفل: تحليل القوانين في البوسنة والهرسك في ضوء المبدأ الفقهي الإسلامي الكفالة

### Keywords:

*Kafāla, orphan (yatīm), adoption, foster care, guardianship, Islamic law, Islamic norms, family law, children's rights*

### الكلمات المفتاحية:

الكفالة، اليتيم، التبنّي، الحضّانة، الولاية، الشريعة الإسلامية، الأحكام الإسلامية، قانون الأسرة، حقوق الطفل

### Abstract:

This article examines the extent to which the positive legal regulations governing adoption in Bosnia and Herzegovina, as an institution of family law and social protection, are compatible with the Islamic concept of *kafāla*. The comparative analysis focuses on (a) the provisions of family law and inheritance legislation in Bosnia and Herzegovina, and (b) interpretations of Islamic norms on adoption and alternative care for children deprived of a family environment as presented in the responses (*fatwas*) of the Fatwa Council (*fetva-i emin*) of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina. The article argues that the institution of adoption, specifically in the form of partial adoption with limited legal effects, shares key elements with the Islamic institution of *kafāla*, which makes it suitable for application by Muslim spouses who wish to provide care for a child without parents or parental care, while fulfilling their desire for parenthood in cases of biological infertility. Furthermore, the article emphasizes the importance of retaining the form of partial adoption to ensure the provision of permanent protection for children deprived of a family environment in a manner compatible with the religious convictions of prospective Muslim “adoptive” parents.

### الملخص:

يهتمّ هذا البحث بمدى توافق القوانين العلمانية في البوسنة والهرسك التي تنظّم التبنّي بوصفه مبدأ قانون الأسرة والحماية الاجتماعية بالكفالة الإسلامية. وموضوع التحليل المقارن هو: (أ) أحكام قوانين الأسرة وقانون الموارث في البوسنة والهرسك، (ب) شروح الأحكام الإسلامية الخاصّة بالتبنّي والعناية البديلة بالأطفال المحرومين من المحيط الأسري والتي تمّ عرضها في أجوبة أمين الفتاوى للمشيخة الإسلامية بالبوسنة والهرسك. ويؤكد في البحث على أن مبدأ التبنّي، وذلك بشكل التبنّي غير التام والمحدود الأثر، له عناصر مشتركة مع مبدأ الكفالة الإسلامي، مما يجعله مناسباً للتطبيق من قبل الأزواج المسلمين الذين يريدون العناية بالطفل اليتيم أو الطفل المحروم من رعاية الوالدين وقضاء الحاجة إلى الأبوة لعدم تمكّنهم من إنجاب الأطفال بالطريقة الطبيعية. هذا ويتمّ في البحث التأكيد على ضرورة الاحتفاظ بنمط التبنّي غير التام حتى تضمن إمكانية تقديم الحماية المستمرة للأطفال المحرومين من المحيط الأسري التي تتوافق مع المعتقدات الدينية للمتبنّين المسلمين المحتملين.

## Uvod

Konvencija Ujedinjenih nacija o pravima djeteta (1989) (KPD) i Smjernice Ujedinjenih nacija za alternativnu brigu o djeci (2009) (Smjernice UN), kao ključni međunarodni pravni i politički dokumenti koji tretiraju pitanje zaštite djece lišene porodičnog okruženja, naglašavaju važnost odrastanja djeteta u porodici radi postizanja cjelovitog i skladnog razvoja njihove ličnosti.<sup>1</sup> Države-potpisnice KPD imaju obavezu da osiguraju alternativnu brigu za djecu koja su trajno ili privremeno lišena svog porodičnog okruženja ili zbog svog najboljeg interesa ne mogu ostati u tom okruženju.<sup>2</sup> Konvencija predviđa nekoliko različitih oblika alternativne brige koji se mogu podijeliti na porodične i institucionalne. U prvu kategoriju spadaju hraniteljstvo, *kefale* u islamskom pravu i usvojenje, a u drugu kategoriju spada smještanje u odgovarajuće institucije za brigu o djeci.<sup>3</sup> Smjernice UN ukazuju na to da ova lista nije konačna te da može obuhvatiti druge oblike alternativne brige kao što je npr. neformalna srodnička briga koju proširena porodica pruža djeci bez roditeljskog staranja u privatnom aranžmanu koji nije definiran odlukama administrativne ili sudske vlasti.<sup>4</sup>

Islamsko pravo posvećuje veliku pažnju zaštiti porodičnog identiteta (*hifz en-neseb*), držeći ga jednom od temeljnih vrijednosti (*ed-darurijjat*) u civiliziranom ljudskom društvu. Posljedično, ono zabranjuje potpuno usvojenje s obzirom da su njegove pravne posljedice suprotne naprijed spomenutom principu. Isto tako, islamsko pravo predviđa osiguranje brige o djetetu lišenom porodičnog okruženja putem instituta *kefale*. Uvođenje ovog instituta u sadržaj KPD predstavlja prvi slučaj u kojem je ekskluzivno islamski koncept našao svoje mjesto u međunarodno obavezujućem instrumentu za zaštitu ljudskih prava.<sup>5</sup>

1 Covenant on the Rights of the Child in Islam (2005), Covenant on the Rights of the Child in Islam | Refworld, Preambula, para. 6, pristupljeno 1. 2. 2025; Guidelines for the Alternative Care of Children (2009), A\_RES\_64\_142-EN.pdf, para. 3–5, pristupljeno 1. 2. 2025.

2 Covenant on the Rights of the Child, član 20, para. 1–2.

3 Isto, član 20, para. 3.

4 Guidelines, para. 29.

5 Ussang M. Assim i Julia Sloth-Nielsen (2014), "Islamic *kafalah* as an alternative care option for children deprived of a family environment", *African Human Rights Law*

U literaturi koja je nastala posljednjih nekoliko godina prisutan je pojačan interes za proučavanjem historije uključenja islamske *kefale* u KPD i Smjernice UN, njenog značenja i pravnih posljedica, uključujući i studije slučaja o primjeni *kefale* u pojedinim većinski muslimanskim zemljama, kao što su Egipt, Saudijska Arabija i dr.<sup>6</sup> S druge strane, nedovoljno pažnje posvećeno je uporednom proučavanju instituta *kefale* i drugih oblika alternativne brige, posebno usvojenja i hraniteljstva koje bi moglo imati praktične koristi u muslimanskom manjinskom kontekstu, ali i zemljama sa sekularnim zakonima u kojima većinu stanovnika čine muslimani. Na našem jezičkom području, razmatranje instituta *kefale* gotovo da je potpuno izostalo u naučnoj literaturi.<sup>7</sup> Određena pažnja posvećena je statusu usvojenja u islamskoj jurisprudenciji, ali se ne identifikuju područja preklapanja između ovog i islamskog instituta *kefale*,<sup>8</sup> uslijed čega se gubi iz vida značaj i mogućnost prakticiranja nepotpunog usvojenja s užim pravnim dejstvom koje je uglavnom kompatibilno s islamskim normama.

Ovaj članak popunjava uočenu prazninu, istražujući u kojoj mjeri su pozitivna zakonska rješenja u Bosni i Hercegovini kojima se uređuju usvojenje, kao institut porodičnog prava i socijalne zaštite, kompatibilna s islamskom *kefalom*. Predmet analize su odredbe porodičnih i zakona o nasljeđivanju u Bosni

*Journal*, 2014, sv. 14, br. 2, str. 322.

- 6 V. David Johnson, Cultural and Regional Pluralism in the Drafting of the UN Convention on the Rights of the Child, U: Michael Freeman & Philip E. Veerman, ur. *The Ideologies of Children's Rights*, Leiden, Brill, 1992, str. 95–114; Heba El Azzazy, *Alternative Child Care Governance: The Kafala Family-Based Care Arrangement in Egypt* [master's thesis, the American University in Cairo]. AUC Knowledge Fountain, 2023, "Alternative Child Care Governance: The Kafala Family-Based Care Arrang" by Heba El Azzazy, pristupljeno 1. 2. 2025; Jomana T. Bima, *The Concept of Kafalat Al-Yateem and its Application on Children with Unknown Parents in Saudi Arabia* [PhD Thesis, University of Washington], 2023, Jomana Bima- Completed Dissertation, pristupljeno 1. 2. 2025.
- 7 V. npr. Nedim Begović, "Koncept, priroda i mjesto ustanove starateljstva u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Bosne i Hercegovine", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, 2016, br. 20, str. 95–108; Nedim Begović, "Subjektivni starateljstva nad imovinom maloljetnika u šerijatskom pravu i porodičnom pravu FBIH", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 2016, br. 14, str. 47–66; Nedim Begović, "Dužnosti i prava staratelja imovine maloljetnika u šerijatskom pravu i porodičnom pravu FBIH", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, 2017, br. 21, str. 91–117.
- 8 Halil Mehanović, "Usvojenje djece u šerijatskom i uporednom pravu". *Kapija: Godišnjak Behram-begove medrese u Tuzli*, 2020, sv. VI, br. 5, str. 27–47.

i Hercegovini (BiH) i tumačenja islamskih normi o usvojenju i alternativnoj brizi za djecu lišenu porodičnog okruženja koja su prezentirana u odgovorima fetva-i emina Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (IZ BiH).

Na osnovu analize podataka prikupljenih iz primarnih izvora, kao i pregleda relevantne literature, ovaj članak pruža odgovore na sljedeća istraživačka pitanja: 1. Koje značenje ima koncept *kefale* u islamskom pravu, u kojim formama se praktikira u muslimanskim društvima i kakve su njegove pravne posljedice? 2. Koje su to sličnosti i razlike između usvojenja u porodičnom pravu BiH i islamskog instituta *kefale*? 3. Na koji način se u odgovorima fetva-i emina IZ BiH pristupa temi usvojenja djece bez roditeljskog staranja? 4. Da li muslimanski supružnici imaju mogućnost da pruže brigu djeci bez roditeljskog staranja u porodičnom okruženju shodno postojećim zakonskim rješenjima u BiH, ne narušavajući pritom principe islamskog prava?

U metodološkom smislu, rad se zasniva na normativnoj i komparativnopravnoj analizi. Normativna analiza je operacionalizirana tako što se najprije izdvajaju i sistematiziraju relevantne norme iz: (a) međunarodnih dokumenata (KPD, Smjernice UN i islamske deklaracije),<sup>9</sup> (b) porodičnih i nasljednih zakona u BiH<sup>10</sup> te (c) islamskopравnih izvora i odgovora fetva-i emina IZ BiH.<sup>11</sup> Te norme se zatim tumače u svjetlu ključnih općih principa – prvenstveno najboljeg interesa djeteta i zaštite porodičnog identiteta (*hifz en-neseb*) – kako bi se utvrdilo kakav

9 Covenant on the Rights of the Child in Islam (2005), Covenant on the Rights of the Child in Islam | Refworld, pristupljeno 1. 2. 2025; Rabat Declaration on Child's Issues in the Member States of the Organization of the Islamic Conference (2005), Microsoft Word - Final Agreed Declaration.doc, pristupljeno 1. 2. 2025.

10 Porodični zakon Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine, *Službeni glasnik Brčko distrikta BiH*, 23/07; Porodični zakon Federacije Bosne i Hercegovine, *Službene novine FBiH*, br. 35/2005, 41/2005 – ispravka., 31/2014 i 32/2019 – odluka Ustavnog Suda; Porodični zakon Republike Srpske, *Službeni glasnik RS*, 17/03, 27/04 i 20/25 – odluka Ustavnog suda; Zakon o nasljeđivanju Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine, *Službeni glasnik Brčko distrikta BiH*, 36/17; Zakon o nasljeđivanju u Federaciji Bosne i Hercegovine, *Službene novine FBiH*, 80/14 i 32/19 – odluka Ustavnog suda; Zakon o nasljeđivanju Republike Srpske, *Službeni glasnik RS*, 1/09, 55/09 – ispravka, 91/16, 28/19 – odluka Ustavnog suda i 82/19.

11 Predmet analize bili su odgovori fetva-i emina koji se eksplicitno bave pitanjem usvojenja sa islamske tačke gledišta a o objavljeni su na zvaničnoj web-stranici IZ BiH, u rubrici "Pitanja i odgovori". Autor je identificirao pet takvih odgovora.

pravni status imaju usvojenje i *kefala*, u kojim oblicima se javljaju i koje pravne posljedice proizvode.

Komparativnopravna analiza je operacionalizirana tako što se, na osnovu prethodno izdvojenih normi, zakonska rješenja o potpunom i nepotpunom usvojenju u BiH upoređuju s islamskim institutom *kefale* (ali i s međunarodnim standardima) po unaprijed definiranim kriterijima: (1) svrha instituta, (2) zaštita porodičnog identiteta (prezime, porijeklo), (3) nastanak i priroda srodstva, (4) obim roditeljskih prava i dužnosti usvojitelja/*kafila*, (5) nasljednopravne posljedice, (6) bračnopravne posljedice i *mahremijje*, (7) trajnost odnosa i mogućnost raskida te (8) praktična primjenjivost za muslimanske supružnike u BiH. Uz navedeno, primijenjena je analiza sadržaja savremene domaće i strane pravne doktrine i odabраних sudskih odluka, s posebnim osvrtom na praksu Ustavnog suda BiH i recentna empirijska istraživanja o institutima usvojenja i *kefale*, čime se normativni i komparativni nalazi dopunjuju uvidima o stvarnoj primjeni i praktičnim implikacijama razmatranih instituta.

Izvorni doprinos rada ogleda se u sistematiziranju pojma i pravnih posljedica *kefale* na bosanskom jeziku, u dosad izostavljenom uporednom razmatranju ovog instituta i nepotpunog usvojenja s užim dejstvom u pravu BiH, te u argumentiranju da zadržavanje takvog oblika usvojenja pruža normativni okvir koji omogućava muslimanskim supružnicima da usklade praksu usvojenja s islamskim pravnim principima, što može biti relevantno za buduće zakonodavne reforme i oblikovanje javnih politika u oblasti zaštite djece.

Članak se sastoji od uvoda, četiri poglavlja i zaključka. Prvo poglavlje postavlja teorijski okvir istraživanju, predstavljajući institut *kefale*, njegovo značenje, oblike i pravne posljedice u islamskom pravu, te priznanje u međunarodnom pravu naporedo s institutom usvojenja. Drugo i treće poglavlje sadrže analizu zakonskih rješenja u BiH kojima se normiraju sadržaj i oblici usvojenja i njihove pravne posljedice. U četvrtom poglavlju

se ova rješenja sagledavaju u svjetlu islamskog principa zaštite porodičnog identiteta i normi o *kefali*.

U radu tvrdimo da institut usvojenja, konkretno u formi nepotpunog usvojenja s užim dejstvom, ima zajedničke elemente s islamskim institutom *kefale* što ga čini podesnim za primjenu od strane muslimanskih supružnika koji žele pružiti staranje djetetu bez roditelja ili roditeljskog staranja, te zadovoljiti potrebu za roditeljstvom u odsustvu mogućnosti da dobiju djecu prirodnim putem. U kontekstu prijedloga nekih autora za razmatranjem mogućnosti ukidanja nepotpunog usvojenja, naglašava se da postoje razlozi za zadržavanjem ove forme usvojenja kako bi se osigurala mogućnost pružanja trajne zaštite djeci lišenoj porodičnog okruženja koja je kompatibilna sa religijskim uvjerenjima potencijalnih muslimanskih "usvojitelja".

### ***Kefala* u islamskom i međunarodnom pravu**

Institut *kefale* razvijen je u islamskoj pravnoj tradiciji kao alternativa usvojenju, odn. kao izraz potrebe da se djeci bez roditeljskog staranja pruži potrebna briga i podrška, bez narušavanja principa zaštite porodičnog identiteta. Usvojenje djeteta (*tebenni*) ne proizvodi pravne posljedice u islamskom pravu u smislu nastanka srodstva i uzajamnih prava i dužnosti između usvojitelja i usvojenika, na način kako je to slučaj u sekularnom porodičnom pravu.<sup>12</sup> Osnovni razlog zbog kojeg islamsko pravo usvojenje tretira zabranjenim (*haram*) i pravno ništavim (*batil*) jeste što se njime usvojenik lišava biološkog identiteta, a pripisuje mu se srodstvo koje nije njegovo. Usvojenje je bilo poznato i prakticirano u predislamskom arapskom društvu, a usvojenik je zauzimao položaj koji je bio identičan onome biološke djece usvojitelja, uz uspostavljanje srodstva među njima, zbog čega npr. nije bilo prihvatljivo sklapanje braka između usvojenika i usvojitelja/člana porodice usvojitelja. Muhammed (a. s.), prije

12 Abdulah Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo Muslimana: Glavne ustanove i propisi*, Sarajevo, Autor, 1926, str. 83.

objave Kur'ana, usvojio je Zejda ibn Harise koga je prethodno dobio na poklon od svoje supruge Hatidže (r. a.). Nakon usvojenja, nazivali su ga Zejdom ibn Muhammedom, sve dok nisu objavljeni sljedeći kur'anski ajeti:

- A on nije posinke vaše sinovima vašim učinio. To su samo vaše riječi, iz usta vaših, a Allah istinu govori i na pravi put izvodi;<sup>13</sup>
- Zovite ih po očevima njihovim, to je kod Allaha ispravnije. A ako ne znate imena očeva njihovih, pa, braća su vaša po vjeri i šticienici su vaši. Nije grijeh ako u tome pogriješite, grijeh je ako to namjerno učinite; a Allah prašta i samilo-stan je;<sup>14</sup>
- Muhammed nije roditelj nijednom od vaših ljudi, nego je Allahov poslanik i posljednji vjerovjesnik – a Allah sve dobro zna.<sup>15</sup>

Sljedeći ove kur'anske smjernice, Poslanik (a. s.) je Zejda ponovo oslovljavao njegovim starim imenom koje je odražavalo stvarno biološko porijeklo. Nakon izvjesnog vremena, Poslanik (a. s.) stupio je u brak sa Zejnebom bint Džahš, razvedenom Zejdovom suprugom, a Kur'an je pojasnio da usvojenje ne proizvodi bilo kakvo srodstvo između usvojenika i usvojitelja te, prema tome, ne čini ni zapreku za zaključenje braka.<sup>16</sup>

Premda se u islamskom kontekstu zabranjuje usvojenje, briga o siročadi, odn. u širem smislu djeci koja su lišena porodičnog okruženja u islamu tretira se ne samo kao čin dobročinstva, nego i kao vjerska i moralna dužnost muslimanske zajednice.<sup>17</sup> U Kur'anu se riječ "siroč" (*jetim*) i druge izvedenice iz zajedničkog korijena *jutm* (sirotost, nemanje oca)<sup>18</sup> spominju na dva-deset tri mjesta, a briga o siročetu dovodi se izravno u vezu s

13 Kur'an, El-Ahzab, 4.

14 Kur'an, El-Ahzab, 5.

15 Kur'an, El-Ahzab, 40.

16 J. T. Bima, nav. dj., str. 44–47; H. Mehanović, nav. čl., str. 39–43.

17 An Introduction to Kafalah, United Nations Children's Fund (UNICEF) Eastern and Southern African Regional Office (ESARO) and the Changing the Way We Care (CTWWC), 2023, str. 5, An-Introduction-to-Kafalah-2023.pdf, pristupljeno 1. 2. 2025.

18 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik* 3. izd., Sarajevo, El-Kalem, 1997, str. 1682.

vjerovanjem u Budući svijet i polaganje računa na Sudnjem danu: *Znaš li ti onoga koji onaj svijet poriče? Pa to je onaj koji grubo odbija siročce.*<sup>19</sup> Tema dobročinstva prema siročetu dovodi se u vezu sa vjerezakonima ranijih Božijih poslanika, što se može zaključiti iz kur'anskog kazivanja o Musau (a. s.) i Hidru.<sup>20</sup>

Poslanik (a. s.) imao je izrazito pohvalno mišljenje o osobama koji se ljubazno odnose prema siročadima i staraju se o njima i zadovoljavanju njihovih potreba. Prenosi se u časnom hadisu da je Poslanik (a. s.) rekao:

Ja i skrbnik siročeta ovako smo u Džennetu (*ene ve kafil el-jetim fi el-dženne hakeza*) – pokazavši svojim kažiprstom i srednjim prstom).<sup>21</sup>

Činjenica da je sam Muhammed (a. s.) u djetinjstvu ostao bez oba roditelja,<sup>22</sup> te da su se o njemu starali njegov djed i amidža, mogla je dodatno utjecati na njegovu senzibilnost prema brizi o siročadi. Ovo pitanje je u periodu objave Kur'ana postalo urgentno nakon Bitke na Uhudu u kojoj je poginuo veliki broj muslimanskih boraca, ostavljajući iza sebe djecu bez očinskog staranja.

Pored zaštite siročadi (*jetama*), islamska pravna literatura i kodifikacije islamskog porodičnog prava u posebnim poglavljima tretiraju status napuštenog djeteta ili nahočeta (*lekit*). Osoba koja pronade napušteno dijete dužna je pružiti mu zaštitu ako zna da će njegovo ostavljanje dovesti do smrti,<sup>23</sup> na osnovu kur'anskog ajeta koji vjernike podstiče da se uzajamno pomažu u dobročinstvu i bogobožnosti, odn. ajeta kojim se spašavanje jednog ljudskog života poredi sa spašavanjem cijelog ljudskog roda.<sup>24</sup>

19 Kur'an, El-Ma'un, 1–2.

20 Kur'an, El-Kehf, 77, 82.

21 Muhammed ibn Ismail el-Buhari, *Sahihu-l-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa*, prijevod: Enes Ljevaković (i dr.), Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2009, sv. 4, str. 349.

22 Kur'an, Ed-Duha, 6.

23 Muhammad Qadri-paša, *Al-Ahkam aš-Šar'iyyah fi al-Ahwal aš-Šahsiyyah: Kodeks šerijatskih propisa o ličnom statusu*, prijevod s arapskog i komentar: Husein Kavazović, Sarajevo, El-Kalem, 2020, str. 134–137; J. T. Bima, nav. dj., str. 54–58.

24 Kur'an, El-Maide, 2, 32.

Etimološki, *kefala* u arapskom jeziku znači “izdržavati”, “hraniti”, “brinuti se o”, a sa prijedlogom “bi” ima značenja: “jamčiti”, “garantirati za”, “biti odgovoran za”, “osigurati pokriće (za)”, “biti skrbnik (staratelj, tutor)”.<sup>25</sup> U kontekstu brige o djeci, *kefala* ima značenje podizanja djeteta i brige o njemu u finansijskom i edukativnom smislu. U Kur’anu se izvedenica zajedničkog korijena (“k-f-l”) koristi u značenju srodničke brige poslanika Zekerijja (a. s.) o njegovoj sestrični Merjemi (r. a.), majci Isaa (a. s.), u periodu nakon smrti njezinih roditelja: *I da se o njoj brine Zekerijja (ve keffeleha Zekerijja)*.<sup>26</sup> U ovom kontekstu, *kafil* je skrbnik, tj. lice koje se stara o siročetu, a *mekful* je dijete koje je obuhvaćeno zaštitom koja se pruža institutom *kefale*. Kao stručni termin u islamskom porodičnom pravu, *kefale* bi se mogla prevesti terminom “dobrovoljno starateljstvo” kako bi se napravila razlika u odnosu na pojam *vilaje* kao zakonsko/pravno *starateljstvo*.<sup>27</sup>

Pojam *kefale* doživio je posebnu razradu u islamskom obligacionom pravu kao ugovor o jemstvu kojim se jemac obavezuje povjeriocu da će vratiti zajam glavnog dužnika ako ovaj ne bude to u stanju učiniti.<sup>28</sup> Međutim, u kontekstu brige o djeci *kefala* je “obavezivanje pojedinca ili porodice (*kafil*) da dobrovoljno preuzmu odgovornost za svakodnevnu njegu, obrazovanje, sigurnost i zaštitu djeteta lišenog porodične brige (*mekful*) na isti način kao što bi roditelj činio za svoje biološko dijete”.<sup>29</sup>

*Kefalom* se najčešće pruža zaštita siročetu (*jetim*), napuštenom djetetu (*lekit*), djetetu koje ne može ostati sa svojim biološkim roditeljima ili onome koje je iz drugih razloga lišeno porodičnog okruženja. Najčešće, dijete se smješta u porodicu koja je u bliskoj, srodničkoj ili drugoj vezi, sa njegovim biološkim roditeljima. Briga *kafila* o djetetu je čin osobnog dobročinstva koji se

25 T. Muftić, nav. dj., str. 1299.

26 Kur’an, Alu Imran, 37.

27 V. Bima, nav. dj., str. 49–50.

28 Abdulhamid Mahmud Tuhmaz, *Hanefijski fikh*, prijevod: Ahmed Purdić (i dr.), sv 2, Sarajevo, Haris Grabus, 2003, str. 469–484; *El-Mevsu’a el-fikhijje*, sv. 34, Kuvajt, Vizare el-evkaf ve eš-šu’un el-islamije, 1995, str. 287–320.

29 An Introduction to Kafalah, 4.

temelji na religijskim uvjerenjima, a u nekim slučajevima vrši se uz određenu finansijsku nadoknadu. Zapravo, načini na koje se *kefala* prakticira u muslimanskim društvima veoma su različiti i kreću se od anonimne finansijske podrške djetetu koje boravi u smještaju za djecu bez roditeljskog staranja do kvaziusvojiteljskog odnosa. Štaviše, ona se ponekad prakticira na način da se pruža finansijska podrška djetetu kako bi ono moglo ostati da živi sa svojim biološkim roditeljima koji su slabog materijalnog stanja.<sup>30</sup>

*Kefala* se u muslimanskim društvima, prema različitim kriterijima, klasificira na:

- formalnu koja uključuje angažman socijalnih radnika i sudova i neformalnu kod koje brigu o djetetu preuzimaju srodnici, prijatelji roditelja djeteta ili druga lica u svom individualnom kapacitetu, na inicijativu djeteta ili njegovih roditelja, pri čemu o tome nije donesena bilo kakva administrativna ili sudska odluka;
- sudsku koja se zasniva na odluci suda i notarsku koja nastaje privatnim ugovorom između roditelja djeteta i *kafila* koji se zaključuje u formi notarski obrađene isprave. Prva pruža veće mogućnosti nadzora smještaja djeteta i osiguranja njegovog najboljeg interesa;
- unutarporodičnu kod koje se o djetetu brine član njegove nuklearne ili proširene porodice i izvanporodičnu koja podrazumijeva smještaj djeteta u porodici s kojom nije u srodničkoj vezi.<sup>31</sup>

*Kefala* proizvodi obavezu staranja, odgoja i izdržavanja djeteta, pri čemu se njegov identitet ne asimilira u porodicu *kafila*. To u praksi znači da *mekful* zadržava prezime svojih bioloških roditelja, kao i ovlaštenje da naslijedi njihovu imovinu. S druge strane, on nema zakonsko pravo da naslijedi *kafila*, ali postoji mogućnost da mu ovaj dodijeli jedan dio imovine putem

30 Isto.

31 Isto, 6.

poklona (*hibe*), za života, ili oporuke (*vasijjet*), za slučaj smrti. Smještaj djeteta (*mekful*) u porodicu *kafila* može biti dugoročan ili kratkoročan, što znači da se ne isključuje mogućnost reintegracije u biološku porodicu.<sup>32</sup>

Priznanje *kefale* u međunarodnom pravu treba razumjeti kao izraz kompromisa kojim se željelo uvažiti razlike religijske i kulturološke prirode između država članica Ujedinjenih nacija, a koje se manifestiraju u zakonima i praksama pružanja alternativne brige djeci koja su lišena porodičnog okruženja. Inicijalni nacrt KPD bio je predvidio obavezu zemalja ugovornih strana da priznaju sistem usvojenja što nije bilo prihvatljivo za muslimanske zemlje. Kao odgovor na izraženu zabrinutost muslimanskih zemalja, uvrštene su dvije odredbe u tekst Konvencije. Prvo, u član 20 uvrštena je “*kefala* islamskog prava” među alternativne oblike brige o djeci bez roditeljskog staranja. Drugo, države koje ne priznaju usvojenje izuzete su od važenja člana 21 koji počinje na sljedeći način: “Države ugovorne strane koje priznaju i/ili dopuštaju sistem usvojenja osigurat će ...” Uprkos tome, nekoliko muslimanskih zemalja uložile su rezerve spram odredaba o usvojenju koje su sadržane u članovima 20 i 21 KPD.<sup>33</sup> Potrebno je napomenuti da, pored KPD, Smjernice UN ravnopravno tretiraju usvojenje i *kefalu* islamskog prava kao “stabilna i definitivna rješenja” za pružanje alternativne brige djeci koju nije moguće reintegrirati u njihovo izvorno porodično okruženje.<sup>34</sup>

Deklaracija iz Rabata o pitanjima djece u državama članicama Organizacije islamske konferencije (2005) i Konvencija o pravima djeteta u islamu koja je usvojena pod okriljem ove organizacije (2005) naglašavaju važnost zaštite identiteta i očuvanja porodične kohezije, kao principe koji su važni u kontekstu implementacije instituta *kefale*.

32 U. M. Assim i J. Sloth-Nielsen, nav. čl., str. 329–331.

33 Kamran Hashemi, “Religious Legal Traditions, Muslim States and the Convention on the Rights of the Child: An Essay on the Relevant UN Documentation”, *Human Rights Quarterly*, 2007, sv. 29, br. 1, str. 246–247.

34 Guidelines, para. 2 (a), 123, 152, 161.

## Usvojenje u porodičnom pravu BiH: pojam i oblici

Usvojenje se u savremenom porodičnom pravu smatra najkvalitetnijim vidom zaštite djece lišene porodičnog okruženja, tj. djece bez roditelja ili odgovarajućeg roditeljskog staranja.<sup>35</sup> Porodično zakonodavstvo BiH spada među malobrojna zakonodavstva evropskih zemalja koja su zadržala dva oblika usvojenja, potpuno i nepotpuno,<sup>36</sup> što čini prednost u smislu postojanja mogućnosti aktualizacije principa *kefale* u okviru postojećih zakonskih rješenja. Naime, radi se o tome da nepotpuno usvojenje, i to ono sa užim pravnim dejstvom, ima dosta sličnosti sa sadržajem, odlikama i pravnim posljedicama *kefale* islamskog prava, tako da, u osnovi, može biti prakticirano od strane muslimanskih bračnih parova koji na taj način žele učiniti dobročinstvo prema nezbrinutom djetetu i/ili zadovoljiti potrebu za roditeljstvom koju ne mogu ostvariti biološkim putem zbog nemogućnosti dobivanja poroda, prirodnim začecem ili medicinski potpomognutom oplodnjom.

Usvojenje je kroz historiju mijenjalo svoju primarnu svrhu, od ostvarivanja interesa usvojitelja u smislu produženja porodice i očuvanju njene imovine do zaštite djece bez roditeljskog staranja, što je posebno došlo do izražaja nakon Prvog i Drugog svjetskog rata. U porodičnom pravu BiH usvojenje se određuje kao “poseban oblik porodično-pravne zaštite djece bez roditelja ili bez odgovarajućeg roditeljskog staranja, kojim se zasniva roditeljski, odnosno srodnički odnos”.<sup>37</sup> Treba napomenuti da se domaćem zakonodavstvu i pravnoj literaturi koriste pojmovi “djeca bez roditelja” i “djeca bez roditeljskog staranja” koja su obuhvaćena širim konceptom djece lišene porodičnog okruženja koji se koristi u KPD. Slično, u Smjernicama UN koristi se pojam “djece lišene roditeljskog staranja” (*children who are*

35 Nerimana Traljić i Suzana Bubić, *Porodično pravo* 2 izd., Sarajevo, Magistrat, 2001, 149–150.

36 Ramajana Demirović, (2023), Ustanova usvojenja u svjetlu prakse Ustavnog suda Bosne i Hercegovine, U: Dimitrije Čeranić (i dr.), ur. *Pravo između stvaranja i tumačenja*. Istočno Sarajevo, Pravni fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, 2023, str. 323.

37 PZ FBiH, član 91 stav (1); PZ BD BiH, član 76 stav (1).

*deprived of parental care*). Svrha usvojenja je da se usvojenom djetetu pruže uslovi života kakve imaju djeca koja žive u porodici.<sup>38</sup> Kako se razumije iz zakonske definicije, usvojenje je istovremeno institut porodičnog prava i socijalne zaštite djece bez roditeljskog staranja.

Važeće porodično zakonodavstvo BiH zadržalo je dva oblika usvojenja, nepotpuno i potpuno, koja su kod nas uvedena 1979.<sup>39</sup> Značajno je da, bez obzira na oblik usvojenja, PZ FBiH normira obavezu usvojitelja da dijete upozna sa činjenicom da je usvojeno,<sup>40</sup> kao i pravo usvojenika da sazna svoje porodično porijeklo, bilo kroz saopćenje usvojitelja,<sup>41</sup> bilo putem uvida u spise predmeta usvojenja.<sup>42</sup> Na ovaj način, bosanskohercegovački zakonodavac je uskladio rješenja porodičnih zakona sa međunarodnim pravom koje jamči pravo djeteta na saznanje vlastitog porijekla,<sup>43</sup> čime se ono približava principu zaštite porodičnog identiteta (*hifz en-neseb*) koji visoko kotira u islamskom pravu.

Potpunim usvojenjem (ili usvojenjem sa srodničkim učinkom) stvara se srodstvo između usvojitelja i njegovih srodnika, s jedne strane, i usvojenika i njegovih budućih potomaka, s druge strane, koje je jednako krvnom srodstvu. Dolazi do potpune integracije djeteta u porodicu usvojitelja, te prekida njegovih relacija za biološkom porodicom. Nasuprot tome, kod nepotpunog usvojenja (ili usvojenja sa roditeljskim učinkom) formira se srodnički odnos isključivo između usvojitelja i usvojenika i njegovih budućih potomaka. Važno je naglasiti da u drugom slučaju ne prestaje odnos usvojenika sa njegovim biološkim roditeljima i drugim krvnim srođnicima, a u slučaju prestanka nepotpunog usvojenja, taj se odnos reaktivira.<sup>44</sup>

38 PZ RS, član 11.

39 PZ FBiH, član 91 stav (2); PZ BD BiH, član 76 stav (2); PZ RS, član 164.

40 PZ FBiH, član 92; PZ BD BiH, član 77.

41 PZ RS, član 165.

42 PZ FBiH, član 112, stavovi (3) i (4); PZ BD BiH, član 95, stavovi (3) i (4).

43 Članovi 7 i 8 KPD.

44 Ramajana Demirović, "Ustanova usvojenja u svjetlu prakse Ustavnog suda Bosne i Hercegovine", u: Dimitrije Čeranić (i dr.), ur. *Pravo između stvaranja i tumačenja*, Istočno Sarajevo, Pravni fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, 2023, str. 325.

## Posljedice usvojenja

Potpunim usvojenjem se između usvojitelja i njegovih srodnika i usvojenika i njegovih potomaka stvaraju srodnički odnosi koji su identični odnosima krvnih srodnika. Usvojitelji se u matičnoj knjizi upisuju kao roditelji usvojenog djeteta. Usvojenik se potpuno asimilira u porodicu usvojitelja, a prestaju sva uzajamna prava i dužnosti između usvojenika i njegovih krvnih srodnika, osim u slučaju kada ga usvajaju očuh ili maćeha, odn. vanbračni partner njegovog roditelja. Nakon zasnivanja potpunog usvojenja, nije dozvoljeno osporavanje i utvrđivanje majčinstva i oćinstva. Potpuno usvojenje je neraskidivo te nije predviđena mogućnost reaktivacije roditeljskog prava bioloških roditelja, odn. vraćanja usvojenog djeteta u njegovu prirodnu porodicu. Osim prijenosa roditeljskog prava na usvojitelje, posljedice potpunog usvojenja ogledaju se u nastanku braćne smetnje, dobivanju prezimena usvojitelja i uzajamnom nasljeđivanju. Naime, kod potpunog usvojenja, usvojenik i njegovi potomci ne mogu zaključiti brak sa usvojiteljem i njegovim krvnim srodnicima, u istom stepenu kao srodnici po krvi. Nadalje, usvojenik stiče zajedničko prezime usvojitelja, a ako ga oni nemaju, onda se prezime određuje njihovim sporazumom. Također, usvojitelji sporazumno određuju ime usvojeniku. Na koncu, nasljednopravni položaj usvojenika i njegovih potomaka, te usvojitelja i njegovih srodnika ne razlikuje se od nasljednopravnog položaja krvnih srodnika.<sup>45</sup>

Nepotpunim usvojenjem stvara se između usvojitelja, s jedne strane, i usvojenika i njegovih potomaka, s druge strane, odnos koji uključuje prava i dužnosti koje inače postoje između roditelja i djece. Nepotpuno usvojenje ne dovodi do prekida veze, niti prestanka prava i dužnosti između usvojenika i njegovih bioloških roditelja i drugih krvnih srodnika. Odredbe porodićnih zakona kojima se uređuju međusobna prava i dužnosti roditelja

45 PZ FBiH, član 12 stav (2), članovi 113–116; PZ BDBiH, član 23 stav (2), članovi 96–99; PZ RS, član 33 stav (2), članovi 185–187; Zakon o nasljeđivanju u FBiH, član 8 stav (1); Zakon o nasljeđivanju BDBiH, član 8 stav (1).

i djece primjenjuju se, po analogiji, na odnose usvojitelja i usvojenika. Tako usvojitelji imaju pravo i obavezu da se staraju o životu i zdravlju usvojenog djeteta, da ga odgajaju, školuju i zastupaju njegove interese. Zakon poznaje dva oblika nepotpunog usvojenja, sa širim i užim pravnim dejstvom, a razlike među njima očituju se u nekim ličnim i nasljednim pravima.

Odnos nepotpunog usvojenja predstavlja *bračnu smetnju* između usvojitelja i usvojenika,<sup>46</sup> ali brak zaključen protivno ovoj odredbi ne bi se mogao poništiti, nego bi u tom slučaju prestao odnos usvojenja. Također, sud može dozvoliti u vanparničnom postupku zaključenje takvog braka na zahtjev usvojitelja i usvojenika iz opravdanih razloga.<sup>47</sup>

Zakon predviđa da usvojitelji mogu odrediti *ime* usvojeniku. Usvojenik dobija *prezime* usvojitelja, osim ako usvojitelj odluči da usvojenik zadrži svoje prezime ili svom prezimenu doda prezime usvojitelja. Ako je usvojenik stariji od 10 godina, potrebna je njegova saglasnost za promjenu imena i prezimena.<sup>48</sup> U slučaju raskida usvojenja, usvojenik može zadržati prezime usvojitelja.<sup>49</sup> Specifično, u RS usvojenik nakon pravosnažnosti rješenja o raskidu usvojenja može uzeti lično ime koje je imao prije usvojenja.<sup>50</sup>

Kod nepotpunog usvojenja, usvojenik i njegovi potomci imaju prema usvojitelju i njegovim srodnicima ista *nasljedna prava* kao usvojiteljeva biološka djeca i drugi potomci. Međutim, ona mogu biti isključena ili ograničena u slučaju nepotpunog usvojenja sa užim dejstvom. Nasljednopravni status usvojitelja u odnosu na usvojenika normira se na principu reciprociteta. Bitno je napomenuti da nepotpuno usvojenje ne utječe na uzajamno pravo nasljeđivanja usvojenika i njegovih bioloških roditelja i

46 PZ FBiH, član 13.

47 PZ BD BiH, član 27; PZ RS, član 36.

48 PZ FBiH, član 118; PZ BDBiH, član 101; PZ RS, član 183.

49 PZ FBiH, član 123 stav (2); PZ BDBiH, član 106 stav (2).

50 PZ RS, član 184 stavovi (1)-(3).

drugih krvnih srodnika.<sup>51</sup> U slučaju raskida nepotpunog usvojenja, prestaju zakonska nasljedna prava usvojitelja i usvojenika.<sup>52</sup>

Za razliku od potpunog usvojenja, nepotpuno usvojenje može biti raskinuto odlukom organa starateljstva, donesenoj po službenoj dužnosti, pojedinačnom ili zajedničkom prijedlogu usvojitelja i punoljetnog usvojenika, ako je to u interesu usvojenika, odn. ako za to postoje opravdani razlozi. U RS svako lice može podnijeti organu starateljstva inicijativu za raskid usvojenja ako to zahtijevaju interesi maloljetnog usvojenika.<sup>53</sup> Vršenje roditeljskih prava bioloških roditelja, u toku nepotpunog usvojenja njihovog djeteta, faktički miruje i može biti reaktivirano nakon raskida nepotpunog usvojenja.<sup>54</sup>

### Usvojenje i *kefala*: sličnosti i razlike

Na temelju analize zakonskih rješenja o usvojenju u BiH, a naročito odredaba o pravnim posljedicama usvojenja, može se zaključiti da odnos potpunog usvojenja nije kompatibilan s islamskim principima, s obzirom da se izjednačava s odnosom između srodnika po krvi, da je neraskidiv i da vodi ka gubitku stvarnog porodičnog identiteta usvojenog djeteta. Ovu liniju interpretacije susrećemo u odgovorima fetva-i emina IZ BiH. Naprimjer, na pitanje mladog bračnog para koji nije bio u mogućnosti ostvariti biološko roditeljstvo da li im je dozvoljeno usvojiti dijete, fetva-i emin je, u prvom redu, naglasio da je sticanje ili uskraćivanje potomstva u okviru Božijeg providenja,<sup>55</sup> a zatim zauzeo decidan stav da islam ne dopušta potpuno usvojenje,<sup>56</sup> citirajući pritom relevantne kur'anske ajete o ovoj temi.<sup>57</sup>

51 Zakon o nasljeđivanju BDBiH, članovi 22–23; Zakon o nasljeđivanju RS, član 21; Traljić i Bubić, 2001:167.

52 Zakon o nasljeđivanju u FBiH, član 23; Zakon o nasljeđivanju BDBiH, član 24; Zakon o nasljeđivanju RS, član 22.

53 PZ FBiH, članovi 120–121; PZ BDBiH, članovi 103–104; PZ RS, članovi 203–204.

54 Traljić i Bubić, nav. dj., str. 168.

55 Kur'an, Eš-Šura, 49–50.

56 Fetva-i emin, "Šerijatski stav o usvajanju djeteta i surogat majčinstvu", 2019.

57 Kur'an, El-Ahzab, 4–5.

U drugom slučaju, Centar za socijalni rad je od muslimanskog bračnog para koji je izrazio želju za usvojenjem djeteta tražio da se u rodnom listu usvojenika upišu kao njegovi roditelji. Svoju dilemu o tome kako da postupe prema odredbama važećeg porodičnog zakona, a da pritom ne povrijede islamske norme izrazili su na sljedeći način:

Da li bismo mogli po papirima (rodnim listom) priznati usvojeno dijete a da to dijete rodbina, komšije, odnosno javnost (sve) upoznamo da ono nije naše? Sad kad dublje razmišljamo o šerijatskom propisu da ne smiješ za dijete tvrditi da je tvoje, zbunjeni smo. Možda se misli na obmanjivanje javnosti i skrivanja istine, a da je dozvoljeno usvojiti ako se javno zna za istinu. Kako, u stvari, usvojiti jetima u današnjim uslovima na šerijatski dozvoljen način?

U odgovoru fetva-i emina islamska zabrana potpunog usvojenja, kod kojeg se usvojenik upisuje u matičnoj knjizi rođenih kao vlastiti sin ili kćerka usvojitelja, podupire se argumentom da je ona utemeljena na jasnom kur'anskom tekstu a obrazlaže, između ostalog, nastankom nasljednih prava i ličnih odnosa koji nisu dopušteni šerijatom, kao i slučajevima zloupotrebe usvojene djece koja postaju žrtvom usvojitelja.<sup>58</sup>

U sljedećem slučaju, fetva-i eminu se obratio muslimanski bračni par koji je deset godina ranije usvojio djevojčicu koje se njena majka, također muslimanka, odrekla i napustila je. Ne znajući tada za šerijatske propise o potpunom usvojenju, usvojitelji su djevojčici dali vlastito prezime i prihvatili je kao vlastitu, u skladu s važećim zakonima u državi. Izrazili su zabrinutost da li su pogriješili s obzirom da su usvojili s namjerom da djetetu pruže "porodicu, dom, islamski odgoj". Uz navedeno, naznačili su da su djevojčici rekli prije nekoliko godina da je usvojena, ali je njihov odnos prema njoj ostao isti, tj. roditeljski.

U odgovoru fetva-i emina navodi se da je namjera ovog bračnog para da napuštenoj djevojčici pruže porodični dom

58 Fetva-i emin, "Potpuno usvajanje u islamu", 2013.

plemenita i da će za to imati nagradu kod Gospodara, ali da su, makar nesvjesno, prekršili šerijatski propis o usvojenju djeteta. Iako je u islamu pohvalno preuzeti brigu o napuštenom djetetu, ono se ne može tretirati kao vlastito dijete u smislu da mu se dodijeli prezime usvojitelja i zakonsko pravo da naslijedi njegovu imovinu. S druge strane, može mu se oporukom ostaviti jedan dio zaostavštine.<sup>59</sup>

S druge strane, može se zaključiti da postoji značajna kompatibilnost između nepotpunog usvojenja, sa užim dejstvom, u porodičnom pravu BiH sa islamskim institutom *kefale*. Ona se ogleda u sljedećim komparativnim odlikama ovih pravnih instituta:

- Uzajamna prava i dužnosti usvojitelja i usvojenika kod nepotpunog usvojenja/*kafila* i *mekfula*, po svom sadržaju, analogna su pravima i dužnostima između roditelja i djece. I usvojitelj kod nepotpunog usvojenja i *kafil* imaju pravo i dužnost da osiguraju smještaj i izdržavanje, odgoj i usmjeravanje djeteta u porodičnom ambijentu, njegovo školovanje i zdravstvenu njegu;
- Nema prekida odnosa usvojenika/*mekfula* i njegove biološke porodice. Zasnivanje nepotpunog usvojenja/*kefale* ne utječe na uzajamna prava i dužnosti usvojenog djeteta/*mekful* s njegovim biološkim roditeljima i drugim krvnim srođnicima. Time se omogućava da dijete koje je trajno ili privremeno lišeno prirodnog porodičnog okruženja dobije potrebnu skrb i zaštitu u novoj porodici, a da pritom ne dođe do trajnog prekida veze sa biološkim roditeljima i porodicom. Porodični identitet djeteta ostaje zaštićen i nakon zasnivanja nepotpunog usvojenja/*kefale*, pod uvjetom da ono zadrži prezime svojih bioloških roditelja;
- Isključena su zakonska nasljedna prava između usvojenika i usvojitelja kod nepotpunog usvojenja sa užim dejstvom/ *kafila* i *mekfula*. Pritom, ostaje mogućnost da

59 Fetva-i emin, "Usvajanje djece", 2008.

usvojitelj/*kafil* materijalno osigura usvojenika/*mekful* putem poklona ili oporuke;

- Postoji mogućnost raskida nepotpunog usvojenja, kao što je to slučaj kod instituta *kefale*. Time se osigurava potrebna fleksibilnost u pružanju alternativne brige za djecu bez roditeljskog staranja koja prati razvoj djetetove individualne situacije. Naprimjer, u slučaju promjene okolnosti, usvojeno dijete/*mekful* može se reintegrirati u svoju biološku porodicu, a zadržati određene relacije sa porodicom usvojenja/*kafila*. Na ovaj način daje se primat interesima djeteta čija dobrobit bi trebala biti primarnom svrhom usvojenja/*kefale*, u odnosu na interese usvojitelja da osiguraju trajnost usvojeničke veze sa djetetom.

Prema tome, zakonska forma nepotpunog usvojenja sa užim dejstvom podesna je za primjenu od strane muslimanskih supružnika koji žele pružiti staranje djetetu bez roditelja ili roditeljskog staranja/ zadovoljiti potrebu za roditeljstvom u odsustvu mogućnosti da dobiju biološku djecu, pod uslovom:

- da usvojenik zadrži prezime svojih bioloških roditelja;
- da usvojeniku, vodeći računa o njegovoj sposobnosti razumijevanja, saopće da je usvojeno i upoznaju ga s njegovim porijeklom;
- da prilikom zasnivanja usvojenja isključe nastanak uzajamnih nasljednih prava usvojenika i usvojitelja;
- da striktno vode računa o tome da nepotpuno usvojenje, sa islamskog stanovišta, ne stvara srodstvo niti čini bračnu smetnju između usvojenika i članova porodice usvojitelja. To implicira obavezu, nakon što usvojeno dijete postane fizički punoljetno (*balig*), da se vodi računa o poštovanju islamskih smjernica o odijevanju i ophođenju u prisustvu osoba koje nisu mahremi, tj. srodnici po krvi, dojenju ili tazbini (koncept poznat kao *mahremije*).

Istraživanje koje je provela Bima pokazalo je da je pitanje *mahremije* jedna od glavnih pravnih prepreka u društvu Saudijske Arabije za realizaciju udomiteljske *kefale*, te da se dojenjem

(*reda'*) djeteta (*mekful*) od strane starateljice (*kafila*) otklanja naprijed spomenuta prepreka jer se na taj način stvara nedostajuća srodnička veza sa novom porodicom.<sup>60</sup>

U interpretaciji problematike usvojenja koja je sadržana u fikhskim odgovorima fetva-i emina nije izražena jasna kvalifikacija (*hukm*) nepotpunog usvojenja, niti je izričito tretirana kompatibilnost pravnih posljedica nepotpunog usvojenja sa užim dejstvom i islamskog instituta *kefale*. Istina, u odgovorima se redovno naglašava da islam ne dopušta “potpunu adopciju, tj. potpuno usvajanje djeteta” i informira o alternativnom obliku brige o djeci bez roditeljskog staranja u vidu starateljstva ili hranjeništa, bez spominjanja tehničkog termina *kefala*.<sup>61</sup> Navodi se da je prihvatanje djeteta bez roditeljskog staranja u vlastiti dom, njegovo podizanje i odgajanje u duhu islama preporučeno (*mendub*) djelo, čak i u slučaju kada su njegovi biološki roditelji druge vjere.<sup>62</sup> Dodatno, naglašava se dualitet uloga usvojiteljve i biološke porodice usvojenika, ali i obaveza da se vodi računa o pravilu da usvojenik, u ličnim i nasljednim odnosima, ne može imati isti status kao vlastito dijete. Obrazlažući odgovor na ranije spomenuto pitanje bračnog para o opravdanosti čina usvojenja napuštene djevojčice, fetva-i emin navodi: “Biološkog majčinstva se ne može odreći čak i kada majka odbaci dijete koje je rodila. Djetetu se, kada se steknu uvjeti za to, mora reći prava istina i po mogućnosti upoznati ga sa biološkom majkom, ukoliko oboje to žele”.<sup>63</sup>

Neki domaći pravni komentatori, na osnovu analize odluke Ustavnog suda BiH u predmetu AP 3040/2021 koje razmatra problematiku transformacije nepotpunog u potpuno usvojenje, statističkih pokazatelja o zasnivanju nepotpunog i potpunog usvojenja, kao i ispitivanja stavova zaposlenika centara za socijalni rad i usvojitelja, plediraju za potrebu razmatranja mogućnosti ukidanja nepotpunog usvojenja u porodičnom pravu

60 J. T. Bima, nav. dj., str. 153–155.

61 Fetva-i emin, “Šerijatski stav prema usvajanju djeteta”, 2017.

62 Fetva-i emin, “Propis usvajanja djece”, 2007.

63 Fetva-i emin, “Usvajanje djece”, 2008.

BiH. Prema Miković, u periodu od 2017. do 2021. u FBiH ukupno je usvojeno 144 djece, od kojih nepotpunim usvojenjem njih 11 (15,84%). Unatoč malom broju zasnovanih nepotpunih usvojenja, u istraživanju koje je provela, većina ispitanika među profesionalcima u centrima za socijalni rad, naime njih 14 od ukupno 17 (82,35%), založili su se za zadržavanje forme nepotpunog usvojenja u PZ FBiH. Za razliku od njih, većina ispitanika među usvojiteljima, naime njih 6 od ukupno 8 (75%), zauzeli su stav da bi trebalo ukinuti ovaj oblik usvojenja.<sup>64</sup> Demirović na temelju uvida “u rješenja dijela uporednog prava” zaključuje o postojanju tendencije ukidanja nepotpunog usvojenja, te navodi tri argumenta u prilog ovom razvoju: nemogućnost potpune integracije usvojenika u porodicu usvojitelja, opredijeljenost Evropske konvencije o usvojenju djeteta (2008) za potpunu porodičnu integraciju usvojenika i okolnost da mogućnost raskida nepotpunog usvojenja kreira pravnu nesigurnost za usvojitelje i usvojenika. Nasuprot tome, glavni argument protiv ukidanja nepotpunog usvojenja je fleksibilnost koju ono pruža u pogledu mogućnosti obnove odnosa sa biološkim roditeljima u okolnostima kada oni nisu odgovorni za gubitak starateljstva nad djetetom.<sup>65</sup> Mišljenja smo da ovome važnom argumentu treba pridodati i sljedeće. Nepotpuno usvojenje sa užim dejstvom, u osnovi, pruža mogućnost usvojiteljima muslimanima da preuzmu staranje i osiguraju porodični dom djetetu bez roditelja/roditeljskog staranja u skladu s principima *kefale* islamskog prava i vlastitim religijskim uvjerenjima, što je pozicija koju bi nadležni organi i predstavnici IZ BiH trebali zastupati u slučaju pokretanja javne rasprave o izmjenama porodičnog zakona u dijelu koji se tiče usvojenja. Pored toga, ograničavanje usvojenja na formu potpunog usvojenja ne treba nužno posmatrati kao ireverzibilnu tendenciju. Shodno novijim istraživanja, čini se da

64 V. Borjana Miković, Usvojenje djeteta u porodičnom zakonu Federacije Bosne i Hercegovine – potreba za izmjenama zakonskih odredaba i politike usvojenja, u: Dimitrije Čeranić (i dr.), ur. *Pravo između stvaranja i tumačenja*, Istočno Sarajevo, Pravni fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, 2023, str. 343–369; R. Demirović, *nav. čl.*, str. 322–341.

65 R. Demirović, *nav. čl.*, str. 335–337.

je nepotpuno usvojenje na putu obnove, s obzirom na povećan fokus međunarodnog prava na pravu djeteta da upozna svoje porijeklo i sačuva svoj identitet. Vonk i Sumner (2023) analizirali su rasprave o prijedlozima za uvođenje nepotpunog usvojenja ili već usvojene legislativne izmjene načinjene u tom pravcu u nekoliko jurisdikcija (Quebec, Kanada; Australija; Holandija; Californija, SAD). Isti autori došli su do zaključka da je islamski institut *kefale* zapravo veoma blizak nepotpunom usvojenju, te da su razlike među njima sastoje u nazivu i nekim ciljevima ovih instituta, nego u njihovim pravnim posljedicama.<sup>66</sup> Istraživanje koje su proveli Gribble (i dr.) u Australiji dovelo ih je do sljedećeg zaključka:

S obzirom da nepotpuno usvojenje, na način kako je predloženo u ovoj studiji, omogućava pravno očuvanje identiteta i pripadanja pojedinca njegovoj prirodnoj porodici, a istovremeno pruža dugotrajnu pravnu pripadnost porodici usvojitelja, ne iznenađuje da je, u cjelini, vrednovano kao ono koje ima najviše prednosti i najmanje slabosti u odnosu na starateljstvo ili potpuno usvojenje.<sup>67</sup>

*Kefala* dijeli dvije ključne karakteristike sa usvojenjem: trajnost/stabilnost i elemente nepotpunog usvojenja. Naime, ona kreira trajnu vezu između djeteta i njegovih dobrovoljnih staratelja (*kafila*), pri čemu se ono integriše u novo porodično okruženje. Prema tome, *kefala* dovodi, kao i usvojenje do nastanka novog i trajnog porodičnog odnosa. Slično kao u nepotpunom usvojenju, dijete koje je predmet skrbi zadržava pravnu vezu sa svojom biološkom porodicom (i mogućnost održavanja kontinuirane veze, premda neformalne), kao i pravo da naslijedi zaostavštinu te porodice. *Kefala* se od usvojenja razlikuje po tome što proces njenog zasnivanja često nije tako formalan kao kod

66 Machteld Vonk and Ian Sumner, Simple adoption, U: Lowe, Nigel and Fenton-Glynn, Claire, ur. *Research Handbook on Adoption Law*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2023, str. 98–115.

67 Karleen Gribble, Amy Villarosa, Pramesh Ghimire & Stacy Blythe, "Enduring Familial Relationships and Identity Preservation Make Simple Adoption the Preferred Permanency Option for Children in Out-of-Home Care". *Australian Social Work*, 2024, sv. 77, br. 2, str. 307.

usvojenja, te po prekidu veza sa biološkom porodicom koje karakterizira potpuno usvojenje.<sup>68</sup>

## Zaključak

Istraživanje je pokazalo da institut *kefale* u islamskom pravu i važeća zakonska forma nepotpunog usvojenja s užim pravnim dejstvom u Bosni i Hercegovini dijele niz funkcionalnih i pravnih sličnosti koje ih čine međusobno kompatibilnim. Analiza je također potvrdila da oblik potpunog usvojenja, kakav poznaje bosanskohercegovačko porodično pravo, nije usklađen s temeljnim islamskopравnim principima, prije svega zbog fikcije srodstva, gubitka porodičnog identiteta usvojenog djeteta, nastanka bračnih smetnji i pravnih posljedica koje odstupaju od normi o nasljednom pravu u islamu.

Normativna i komparativnopravna analiza ukazuje na četiri ključna područja podudarnosti između *kefale* i nepotpunog usvojenja s užim dejstvom:

- Obim staranja i roditeljskih dužnosti – u oba instituta usvojitelj/*kafil* preuzima svakodnevnu brigu, odgoj, izdržavanje i zaštitu usvojenika, bez uspostavljanja srodstva;
- Zaštita porodičnog identiteta – usvojenik može zadržati prezime i ima mogućnost održavanja veze s biološkim roditeljima i srodnicima, što je suštinski element islamskog koncepta *hifz en-neseb*;
- Nasljednopravni režim – odsustvo zakonskog nasljeđivanja između usvojenika i usvojitelja/*kafila* u skladu je s islamskim normama, uz mogućnost da usvojitelj/*kafil* dijete materijalno zbrine putem poklona ili oporuke;
- Fleksibilnost i mogućnost raskida – mogućnost prestanka nepotpunog usvojenja i eventualne reintegracije u biološku porodicu odgovara prirodi *kefale* kao odnosa koji

prvenstveno prati promjenjive okolnosti i najbolji interes usvojenika.

Analiza odgovora fetva-i emina IZ BiH potvrđuje da se u tumačenju islamskih normi o usvojenju dosljedno naglašava nedopuštenost potpunog usvojenja sa vjerskog stanovišta, dok se preuzimanje brige o djeci bez roditeljskog staranja smatra poželjnim i moralno pohvalnim djelom. Iako termin *kefala* nije korišten, pristupi u odgovorima potvrđuju njene ključne elemente: očuvanje identiteta, odsustvo pravne fikcije srodstva i obavezu istinitog informisanja djeteta o njegovom porijeklu.

U svjetlu komparativnog prava i savremenih empirijskih istraživanja o usvojenju i *kefali*, nalazi ukazuju da bi ukidanje nepotpunog usvojenja, kako pojedini autori predlažu, proizvelo pravnu prazninu i onemogućilo muslimanskim supružnicima da usklade svoju potrebu za roditeljstvom s vlastitim religijskim uvjerenjima. Štaviše, trendovi u komparativnom pravu idu u smjeru koji potvrđuje vrijednost instituta nepotpunog usvojenja i *kefale*.

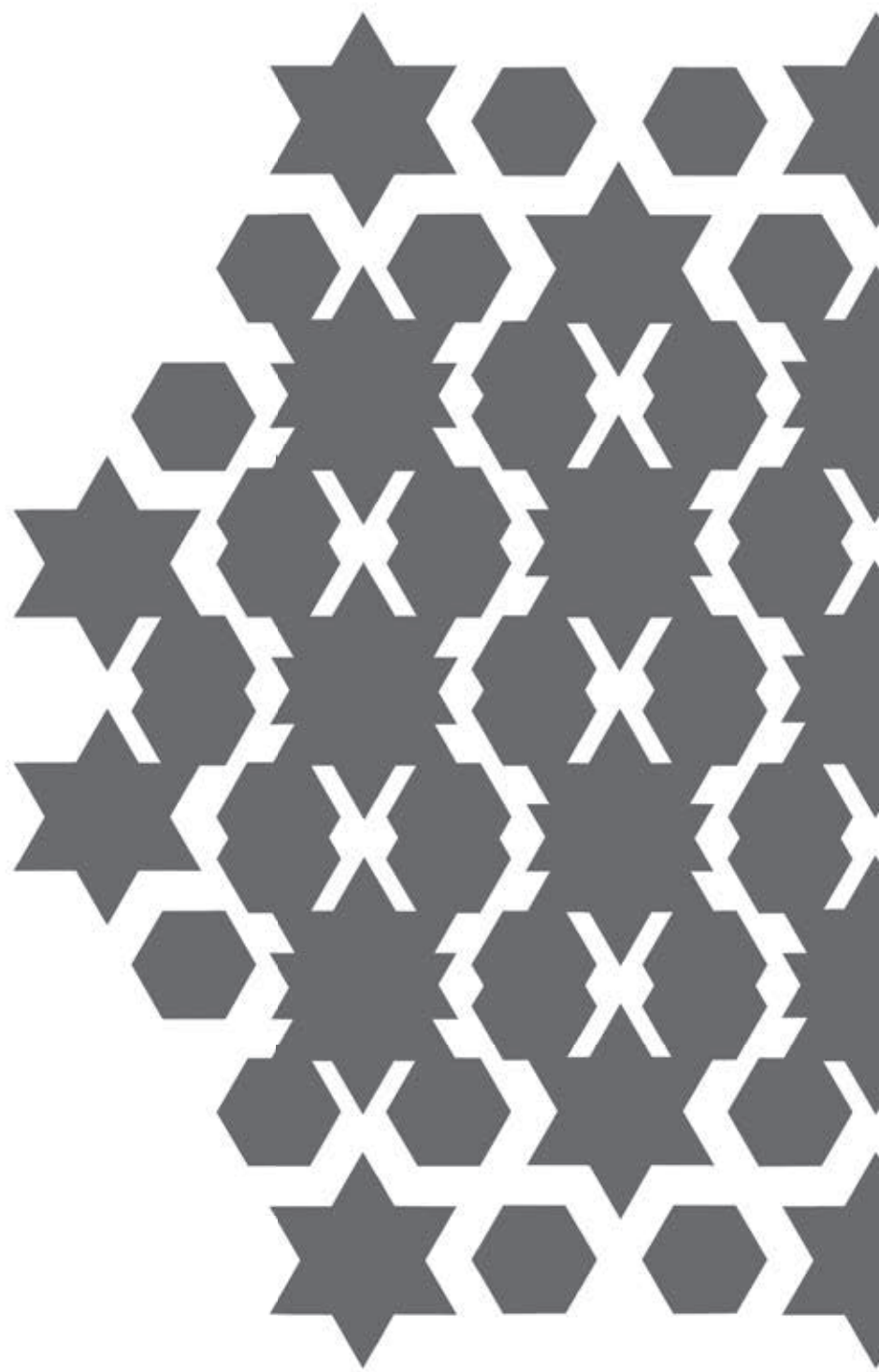
Na temelju provedenog istraživanja može se zaključiti da nepotpuno usvojenje s užim dejstvom predstavlja najadekvatniji model alternativne brige za djecu lišenu porodičnog okruženja u kontekstu BiH kada je riječ o muslimanskim porodicama. Ono omogućava usklađivanje pozitivnih zakona s islamskopравnim principima, čuva identitet djeteta, poštuje njegove emocionalne i razvojne potrebe i pruža stabilan porodični ambijent koji ne narušava temeljne norme islamskog prava. Stoga je zadržavanje instituta nepotpunog usvojenja u bosanskohercegovačkom porodičnom pravu od suštinskog značaja – kako za zaštitu dječijih prava, tako i za osiguranje normativnog prostora u kojem će se potrebe i uvjerenja muslimanskih supružnika i zajednica moći ostvarivati u skladu s međunarodnim standardima i domaćim zakonodavnim okvirom.

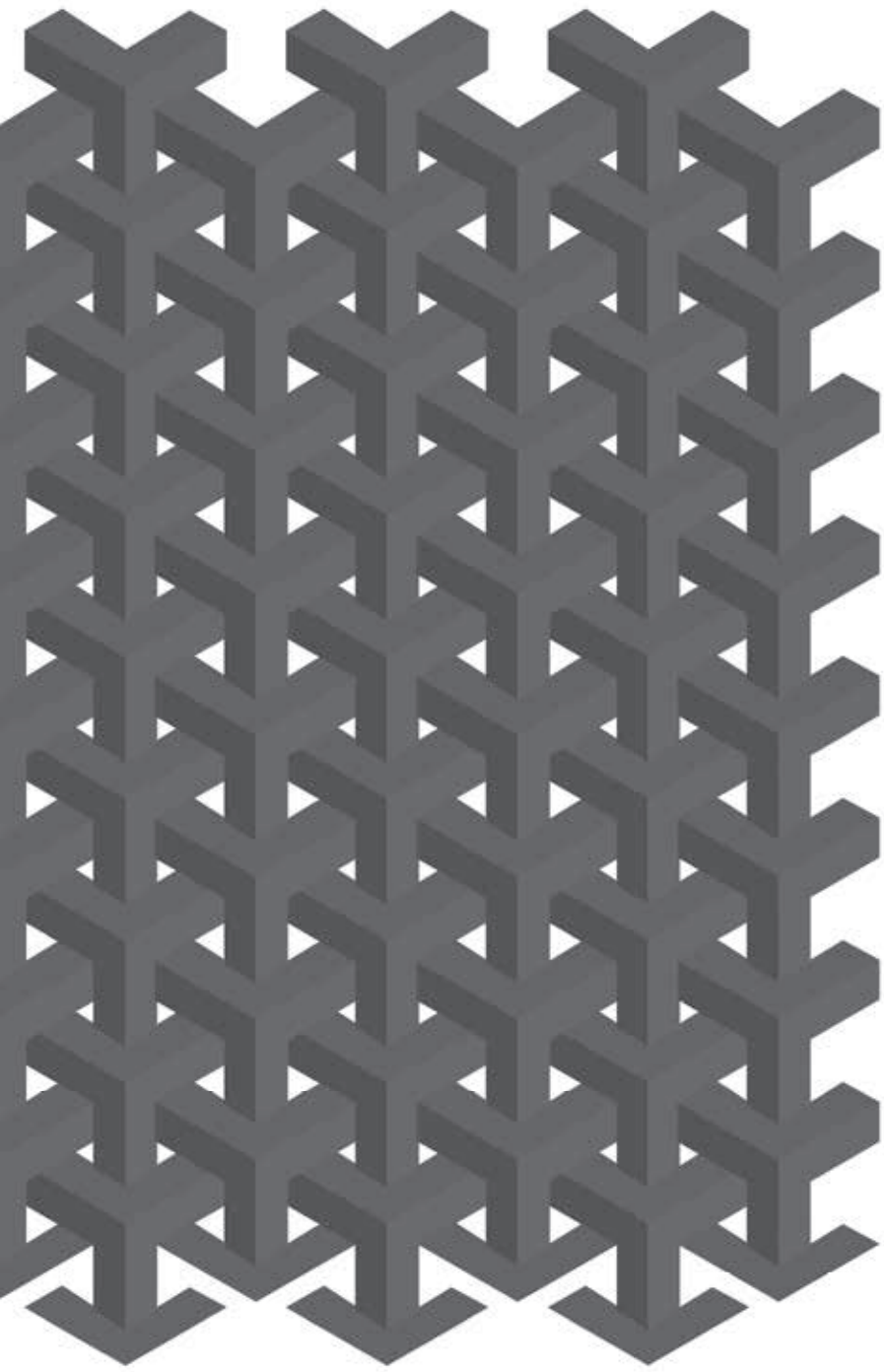
## Literatura

- An Introduction to Kafalah (2023), United Nations Children's Fund (UNICEF) Eastern and Southern African Regional Office (ESARO) and the Changing the Way We Care (CTWWC), *An-Introduction-to-Kafalah-2023.pdf*, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Assim, Usang M. and Sloth-Nielsen, Julia (2014). "Islamic *kafalah* as an alternative care option for children deprived of a family environment". *African Human Rights Law Journal*, 2014, sv. 14, br. 2, str. 322–345.
- Bima, Jomana T., *The Concept of Kafalat Al-Yateem and its Application on Children with Unknown Parents in Saudi Arabia* [PhD Thesis, University of Washington], 2023, Jomana Bima- Completed Dissertation, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Buhari (el-), Muhammed ibn Ismail, *Sahihu-l-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa*, prijevod: Enes Ljevaković (i dr.), Sarajevo, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 2009, sv. 4.
- Bušatlić, Abdulah, *Porodično i nasljedno pravo Muslimana: Glavne ustanove i propisi*, Sarajevo, Autor, 1926.
- Covenant on the Rights of the Child in Islam (2005), *Covenant on the Rights of the Child in Islam* | Refworld, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Convention on the Rights of the Child (1989), <https://www.unhcr.org/us/sites/en-us/files/legacy-pdf/4d9474b49.pdf>, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Demirović, Ramajana, *Ustanova usvojenja u svjetlu prakse Ustavnog suda Bosne i Hercegovine*. U: Dimitrije Čeranić (i dr.), ur. *Pravo između stvaranja i tumačenja*. Istočno Sarajevo, Pravni fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, 2023, str. 322–341.
- El Azzazy, Heba, *Alternative Child Care Governance: The Kafala Family-Based Care Arrangement in Egypt* [master's thesis, the American University in Cairo], 2023, AUC Knowledge Fountain, "Alternative Child Care Governance: The Kafala Family-Based Care Arrang" by Heba El Azzazy, pristupljeno 1. 2. 2025.
- El-Mevsu'a el-fikhijje*, Kuvajt, Vizare el-evkaf ve eš-šu'un el-islamijje, 1995, sv. 34.
- European Convention on the Adoption of Children (Revised) (2008), CETS 202 - European Convention on the Adoption of Children (Revised), pristupljeno 1. 2. 2025.
- Fetva-i emin (2007). "Propis usvajanja djece", *Pitanja i odgovori*, Usvajanje djece, pristupljeno 1. 2. 2025.

- Fetva-i emin (2008). "Usvajanje djece", *Pitanja i odgovori*, Usvajanje djece, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Fetva-i emin (2013). "Potpuno usvajanje u islamu", *Pitanja i odgovori*, Potpuno usvajanje u islamu, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Fetva-i emin (2017). "Šerijatski stav prema usvajanju djeteta", *Pitanja i odgovori*, Šerijatski stav prema usvajanju djeteta, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Fetva-i emin (2019). "Šerijatski stav o usvajanju djeteta i surogat majčinstvu", *Pitanja i odgovori*, Šerijatski stav o usvajanju djeteta i surogat majčinstvu, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Gribble, Karleen, Villarosa, Amy, Ghimire, Pramesh & Blythe, Stacy (2024). "Enduring Familial Relationships and Identity Preservation Make Simple Adoption the Preferred Permanency Option for Children in Out-of-Home Care". *Australian Social Work*, 2024, sv. 77, br. 2, str. 296–310.
- Guidelines for the Alternative Care of Children (2009), A\_RE-S\_64\_142-EN.pdf, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Hashemi, Kamran, "Religious Legal Traditions, Muslim States and the Convention on the Rights of the Child: An Essay on the Relevant UN Documentation", *Human Rights Quarterly*, 2007, sv. 29, br. 1, str. 194–227.
- Hashemi, Kamran, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*. Leiden – Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2008.
- Johnson, David, Cultural and Regional Pluralism in the Drafting of the UN Convention on the Rights of the Child, U: Michael Freeman & Philip E. Veerman, ur. *The Ideologies of Children's Rights*. Leiden, Brill, 1992, str. 95–114.
- Kur'an s prevodom*. Preveo: Besim Korkut. Medina: Kompleks Hadimu-l-Haremejni-š-Šerifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa.
- Mehanović, Halil, "Usvojenje djece u šerijatskom i uporednom pravu", *Kapija: Godišnjak Behram-begove medrese u Tuzli*, 2020, sv. VI, br. 5, str. 27–47.
- Miković, Borjana, Usvojenje djeteta u porodičnom zakonu Federacije Bosne i Hercegovine – potreba za izmjenama zakonskih odredaba i politike usvojenja, U: Dimitrije Čeranić (i dr.), ur. *Pravo između stvaranja i tumačenja*, Istočno Sarajevo, Pravni fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, 2023, str. 343–369.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik* 3. izd., Sarajevo, El-Kalem, 1997.

- Porodični zakon Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine, *Službeni glasnik Brčko distrikta BiH*, 23/07.
- Porodični zakon Federacije Bosne i Hercegovine, *Službene novine FBiH*, br. 35/2005, 41/2005 – ispravka., 31/2014 i 32/2019 – odluka Ustavnog Suda.
- Porodični zakon Republike Srpske, *Službeni glasnik RS*, 17/03, 27/04 i 20/25 – odluka Ustavnog suda.
- Qadri-paša, Muhammad, *Al-Ahkam aš-Šar'iyyah fi al-Ahwal aš-Šahsiyyah: Kodeks šerijatskih propisa o ličnom statusu*, prijevod s arapskog i komentar: Husein Kavazović, Sarajevo, El-Kalem, 2020.
- Rabat Declaration on Child's Issues in the Member States of the Organization of the Islamic Conference (2005), Microsoft Word - Final Agreed Declaration.doc, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Traljić, Nerimana i Bubić, Suzana, *Porodično pravo* 2 izd., Sarajevo, Magistrat, 2001.
- Tuhmaz, Abdulhamid Mahmud, *Hanefijski fikh*, prijevod: Ahmed Purdić (i dr.), sv. 2. Sarajevo, Haris Grabus, 2003.
- Ustavni sud Bosne i Hercegovine, AP 3040/2021, 5. 10. 2021, AP-3040-21-1300252.pdf, pristupljeno 1. 2. 2025.
- Vonk, Machteld and Sumner, Ian, Simple adoption, U: Lowe, Nigel and Fenton-Glynn, Claire, ur. *Research Handbook on Adoption Law*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2023, str. 98–115.
- Zakon o nasljeđivanju Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine, *Službeni glasnik Brčko distrikta BiH*, 36/17.
- Zakon o nasljeđivanju u Federaciji Bosne i Hercegovine, *Službene novine FBiH*, 80/14 i 32/19 – odluka Ustavnog suda.
- Zakon o nasljeđivanju Republike Srpske, *Službeni glasnik RS*, 1/09, 55/09 – ispravka, 91/16, 28/19 – odluka Ustavnog suda i 82/19.





# MUBINA SULJIĆ SOLO

## Zbrinjavanje patološkog otpada u svjetlu šerijatskog prava i zakonodavstva BiH

---

253

MUBINA SULJIĆ SOLO

### Mubina Suljić Solo

asistent na Katedri za fikh  
(šerijatsko pravo)  
mubina.suljic@fin.unsa.ba

### Pregledni članak

Primljeno: 14. 8. 2025.  
Prihvaćeno: 24. 11. 2025.

### Ključne riječi:

Medicinski otpad, patološki otpad, šerijatsko pravo, okolina, nered (*fasād*)

### Sažetak:

Medicina je znanost od izuzetnog značaja u životu svakog pojedinca, stoga je neminovno da određena pitanja iz polja medicine postaju sastavnim dijelom i islamske jurisprudencije, naročito u oblasti savremenih fikhskih pitanja. Šerijatski principi pružaju konkretne smjernice za upravljanje medicinskim otpadom, uključujući odgovornost pojedinca i zajednice prema okolini. Fikh se, stoga, ne zaustavlja na propisima, već zahtijeva da svaki musliman preispita vlastito ponašanje i doprinos u procesu zbrinjavanja medicinskog otpada. Zaštita okoline i pravilno upravljanje medicinskim otpadom nisu samo zdravstvena i ekološka pitanja, već i etička i pravna odgovornost koja se proteže kroz različite pravne i religijske sisteme. Dok zakonodavstvo Bosne i Hercegovine nudi pravni okvir za upravljanje otpadom, šerijatski normativni sistem nudi dublji etički i moralni uvid, koji nije ograničen samo na tehničke aspekte, već uključuje univerzalna načela pravde, očuvanja života i odgovornosti prema Stvoritelju. U ovom radu poseban fokus bit će stavljen na patološki medicinski otpad i proces njegovog zbrinjavanja, s ciljem da se utvrde sličnosti i razlike među normama šerijatskog prava i zakonodavstva Bosne i Hercegovine.

## The Management of Pathological Waste in the Light of Shari'a Law and the Legislation of Bosnia and Herzegovina

تخزين النفايات المرضية في ضوء الشريعة وتشريع البوسنة والهرسك

### Keywords:

Medical waste, pathological waste, Shari'a law, corruption (*fasād*)

### الكلمات المفتاحية:

النفايات الطبيّة، النفايات المرضية، الشريعة، الفساد

### Abstract:

Medicine is a discipline of exceptional importance in the life of every individual; consequently, various medical issues inevitably become integral to Islamic jurisprudence, particularly within the domain of contemporary fiqh. Shari'a principles offer concrete guidelines for the management of medical waste, emphasizing both individual and collective responsibility toward the environment. Fiqh does not confine itself to legal rulings; rather, it calls upon every Muslim to critically examine their own behaviour and contribution to the process of medical-waste management. Environmental protection and the proper handling of medical waste are not merely public health or ecological concerns – they also constitute ethical and legal responsibilities reflected across various legal and religious systems. While the legislation of Bosnia and Herzegovina provides a legal framework for waste management, the Shari'a normative system offers a deeper ethical and moral perspective. This perspective extends beyond technical procedures and encompasses universal principles of justice, the preservation of life, and responsibility toward the Creator. This paper places particular emphasis on pathological medical waste and its disposal processes, with the aim of identifying the similarities and differences between the norms of Shari'a law and the legislative framework of Bosnia and Herzegovina.

### الملخص:

إن الطب علم له أهمية كبيرة في حياة كل فرد، ولذلك من الضروري أن يصبح بعض المسائل الطبيّة جزءاً من التشريع الإسلامي وخاصّة في مجال المسائل الفقهية الحديثة. وتقدّم المبادئ الشرعية توجيهات واضحة لإدارة النفايات الطبيّة، ومن بينها مسؤولية الفرد والمجتمع تجاه البيئة. ولذلك لا يتوقّف الفقه عند الأحكام بل يقتضي أن يتأكّد كلّ مسلم من معاملته الشخصية ومساهمته في عملية تخزين النفايات الطبيّة. فليست حماية البيئة وإدارة النفايات الطبيّة الصحيحة بمسائل صحيّة وإيكولوجية فحسب بل كذلك مسؤولية أخلاقية وقانونية تمتدّ من خلال الأنظمة القانونية والدينية المختلفة. وبينما يقدّم تشريع البوسنة والهرسك الإطار القانوني لإدارة النفايات، يقدّم النظام المعياري الشرعي رؤية أخلاقية عميقة لا تقتصر على الجوانب العملية بل تدرج المبادئ الكلّيّة للعدل والحفاظ على الحياة والمسؤولية تجاه الخالق. ويرتكز هذا البحث بصفة خاصّة في النفايات الطبيّة المرضية وعملية تخزينها قصد تحديد أوجه الشبه والخلاف بين أحكام الشريعة وتشريع البوسنة والهرسك.

## Uvod

Pitanje zbrinjavanja medicinskog otpada u Federaciji Bosne i Hercegovine uređeno je *Zakonom o zaštiti prirode FBiH* prema kojem je priroda osnovna vrijednost i jedan od najznačajnijih resursa Federacije Bosne i Hercegovine, te *Zakonom o upravljanju otpadom*. Na području entiteta Republika Srpska ovo pitanje uređeno je u skladu sa *Pravilnikom o načinu i postupku sakupljanja, skladištenja i tretmana medicinskog otpada*. U distriktu Brčko zbrinjavanje medicinskog otpada uređeno je *Zakonom o zdravstvenoj zaštiti u Brčko distriktu Bosne i Hercegovine* koji definiše sve elemente vezane za zdravstvenu zaštitu.

Problem medicinskog otpada u Bosni i Hercegovini često se analizira sa ekološkog i pravnog aspekta, ali rijetko kroz prizmu šerijatskog prava. Ovaj rad ima za cilj da popuni tu prazninu u kontekstu patološkog otpada, nudeći integriran pristup koji povezuje pozitivno pravo i islamsku pravnu misao.

Pozicija šerijatskog prava u procesu zbrinjavanja medicinskog otpada, tek je odnedavno postala predmetom naučnog interesa, zbog čega nema dovoljno izvora na bosanskom jeziku o ovome problemu. Savremene okolnosti i nove mogućnosti, pokazale su interesovanje opće vjerničke populacije za ovu temu, naročito kada je riječ o patološkom otpadu i krajnjoj stanici gdje završe, naprimjer, amputirani dijelovi ljudskog tijela. Kroz svoj magistarski rad, fetvai-emin Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Ahmed Purdić dao je pregled fetvi donesenih od strane najznačajnijih akademija islamskog prava. Svaka od akademija tretira i pitanja iz oblasti medicine, a kroz istraživanje je zabilježeno i jedno koje se odnosi na ostatak zaleđenih oplodjenih zametaka u bolnici, što se veže za patološki medicinski otpad. U poglavlju knjige *al-Fatāvā* o medicini i zdravlju, zabilježeno je objašnjenje pitanja transplantacije organa, u kojem se naglašava svetost čovjekovog tijela kao cijenjenog i poštovanog bića.

Za ovo istraživanje relevantna je disciplina islamske ekološke jurisprudencije (*fiqh al-bī'a*), kroz koju se naglašava intencija

Zakonodavca o zaštiti okoline, kao jednom od preduvjeta zaštite ljudskog života i zdravlja.<sup>1</sup> Djelo *At-Taḥalluṣ min an-naḥāyāt aṭ-ṭibbiyya* predstavlja značajan izvor o temi medicinskog otpada, u kojem autorica problemu prilazi i sa medicinske i sa fikh-ske strane. Njena teza zagovara obaveznost državnih institucija koje se bave zdravljem i zaštitom životne sredine da sprovedu odlaganje medicinskog otpada na način koji je siguran za ljude, jer će sve suprotno izazvati mnogo problema.

Patološki medicinski otpad tretiran je drugačije u šerijatskom pravu i zakonima Bosne i Hercegovine, zbog čega se u radu primarno koristi komparativni metod, a koji podrazumijeva izučavanje dvije ili više pojava radi utvrđivanja njihovih sličnosti i razlika, njihovog objašnjenja, klasifikacije i, eventualno, ocjene.<sup>2</sup>

Izvori šerijatskog prava ukazuju na odgovornost čovjeka kao Allahovog namjesnika (*halifa*) na Zemlji. Ovaj status podrazumijeva čovjekovu obavezu očuvanja prirode, uključujući i zbrinjavanje otpada na način koji neće štetiti ljudima i okolini. Kur'anski ajeti i hadisi koji zabranjuju nanošenje štete služe kao temelji za razmatranje savremenih pitanja poput zbrinjavanja medicinskog otpada.

Opasni medicinski otpad uzrokuje štetu okoline iz dva osnovna razloga. Prvi razlog je nesprovođenje organiziranog rada i planova, te nepostojanje brige, odnosno interesovanja za specificirane programe za zbrinjavanje medicinskog otpada. U šerijatskom pravu, odgovornost pojedinca u zbrinjavanju medicinskog otpada jasno je definisana kroz princip *hisbe* (zagovaranje dobra i sprečavanje zla). Naprimjer, muslimanski zdravstveni radnik koji je svjestan štetnosti nepravilnog odlaganja otpada ima moralnu i pravnu obavezu da interveniše. U savremenom kontekstu, ovo bi značilo aktivno prijavljivanje nepravilnosti u sistemu i podršku inicijativama za ekološki prihvatljivo

1 Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Ri'āya al-bī'a fī šari'a al-islām*, Dār aš-šurūq, Kairo, 2001, str. 19.

2 Fikret Karčić, *Metodi istraživanja u islamskim naukama – Kratak uvod*, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2013, str. 65.

zbrinjavanje otpada. Islamske zajednice mogu igrati ključnu ulogu u edukaciji o ovim pitanjima, čime se povezuje teologija s praktičnim životnim situacijama. Drugi razlog je pojava autoritarne tendencije u nekim ljudskim društvima, gdje se dešava da se napredne zemlje oslobađaju svog industrijskog i opasnog otpada nasilnim putem, te na nepravedan i neprijateljski način zemlje u razvoju učine deponijama i skladištem za jako otrovne elemente koji potencijalno dovode do brojnih zaraza njihovog stanovništva. Dokle je dosegala ljudska zloba kroz historiju, govori činjenica da su neki odlagali otpad ispunjen otrovom, hemikalijama i smrtonosnim virusima, ne s ciljem uklanjanja otpada, nego s ciljem uništavanja i ubijanja jednog naroda.<sup>3</sup>

### Zbrinjavanje medicinskog otpada

Medicinski otpad je izraz za čvrsti, tečni i gasoviti materijal koji nastaje kao posljedica rada na prevenciji, dijagnosticiranju, liječenju i istraživanju ljudskih bolesti, kroz bolnice, laboratorije, zdravstvene klinike i druge slične ustanove.<sup>4</sup> Pored neopasnog, komunalnog otpada, postoji opasni medicinski otpad koji jednom ili više karakteristika prouzrokuje opasnost po zdravlje ljudi i okolinu, bilo zbog svoga porijekla, sastava ili koncentracije.<sup>5</sup>

Kroz islamsku literaturu, naznačeni su koraci ili osnovni principi koji se moraju ispuniti u slučaju bilo kakvog rukovanja sa opasnim medicinskim otpadom. Na početku, neophodno je utvrditi i pravilno implementirati plan zbrinjavanja medicinskog otpada u okviru svake zdravstvene ustanove, kakav je slučaj i u zakonodavstvu Bosne i Hercegovine. Potrebno je objasniti svakome ulogu koju ima u procesu skladištenja, razvrstavanja i transporta medicinskog otpada, kao i postaviti jednu

3 Amal bint Ibrāhīm, *At-Taḥalluṣ min an-nifāyāt aṭ-ṭibbiyya*, Markaz at-tamayyuz al-baḥṭī fī fiqh al-qaḍāyā al-mu'āšira, 2013, str. 30–31.

4 Pravilnik o upravljanju medicinskim otpadom, *Službene novine Federacije BiH*, broj: 33/03, Član 2.

5 Edina Stević (i dr.), *Vodič za zbrinjavanje medicinskog otpada*, Ministarstvo zdravstva Kantona Sarajevo i Institut za naučnoistraživački rad i razvoj Kliničkog centra Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2006, str. 8–9.

odgovornu osobu – nadležnog kontrolora – koji će pratiti proces i provjeravati njegovu ispravnost. Obavezna je vakcinacija svih radnika protiv hepatitisa i tetanusa. Kod povrede nekoga od radnika oštrim otpadnim predmetima, nužno je da se to zavede kao povreda na radu te neposredno javi ljekaru radi provođenja potrebnih mjera unutar hitnih odjeljenja bolnice. Radnici moraju koristiti zaštitnu opremu, što obuhvata odjeću, zaštitne rukavice, zaštitnu masku i odgovarajuću obuću. Zdravstvene ustanove, na čelu sa upravom, imaju obavezu obezbijediti kontinuiranu obuku za radnike u pogledu načina zbrinjavanja medicinskog otpada.<sup>6</sup> Na koncu, ali nikako manje važno, zdravstvene ustanove redovno trebaju dostavljati zahtjev za potrebni materijal Centralnom komitetu za upravljanje medicinskim otpadom, kakav postoji i u Federaciji Bosne i Hercegovine, kao što su kontejneri, kese, transportna vozila, zaštitna oprema i drugi potrebni materijal. Ono što se često zanemaruje, barem kada govorimo o bosanskohercegovačkom području, jeste nužnost pružanja edukacije korisnicima lijekova unutar svojih domova, gdje se postavlja pitanje *kako postupiti sa iskorištenim iglama, injekcijama ili lijekovima kojima je istekao rok trajanja i slično?*

### **Koncept samoubistva u kontekstu ekološkog zagađenja**

Sistem zbrinjavanja medicinskog otpada sastavni je dio brige o zdravlju. Narušavanje zdravlja zbog neodgovarajućeg načina zbrinjavanja otpada ruši ugled cjelokupnom zdravstvenom sistemu.<sup>7</sup> S islamskog aspekta, moglo bi se tretirati jedno puno teže pitanje: *može li se svjesno narušavanje zdravlja zbog neodgovornog ponašanja, pa i lijenosti, smatrati ubistvom/samoubistvom?* Na ovo pitanje, u kontekstu bacanja lijekova isteklog roka trajanja, odgovorio je fetva-i emin Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: “S obzirom na to da neadekvatno zbrinjavanje lijekova kojima je istekao rok trajanja negativno utiče na

6 A. bint Ibrāhīm, *nav. dj.*, str. 45–47.

7 E. Stević (i dr.), *Vodič za zbrinjavanje medicinskog otpada*, str. 18.

životnu sredinu i okoliš, onaj ko to čini nanosi štetu drugima i samom sebi. Allahov Poslanik je rekao: “Nema nanošenja štete drugome, niti uzvratanja na štetu štetom.”<sup>8</sup> Ko to čini snosi dio odgovornosti, a težina te odgovornosti zavisi od stepena nanasene štete, namjere, odnosno nepažnje u postupanju te okolnosti u kojima je počinjena. Shodno tome, taj čin u islamskom pravu može biti okarakteriziran stepenom blage pokudečnosti (*mekruh tenzih*) ili stroge zabrane (*haram*). Iako takav čin može biti zabranjen (*haram*), ne može se kvalificirati ubistvom/samoubistvom u fikhskom/pravnom smislu bez jasnih činjenica i čvrstih dokaza, koje nedvosmisleno potvrđuju namjeru počinioca i uzročno-posljedičnu vezu između bacanja lijekova i uzroka smrti jedne ili više osoba, a koje treba utvrditi nadležna institucija.”<sup>9</sup>

### Nered (*fasād*) u islamskoj tradiciji i zaštita okoline

Izlaganje živih bića opasnosti je, shodno šerijatskom učenju, zabranjeno i smatra se medicinskim aspektom krivičnog djela. Dokaz za izrečeni stav nalazimo u više ajeta o činjenju *fasāda* (nereda) na Zemlji, a jedan od njih je:

*I ne pravite nered na Zemlji, kad je na njoj red uspostavljen.*  
(...)<sup>10</sup>

Kurtubi, kada tumači ovaj ajet, objašnjava da je Zakonodavac zabranio svaki nered, bilo veliki ili mali, nakon što je uspostavljen red.<sup>11</sup>

Termin *ifsād* ili *fasād* dosad se uvriježio u upotrebi, a najbliži je da se opiše zločin zagađivanja okoline. Zagađivanje tla i zraka, te uništavanje vodenih resursa, znači samo jedno – nanošenje štete biljkama, preko njih životinjama, a na koncu i ljudima. Allah, dž.š., na više mjesta u Kur'anu kaže da ne voli nered i

8 Ibn Madže, *Sunan*, Kitab al-aḥkām, str. 27.

9 Fetva-i emin, “Odgovori na pitanja”, zaprimljeno 21. 2. 2025.

10 Al-A'rāf, 56.

11 A. bint Ibrāhīm, *nav. dj.*, str. 62.

ne voli one koji nered čine. Vjernici streme zadovoljstvu Allaha, dž.š., i Njegovoj blizini i zato ne mogu raditi bilo šta od onoga što nije u skladu sa Njegovom voljom i naređenjem. Zato su ovi i slični ajeti motivacija i podstrek za ljude da se Allahu, dž.š., umisle i preko brige o svojoj okolini.

Kako je Kur'an motivacija i podstrek s jedne strane, s druge strane može da upozorava i opominje. Kur'an jasno upućuje na to da je čovjek taj koji je najviše odgovoran za stanje na Zemlji, pa samim time i štetu koja joj se svakodnevno nanosi, ali je pitanje koliko ljudi shvata i prihvata tu pouku:

*Zbog onoga što ljudi rade, pojavio se metež i na kopnu i na moru, da im On da da iskuse kaznu zbog onoga što rade, ne bi li se popravili.*<sup>12</sup>

Šerijatski tekstovi u cijelosti ukazuju na zabranu neprijateljstva i nepravde od strane čovjeka spram njega samog ili nekoga drugog, a također i izlaganje nekoga od njih bilo kakvoj opasnosti:

*I imetak na Allahovom putu žrtvujte, i sami sebe u propast ne dovodite, i dobro činite – Allah, zaista, voli one koji dobra djela čine;*<sup>13</sup> *O vjernici, jedni drugima na nedozvoljen način imanja ne prisvajajte – ali, dozvoljeno vam je trgovanje uz obostrani pristanak – i jedni druge ne ubijajte! Allah je, doista, prema vama milostiv;*<sup>14</sup> *O vjernici, ne uskraćujte sebi lijepu stvar koju vam je Allah dozvolio, samo ne prelazite mjeru, jer Allah ne voli one koji pretjeruju.*<sup>15</sup>

Dakle, u brojnim kur'anskim ajetima naglašava se namjensnička uloga čovjeka na Zemlji i činjenica da mu je Allah, dž.š., prirodu podredio i dao na korištenje:

*I dajte vam da se koristite onim što je na nebesima i onim što je na Zemlji, sve je od Njega. To su, zaista, pouke za ljude koji*

12 Ar-Rūm, 41.

13 Al-Baqara, 195.

14 An-Nisā', 29.

15 Al-Mā'ida, 87.

razmišljaju,<sup>16</sup> Vjerujte u Allaha i Poslanika Njegova i udjeljujte iz onoga što vam On stavlja na raspolaganje, jer one od vas koji budu vjerovali i udjeljivali čeka nagrada velika.<sup>17</sup>

Sva stvorenja su pod vlašću Stvoritelja, pa tako čovjek ne posjeduje prirodu, nego pravo na njezino korištenje uz neprestanu brigu o njoj.

## Metode uništavanja medicinskog otpada

Prema sprovedenoj statistici, najčešća metoda uništavanja otpada jeste spaljivanje, zbog mogućnosti da u potpunosti eliminiše otpad, a samim time i sve klice, kakva je praksa i na tlu Bosne i Hercegovine. S druge strane, smanjuje se zapremina otpada s obzirom da se otpad spaljivanjem pretvara u pepeo.<sup>18</sup>

Drugi način uništavanja otpada je njegovo zakopavanje ili zatrpavanje. Prostor u koji se zatrpava opasni otpad mora biti udaljen od vode, na nižem nivou od okolnih bunara, dimenzija 1–2m dužine i 5–6m dubine. Zanimljivo, predviđeno je da se okolo prostora podigne zid koji bi spriječio prilazak životinja i insekata, kako ne bi mogli biti dalji prenosnici eventualnih virusa. Nakon što se nivo otpada približi površini zemlje na oko 30–50cm, jama se popunjava zemljom i čvrsto zatvara betonom, a zatim se iskopava nova jama za daljnju upotrebu.<sup>19</sup> Sami proces zakopavanja opasnog otpada u Bosni i Hercegovini kroz državne zakone i pravilnike nije obuhvaćen niti detaljno razrađen.

Uzimajući u obzir veliki broj vrsta medicinskog otpada, ovaj rad će se primarno usmjeriti na zbrinjavanje patološkog otpada.

16 Al-Džātiya, 13.

17 Al-Ḥadīd, 7.

18 Pravilnik o upravljanju medicinskim otpadom, *Službene novine Federacije BiH*, broj: 33/03.

19 A. bint Ibrāhīm, *nav. dj.*, str. 53.

## Zbrinjavanje patološkog otpada

Patološki otpad sadrži dijelove ljudskog tijela, amputate, tkiva i organe odstranjene tokom hirurških intervencija, tkiva uzeta u dijagnostičke svrhe, ekskrete (sputum, povraćeni sadržaj), tjelesne tečnosti, placentе i fetuse.<sup>20</sup> Patološki otpad zahtijeva delikatан tretman zbrinjavanja, prema kojem se dijelovi ljudskog tijela iz etičkih razloga skupljaju, skladište i zbrinjavaju posebno. Mogu se pakovati u plastične vreće i skladištiti u zamrzivačima. Kada se prikupi dovoljna količina, materijal se odlaže u drvene sanduke koji se spaljuju u krematoriju ili zakopavaju na groblju. S obzirom da na području Federacije Bosne i Hercegovine ne postoji ni jedan krematorij, ova vrsta otpada se još uvijek zakopava na groblju.<sup>21</sup>

Ipak, od 2017. godine, u najavi je izgradnja prvog krematorija na području Bosne i Hercegovine, uz postojeće groblje Vlako-vo. S pravom se mogu postaviti pitanja: *Šta kada krematorij bude izgrađen? Hoće li zakonske odredbe naše sekularne države uvažiti vjerske principe jednog pojedinca? Zatim, koliko ljudi će se opredjeliti za ovaj poduhvat, jer im je ekonomičniji, ako uzmemo u obzir da će usluga kremiranja koštati znatno manje od troškova ukopa, a zahtjevi za ovom uslugom su iz godine u godinu u porastu?*

Važno je istaknuti fetvu o zabrani kremiranja posmrtnih ostataka umrle osobe koju je donijelo Vijeće muftija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 2019. godine. Prema toj fetvi, zabranjeno je kremiranje dijelova ljudskog tijela i u suprotnosti je sa islamskim učenjem i tradicijom, a na osnovu ajeta iz Časnog Kur'ana: *Doista smo Mi sinovima Ademovim posebno dostojanstvo ukazali, dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili.*<sup>22</sup> i drugog: *Od zemlje vas stvaramo i u nju vas vraćamo i iz nje ćemo vas po drugi put izvesti.*<sup>23</sup>

20 Zavod za javno zdravstvo FBiH, *Ispitivanje sigurnosti metoda zbrinjavanja opasnog medicinskog otpada u zdravstvenim ustanovama na području Federacije BiH*, str. 6.

21 E. Stević (i dr.), *Vodič za zbrinjavanje medicinskog otpada*, str. 29.

22 Al-Isrā', 70.

23 Ṭahā, 55.

Za argument se uzima i hadis u kojem Poslanik, a.s., kaže: “Lomljenje kostiju mrtve osobe je jednako lomljenju kostiju žive osobe.”<sup>24</sup> Uzvišeni Allah je čovjeku ukazao posebne počasti, a čovjeka čine duša i tijelo. Zato ljudsko tijelo i nakon smrti ima svoj *hurmet* (svetost) i s njim se treba dostojanstveno postupati, a samim tim i ukopati. Onima čije se tijelo kremira ne može se klanjati dženaza, jer nisu ispunjeni uvjeti dženaze i ukopa prema islamskim propisima.<sup>25</sup>

U fetvi koju je donijela Stalna komisija za naučna istraživanja i fetve 1984. godine stoji zabrana spaljivanja dijelova živih bića i obaveza njihovog zakopavanja na čistome mjestu. Izuzetak od navedenog jeste u slučaju da su ti dijelovi ljudskog tijela zaraženi mikrobima koji uzrokuju bolesti, a njihovo širenje se ne može spriječiti običnim zakopavanjem, i može dovesti do kontaminacije mikroba u tlo i podzemne vode. Stav islamskih pravnika jeste da je tada dozvoljeno i obavezno postupiti kako se postupa i sa drugim opasnim otpadom, posebno kada se utvrdi da je to jedini način zaštite zdravlja i okoline od zaraze, a shodno fikhskom pravilu otklanjanja štete. Na kraju, shodno šerijatski ustaljenom pravilu, prioritetnije je ostvariti ili sačuvati javni, zajednički interes negoli pojedinačni.<sup>26</sup>

### *Status zubnih ostataka u kontekstu patološkog otpada*

Bilježi se da je Saudijska Arabija prva arapska zemlja koja je implementirala savremeni plan zbrinjavanja medicinskog otpada na visokom nivou, a koji je u skladu sa šerijatskim učenjem. Ministarstvo zdravstva Saudijske Arabije donijelo je jedinstveni zakon o upravljanju medicinskim otpadom (*Uniform Law for Medical Waste Management*), u koji je jasno uvršten i ljudski otpad koji podrazumijeva dijelove i ostatke tjelesnih organa,

24 Abū Dawūd, *Sunan*, Kitāb al-ḡanā'iz, br. 3207.

25 “Fetva o zabrani kremiranja posmrtnih ostataka umrle osobe”, preuzeto sa: <https://islamskazajednica.ba/index.php/fetve-i-rezolucije/28226-fetva-o-zabrani-kremiranja>, posjećeno 11. 1. 2025.

26 A. bint Ibrāhīm, *nav. dj.*, str. 56–58.

poput embrionalnih i placentalnih tkiva, krvi i njenih derivata, i tjelesnih tekućina, s izuzetkom izvađenih zuba.<sup>27</sup>

Zbog navedenog izuzetka iz prethodnog plana, fetva-i eminu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini postavljeno je sljedeće pitanje: “Da li se u islamu zubi tretiraju kao dio ljudskog tijela, odnosno kao patološki otpad? Da li je dozvoljeno spaliti/ uništiti prirodne zube čovjeka koji su mu izvađeni, da bi mu se ugradila proteza, ili i to zahtijeva zakopavanje, s obzirom na svetost ljudskog tijela?” na koje odgovara: “Po fikhskim propisima, dijelove ljudskog tijela koji se redovno odstranjuju, kao što su nokti i kosa, ili po potrebi, kao što su zubi, trebalo bi zakopati u zemlju.<sup>28</sup> To zakopavanje je poželjno, ali nije obavezno, pa stoga nema grijeha ako se ne učini. Hadisi u kojima se spominje zakopavanje noktiju, kose i krvi uglavnom imaju slabe lance prenosilaca. Ako se i prihvate zbog brojnosti, ukazuju na to da je zakopavanje bilo preferirajući način zbrinjavanja u to vrijeme, u skladu sa sanitarnim mjerama u to vrijeme, a ne i jedini i obavezni. U tom duhu je i predaja da se Vjerovjesniku, a.s., svidjelo zakopavanje krvi. Shodno tome, ukoliko ne postoji način da se odstranjeni dijelovi tijela (kosa, nokti i zubi) zakopaju, a takva je situacija kod većine ljudi danas, jer žive u stanovima i oko njih su betonske ili uređene zelene površine, koje se ne mogu prekopavati, nema smetnje da se ti odstranjeni dijelovi tijela ne zakopavaju u zemlju, nego da se adekvatno zbrinu na neki drugi način. U tome nema nikakve smetnje niti pokuđenosti, jer “u izostavljanju pohvalnog nema pokuđenosti”, kao što navodi Ibn Hadžer.”<sup>29</sup>

27 Article 4, Ministry of Health, *Implementing regulations of uniform law for medical waste management*, 2019.

28 Ez-Zuhajli, *El-Fikh el-islami ve edilletuh*, 1/311.

29 Fetva-i emin, “Odgovori na pitanja”, zaprimljeno 21.2.2025. Pitanje postavljeno za potrebe ove studije. V. *Feth el-Bari*, 11/17.

### *Postupanje sa amputiranim dijelovima ljudskog tijela*

Neki istraživači detaljnije razlažu ovo pitanje, govoreći prvo o zakopavanju ili spaljivanju amputiranih dijelova ljudskog tijela dok je čovjek živ. Većina islamskih pravnika smatra da je mušehab zamotati i zakopati amputirane dijelove tijela od živih osoba, bez gasuljenja i obavljanja dženaze nad tim dijelovima tijela, a zabranjeno je dijelove tijela spaliti jer se time narušava ljudsko dostojanstvo, a ujedno predstavlja i poistovjećivanje određene grupe nemuslimana kod kojih je spaljivanje čin vjerskog obreda, kao što su Hindusi, što islamom nije dozvoljeno. Druga situacija je zakopavanje ili spaljivanje amputiranih dijelova ljudskog tijela nakon čovjekove smrti. Pravnici su se složili da je obavezno zakopati amputirani dio tijela osobe za koju se zna da je umrla, uz razilaženje po pitanju obavljanja dženaze. Prvo mišljenje, koje većinski zastupa hanefijska pravna škola, zagovara da nije dozvoljeno klanjati nad samo nekim udovima umrle osobe. Prema drugom mišljenju, koje predstavlja malihijsku doktrinu, dženaza se neće klanjati nad nekim udovima umrle osobe, izuzev ako se nađe dvije trećine ili više. Ako se nađe manje od dvije trećine tijela, ali sa glavom, onda će se obaviti dženaza namaz. Treće mišljenje zastupaju Šafije i Hanbelije koji kažu da je ispravno obaviti dženazu nad nekim dijelovima tijela umrle osobe, bez obzira da li se radilo o muškarcu ili ženi.<sup>30</sup>

Fetva-i emin Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini na pitanje o tretiranju dijelova ljudskog tijela odgovara: "Po fikhskim propisima, takve dijelove tijela bi trebalo zamotati u platno i zakopati u zemlju. Neće se gasuliti, niti će se klanjati dženaza. Ovakvo postupanje je poželjno, ako je osoba u stanju da to učini, kako bi se na taj način pokazalo poštovanje prema dijelu ljudskog tijela i izbjeglo njegovo skrnavljenje. Amputirani organ se može i ne izuzimati iz bolnice, posebno ako se može iskoristiti u medicinske svrhe, ukoliko će se adekvatno zbrinuti, bez

30 Muṣṭafā 'Abdulkarīm Qunayṭa, "Al-Mu'ālaḡāt aš-šar'iyya li an-nafāyāt aṭ-ṭibbiyya al-bašariyya", *Maḡalla aḡ-ḡaḡira li al-buḡūṭ wa ad-dirāsāt al-islāmiyya*, Univerzitet u Alžiru, br. 1, 2021, str. 316–321.

spaljivanja, s obzirom na to da je cilj njegova izuzimanja adekvatno zbrinjavanje, a ne obavljanje vjerskog čina. Ako je spaljivanje amputiranog organa jedini način zaštite od opasnosti i štete koju može prouzrokovati drugačiji način zbrinjavanja, onda je i to dozvoljeno, zbog nužde. A Allah najbolje zna.”<sup>31</sup>

## Zaključak

U procesu upravljanja medicinskim, u konkretnom slučaju patološkim, otpadom važno bi bilo integrisati zakonodavni okvir Bosne i Hercegovine i šerijatsko pravo, kako bi se postigla veća efikasnost, etička dosljednost i ekološka odgovornost. U poređnom analizom zakonodavstva Bosne i Hercegovine i šerijatskog prava utvrđeno je da se ova dva pravna okvira podudaraju u pogledu obaveze zaštite okoline i zdravlja ljudi, ali se razlikuju u tretmanu patološkog otpada.

Zakonodavstvo Bosne i Hercegovine predviđa spaljivanje kao standardnu metodu uništavanja otpada, dok islamski pravni principi preferiraju zakopavanje kao metod koji više odgovara poštivanju dostojanstva ljudskih ostataka. Vijeće muftija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini donijelo je fetvu prema kojoj je zabranjeno kremiranje posmrtnih ostataka umrle osobe, kao što se kremiranoj osobi ne može klanjati ni dženaza namaz.

Odlaganje amputiranih dijelova tijela spaljivanjem, kako to predviđaju zakoni Bosne i Hercegovine, može biti upitno sa aspekta šerijatskog prava. Fikh zahtijeva da se ljudski ostaci zakopaju, poštujući dostojanstvo tijela i intenciju prema kojoj se čovjek vraća zemlji od koje je stvoren.

Zakonodavstvo Bosne i Hercegovine predviđa spaljivanje opasnog otpada kao standardni metod uništavanja, ali šerijatski pristup zahtijeva procjenu utjecaja tog procesa na okolinu. Fikh bi preporučio primjenu metoda koje najmanje narušavaju

31 Fetva-i emin, “Odgovori na pitanja”, zaprimljeno 21. 2. 2025. Pitanje postavljeno za potrebe ove studije.

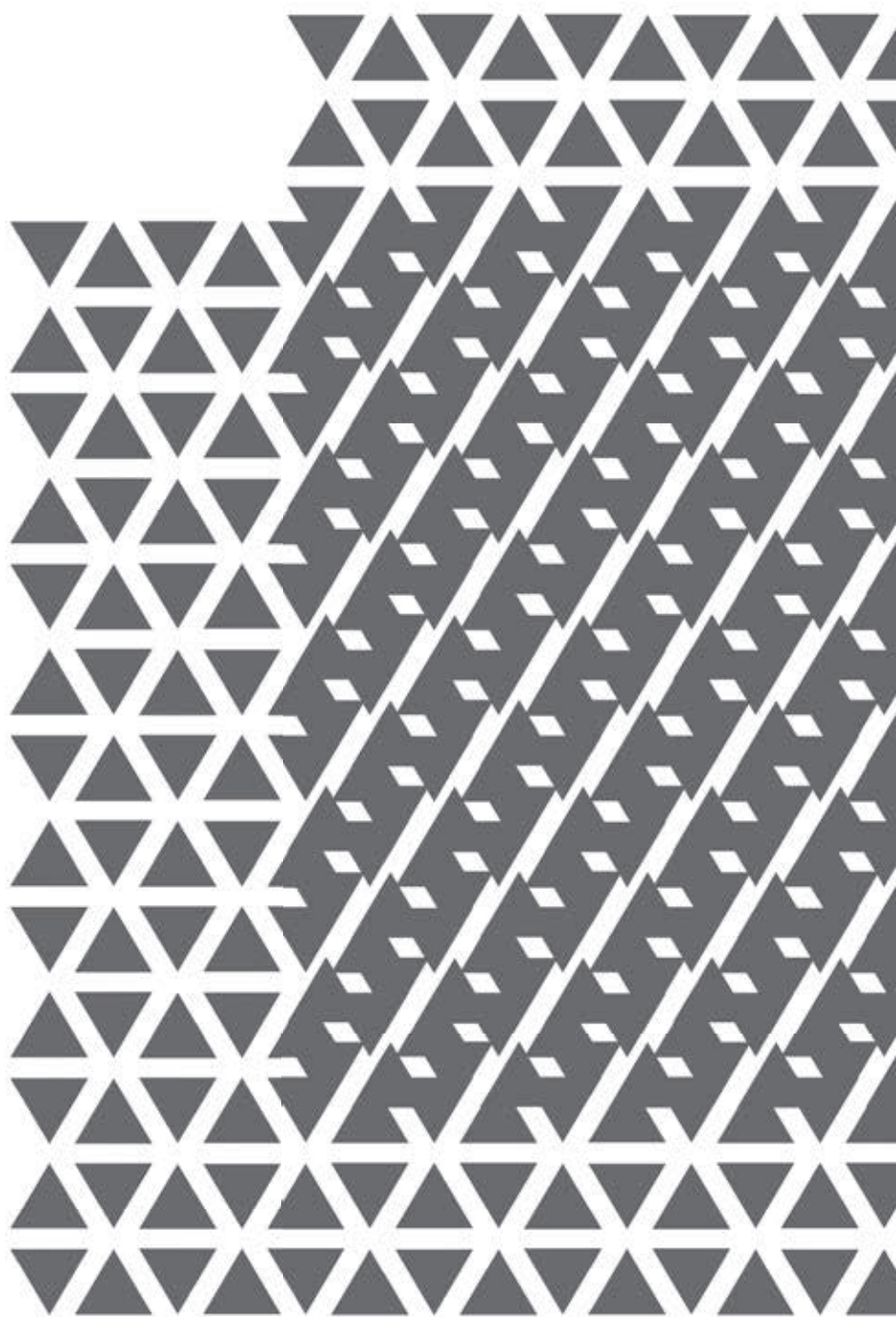
ravnotežu prirode, poput sterilizacije ili kontrolisanog zakopavanja u specijaliziranim prostorima. Ovo ne samo da smanjuje štetu, već usklađuje praksu s islamskim učenjem o očuvanju prirodnih resursa. Pravni okvir Bosne i Hercegovine naglašava tehničke aspekte poput spaljivanja i odlaganja otpada na kontrolisanim deponijama. Međutim, šerijatski pravni okvir ne dozvoljava metode koje uzrokuju štetu prirodi ili ljudima. Na primjer, spaljivanje medicinskog otpada, iako zakonski prihvaćeno, može uzrokovati emisiju štetnih plinova. U islamskom pravu, metoda upravljanja otpadom mora se temeljiti na principima *maslahe* (opće dobro) i *mafsade* (izbjegavanje štete), što zahtijeva procjenu koristi i štete svake pojedine metode. Šerijatsko pravo, kroz principe *ḥifẓ al-bī'a* (zaštita okoliša) i *lā ǧarar wa lā ǧirār* (nema štete niti nanošenja štete), naglašava etičku odgovornost pojedinca i zajednice u očuvanju ekološke ravnoteže.

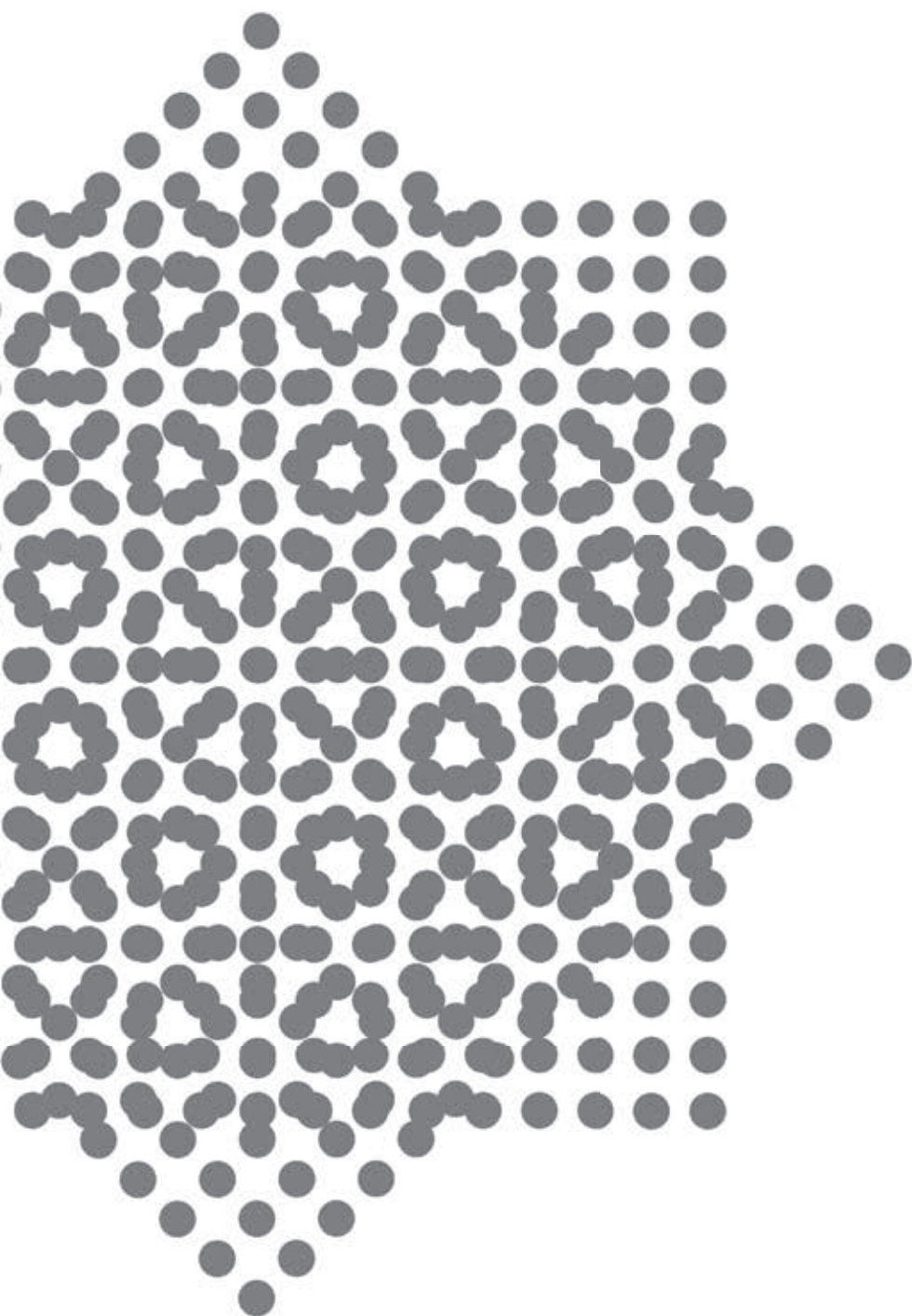
Šerijatski propisi o patološkom otpadu naglašavaju da je zakopavanje amputiranih dijelova tijela vjerska dužnost, ali i praksa koja poštuje prirodne procese razgradnje. Ovo pravilo može biti izazov u modernim zdravstvenim sistemima gdje zakonodavni okvir predviđa spaljivanje. Fikh može ponuditi rješenje kroz edukaciju zdravstvenih radnika o važnosti šerijatskih principa, dok istovremeno traži prilagodbu zakona u korist praksi koje bolje odgovaraju islamskom učenju.

## Literatura

- Abū Dāwūd, *Sunan*, Mu'assasāt al-kutub aṭ-ṭaqafiyya, 1997.
- Bint Ibrāhīm, Amal, *At-Taḥalluṣ min an-nifāyāt aṭ-ṭibbiyya*, Markaz at-tamayyuz al-baḥṭī fī fiqh al-qadāyā al-mu'āšira, 2013.
- Fetva-i emin, "Odgovori na pitanja", zaprimljeno 21.2.2025.
- "Fetva o zabrani kremiranja posmrtnih ostataka umrle osobe", preuzeto sa: <https://islamskazajednica.ba/index.php/fetve-i-rezolucije/28226-fetva-o-zabrani-kremiranja>, posjećeno 11.1.2025.
- Karčić, Fikret, *Metodi istraživanja u islamskim naukama – Kratak uvod*, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2013.
- Kozlić, Osman, *Fihhska pravila*, El-Kalem, Sarajevo, 2005.

- Kur'an s prijevodom*, preveo Besim Korkut, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984.
- Kürt, Fätih, *Al-Fatāwā*, Al-Mağlis al-a'lā liššu'ün ad-dīniyya, Ankara, 1962.
- Ministry of Health, *Implementing regulations of uniform law for medical waste management*, 2019.
- Pravilnik o načinu i postupku sakupljanja, skladištenja i tretmana medicinskog otpada, *Službeni glasnik Republike Srpske*, br. 74.
- Pravilnik o upravljanju medicinskim otpadom, *Službene novine Federacije BiH*, broj: 33/03.
- Purdić, Ahmed, *Akademije islamskog prava*, neobjavljeni magistarski rad, Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2010.
- Qarađāwī (al-), Yūsuf, *Ri'āya al-bī'a fī šarī'a al-islām*, Dār aš-šurūq, Kairo, 2001.
- Qunayṭa, Muṣṭafā 'Abdulkarīm, "Al-Mu'ālağāt aš-šar'iyya li an-nafāyāt aṭ-ṭibbiyya al-bašariyya", *Mağalla ad-ḍaḥīra li al-buḥūt wa ad-dīrāsāt al-islāmiyya*, Univerzitet u Alžiru, br. 1, 2021.
- Stević, Edina (i dr.), *Vodič za zbrinjavanje medicinskog otpada*, Ministarstvo zdravstva Kantona Sarajevo i Institut za naučnoistraživački rad i razvoj Kliničkog centra Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2006.
- Zakon o upravljanju otpadom, *Službene novine FBiH*, br. 33/2003, 72/2009. i 92/2017.
- Zakon o zaštiti prirode FBiH, *Službene novine Federacije BiH*, broj: 66/13.
- Zakon o zdravstvenoj zaštiti u Brčko distriktu Bosne i Hercegovine, *Službeni glasnik Brčko distrikta BiH*, br. 5/2023.





# AHMED HATUNIĆ

## Poligamni brak u fikhu Evropskog vijeća za fetve i istraživanja (EVFI) i zakonima o porodičnim odnosima nekih arapskih zemalja

---

271

### Ahmed Hatunić

*docent na Katedri za fikih (šerijatsko pravo) Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću*  
hatunicahmed@hotmail.com

### Pregledni članak

Primljeno: 19. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 21. 11. 2015.

### Ključne riječi:

Šerijatsko pravo, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, brak, poligamni brak, zakoni, muž, žena

### Sažetak:

Ovaj rad bavit će se poligamnim brakom kroz prizmu pravnih rješenja Evropskog vijeća za fetve i istraživanja (EVFI) i zakona jednoga dijela arapskih zemalja. Radi se o pitanju koje izaziva brojne polemike koje se tiču njegove prihvatljivosti u savremenom društvenom i pravnom kontekstu naročito u zemljama gdje muslimani žive kao manjine i gdje nije moguće da muškarac pred državnim institucijama sklopi drugi, treći ili četvrti brak. Vijeće po ovom pitanju zauzima stav o dozvoljenosti sklapanja poligamnoga braka ukoliko je osigurano pravedno postupanje bez dodatnih uvjeta i ograničenja za razliku od pravnih rješenja većine porodičnih zakona u arapskome svijetu koji za sklapanje poligamnoga braka pored pravednosti prema suprugama i ograničenja broja na maksimalno četiri, ipak postavljaju dodatne uvjete i ograničenja. Član Vijeća dr. Džasir 'Avde u svome radu koji se bavio tretmanom građanskoga braka na Zapadu sugerirao je muslimanima da ne sklapaju poligamni brak osim onda kada ga mogu sklopiti pred državnim organima neke od muslimanskih zemalja koje to dozvoljavaju ne sporeći u svakom slučaju njegovu načelnu dozvoljenost.

## Polygamous Marriage in the Jurisprudence of the European Council for Fatwa and Research (ECFR) and in the Family Laws of Selected Arab Countries

## تعدّد الزوجات في فقه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث والقوانين الخاصة بالعلاقات الأسرية في بعض الدول العربية

### Keywords:

Shari'a law, European Council for Fatwa and Research, marriage, polygamous marriage, legislation, husband, wife

### الكلمات المفتاحية:

الشريعة، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الزواج، تعدّد الزوجات، القوانين، الزوج، الزوجة

### Abstract:

This paper examines polygamous marriage through the lens of the legal positions of the European Council for Fatwa and Research (ECFR) and the family law provisions of several Arab countries. Polygamy remains a subject of considerable debate concerning its acceptability in contemporary social and legal contexts, particularly in countries where Muslims live as minorities and where it is not legally possible for a man to contract a second, third, or fourth marriage before state authorities. The Council maintains the position that polygamous marriage is permissible provided that justice among wives is ensured, without imposing additional conditions or restrictions. This stands in contrast to the legal frameworks of most Arab family laws, which – while likewise restricting the number of wives to a maximum of four and requiring equitable treatment – nevertheless introduce further requirements and limitations for contracting a polygamous marriage. ECFR member Dr. Jāsir 'Awdah, in his work on the legal status of civil marriage in Western contexts, advised Muslims not to enter into polygamous marriages unless such marriages can be contracted before state authorities in a Muslim-majority country where they are legally recognized, while at the same time affirming their general permissibility in principle.

### الملخص:

يهتمّ هذا البحث بتعدّد الزوجات على أساس فتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وقوانين بعض الدول العربية. وهو أمر يثير مناقشات عديدة خاصّة بقبولته في السياق الاجتماعي والقانوني الحديث وخاصّة في الدول التي يمثل المسلمون فيها أقلّيّات والتي لا يمكن لرجل في مؤسّساتها الحكومية عقد زواج ثان أو ثالث أو رابع. ويقف المجلس بهذا الخصوص موقف جواز تعدّد الزوجات بشرط ضمان المعاملة العادلة دون القيود والتحديدات الإضافية خلافا لمعظم القوانين الأسرية في العالم العربي التي، علاوة على العدل بين الزوجات وتحديد عدد الزوجات بأربع، تضع لتعدّد الزوجات قيودا وتحديدات إضافية. وفي بحثه الخاصّ بوضع الزواج المدني في الغرب يوحى عضو المجلس الدكتور جاسر عودة إلى المسلمين بعدم عقد الزواج المتعدّد الزوجات إلا في المؤسّسات الحكومية التابعة للدول الإسلامية التي تسمح ذلك، وهو على كل حال لا ينكر جوازه المبدئي.

## Uvod

Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (EVFI)<sup>1</sup> formirano je po ugledu na druga vijeća i akademije islamskoga prava u svijetu, a kao odgovor na mnogobrojne dileme i zapitanosti muslimana koji žive u Evropi, sa zadatkom da na osnovu šerijatskopравnih argumenata, iskustava i metodologije drugih vijeća sa sličnom ulogom dadne prihvatljive i utemeljene odgovore na probleme s kojima se suočavaju muslimanske manjine. Osnivačka sjednica EVFI održana je u Londonu od 21. do 22. dana mjeseca zulkade 1417. h. godine ili 29. i 30. marta 1997. godine, uz prisustvo više od petnaest alima, a na poziv Federacije islamskih organizacija u Evropi (Federation of Islamic Organizations in Europe – FIOE).<sup>2</sup> Za prvog predsjednika EVFI izbaran je ugledni muslimanski učenjak i pravni autoritet dr. Jusuf el-Karadavi koji je na toj poziciji ostao više od dvadeset godina, sve do 2018. godine kada se povukao iz zdravstvenih razloga. Nakon njega do danas, prvo vršilac dužnosti a potom predsjednik EVFI je ugledni islamski učenjak dr. Suhajb Hasan Abdulgaffar.

EVFI je u vremenskom periodu od 1997. do 2024. godine održalo 35 redovnih i nekoliko tematskih zasjedanja u različitim djelovima Evrope, raspravljajući o mnogim važnim pitanjima. Tokom tih zasjedanja prezentirane su brojne studije i istraživanja i dati su odgovori na mnoga pitanja koja su Vijeću uputili pojedinci ili institucije iz različitih evropskih zemalja. U temeljnom dokumentu Vijeća, njegovom statutu, predviđeno je da će Vijeće jedanput godišnje održavati svoje redovne sjednice

- 1 U nastavku ovoga rada koristit ćemo skraćenicu EVFI ili Vijeće što će se uvijek odnositi na Evropsko vijeće za fetve i istraživanja. Puni naziv uz skraćenicu zadržat ćemo u podnaslovima.
- 2 Federacija islamskih organizacija u Evropi (Federation of Islamic Organizations in Europe-FIOE) jeste islamska organizacija kulture koja objedinjava stotine islamskih kulturnih organizacija-članica, raspoređenih u 28 evropskih država. Politika organizacije zasniva se na međusobnoj moderaciji i balansu između organizacija-članica u skladu s tolerancijom islama. FIOE osnovana je u Velikoj Britaniji 1989. godine kao prirodni ishod koji je proizašao iz razvoja islamskog djelovanja u Evropi usmjerenog prema ujedinjavanju muslimana i sprečavanju njihove fragmentacije u Evropi. Za kratko vrijeme ostvarila je niz pozitivnih rezultata, od kojih su najvažniji ujedinjavanje političkog diskursa muslimana u Evropi i prihvatanje ideje uspostavljanja islama kao suštinskog i pozitivnog elementa u evropskom životu. (Zvanična web-stranica Federacije islamskih organizacija u Evropi, <http://fioe.org/ar>)

na kojima će se raspravljati o podnesenim studijama iz različitih tematskih oblasti koje se tiču muslimana Evrope i davati odgovore na pitanja koja zahtijevaju kolektivni odgovor, u čemu je EVFI tokom svoga postojanja i djelovanja marljivo istrajavalo. U ovom radu bavit ćemo se pitanjem poligamnih brakova kojih na području Bosne i Hercegovine nikada nije bilo mnogo<sup>3</sup> a danas predstavljaju pravu rijetkost. Uprkos tome, zbog postojanja uvjetne dozvoljenosti takve vrste braka u šerijatskom pravu i praksi muslimana u svijetu s kojima muslimani naših krajeva komuniciraju i surađuju, smatrali smo važnim i korisnim da rasvijetlimo to pitanje u skladu sa stavovima šerijatskoga prava, njegovih institucija, dijela porodičnih zakona islamskog svijeta te mišljenja muslimanskih učenjaka.

Jedna od specifičnosti šerijatskog prava u području personalnih odnosa (*al-ahwāl al-šahṣiyya*) jeste mogućnost i dozvoljenost da musliman-muškarac može stupiti u brak s više od jedne žene, što je predmet pažnje i kritike na Istoku i na Zapadu. Takve kritike nastale su pod utjecajima kršćanskoga pogleda na brak na kojem počiva savremeno zapadnoevropsko i sekularno razumijevanje braka koje podrazumijeva isključivo monogamnu bračnu zajednicu. To je činjenica koja je potakla brojne muslimanske učenjake da apologetski nastupaju, nastojeći navesti što više razloga i argumenata koji čin sklapanja braka s više žena, maksimalno s četiri istovremeno, čine opravdanim, nužnim, a nekada čak i poželjnim činom. Rezolucija EVFI na ovu temu je upravo takva, apologetska, koja neće sadržavati kritička sagledavanja i problematiziranja ovoga pitanja, naročito bitna za muslimanske manjine u Evropi i diljem svijeta, koja bi se neizostavno trebala odnositi na nemogućnost legalizacije i registracije toga braka, poteškoća i komplikacija koje su vezane za pravni status djece rođene iz takvoga braka, problem nasljeđivanja i izdržavanja supruga i djece, pitanje zapostavljenosti

3 Mehmed Begović, *O razvoju šerijatskog prava u Jugoslaviji*, IKD University press-izdanja Magistrat, Sarajevo, Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke/znanosti, Mostar, Sarajevo /Mostar, 2024, str. 21.

jedne ili više supruga, problem propusta u odgoju djece iz poligamnih brakova i njihove delikvencije u gradovima i selima muslimanskoga i nemuslimanskoga svijeta.

Istini za volju, iz drugih pravnih rješenja u vezi s obavezom registracije braka moguće je izvesti zaključak da Vijeće savjetuje muslimanima da u poligamni brak stupaju samo onda kada on može biti zvanično sklopljen u zemljama koje to dozvoljavaju, a to su najčešće neke zemlje porijekla muslimana koji žive u Evropi. Bilo bi nužno, s obzirom na mnoštvo štetnih posljedica po suprugu, porodicu, djecu i njihovu budućnost, te ugled muslimana u svijetu, otvoriti znanstvenu raspravu o poligamnim brakovima iz ugla njihovih posljedica i ishoda što bi vjerovatno imalo utjecaja i na konačan šerijatskopравни sud o njima, ne samo iz ugla izvora nego iz ugla njihove primjene, iskustava i problema koje u velikoj većini slučajeva izazivaju. Loših posljedica poligamnih brakova ima mnogo u zemljama s muslimanskom većinom, uprkos postojanju mogućnosti njihovog stavljanja u zakonske okvire, dok su takve posljedice u zemljama čija zakonodavstva ne priznaju i ne prepoznaju poligamni brak mnogo izraženije po muslimansku porodicu koja nastoji sačuvati svoj muslimanski identitet u okruženju s mnoštvom izazova i iskušenja koja ne pogoduju takvim muslimanskim nastojanjima. U radu ćemo se baviti normativnom dozvolom sklapanja poligamnih brakova, pravnim ograničenjima dozvoljenosti te problemom poligamije iz ugla savremenih društvenih okolnosti u kojima žive muslimani u većinskim muslimanskim zemljama kao i muslimanske manjine na evropskom i američkom kontinentu. U radu smo koristili znanstvene metode analiza sadržaja, deskriptivnu, korelativnu, komparativnu i uz sve to induktivnu i deduktivnu metodu. Na temu poligamnih brakova u okvirima svojih djela, radova i istraživanja na bosanskom jeziku su između ostalih pisali Mehmed Begović u svojoj doktorskoj disertaciji pod naslovom "O razvoju šerijatskog prava u Jugoslaviji", u knjizi *Šerijatsko porodično pravo* te djelu *O položaju i dužnostima muslimanke prema i islamskoj nauci u duhu današnjeg vremena*, Šaban Hodžić, u svom radu u nastavcima pod

naslovom “Poligamija i rastava braka u islamu I, II, III”, Ibrahim Džananović u djelu *Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914–1946.*, Fikret Karčić u eseju “Poligamija u BiH: za i(li) protiv očuvanja bosanske muslimanske prakse”, Enes Ljevaković u svojim fetvama u rubrici *Pitanja i odgovori*, Muharem Štulanović u radu “Porodično pravo i revolucionarni doprinos islama statusu žene”, Nedim Begović, u radu “Bračne smetnje u šerijatskom pravu i porodičnom zakonodavstvu FBiH”, Elvira Islamović u radu “Islamski reformizam u Bosni i Hercegovini i implikacije na položaj žene”, Amila Svraka- Imamović u radu “Koncept braka u islamskom, jevrejskom, engleskom i velškom pravu”.

EVFI će u svojoj metodologiji i pristupu ovoj i svim drugim temama uvažavati stavove četiri poznata mezheba (al-mađāhib-al-arba), te mišljenja drugih islamskih pravnih škola, kao i cjelokupno islamsko pravno naslijeđe, iz čega će odabrati mišljenje koje je utemeljeno na najboljoj argumentaciji, a koje je očito u interesu ummeta. Također, u donošenju pravnih rješenja koristit će se fetvama i studijama koje su izdale druge akademije islamskog prava i druge znanstvene institucije u svijetu. U svome pristupu temama iz porodičnoga prava Vijeće se ne poziva i ne oslanja na kodificirane Porodične zakone u arapskome svijetu niti poredi vlastite stavove s njihovim pravnim rješenjima jer to nije predviđeno u metodologiji rada Vijeća i načinu donošenja odluka.

### **Poligamni brak (ta‘addud al-zawġāt) u fikhu Evropskog vijeća za fetve i istraživanja (EVFI)**

Pitanje poligamnog braka i propise vezane za njega EVFI-a je tretiralo samo u jednoj svojoj rezoluciji<sup>4</sup>, donesenoj na 4. redovnoj sjednici, koja je održana 1999. godine, a pod naslovom: *Olakšica*

4 *Al-Qarārāt wa al-fatāwa al-šādīra ‘an Al-Maġlis al-urubbi li al-iftā wa al-buĥūt mu-ndu ta’sīsih 1997. ilā al-dawra al-‘iṣrīn*, Al-Maġlis al-urubbi li al-iftā wa al-buĥūt, Dublin, 2013., str. 39, 40. Rezolucija br. 9/4/4 – *Olakšica za stupanje u brak sa četiri žene i njena zloupotreba*. (Četvrta redovna sjednica Vijeća, održana od 27. do 31. oktobra 1999. godine u Dublinu, Republika Irska).

za stupanje u brak s četiri žene i njena zloupotreba. Na početku se konstatira da su ljudi prije islama u različitim društvima stupali u brak s više žena bez ikakvih ograničenja, što je islam dokinuo, ograničavajući broj žena s kojima muškarac može biti istovremeno u braku na četiri, postavivši i određene uvjete za tu dozvolu. To ograničenje je očito u kur'anskom ajetu:

*Onda se ženite onim ženama koje su vam dopuštene, sa po dvije, po tri i po četiri...*<sup>5</sup>

Kada je neki čovjek iz plemena Sekif primio islam, a bio u braku s deset žena, Allahov Poslanik, s.a.v.s., naredio mu je da od tog broja odabere četiri, a da se od ostalih razvede.<sup>6</sup>

Uvjet za stupanje u poligamni brak jeste sigurnost muškarca u sebe da će biti pravedan (*al-'ādil*) prema svim suprugama. Ako to nije slučaj, onda mu je zabranjen brak s drugom ženom:

*A ako strahujete da nećete pravedni biti, onda samo s jednom...*<sup>7</sup>

Rezolucija pridodaje ovome stavu i druge uvjete, čije je ispunjenje potrebno za svaki brak, poput sposobnosti izdržavanja žene i fizičke sposobnosti za bračne dužnosti.

U nastavku rezolucije Vijeće objašnjava razloge dozvoljenosti poligamnoga braka i njegove nužnosti, poput situacija:

- *kada žena ne može roditi dijete;*
- *koliko su njene menstruacije preduge, a da je u isto vrijeme u braku sa strastvenim muškarcem;*
- *kada je žena bolesna i nesposobna za bračne dužnosti.*<sup>8</sup>

Također, Vijeće pominje problem žene-udovice ili mlade razvedene žene s djecom, koje ne mogu stupiti u brak s mladićem koji nije oženjen ili pak situaciju povećanog broja žena u odnosu na muškarce, što je posljedica sukoba i ratova.

5 En-Nisa, 3.

6 Hadis bilježe imam Ahmed (4609, 4631, 5027, 5558), Tirmizi (1128), Ibn Madže (1953) od Abdullaha b. Omera, Hakim (192/2), Ibn Hazm u djelu El-Muhalla (441/9). Ibn Hibban ga smatra sahih-vjerodostojnim hadisom (4156, 4158).

7 En-Nisa, 3.

8 *Al-Qarārāt wa al-fatāwa al-šādīra...*, nav. dj., str. 40. Rezolucija br. 9/4/4 – *Olakšica za stupanje u brak sa četiri žene i njena zloupotreba*. (Četvrta redovna sjednica Vijeća, održana od 27. do 31. oktobra 1999. godine u Dablinu, Republika Irska).

Vijeće smatra da je u brojnim situacijama poligaman brak jedino rješenje za ženu naspram sustezanja od braka i nemoralnog života koji stoje kao alternative ispred nje. Objašnjavajući zloupotrebu ovoga prava na kraju rezolucije Vijeće zaključuje:

- *Što se tiče zloupotrebe ove olakšice i prava, moramo konstatirati da je mnogo prava koja se zloupotrebljavaju i putem čije primjene se nepravedno postupa, a da to ne dovodi do njihovog dokidanja i poništavanja. Mnogo je onih koji zloupotrebljavaju svoj prvi brak, pa da li ćemo ga zbog toga dokinuti?*
- *Koliko se samo sloboda zloupotrebljava, pa da li ćemo je zbog takvih zloupotreba dokinuti?*
- *Izbori za vlast u nekoj zemlji se također zloupotrebljavaju, pa da li ćemo ih zbog toga ukinuti?*
- *Da li ćemo vlast, ukoliko se zloupotrebljava, dokinuti, i time dovesti do potpunog haosa u životu ljudi?*
- *Bolje je da umjesto pozivanja na dokidanja prava postavimo pravila za njegovu upotrebu i da onoga koji ga zloupotrebljava na primjeren i zakonit način kaznimo, onoliko koliko možemo.<sup>9</sup>*

Iz navedene rezolucije Vijeća, njegove jedine odluke po ovom pitanju, jasno je da ono odobrava stupanje u brak s više žena, shodno očitim kur'anskim i hadiskim tekstovima koji dozvoljavaju da muškarac stupi u brak s više žena, ograničavajući dozvolu na najviše četiri žene u isto vrijeme uz uvjet pravednosti prema njima. Takav stav, dozvoljenosti maksimalno četiri a ne više od toga uz uvjet pravednog postupanja prema njima, predmet je konsenzusa učenjaka sva četiri mezheba i muslimanske uleme ehlišunnetskog opredjeljenja (*al-iğma'*) od vremena ashaba, tabiina i generacija muslimana koje su dolazile poslije, što tvrdi veliki broj islamskih učenjaka klasičnog

9 Ibid, str. 40.

perioda poput Ibn Kudame<sup>10</sup>, Ibn Rušda<sup>11</sup>, Kurtubija<sup>12</sup>, imama Šafije<sup>13</sup>, Ibn Hazma<sup>14</sup>... Allahov Poslanik, s.a.v.s., i sam je nakon života u monogamnom braku s Hatidžom, r.a., koji je potrajao 25 godina, stupio u brak s više žena, a kasnije su to radili i neki ashabi, tabiini i generacije poslije njih. Stoga, niko od muslimana nema pravo da ovu dozvolu (*al-ibāḥa*) proglašava zabranjenim činom (*al-ḥarām*), povodeći se za evropskim običajima i zakonodavstvima, koja, utemeljena na kršćanskim normama, zabranjuju da muškarac stupi u brak s više od jedne žene.<sup>15</sup>

Pitanje statusa poligamnog braka (*ta'addud al-zawġāt*) posebno je kompleksno za muslimanske manjine u Evropi, zbog toga što evropska zakonodavstva i kultura Zapada ne priznaju i ne poznaju poligamni brak, smatrajući ga nepoželjnim oblikom društvenog ponašanja. Stoga brak s više žena može otežati integraciju muslimana u evropska društva, narušiti ugled muslimana i izazvati čitav niz štetnih posljedica koje se mogu odnositi na supružnike, njihovu djecu i cjelokupnu muslimansku zajednicu. I pored važnosti ove teme za muslimane Evrope Vijeće se ovim pitanjem bavilo u samo jednoj rezoluciji u prvim godinama svoga djelovanja, ne osvrćući se na potrebu da se pitanje poligamnih brakova nanovo sagleda u okvirima evropskoga i savremenoga konteksta, što odudara i od prakse jednog dijela savremenih zakona o porodičnim odnosima u nekim arapskim zemljama, čija je intencija, u značajnom broju zakona, neka vrsta dodatnih ograničenja dozvoljenosti stupanja u poligamne brakove.

10 Ibn Qudāma, al-Muwaffik al-dīn Abu Muḥammad 'Abdullah b. Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Muġnī*, Dār al-'alam al-kutub li al-tibā'a wa al-našr wa al-tawzī', Al-Riyāḍ, 1997, dio 7, str. 65.

11 Ibn Rušd al-Ḥafīd, Abu Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd al-Qurtubī, *Bidāyatu al-mudžtahid nihāyatu al-muqtaṣid*, Shamela, 2004, dio 3, str. 64.

12 Al-Qurtubī, Abu 'Abdillah Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī, *Al-Ġami'u li aḥkami-l-Qur'āni*, Dāru-l-kutubi-l-'ilmiyyati, peto izdanje, Bayrūt, 1996, dio 5, str. 17.

13 Ibn Kaṭīr al-Quršī al-Dimišqi, al-Ḥāfiẓ 'Imād al-dīn Abū al-Fidā' Ismā'il, *Tafsīr al-Qur'ān al-aẓīm*, Dār al-ṭayyiba li al-našr wa al-tawzī', Al-Riyāḍ, 1999, dio 2, str. 209.

14 Ibn Ḥazm al-Andalūsi, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd, Al-Muḥalla bi al-āṭār, Dār al-fikr, Bayrūt, bez godine izdanja, dio 9, str. 7.

15 Al-'Attār 'Abd al-Nāṣir Tawfiq, *Ta'addud al-zawġāt min al-nawāḥi al-dīniyya wa al-iġtimā' iyya wa al-qānūniyya*, Al-Šarika al-miṣriyya li al-tibā'a wa al-našr, Al-Qāhira, 1972, str. 172.

Vijeće se u pomenutim odlukama nije doticalo pitanja nemogućnosti registracije poligamnog braka za muslimane u Evropi, niti načinom zaštite žene i njenog potomstva od mogućih zloupotreba od strane muškaraca, ali i mnoštva problema s kojima se mogu, zbog činjenice nepriznavanja takvoga braka, susresti muslimani, a naročito muslimanke kao druge, treće i četvrte žene, zajedno sa svojim potomstvom koji kao manjine žive u zemljama Evrope i van nje.

Također, Vijeće u svojoj odluci ne pominje načine i forme sklapanja takvoga braka u zemljama Zapada, niti pominje tijelo i ustanovu koja bi takav brak sklopila, uprkos činjenici da je on od strane država Evrope i šire nepriznat, nepoželjen ili čak zabranjen na način da za njegovo sklapanje slijedi zakonska sankcija.

Jedan od članova EVFI dr. Džasir 'Avde<sup>16</sup> se na 27. redovnoj sjednici Vijeća<sup>17</sup>, u svome referatu pod naslovom *Rješavanje nekih problema iz područja porodičnih odnosa na Zapadu putem sinteze između šerijatskih propisa i vladavine evropskih zakona* bavio problemom poligamnih brakova, te njegovim posljedicama po prvu i drugu suprugu i njihovo potomstvo. Najizrazitiji problemi vezani za poligamne brakove na Zapadu, smatra dr. 'Avde, jesu zapostavljenost prve supruge i njene djece, nekonsultiranje s prvom ženom prilikom sklapanja novog braka, nepoštovanje obaveza koje muškarac ima prema svojoj supruzi i djeci i svakako nemogućnost da se drugi, treći ili četvrti brak registrira od strane zvaničnih državnih organa zaduženih za sklapanje i registraciju braka. Dr. 'Avde navodi hadis Allahovog Poslanika, s.a.v.s., koji je izrečen kao reakcija na negodovanje Fatime, r.a., kćerke Poslanika, s.a.v.s., na namjeru njenog muža Alija b. Ebi Taliba da stupi u brak s kćerkom Ebu Džehla. Poslanik, s.a.v.s.,

16 Džasir 'Avde (Ġāsir 'Awda) 1966-, kanadski islamski učenjak egipatskog porijekla. Član je EVFI i *Fikhskog vijeća Sjeverne Amerike*, predsjednik *Instituta intencija šerijata u Londonu*, redovni profesor studija intencija šerijatskog prava na *Fakultetu Selam* u Južnoj Africi, te gostujući profesor na *Karltun Univerzitetu* u Kanadi. ([www.jasserauda.net/portal/السيرة-الذاتية/](http://www.jasserauda.net/portal/السيرة-الذاتية/)).

17 27. redovna sjednica EVFI je održana od 7. do 11. novembra 2017. godine u Istanbulu, Republika Turska.

tu je namjeru protumačio riječima: *Neće se sastaviti kćerka Allahovog Poslanika, s.a.v.s., i kćerka Allahovog neprijatelja kod jednog čovjeka. Alija, r.a., nakon toga je odustao od vjeridbe s tom ženom. U drugoj predaji stoji: Fatima je dio mene, onaj ko nju ljuti, ljuti i mene.*<sup>18</sup>

Prema drugoj ženi u poligamnim brakovima se također čini nepravda, najčešće zbog kratkoće trajanje njenog braka, jer je to česta pojava kod muškaraca koji formiraju poligamne brakove na Zapadu, da se nakon zadovoljenja strasti takvi brakovi obično okončaju. S obzirom na to da nigdje nisu registrirani, nanose nepravdu i štetu ženama i njihovom eventualnom potomstvu iz toga braka.

Zbog svega toga, dr. 'Avde konstatira da je bolje da se poligamni brak ne upražnjava u zemljama gdje su muslimani manjina, ne iz uvjerenja da je zabranjen, već iz namjere da se spriječi nepravda i šteta i da se sačuva muslimanska porodica. Ukoliko bi za takav brak postojala potreba, što je u svakom slučaju zakonito, potrebno ga je sklopiti van zemalja Zapada, u onoj zemlji koja to dozvoljava. Dakle, potrebno je da se poligamni brak registrira u zvaničnoj formi, tako da se sačuvaju prava na način da druga supruga bude u stanju da pribjegne porodičnom sudu u drugoj zemlji, da bi priskrbila prava za sebe i svoju djecu. Brak bi svakako bio sklopljen uz uvažavanje svih šerijatskopравnih uvjeta za njegovo sklapanje, koji su poznati.<sup>19</sup>

Stav dr. 'Avde donekle rješava problem poligamnih brakova, usmjeravajući muslimanske manjine na njegovo izbjegavanje ili na ograničavanje, uz obavezu njegovoga registriranja u nekoj od muslimanskih zemalja, tako da bi se, u stanju potrebe, izbjegle negativne posljedice njegove neregistracije. Dr. 'Avde je na marginama 27. sjednice Vijeća, govorio o mnoštvu problema na Zapadu koji izvire iz činjenice da muslimanski imami i nadležni

18 Hadis bilježe imam Buhari (3523, 3556) i imam Muslim (2449).

19 Gāsir 'Awda, *Mu 'alağa muškilat al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī al-ğarb bi ğam 'i bayna al-aḥkām al-šar'iyya wa sulṭa al-qānūn* (Referat izložen na 27. zasjedanju EVFI u Istanbulu, Republika Turska, od 7. do 11. novembra 2017. god.).

u islamskim centrima sklapaju brakove bez pisanih evidencija i bez prethodno upriličenog građanskog vjenčanja pred nadležnim organima, što dovodi do neke vrste pravnog haosa među članovima muslimanskih porodica koje borave na Zapadu.<sup>20</sup>

Istraživanje i referat profesora Džasira 'Avde imalo je za rezultat rezoluciju<sup>21</sup> Vijeća koja obavezuje muslimane da sklope građanski brak ili se razvedu pred nadležnim organima na Zapadu. U trećem stavu iste rezolucije, Vijeće preporučuje odgovornim u islamskim centrima na Zapadu da ne sklapaju šerijatske brakove bez prethodno obavljenog građanskog vjenčanja, izuzev u situaciji kada zakoni dotične zemlje<sup>22</sup> priznaju šerijatski brak.<sup>23</sup>

Navedena odluka trebala bi da smanji probleme koji proizlaze iz sklapanja poligamnih brakova bar u onome dijelu koji proizilazi iz činjenice njihove neregistracije pred nadležnim organima, jer iz navedene rezolucije proizlazi da se svaki brak mora prethodno sklopiti kod nadležnih organa države koji su zaduženi za njihovu registraciju i sklapanje. S obzirom na to da zemlje Zapada uglavnom ne priznaju šerijatski, a pogotovo poligamni brak, pred muškarcima koji poštuju odluke EVFI, a žele sklopiti drugi, treći ili četvrti brak, stoji mogućnost koju navodi dr. 'Avde, da željeni brak sklope pred nadležnim organima neke od muslimanskih zemalja, što uveliko ograničava mogućnosti za njegovo sklapanje. Poznato je da jedan dio domovinskih zemalja gdje žive muslimani, poput Tunisa, Turske, Bosne i Hercegovine, Albanije, uopće ne priznaje mogućnost sklapanja poligamnoga braka i njihovi porodični zakoni su u tom segmentu istovjetni s onima koji su na snazi u zemljama Evrope.

20 Intervju s dr. Džasirom Avdom na marginama 27. zasjedanja EVFI u Istanbulu, Turska, na dan 10. novembar 2017.

21 Rezolucija br. 27/3, Al-Bayān al-ḥitāmī li al-dawra al-sābi'a wa al-'iṣrīn. <https://www.e-cfr.org/%D8%A7%>.

22 Naprimjer, Obiteljski zakon Republike Hrvatske priznaje i prihvata kao pravosnažan brak koji je sklopljen pred ovlaštenim vjerskim službenikom (imamom) smatrajući ga u članu 13 brakom u vjerskom obliku koji ima učinak građanskoga braka ukoliko vjerska zajednica s državom ima uredene pravne odnose.

23 Rezolucija br. 27/3, Al-Bayān al-ḥitāmī li al-dawra al-sābi'a wa al-'iṣrīn. <https://www.e-cfr.org/%D8%A7%>.

Ovakva vrsta ograničavanja poligamnih brakova, koja ne ulazi u domen njegove zabrane (*al-tahrīm*), koja se nigdje u odlukama Vijeća ne pominje, čini se primjerenom za muslimane koji kao manjine žive u zemljama Evrope i šire, a zbog čuvanja porodice, prava muža i žene i njihove djece.

Ovdje je, čini se, ponuđena, svojevrsna sinteza između šerijatskopравnih normi i vladajućih porodičnih zakona na Zapadu (*al-ġam‘i bayna al-aḥkām al-šar‘iyya wa sulṭa al-qānūn*), što je tema koju je na spomenutoj sjednici Vijeća aktualizirao dr. ‘Avde.

Također, nakon svega što smo spomenuli, možemo zaključiti da se, u skladu sa spomenutom sintezom, treba da ponašaju muslimani na Zapadu i onim zemljama gdje nije na snazi šerijatsko pravo ni u području porodičnih odnosa. Važno je naglasiti, da ova sinteza ne podrazumijeva negaciju uvjetne dozvoljenosti poligamnoga braka, što nije predmet polemike. Ona podrazumijeva saživljavanje sa zatečenom situacijom, na koju muslimanske manjine mogu nikako ili jako malo utjecati, kao i izlaz iz problema brojnih zloupotreba koje proizlaze iz poligamnih brakova, koji dodatno slabe muslimansku porodicu i izazivaju niz problema koje je u evropskim okolnostima jako teško riješiti na obostranu korist supružnika, porodice i muslimanskih zajednica u cjelini.

Slična ograničenja poligamnih brakova bila su u šerijatskoj sudskoj praksi u Bosni i Hercegovini u periodu 1914–1946. godine. Shodno toj praksi poligamni brakovi su sklapani samo uz prethodnu dozvolu šerijatskog suda. Muškarac koji je želio sklopiti poligamni brak upućivao bi molbu prvostepenom šerijatskom sudu koji bi mu na osnovu ponuđenih razloga za takav brak i uz potvrđivanje istinitosti njegovih navoda od strane vjerodostojnih svjedoka dozvoljavao ili osporavao poligamni brak. Rahmetli profesor Ibrahim Džananović u svojoj knjizi *Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914–1946.* navodi niz primjera iz sudske prakse spomenutog i nižih šerijatskih sudova koji su nekada dozvoljavali a

nekada osporavali sklapanje poligamnog braka. Ta praksa je slična zakonskim rješenjima jednoga dijela arapskih zemalja koji nalažu prethodnu dozvolu sudije za sklapanje poligamnog braka ili ga pak ograničavaju i uvjetuju na drugi način.<sup>24</sup>

Danas je sklapanje poligamnog braka u Bosni i Hercegovini u suprotnosti s Porodičnim zakonima Federacije Bosne i Hercegovine i bosanskohercegovačkog entiteta Republika Srpska koji zabranjuju sklapanje braka osobama koje su već u braku.<sup>25</sup> Sklapanje građanskoga braka prije obavljanja vjerskoga vjenčanja propisano je Porodičnim zakonom Federacije Bosne i Hercegovine koji nalaže da osoba koja želi sklopiti vjerski brak ima obavezu da vjerskom službeniku preda izvod iz matične knjige vjenčanih.<sup>26</sup> Na području Federacije Bosne i Hercegovine novčanom kaznom u iznosu od 500,00 KM do 2.000,00 KM kaznit će se za prekršaj službenik vjerske zajednice pred kojim je sklopljen brak prije sklopljenog braka pred matičarom što jasno nalaže Porodični zakon F BiH.<sup>27</sup>

Praksa i procedure Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini nalažu obavljanje građanskoga vjenčanja prije vjerskoga, na način da se od osoba koje žele sklopiti šerijatski brak uvjetuje dostavljanje vjenčanog lista prethodno sklopljenog građanskog braka ili pak potvrde o njegovom zakazivanju,<sup>28</sup> što sklapanje poligamnoga braka, bar kada su u pitanju imami i džemati Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, čini neprihvatljivim i nemogućim. Ipak, s obzirom da je sklapanje šerijatskoga braka prije obavljenog građanskoga u suprotnosti sa Porodičnim zakonom te da je za njegovo sklapanje na spomenuti način predviđena pravna sankcija, trebalo bi učiniti više na preveniranju

24 Ibrahim Džananović, *Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914–1946.*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2004, str. 96–103.

25 Porodični zakon Federacije BiH, član 10, ("Službene novine FBiH", br. 35/2005, 41/2005 – ispravka., 31/2014 i 32/2019 – odluka Ustavnog Suda). Porodični zakon RS, član 31, ("Službeni glasnik Republike Srpske", br. 54/2002, 41/2008 i 63/2014).

26 Porodični zakon Federacije BiH, član 29, ("Službene novine FBiH", br. 35/2005, 41/2005 – ispravka., 31/2014 i 32/2019 – odluka Ustavnog Suda).

27 Ibid., član 383, stav 3.

28 Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, Rijaset, Odluka o primjeni jedinstvene dokumentacije o šerijatskom vjenčanju, br.02-03-2-5227/24 od 8. novembra 2024. godine.

takve prakse putem normativnih akata i pravila Islamske zajednice s jedne i putem edukacije i praćenja rada glavnih i džemat-skih imama s druge strane, jer je i dalje prisutna praksa obavljanja šerijatskih vjenčanja na osnovu potvrde o zakazivanju građanskoga vjenčanja ili čak samo usmenoga obećanja da će ga supružnici ubrzo sklopiti.

### **Poligamni brak (*ta'addud al-zawğāt*) u zakonima o porodičnim odnosima nekih arapskih zemalja**

U ovome radu analizirat ćemo odnos porodičnih zakona po pitanju poligamnih brakova u većem broju arapskih zemalja, obuhvativši arapske zemlje Srednjeg Istoka, Sjeverne Afrike i Arapskog zaljeva imajući u vidu potrebu ograničavanja našega istraživanja kao i činjenicu da većina članova EVFI živi ili vodi porijeklo iz tih zemalja kao i to da je zvanični jezik EVFI arapski. Također, predmet naše pažnje nisu sadržaji svih porodičnih zakona u islamskom svijetu već samo analiza određenog broja tih zakona koji će nam kao paradigme i normativne prakse dodatno pojasniti i približiti problem poligamnih brakova koji se u većem broju tih zakona nastoje smanjiti i brojčano ograničiti.

Većina savremenih porodičnih zakona arapskih zemalja, u manjoj ili većoj mjeri, dodatno ograničava, ali ne i osporava pravo muškaraca na sklapanje braka s više žena. Egipatski zakon o porodičnim odnosima iz 1985. godine nalaže podnošenje ovjere pismene izjave muškarca koji želi stupiti u brak o njegovom trenutnom bračnom stanju. Prva žena ima pravo zatražiti rastavu braka ukoliko se muž oženi drugi puta, a druga ukoliko je muž od nje sakrio svoj prethodni brak.<sup>29</sup> Pravilnik o radu matičara (*lāiḥa al-ma'dūnīn*), koji je stupio na snagu 15.8. 2000. godine, odlukom ministra pravde Egipta, predviđa da se u bračni ugovor mogu unijeti neki posebni uvjeti. Jedan od njih je da se muž ne može oženiti drugom ženom za vrijeme trajanja prvoga

29 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fi 'Miṣr, raqam 100 li sana 1985, član 11.  
<https://sites.google.com/site/socialger1/drasat-qanwnynte/drasat-qanwnynte/tdylat-qwany-n-alahwal-alshkhsynte-almrsynte>.

braka bez pismene saglasnosti supruge (*idn kitābi min zawġa*).<sup>30</sup> Sirijski porodični zakon iz 1953. godine, koji je još uvijek na snazi, daje pravo sudiji da ne dozvoli muškarcu stupanje u drugi brak, ukoliko nema za to šerijatom priznati razlog, i ukoliko nema mogućnosti za izdržavanje žene.<sup>31</sup> Alžirski porodični zakon iz 2007. godine, naprimjer, dozvoljava muškarcu da stupi u brak s više žena u granicama šerijatskog prava, ukoliko za to postoje razlog i sposobnost, što utvrđuje predsjednik suda u mjestu boravka supružnika na osnovu pismenog zahtjeva muškarca. On je dužan o tome obavijestiti prvu suprugu, a i onu s kojom želi sklopiti novi brak.<sup>32</sup>

Sličan je stav iračkog zakona o porodičnim odnosima iz 1959. godine, koji dozvoljava brak s više žena, u granicama šerijata, onda kada ga na osnovu procjene materijalnih sposobnosti muža i utvrđene zakonite koristi, dozvoli sudija. Ukoliko ga sklopi bez dozvole sudije, muž će biti kažnjen zatvorskom kaznom do godinu dana i primjerenom novčanom kaznom. Stupanja u brak s više žena, bez dozvole sudije, toleriraju se u slučaju kada se muškarac oženi udovicom, što ga oslobađa zakonom predviđene sankcije.<sup>33</sup>

Jordanski zakon o porodičnim odnosima iz 2010. godine dozvoljava ženi da prilikom sklapanja braka postavi uvjet da se muž ne smije, dok je s njom u braku, oženiti drugom ženom. Ukoliko to uradi, žena ima pravo na sudsko razvrgnuće braka (*al-fašh*).<sup>34</sup>

Tunižanski zakon o porodičnim odnosima iz 1956. godine zabranio je u potpunosti brak s više žena i predvidio kaznu

30 Lāiḥa al-ma'dūnīn šādīra 15.8.2000. bi qarār wazīr al- 'adl raqam 1727 li sana 2000, član 33, stav 5/ C. <http://www4.uninsubria.it/on-line/home/naviga-per-tema/ricerca-scientifica/centri-di-ricerca/centro-di-ricerca-religioni-diritti-ed-economie-nello-spazio-mediterraneo-redesm/documento316194.html>.

31 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī ' Sūriya, raqam 59 li sana 1953, član 17. <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&>.

32 Qānūn al-usra fī Al-Ġumhūriyya al-Ġazāiriyya al-Dīmūqraṭiyya al-Šā'biyya, li sana 2007, član 8, str.2. <https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf>.

33 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī 'Irāq raqam 188 li sana 1959., član 4–7. <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5322d5ae>.

34 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī Al-Urdun, raqam 36 li sana 2010, član 37. <http://www.farrajlawyer.com/viewTopic.php?topicId=153>.

zatvora od godinu dana i novčanu kaznu od 240.000 franaka za one koji prekrše tu odredbu zakona.<sup>35</sup>

Bahreinski zakon o porodičnim odnosima predviđa obavezu da muškarac mora obavijestiti novu suprugu o svome prethodnom bračnom stanju, broju žena i mjestima njihovoga stanovanja. Isti zakon predviđa mogućnost da žena, prilikom sklapanja bračnog ugovora, uvjetuje mužu da ne smije sklopiti novi dok je s njom u braku. Ukoliko bi ga on ipak sklopio, imala bi pravo na razvod.<sup>36</sup>

Kuvajtski zakon o porodičnim odnosima ne predviđa bilo kakva ograničenja za stupanje u brak s više žena, osim onih koja su prisutna u izvorima islama (brak s više od četiri žene u isto vrijeme) ili u stavovima islamskih pravnika, koji se odnose na nemogućnosti izdržavanja. U jednome članu ovoga zakona pominje se da muškarac ne smije stupiti u brak s petom ženom, dok ne okonča jedan od svojih prethodno sklopljenih brakova i dok ne prođe propisani period čekanja za jednu od četiriju žena. Spomenuti zakon predviđa mogućnost postavljanja određenih uvjeta (*al-šurūṭ*) prilikom sklapanja bračnog ugovora od strane supružnika, ne pominjući, kako je to slučaj u prethodno spomenutim porodičnim zakonima arapskih zemalja, mogućnost da žena uvjetuje mužu prilikom sklapanja braka da se ne smije za vrijeme trajanja braka oženiti s drugom ženom.<sup>37</sup>

Porodični zakon Ujedinjenih Arapskih Emirata se na sličan način, kao što je slučaj s kuvajtskim zakonom, odnosi prema pitanju sklapanja braka s više žena, ne pominjući bilo kakve redukcije toga prava, osim što u jednome članu obavezuje muža da pravedno postupa prema ženama (*al-'adl*).<sup>38</sup> Na potpuno isti način se prema pravu muža na brak s više žena odnosi Katarski

35 Mağala al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fi Al-Ġumhūriyya al-Tūnisiyya, li sana 1956, član 18, stav 1–5. [http://www.legislation.tn/affich-code/Code-du-statut-personnel\\_95](http://www.legislation.tn/affich-code/Code-du-statut-personnel_95).

36 Qānūn al-usra li Mamlaka al-Baḥrayn, Al-qānūn raqam 19 li sana 2009, član 5 stav 1–4, i član 17) <http://www.moj.gov.bh/default7850.html?action=article&ID=1620>.

37 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fi Al-Kuwayt, raqam 51 li sana 1984. <https://www.e.gov.kw/sites/kg0Arabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf>.

38 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya li dawla Al-imārāt al-'Arabiyya al-Muttaḥada, raqam 28. li sana 2005. član 55, stav 6. <http://www.dji.gov.ae/Lists/DJIBooks/Attachments/79/Ahwal%20Shakhsia%20Big%20WEB.pdf>

porodični zakon iz 2006. godine,<sup>39</sup> te važeći porodični zakon Sultanata Oman, koji osim pravičnog odnosa prema više supru-  
ga (*al-'adl*) ne postavlja mužu nikakve uvjete za sklapanje po-  
ligamnog braka, osim općeprihvaćenog ograničenja broja žena  
na četiri.<sup>40</sup>

## Zaključak

Imajući u vidu sve što je navedeno u prethodnim redovima  
ovoga rada, dolazimo do nekoliko zaključaka. Muslimanske ma-  
njine ili pak muslimani koji žive u zemljama gdje se u području  
porodičnih odnosa ne primjenjuje šerijatsko pravo u obavezi  
su da poštuju zakonske odredbe zemalja u kojima žive. Tako-  
đer, oni imaju obavezu da se u svome ličnome, porodičnome i  
društvenome životu pridržavaju islamskih normi što je prilič-  
no kompleksan zadatak u odnosu na muslimane većinski mu-  
slimanskih zemalja. Pitanje poligamnoga braka kojeg uvjetno  
dozvoljava šerijatsko pravo, ne pripada pitanjima koja su od  
presudne važnosti za vjerski i kulturološki identitet muslimana  
na Istoku ili Zapadu. Također, poligamni brak ne spada u poje-  
dinačne ili kolektivne stroge obaveze muslimana, osim u vrlo  
rijetkim i iznimnim situacijama, tako da nema ništa loše u tome  
da se muslimani u savremenome dobu suzdrže od stupanja u  
poligamne brakove koje nisu u mogućnosti sklopiti ili verifici-  
rati kod nadležnih državnih organa. Naročito se to odnosi na  
one muslimane koji žive u većinski nemuslimanskim zemlja-  
ma ili oni koji su podvrgnuti porodičnim zakonima koji nisu u  
skladu sa šerijatskim pravom, kako je slučaj kod nas i u nekim  
drugim zemljama poput Albanije, Kosova, Turske... Iz brojnih  
konstatacija, zaključaka i argumenata koji su sadržani u ovome

39 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī Dawla al-Qaṭar, raqam li sana 2006, član 57, stav 6. [http://gulfmigration.org/database/legal\\_module/Qatar/National%20Legal%20Framework/Rights%20and%20Obligations/3.1%20Family%20Law%2022%202006\\_AR.pdf](http://gulfmigration.org/database/legal_module/Qatar/National%20Legal%20Framework/Rights%20and%20Obligations/3.1%20Family%20Law%2022%202006_AR.pdf).

40 Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī Sulṭana 'Umān, član 37, stav 6. <http://www.oman.om/wps/wcm/connect/8b7389b0-9a86-45b8-993d-d5f2533467e6/Personal+Status+Law+-+Marriage+%28Arabic%29.pdf?MOD=AJPERES>.

radu, očito je da poligamni brakovi sa sobom nose mnoštvo nepoznanica, izazova, komplikacija, zloupotreba i negativnih posljedica čak i u zemljama čiji zakoni priznaju i dozvoljavaju takve brakove. Nivo zloupotreba i komplikacija koji proizilaze iz poligamnih brakova je mnogo veći ondje gdje ih je nemoguće sklopiti u skladu sa zakonom i zaštititi instituciju braka sa svime što ona podrazumijeva putem sudske prakse što takvu vrstu braka u datim okolnostima čini naročito nepoželjnom. U zemljama gdje su muslimani manjina kao i zemljama gdje su muslimani većina a u kojima se ne primjenjuje islamsko pravo u domenu porodičnoga i bračnoga prava, kakva je Bosna i Hercegovina, potrebno je raditi više na dodatnoj edukaciji muslimana i izgradnji jasnih stavova u ovome području, da bi se sklapanje poligamnih, neregistriranih i pravno nepostojećih brakova preveniralo i spriječilo dozvoljenim sredstvima a sve zbog već ranije spomenutih loših iskustava i posljedica koje iz njih neizostavno proizilaze. Svakako, važno je na samome kraju još jedanput zaključiti da ovaj rad ne dovodi u sumnju niti negira uvjetnu dozvoljenost poligamnoga braka u šerijatskome pravu što je u skladu s izvorima islama i stavovima islamskih učenjaka.

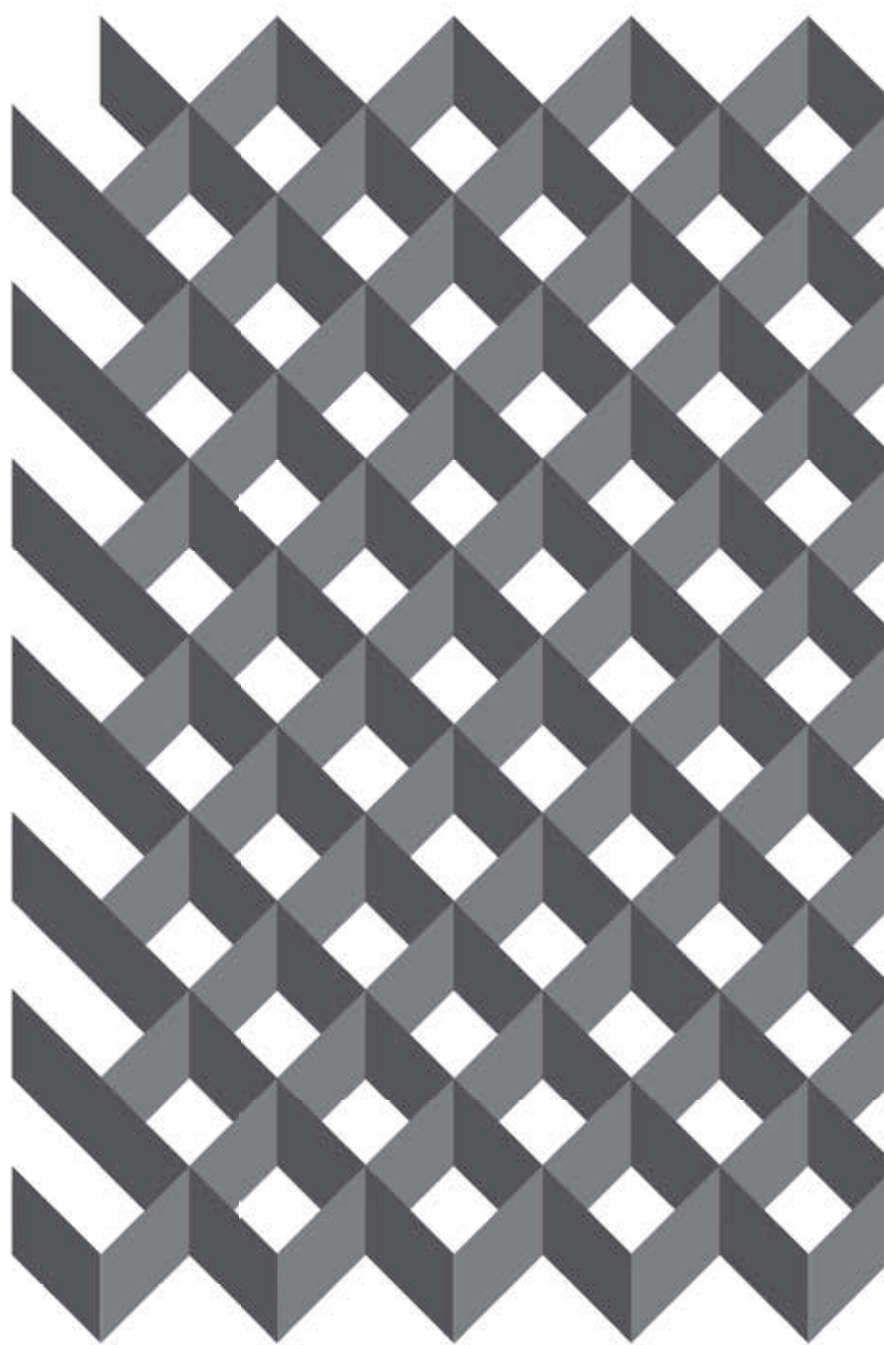
Aktualizacijom ove teme nastoji se uskladiti ponašanje muslimana s novonastalim okolnostima na način da se ne naruši njihov vjerski identitet i praksa a da se istovremeno spriječi njihov sukob sa zakonom, olakša njihov život i spriječe problemi u ličnome, porodičnome i društvenome životu koji su u ovome domenu očiti.

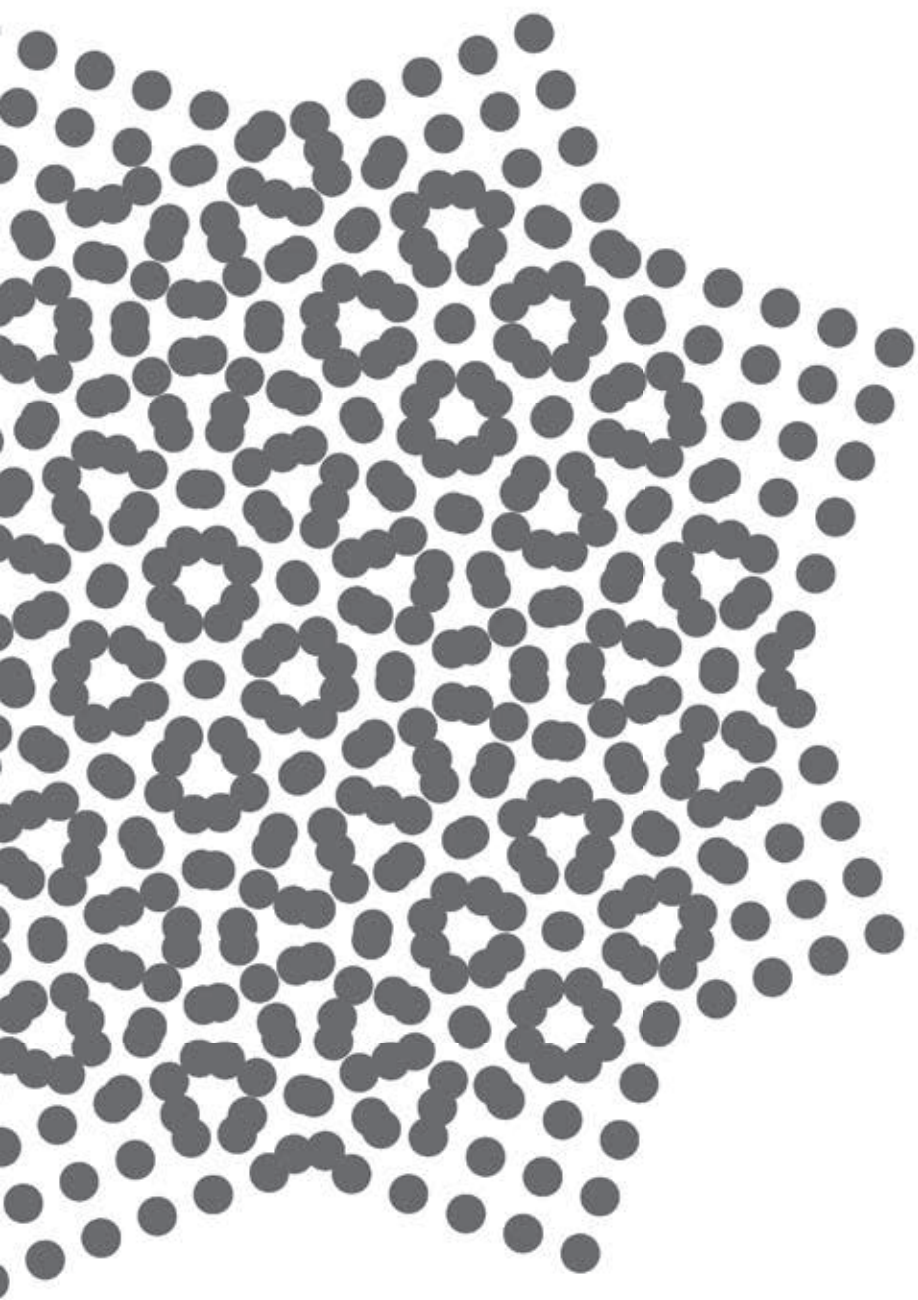
## Literatura

- Attār (Al-), ‘Abd al-nāšir Tawfiq, *Ta ‘addud al-zawġāt min al-nawāhi al-dīniyya wa al-iġtimā’iyya wa al-qānūniyya*, Al-Šarika al-mišriyya li al-tibā’a wa al-našr, Al-Qāhira, 1972.
- Awda, Ġāsir, *Mu’alaga muškilāt al-aḥwāl al-šahṣiyya fī al-ġarb bi ġami’ bayna al-aḥkām al-šar’iyya wa sulṭa al-qānūn* (Referat izložen na 27. zasjedanju EVFI u Istanbulu, Republika Turska, 7–11. novembar 2017).
- Begović, Mehmed, *O razvoju šerijatskog prava u Jugoslaviji*, IKD University press-izdanja Magistrat, Sarajevo, Federalno ministarstvo obrazovanja i nauke/znanosti, Mostar, Sarajevo /Mostar, 2024.
- Begović, Mehmed, *O položaju i dužnostima muslimanke prema i islamskoj nauci u duhu današnjeg vremena*, Grafičko umetnički zavod *Planeta*, Beograd, 1931.
- Begović, Mehmed, *Šerijatsko porodično pravo, sa kratkim uvodom u izučavanje šerijatskog prava*, Izdavačko i knjižarsko preduzeće Geca Kon A.D, Beograd, 1936.
- Begović, Nedim, *Bračne smetnje u šerijatskom pravu i porodičnom zakonodavstvu FBiH*, Glasnik Rijasetu IZ u BiH, LXVII, 2005, br. 1–2, str. 31–42.
- Džananović, Ibrahim, *Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914–1946.*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2004.
- Hodžić, Šaban, “Poligamija i rastava braka u islamu, I, II, III”, *Novi Behar*, Sarajevo, X, 1936, br. 6–9, str. 91–92, i br. 10–11, str. 123–125, br. 15–16, str. 194–195.
- Ibn Ḥazm Al-Andalūsi, Abū Muḥammad ‘Ali b. Aḥmad b. Sa’id, *Al-Muḥalla bi al-āṭār*, Dār al-fikr, Bayrūt, bez godine izdanja.
- Ibn Kaṭīr al-Qurši al-Dimišqi, al-Ḥāfiẓ ‘Imād al-dīn Abū al-Fidā’ Ismā’il, *Tafsīr al-Qur’ān al-aẓīm*, Dār al-ṭayyiba li al-našr wa al-tawzī’, Al-Riyāḍ, 1999.
- Ibn Qudāma, al-Muwaffik al-dīn Abu Muḥammad ‘Abdullah b. Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Muġnī*, Dār al-‘alam al-kutub li al-tibā’a wa al-našr wa al-tawzī’, Al-Riyāḍ, 1997.
- Ibn Rušd al-Ḥafid, Abu Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd al-Qurtubī, *Bidāyatu al-mudžtahid nihāyatu al-muqtašid*, Shamela, 2004.
- Intervju s dr. Džasirom Avdom na marginama 27. zasjedanja EVFI u Istanbulu, Turska, na dan 10. novembar 2017.

- Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, Rijaset, Odluka o primjeni jedinstvene dokumentacije o šerijatskom vjenčanju, br.02-03-2-5227/24 od 8. novembra 2024. godine.
- Islamović, Elvira, *Islamski reformizam u Bosni i Hercegovini i implikacije na položaj žene*, Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću broj X, Bihać, 2019.
- Karčić, Fikret, *Islamske teme i perspektive*, El-Kalem, Sarajevo, 2009.
- Kur'an sa prijevodom*, preveo Besim Korkut, El-Kalem, Sarajevo, 1991.
- Lāiḥa al-ma'dūnīn šādīra 15.8.2000. bi qarār wazīr al-'adl raqam 1727 li sana 2000, član 33, stav 5/ C. <http://www4.uninsubria.it/on-line/home/naviga-per-tema/ricerca-scientifica/centri-di-ricerca/centro-di-ricerca-religioni-diritti-ed-economie-nello-spazio-mediterraneo-redesm/documento316194.html>.
- Maḡala al-aḥwāl al-šaḥṣīyya fī Al-Ġumhūriyya al-Tūnisiyya, li sana 1956, član 18, stav 1–5. [http://www.legislation.tn/affich-code/Code-du-statut-personnel\\_95](http://www.legislation.tn/affich-code/Code-du-statut-personnel_95).
- Obiteljski zakon Republike Hrvatske, Pročišćeni tekst vrijedi od 31.12.2023. *Narodne novine*, 103/2015, 98/2019, 47/2020, 49/2023, 156/2023.
- Porodični zakon Federacije BiH, član 10, (“Službene novine FBiH”, br. 35/2005, 41/2005 – ispravka., 31/2014 i 32/2019 – odluka Ustavnog Suda).
- Porodični zakon RS (“Službeni glasnik Republike Srpske”, br. 54/2002, 41/2008 i 63/2014).
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣīyya fī 'Miṣr, raqam 100 li sana 1985, član 11. <https://sites.google.com/site/socioalger1/drasat-qanwnyte/drasat-qanwnyte/tdylat-qwanyn-alahwal-alshkhsypte-almstryte>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣīyya fī 'Sūriya, raqam 59 li sana 1953., član 17. <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&>.
- Qānūn al-usra fī Al-Ġumhūriyya al-Ġazāiriyya al-Dīmūqraṭīyya al-Šā'biyya, li sana 2007, član 8, str. 2. <https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣīyya fī 'Irāq raqam 188 li sana 1959, član 4–7. <http://www.refworld.org/cgi-in/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5322d5ae>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣīyya fī Al-Urdun, raqam 36 li sana 2010, član 37. <http://www.farrajlawyer.com/viewTopic.php?topicId=153>.
- Qānūn al-usra li Mamlaka al-Baḥrayn, Al-Qānūn raqam 19 li sana 2009., član 5 stav 1–4, i član <http://www.moj.gov.bh/default7850.html?action=article&ID=1620>.

- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī Al-Kuwayt, raqam 51 li sana 1984. <https://www.e.gov.kw/sites/kgoArabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf>.
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya li dawla Al-Imārāt al-‘Arabiyya al-Muttaḥada, raqam 28. li sana 2005, član 55, stav 6. <http://www.dji.gov.ae/Lists/DJIBooks/Attachments/79/Ahwal%20Shakhsia%20Big%20WEB.pdf>
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī Dawla al-Qaṭar, raqam li sana 2006, član 57, stav 6. [http://gulfmigration.org/database/legal\\_module/Qatar/National%20Legal%20Framework/Rights%20and%20Obligations/3.1%20Family%20Law%2022%202006\\_AR.pdf](http://gulfmigration.org/database/legal_module/Qatar/National%20Legal%20Framework/Rights%20and%20Obligations/3.1%20Family%20Law%2022%202006_AR.pdf).
- Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣiyya fī Sulṭana ‘Umān, član 37, stav 6. <http://www.oman.om/wps/wcm/connect/8b7389b0-9a86-45b8-993d-d5f2533467e6/Personal+Status+Law+-+Marriage+%28Arabic%29.pdf?MOD=AJPERES>. ([www.jasserauda.net/portal/](http://www.jasserauda.net/portal/) (السيرة الذاتية) <https://islamskazajednica.ba/index.php/bracno-pravo/17770-serijatski-stav-o-poligamiji-u-bih>
- Al-Qarārāt wa al-fatāwa al-ṣādira ‘an Al-Maḡlis al-urubbi li al-iftā wa al-buḥūt munḍu ta’sīsih 1997. ilā al-dawra al-‘iṣrīn, Al-Maḡlis al-urubbi li al-iftā wa al-buḥūt, Dublin, 2013.
- Rezolucija br. 27/3, Al-Bayān al-ḥitāmī li al-dawra al-sābi’a wa al-‘iṣrīn. <https://www.e-cfr.org/%D8%A7%>.
- Svraka-Imamović, Amila, *Koncept braka u islamskom, jevrejskom, engleskom i velškom pravu*, Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu, LXI – 2018, str. 315–344.
- Štulanović, Muharem, *Porodično pravo i revolucionarni doprinos islama statusu žene*, Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću broj IX, Bihać, 2017.





# ALMEDINA IMAMOVIĆ-HODŽIĆ

## Primjena principa olakšavanja (*taysīr*) u fikhu muslimanskih manjina

---

295

**Almedina Imamo-  
vić-Hodžić, MA**

saradnica fetva-i emina pri Ri-  
jasetu Islamske zajednice u BiH  
imamovicalmedina@gmail.com

### **Pregledni članak**

Primljeno: 30. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 11. 12. 2025.

### **Ključne riječi:**

Primarna norma, olakšica,  
*taysīr*, manjina, nužda, potreba,  
korist, šteta, fetva

### **Sažetak:**

U ovom radu razrađuje se princip olakšavanja (*taysīr*) koji je svoju posebnu važnost zadobio unutar metodologije fikha muslimanskih manjina. Fikh muslimanskih manjina zasebna je grana fikha, koja se detaljno bavi savremenim okolnostima i situacijama u kojima se nalaze muslimanske manjinske zajednice, posebno na Zapadu, a tiču se usklađivanja vjerske prakse i stvarnosti, te očuvanja vjerskog identiteta. Ovaj princip štiti se od zloupotrebe jasnim metodološkim smjernicama, odnosno interpretativnim mehanizmima koji daju okvir za njegovu primjenu u fetvama. U radu je prikazana primjena ovog principa u fetvama Evropskog vijeća za fetve i istraživanja, Vijeća koje je svojim istraživanjima i metodologijom posebno doprinijelo afirmaciji načela olakšavanja (*taysīr*) u savremenom dobu. Na kraju istraživanja, obrađeno je pitanje odnosa primarne (*‘azīma*) i olakšavajuće (*ruḥṣa*) norme u šerijatskom pravu, kao i vremenskog ograničenja olakšavajućih normi donesenih zbog stanja nužde i opće potrebe.

## The Application of the Principle of Facilitation (*Taysir*) in the Fiqh of Muslim Minorities

## تطبيق مبدأ التيسير في فقه الأقليات المسلمة

### Keywords:

Primary norm, legal concession, *taysir*, minority, necessity, need, benefit, harm, fatwa

### الكلمات المفتاحية:

العظيمة، الرخصة، التيسير، الأقلية، الضرورة، الحاجة، المنفعة، الضرر، الفتوى

### Abstract:

This paper examines the principle of facilitation (*taysir*), which has gained particular importance within the methodology of fiqh for Muslim minorities. The fiqh of Muslim minorities is a distinct branch of Islamic jurisprudence that addresses contemporary circumstances and situations faced by Muslim minority communities, particularly in the West, focusing on reconciling religious practice with social realities and preserving religious identity. The principle of facilitation is safeguarded against misuse through clear methodological guidelines and interpretive mechanisms that provide a framework for its application in fatwas. The paper illustrates the application of this principle in the fatwas of the European Council for Fatwa and Research, a council whose research and methodology have significantly contributed to the affirmation of the principle of facilitation (*taysir*) in contemporary contexts. The study also addresses the relationship between primary (*azīma*) and facilitative (*ruḥṣa*) norms in Sharī'a law, as well as the temporal limitations of facilitative norms enacted due to necessity and public interest.

### الملخص:

يتم في هذا البحث تحليل مبدأ التيسير الذي حصل على أهميته الخاصة في إطار منهجية فقه الأقليات المسلمة. وفقه الأقليات المسلمة فرع الفقه الخاص الذي يهتم تفصيلياً بالظروف والمواقف المعاصرة التي يعيش فيها الأقليات المسلمة، خاصة في الغرب، والتي تتعلق بالتنسيق بين الممارسة الدينية والواقع وبالمحافظة على الهوية الدينية. وتتم حماية هذا المبدأ من سوء الاستخدام بالتوجيهات المنهجية الواضحة، أي بالأجهزة التفسيرية التي تعطي الإطار لتطبيقه في الفتاوى. ويُعرض في البحث تطبيق هذا المبدأ في فتاوى المجلس الأوروبي للفتاوى والبحوث الذي ساهم ببحوثه ومنهجيته خاصة في إثبات مبدأ التيسير في العصر الحديث. وفي نهاية البحث تتم معالجة مسألة العلاقة بين العظيمة والرخصة في الشريعة، وكذلك التحديد الزمني للرخصات المشروعة لأجل ضرورة ومصصلحة عامة.

## Uvod

Iako su propisi Šerijata zahvatili sve segmente ljudskog života, oni nisu u pogledu detaljnih pojašnjenja jednako tretirali svaki od tih segmenata. Razlog tome se može tražiti u činjenici da su određeni aspekti ljudskog života nepromjenljivi i konstantni, dok drugi pod uticajem vremena, prostora i društvenih okolnosti zahtijevaju da ljudi svojim promišljanjem i zaključivanjem (*iğtihād*) novonastala pitanja usklade s općenitim ciljevima i uputama vjere. Osnovna intencija cjelokupnog Šerijata jeste pribavljanje koristi i otklanjanje štete za čovjeka na individualnom i kolektivnom planu. Kako bi se ovaj cilj ostvario, neophodno je uvažiti ljudske potrebe i interese. Stoga su unutar metodologije šerijatskog prava razvijeni brojni koncepti usklađivanja specifičnih situacija s općenitim intencijama Šerijata, uvažavajući principe o poteškoći i olakšicama. Predmet ovog rada je, upravo, princip olakšavanja (*taysīr*) koji je svoju posebnu konotaciju zadobio unutar metodologije fikha muslimanskih manjina, s obzirom da se ova disciplina fikha bavi specifičnim situacijama nastalim usljed privremenog ili trajnog boravka muslimanskih manjinskih zajednica u nemuslimanskim zemljama. Osnovna istraživačka teza glasi: princip olakšavanja (*taysīr*) kao temeljno šerijatskopravno načelo omogućava održivu i kontekstualiziranu primjenu vjerskih normi u uslovima muslimanskih manjina, a Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, kao institucionalni reprezent fikha muslimanskih manjina, svoj pravni pristup u značajnoj mjeri zasniva na principu olakšavanja (*taysīr*) posredstvom različitih interpretativnih mehanizama, kao što su: nužda (*aḍ-ḍarūrā*), potreba (*al-ḥāğā*), teškoća/slabost (*aḍ-ḍa'f*), te stanje opće kušnje i nevolje (*fasād al-zamān*). Cilj istraživanja je, na osnovu analize tekstova savremenih i klasičnih pravnika, ustanoviti interpretativne mehanizme putem kojih se ostvaruje princip olakšavanja (*taysīr*), te predstaviti stav Evropskog vijeća za fetve i istraživanja o vremenskom ograničenju primjene olakšica donesenih na osnovu *taysīra*. Uvidom i analizom fetvi i rezolucija, cilj nam je prikazati i način na koji se Vijeće oslanja

na spomenuti princip pri rješavanju savremenih pitanja. Dakle, osnovni metodi koje ćemo koristiti su metod tekstualne analize i metod studije slučaja. Prvi dio rada tretira općenita pitanja vezana za princip *taysīra* unutar metodologije šerijatskog prava, kao što je jezičko i terminološko značenje i utemeljenje principa olakšavanja u izvorima Šerijata. Glavni dio rada obrađuje mehanizme putem kojih se ostvaruje *taysīr*, te donosi prikaz fetvi Evropskog vijeća u kojima se oslanjaju na ovaj princip. U završnom dijelu tretiramo pitanje vremenskog ograničenja primjene olakšica donesenih na osnovu *taysīra*. Značaj istraživanja ogleđa se u predstavljanju metodoloških smjernica vezanih za primjenu *taysīra* pri izdavanju fetvi, kako bi se ovaj važan princip lakše primjenjivao i zaštitio od zloupotrebe.

### **Princip olakšavanja (*taysīr*) u metodologiji šerijatskog prava**

Termin *taysīr* u arapskom jeziku označava olakšanje i napredak.<sup>1</sup> Jasno je iz brojnih kur'anskih ajeta da je islam vjera koja je poslana kao milost i olakšanje, a da je krajnja svrha propisa postizanje koristi, a otklanjanje štete i teškoće. Kur'an opisuje Poslanika, a.s., sljedećim riječima: ... *koji će im lijepa jela dopustiti, a ružna zabraniti, koji će ih tereta i teškoća koje su imali osloboditi.*<sup>2</sup> U drugim ajetima, također se naglašava ova intencija: *On je vas izabrao, i u vjeri vam ništa teško nije propisao*<sup>3</sup>, i *Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate*<sup>4</sup>. Sam tekst Kur'ana ustanovljava određene olakšice (*ruḥaṣ*) koje su izuzetak od striktnog pravila (*'azīma*) i čini ih obaveznim za primjenu (*fard*) ili dozvoljenim (*mubāḥ*) u određenim situacijama i okolnostima, o čemu će više biti riječi u drugom dijelu ovog rada.

Poslanik, a.s., izostavljao je neke naredbe i zabrane kako ne bi opteretio svoje sljedbenike, a ashabe je učio da ovaj princip

1 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 1684.

2 Al-Anbiyā, 107. Kur'an, prijevod: Besim Korkut.

3 Al-Hagg, 78.

4 Al-Baqara, 185.

uvrste u svoju praksu.<sup>5</sup> Prilikom slanja ashaba da podučavaju vjeri, govorio je: “Olakšavajte, a nemojte otežavati, obradujte, a nemojte rastjerivati.”<sup>6</sup> Stoga je on usvojen u metodologiji šerijatskog prava i široko se primjenjuje u izdavanju fetvi.<sup>7</sup> Posebnu konotaciju i obim primjene princip *taysīra* je zadobio unutar fikha muslimanskih manjina, kao zasebne grane fikha s posebnim naglaskom na određenim principima klasičnog *uṣūl al-fiqha*.<sup>8</sup> Iako je činjenica da gotovo jedna trećina muslimanskog stanovništva stoljećima unazad živi u zemljama s većinskim nemuslimanskim stanovništvom u kojima vlast vrše nemuslimani, u islamskoj pravnoj nauci i teoriji nije se razvila zasebna metodologija koja će tretirati situacije u kojima se nađu muslimani s privremenim ili trajnim boravkom u tim zemljama. Tek posljednjih decenija prošlog stoljeća, primjetno je sistematsko bavljenje ovom tematikom od strane pojedinačnih istraživača, kao i specijalizovanih ustanova i fikhskih akademija.<sup>9</sup> Fikh muslimanskih manjina je koncept koji je nastao kako bi se muslimanima olakšala praktična primjena vjerskih propisa i pomoglo u očuvanju njihovog identiteta, odnosno zaštitilo od potpunog asimiliranja, s jedne, ili izolovanja od društva u kojem žive, s druge strane.<sup>10</sup> Evropsko vijeće za fetve i istraživanja sa svojom metodologijom, istraživanjima, rezolucijama i fetvama posebno je doprinijelo ustanovljenju i primjeni fikha

5 Naprimjer, u hadisu: “Da znam da neću opteretiti svoj ummet, naredio bih mu upotrebu misvaka prije svakog namaza”, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, Kitāb al-tahāra, Bāb fi istiḥbābi al-miswāk li al-ṣalāh, br. 253.

6 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Kitāb al-aḥkām, Bāb qawl an-nabī: yassirū wa-lā tu’assirū, br. 6125.

7 Musfir Ali al-Kahtani, “Princip olakšavanja u izdavanju fetvi, obilježja i pravila”, *Ustanova fetve u globaliziranom svijetu*, ur. Mustafa Hasani, preveo: Halil Mehanović, Centar za dijalog-Vesatija, i El-Kalem, 2013, str. 73.

8 Dva su suprotstavljena gledišta o mjestu ove “vrste fikha”: Tāhā Ġābir al-Alwānija i Yūsuf al-Qaradāwija. Al-Alwāni smatra da je riječ o potpuno zasebnoj disciplini, koja ne obuhvata samo pravo, nego i teologiju (makro plan), dok će Yūsuf al-Qaradāwī utvrditi da fikh muslimanskih manjina ima jednaku metodologiju kao “opći fikh”, s tim što ima i svoje specifičnosti koje je potrebno uvažavati prilikom iznalaska fikhskih rješenja. Više v.: Tāhā Ġābir al-Alwāni, *Ka fikhu manjina: neka temeljna razmatranja*, preveo: Nedim Begović, CNS i El-Kalem, Sarajevo, 2016. i Yūsuf al-Qaradāwī, *Fikh muslimanskih manjina: kako biti musliman na Zapadu?*, Libris, Sarajevo, 2004.

9 Enes Ljevaković, “Fikh muslimanskih manjina: utemeljenje, kontroverze i dileme”, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 10, 2005, str. 146.

10 Tāhā Džābir al-Alwāni, *Ka fikhu manjina: neka temeljna razmatranja*, preveo: Nedim Begović, CNS i El-Kalem, Sarajevo, 2016, str. 20–21.

muslimanskih manjina. Fikhska metodologija Vijeća podrazumijeva inkluzivni pristup pravnom naslijeđu, te tri dodatne metodološke odrednice: zasnivanje fetvi na validnoj argumentaciji, primjena načela olakšavanja (*taysīr*) i uvažavanje ciljeva Šerijata, a izbjegavanje pravnih doskočica (*hiyal*).<sup>11</sup> Yūsuf al-Qaraḏāwī navodi tri argumenta koji idu u prilog primjeni načela olakšavanja: olakšavajući propisi omogućavaju muslimanima u Evropi da dovedu u sklad zahtjeve svoje vjere i posebne okolnosti u kojima žive, princip olakšavanja ima svoju misijsku (*da'vetsku*) dimenziju, te olakšavanje u fetvama može poslužiti kao sredstvo očuvanja identiteta, jer se takvim pristupom osigurava njihova zainteresiranost za islamsku normativnost i autoritet uleme, bez obzira što su udaljeni od središta islamske učenosti.<sup>12</sup>

### Interpretativni mehanizmi putem kojih se ostvaruje *taysīr*

Princip olakšavanja (*taysīr*) u tekstu Kur'ana, kao primarnog izvora šerijatskog prava, izražen je kroz odnos primarnih (*'azīma*) i alternativnih normi (*ruḥaṣ*). Striktno pravilo ili primarna norma (*'azīma*) je općenito pravilo, odnosi se na sve obaveznike i u svim vremenima.<sup>13</sup> Nije ga moguće suspendovati, niti umanjiti njegovu snagu, s obzirom na jačinu dokaza na koji se oslanja. Olakšavajuće pravilo (*ruḥṣa*) tretira se kao izuzetak od općeg pravila, a njegovo trajanje ograničeno je na period trajanja izuzetnog stanja.<sup>14</sup> S obzirom na svoje osnove, olakšice (*ruḥaṣ*) se dijele na nekoliko vrsta: olakšica čija je osnova nužda (*darūra*), olakšica čija je osnova potreba (*ḥāḡa*), olakšica čija je osnova postojanje teškoće (*da'f*, npr. bolest, putovanje, siromaštvo...), te

11 Nedim Begović, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, El-Kalem, Sarajevo, 2015, str. 64.

12 *Fetve Evropskog vijeća za fetve i istraživanja*, preveo i priredio: Enes Ljevaković, Connectum, Sarajevo, 2005, str. 11.

13 Abū Ishāq as-Shāḡibī, *Al-Muwāfaqāt*, Dār Ibn 'Affān, štampano: 2008, tom I, str. 464.

14 M. Hashim Kamali, *Principi islamske jurisprudencije*, preveo: Nedim Begović, CNS, Sarajevo, 2017, str. 376–378.

olakšica kojoj je osnova opća nevolja, iskušenje i nered (*fasād az-zamān*).<sup>15</sup> Kako bi se ovim važnim principom služilo i u novonastalim situacijama, metodolozi šerijatskog prava koristili su se ovim interpretativnim mehanizmima i konceptima, izvedenim iz osnova propisanih olakšica u Kur'anu, o čemu ćemo govoriti u nastavku rada.

Jedan od najvažnijih mehanizama, koji je u rješavanju savremenih pitanja zadobio široku primjenu, jeste koncept nužde (*aḍ-ḍarūra*). Ovaj koncept ustvari obuhvata poznato fikhsko pravilo da *nužda čini dozvoljenim zabranjene stvari* (*ad-ḍarūrāt tubīḥu al-maḥẓūrāt*), koje je opet izvedeno iz općenitijeg šerijatskoprogrednog pravila da *poteškoća zahtijeva olakšicu* (*al-mašāqqa taglīb al-taysīr*).<sup>16</sup> Nužda je stanje koje primorava na šerijatski zabranjene radnje radi očuvanja temeljnih zaštićenih vrijednosti: vjere, života, razuma, časti, imovine i potomstva. Načelo nužnosti ima dvojno utemeljenje svoje izvornosti: tradicionalno (u tekstu Kur'ana i sunneta), te racionalno (kao princip postizanja opće dobrobiti i krajnjih intencija Šerijata).<sup>17</sup> Pravilo da nužda čini dopuštenim zabranjene stvari ima svoje uporište u više kur'anskih ajeta. Naprimjer, zarad očuvanja života kao više vrijednosti, dozvoljeno je čovjeku konzumiranje hrane koja je inače zabranjena: *On vam jedino zabranjuje: strv i krv i svinjsko meso, i ono što je zaklano u nečije drugo ime, a ne u Allahovo. A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu grijeh nije*.<sup>18</sup>

Drugi mehanizam koji omogućava ostvarenje principa olakšavanja (*taysīr*), jeste koncept potrebe (*al-ḥāḡa*). Izveden je iz fikhskih pravila *poteškoća zahtijeva olakšicu* (*al-mašāqqa taglīb at-taysīr*), *kada situacija postane teška proširuje se broj rješenja* (*idā dāqqa al-amr ittasa'*), *potreba u nekim slučajevima ima snagu*

15 Enes Ljevaković, "Institut šerijatsko-pravnih olakšica", *Takvim* za 1998, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 1997, str. 150–170.

16 Nedim Begović, "Afirmacija koncepta *darure* u savremenoj islamskoj jurisprudenciji", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 10, 2005, str. 192.

17 Senad Ćeman, *Načelo nužnosti i njegova primjena u savremenim fikhskim pitanjima*, doktorska disertacija, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2017, str. 18.

18 Al-Baqara, 173.

nužde, kako javna tako i privatna (*al-ḥāḡa tunazzal manzila al-ḡarūra ‘amma aw ḥāṣṣa*), i sl. Iako zapostavljanje ovih potreba ne bi imalo jednako ozbiljne posljedice kao zapostavljanje nužnih vrijednosti, ipak bi život učinilo teškim i tjeskobnim, što se suprotstavlja intencijama Šerijata.<sup>19</sup> Potreba se dijeli u dvije kategorije:

- a. opća potreba koja obuhvata cijeli ummet. Naprimjer, neke vrste ugovora su dozvoljene iako su u suprotnosti s općim šerijatskopравnim načelima, kao ugovor *al-salam* u kome kupac plaća prodavcu cijenu za predmet koji će mu biti naknadno isporučen;
- b. posebna potreba koja se tiče određene grupe ljudi, zajednice ili se odnosi na pojedince. Inače, islamski pravници često upotrebljavaju pojam nužde (*ḡarūra*) za ono što ima značenje potrebe (*al-ḥāḡa*), što ukazuje na to da su ta dva stanja vrlo bliska.<sup>20</sup> Ova dva koncepta spadaju u najvažnija i najobuhvatnija mehanizma ostvarivanja *taysīra* prilikom pravnog rješavanja savremenih pitanja, posebno ako se uzme u obzir stanje muslimanskih manjina, čiji život je kontinuirano ispunjen prilikama i okolnostima koje podrazumijevaju nuždu ili potrebu. Stoga je fikih olakšavanja neophodan onda kada primjena primarnih normi (*‘azīma*) ne dovodi do ostvarenja ciljeva Šerijata, nego vodi onome što je u suprotnosti s njima, tj. šteti i velikoj teškoći.<sup>21</sup> Ova dva mehanizma su dva važna oslonca na kojima Evropsko vijeće za fetve zasniva svoja pravna rješenja, i to u svim granama i oblastima fikha. Naprimjer, Vijeće je donijelo fetvu o dozvoljenosti kupovine stambene jedinice sredstvima kamatnog kredita, dozvoli određenih vrsta osiguranja,

19 Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, El-Kalem i CNS, 2011, str. 14.

20 E. Ljevaković, "Institucija šerijatsko-pravnih olakšica...", str. 65–66.

21 Abd al-Maḡīd al-Naḡḡār, *Fiqh al-muwāṡana li al-muslimīn fi ‘Urūbbā*, bez godine i mjesta izdanja, str. 103. Knjiga je dostupna u elektronskoj verziji na: <https://ebook.univeyes.com/130620>, posjećeno: 20. 9. 2025.

kupovine sa odgođenim rokom plaćanja (*bay'u al-ağal*), i sl.

Sljedeći interpretativni mehanizam koji predstavlja osnov za primjenjivanje *taysīra*, jeste postojanje određene teškoće ili slabosti (*ad-ḍa'f*), koja je gotovo uvijek vezana za izvanredno stanje pojedinca. Tako uzrok ovih vrsta olakšica može biti: bolest (dozvola mršenja obaveznog posta), putovanje (skraćivanje namaza), te tjelesne, intelektualne i materijalne mogućnosti za obavljanje određenih propisa<sup>22</sup> (npr. konzumiranje vode ili hrane za vrijeme posta iz zaborava, izvršavanje nekih krivičnih djela pod prisilom, nepoznavanje šerijatskih propisa u dominantno nemuslimanskom društvu, odgoda ili oprost duga onome ko je u oskudici, i dr.).

Posljednji mehanizam putem kojeg se ostvaruje princip olakšavanja koji ćemo ovdje navesti je *fasād al-zamān*, tj. princip retrogradnog vremena, kušnje i nereda, kojeg su pravници označili nazivom "kvarenje vremena". U fikhskoj literaturi ovaj termin *fasād al-zamān* korišten je za opis društvenih prilika koje predstavljaju odstupanje od izvornih normi, odnosno odstupanje od slova (a nekada i duha) Šerijata kako bi se uskladili principi islamskog prava i dekadentnog muslimanskog društva. Iako je ovaj termin u određenim periodima poslužio kao opravdanje za korištenje i nedozvoljenih pravnih doskočica (*hiyal*)<sup>23</sup>, on ipak ima važnost za princip olakšavanja, jer podrazumijeva postojanje stanja opće potrebe koja doseže stepen posebne nužde. Naprimjer, u situaciji kada bi stanovništvo jednog grada dominantno činili grešnici, za sudije ili svjedoke mogli bi se uzeti najbolji među njima, i ne bi se uvjetovala apsolutna pravednost i čestitost.<sup>24</sup>

22 Ovdje se ubrajaju djela koja osoba učini u zaboravu (*nisyān*), greškom (*ḥaṭa'*), iz neznanja (*ğahl*), zbog prinude (*ikrāh*), zbog materijalne oskudice ili nekog tjelesnog nedostatka. Uz blaga odstupanja u pojedinačnim djelima, većina šerijatskih pravnikā smatra da su ova stanja osnov za primjenu olakšica.

23 F. Karčić, nav. dj., str. 214.

24 E. Ljevaković, "Institucija šerijatsko-pravnih olakšica...", str. 170–172.

Svi spomenuti interpretativni mehanizmi putem kojih se ostvaruje princip olakšavanja (*taysīr*) prisutni su unutar metodologije fikha muslimanskih manjina, što je najbolje vidljivo na primjerima rezolucija i fetvi Evropskog vijeća za fetve i istraživanja o brojnim savremenim pitanjima.

Ovdje ćemo napomenuti, da se princip olakšavanja, u gotovo svim naprijed navedenim situacijama (osim kada je riječ o nuždi) primjenjuje tamo gdje ne postoji izričit zakonski tekst koji nalaže postupanje suprotno onome što zahtijeva postojanje teškoće.<sup>25</sup> Stoga se, naprimjer, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja često u primjeni *taysīra* koristi inkluzivnim pristupom mezhebima u tumačenju propisa, kao načinom utemeljenja olakšica u mišljenju određene pravne škole.

U tom kontekstu, jedan od članova Vijeća, Salahuddin Sultan, u svom izlaganju o metodološkim principima fikha muslimanskih manjina, između ostalog navodi: "Razumljivo je da su muslimanske manjinske zajednice sastavljene od ljudi koji pripadaju različitim mezhebima, međutim, potrebno je da prevladava duh tolerancije u iznalaženju najautentičnijih rješenja pa čak i da se odustane od rješenja prevladavajućeg mezheba zarad općeg interesa... Islam je vjera olakšavanja, a njegovo osnovno načelo je otklanjanje teškoće i pribavljanje koristi. Poslaniku, a.s., nikad nisu ponuđena dva rješenja, a da on nije odabrao ono koje je lakše, ako u tome nema grijeha."<sup>26</sup>

Inkluzivni pristup mezhebima u tumačenju Šerijata podrazumijeva dva metoda: metod selekcije (*taḥayyur*) i metod eklekticizma (*talfīq*). *Taḥayyur* je "postupak izbora adekvatnijeg tumačenja određenog pitanja izvan ustanovljene tradicije važeće pravne škole na jednom teritoriju."<sup>27</sup> Najvažniji kriteriji za izbor između mezhepskih stavova su: autentičnost dokaza,

25 Isto, str. 171.

26 Šalāh ad-Dīn Sulṭān, "Al-ḍawābiṭ al-manḥaḡiyya li-fiqh al-aqalliyyāt al-muslimā", *Al-maḡalla al-'ilmīyya li al-maḡlis al-'urubā li al-iftā' wa al-buḡūt*, br. 4–5, 2004, str. 38–39.

27 Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990, str. 163.

ostvarivanje interesa ljudi (*maṣāliḥ*) i ciljeva Šerijata (*maqāṣid*), te uvažavanje duha vremena. *Talfīq* (eklekticism) s druge strane predstavlja spajanje različitih mišljenja šerijatskih pravnika i mezheba, kako bi se ustanovilo novo, jedinstveno rješenje.<sup>28</sup> Treba napomenuti da ovi metodi kao i princip olakšavanja ne podrazumijevaju proizvoljno biranje "lakšeg" rješenja u različitim mezhebima, na što su klasični šerijatski pravници ukazali smatrajući ovaj postupak zabranjenim. Pod pojmom olakšavanja i olakšica podrazumijeva se idžtiḥad nekog mezheba kojim se određena radnja ili stvar smatra dozvoljenom nasuprot idžtiḥadu drugih mezheba koji to zabranjuju. Zabranjeno je korištenje fikhskih olakšica zasnovanih na ličnim prohtjevima kako bi se izbjegla neka šerijatsko-pravna obaveza.<sup>29</sup>

### **Primjena principa olakšavanja u fetvama i rezolucijama Evropskog vijeća za fetve**

Na osnovu uvida i analize fetvi, uočljiva je tendencija Evropskog vijeća za fetve i istraživanja da se u svojoj metodologiji oslanja na princip olakšavanja u većini oblasti šerijatske pravne nauke, u skladu sa svim interpretativnim mehanizmima putem kojih se ostvaruje princip *taysīra*. U nastavku izdajamo fetve u kojima je jasno vidljiv odnos primarne i alternativne norme, te kriteriji koji opravdavaju prelazak na alternativnu normu u savremenim rješenjima.

U oblasti tahareta i ibadata Vijeće je uvažavajući princip olakšavanja donijelo nekoliko rezolucija i fetvi. Naprimjer, Vijeće je donijelo fetvu da se pas ne smatra nečistom životinjom. Pitanje o čistoći psa, postavljeno Vijeću, glasi: "Obično smo izloženi oštrim kritikama Evropljana koji drže pse, jer se bojimo da će nečistoća psa utjecati na čistoću naše odjeće, mjesta i sl. Postoji li pravna škola koja smatra da je pas čist, kako bismo

28 Nedin Begović, "Inkluzivni pristup mezhebima: primjena metoda selekcije (*teḥajjur*) i eklekticism (*telfik*) u tumačenju Šerijata", *Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, Sarajevo, br. 1–2, LXXIII, 2011, str. 33–34.

29 E. Ljevaković, "Institucija šerijatsko-pravnih olakšica...", str. 173.

otklonili ovu teškoću od sebe?” Vijeće na ovo pitanje odgovara: “Da, malikijski mezheb smatra pse čistim. Također, prema ispravnom mišljenju hanefijske pravne škole, pas se smatra čistim, a njegova nečistoća se ograničava na nečistoću usta i izmeta.”<sup>30</sup> Dakle, iz pitanja se jasno može vidjeti posebna okolnost i situacija s kojom se muslimani u Evropi susreću, s obzirom na veliku zastupljenost pasa kao kućnih ljubimaca. Muslimani su izloženi teškoći zbog većinskog pravnog stava da su odjeća i mjesto koje pas dodirne nečisti, te kontaminirani za obavljanje namaza i drugih vjerskih obaveza za koje se uvjetuje čistoća. Nedostatak fetve su eksplicitni dokazi na kojima Vijeće zastupa ovaj stav (kur’anski ajeti i hadisi), kao i dublja analiza mišljenja spomenutih mezheba. Vijeće se isključivo koristi metodom selekcije (*taḥayyur*), gdje odabire mezhebe ili specifična mišljenja unutar jednog mezheba, na osnovu čega operacionalizira *taysīr* za konkretnu situaciju koju su ocijenili kao teškoća/slabost u savremenom svijetu (*da’f*).

Drugi primjer je rezolucija o dozvoli obavljanja džume namaza petkom prije nastupanja podne namaza (zevala), te poslije ikindije namaza. U rezoluciji stoji: “Vijeće je zaključilo da je vrijeme džume od podne do ikindije namaza, i oko toga postoji saglasnost većine uleme. Postupanje po ovome je vadžib (obaveza), te se preporučuje imamima da se, kad god je to moguće, pridržavaju onoga oko čega postoji saglasnost većine, a da izbjegavaju ono oko čega postoje razilaženja. Međutim, ako se to kosi sa situacijama u kojima se nađu muslimani u nekim zemljama, vremenima ili okolnostima, nema smetnje postupiti prema hanbelijskom mišljenju i obaviti džumu prije nastupanja podne namaza (prije zevala), ili postupiti po malikijskom mišljenju koje dozvoljava odgađanje džume do kraja ikindijskog vremena, uzimajući u obzir potrebu, kako bi se ostvarila ova vjerska korist.”<sup>31</sup>

30 Fetva br. 38 (19/2), dostupno na: <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/05/38>, posjećeno: 5. 8. 2025.

31 Rezolucija br. 4/3, <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/06/4/3>, posjećeno: 15. 8. 2025.

U obrazloženju rezolucije također se ne navode eksplicitni dokazi, kao ni konkretna stanja i okolnosti u kojima je dozvoljeno ovakvo postupanje, što je nedostatak rezolucije. Iz drugih pitanja postavljenih Vijeću, mogu se čitati spomenuti razlozi i okolnosti: s obzirom na sekularne zakone, u mnogim zemljama muslimanima nije dozvoljeno napustiti posao zbog obavljanja molitve petkom, udaljenost radnog mjesta od džamije u kojoj se džuma obavlja, nemogućnost izlaska sa časova ili predavanja na fakultetima, i sl. Na kraju rezolucije, Vijeće jasno navodi razlog dozvole postupanja na osnovu odabranih mišljenja određenih mezheba (*taḥayyur*), a to je postojanje teškoće (*mašāqqa*) i postizanje koristi (*mašāliḥ*).

Vijeću je postavljeno i pitanje o održavanju hutbe na jeziku koji nije arapski: "U jednom britanskom džematu na džumu-namaz dolaze oni koji razumiju arapski, ali i oni koji ga ne razumiju, a većina ljudi razumije engleski jezik. Da li je nam je dozvoljeno da hutbu držimo na jeziku slušalaca, iako nije arapski?" Odgovor na ovu fetvu glasi: "Cilj hutbe jeste podučavanje i upućivanje, a osnova je da se obraćamo jezikom koji razumiju slušaoci. Kur'an, spominjući ovu ulogu poslanika kaže: *I nijednog poslanika nismo poslali, a da nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio*; (Ibrahim, 4) i kaže Uzvišeni: *A zar su poslanici bili dužni išta drugo već da jasna obznane?* (Nahl, 35). A dostava ne može biti jasna osim ako je na jeziku koji slušalac razumije. Osnova je da je hutba na arapskom jeziku, ako većina onih koji slušaju razumiju arapski jezik jer su ajeti, hadisi i spominjanje Uzvišenog Gospodara (*zīkr*) najpotpuniji na arapskom jeziku. Potreba onih koji ne razumiju arapski, može se upotpuniti prijevodom. Ovo je i namjera većine pravnika koji su smatrali da hutba treba biti na arapskom jeziku. Međutim, ako je malo ili nimalo slušalaca koji razumiju arapski, nema smetnje da hutba bude na njima razumljivom jeziku. Ovo je stav imama Ebu Hanife i prihvaćeno mišljenje unutar hanefijskog mezheba, te jedno od mišljenja šafijskog mezheba."<sup>32</sup>

32 Fetva br. 68 (1/12), <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/07/68>, posjećeno: 3. 9. 2025.

Za razliku od prve dvije navedene fetve, u ovoj fetvi Vijeće se eksplicitno oslanja na kur'anske ajete kojima argumentuje dozvolu hutbe na jeziku koji razumiju slušaoci. Iz fetve je jasno da Vijeće koristi intencionalni pristup tumačenju propisa, s obzirom da je u navedenim ajetima izražen cilj (*maqṣad*) hutbe kao vjerskog propisa, a to je podučavanje i upućivanje. Ukoliko se ne ispuni ova svrha, hutba nema direktnog utjecaja na slušaoce, pa je nemogućnost razumijevanja jezika (*da'f*), interpretativni mehanizam putem kojih operacionaliziraju *taysīr* u fetvi, utemeljujući ga u mišljenju određenih pravnih škola (*taḥayyur*). Nedostatak fetve jeste navođenje argumentacije na kojoj spomenuti mezhebi temelje dato mišljenje.

Iz oblasti ibadata ovdje ćemo navesti još nekoliko fetvi Vijeća u kojima se oslanjaju na princip olakšavanja<sup>33</sup>: dozvola ulaska u džamiju ženi u hajzu i nifasu dajući prednost autentičnijem hadisu u odnosu na hadis kojim većina drugih mezheba argumentuje zabranu<sup>34</sup>, dozvola mršenja studentima kada imaju težak ispit za vrijeme ramazana ukoliko ne postoji mogućnost odgode ispita i ako bi postom isuviše iscrpili organizam, uz obavezu napaštanja<sup>35</sup>, davanje sadekatul-fitra u protuvrijednosti novca, itd.<sup>36</sup>

Vijeće primjenjuje princip *taysīra* i u savremenim fetvama/rezolucijama iz oblasti personalnog prava i međuljudskih odnosa. Naprimjer, suprotno većinskom mišljenju, donijeli su rezoluciju da je dozvoljeno muslimanu da naslijedi imovinu svojih nemuslimanskih srodnika. U rezoluciji se navodi sljedeće: "Vijeće smatra da musliman nije uskraćen nasljedstva svojih nemuslimanskih srodnika, niti onoga što mu oni ostave putem oporuke. Ovo nije u suprotnosti sa hadisom u kojem Poslanik,

33 Zbog ograničenosti prostora, nismo u mogućnosti sve navedene fetve detaljnije analizirati.

34 Fetva br. 130 (1/24), <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/05/130>, posjećeno: 24. 9. 2025.

35 Fetva br. 139 (6/25), <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/07/139>, posjećeno: 3. 9. 2025.

36 Fetva br. 138 (5/25), <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/06/138>, posjećeno: 4. 9. 2025.

a.s., kaže: ‘Musliman ne nasljeđuje od nevjernika, niti nevjernik od muslimana’, koji se tumači kao zabrana nasljeđivanja od nevjernika koji se bori protiv muslimana. Vijeće napominje da u prvim danima islama, muslimani nisu bili uskraćeni nasljedstva svojih nemuslimanskih srodnika. Ovakav stav zastupali su ashabi: Muaz ibn Džebel i Muavija ibn Ebi Sufjan, te brojni tabi’ini. Ovo mišljenje zastupali su, također, i Ibn Tejmijja, kao i njegov učenik Ibn el-Kajjim.”<sup>37</sup>

Muslimanske manjinske zajednice na Zapadu ne čine samo muslimani imigranti. Te zajednice obuhvataju i muslimane konvertite u islam, mješovite brakove i njihove rodbinske veze (tazbinu), pa je pitanje nasljedstva realan problem s kojim se susreću. U rezoluciji se navodi hadis, čiji tekst tumačenjem usklađuju s mišljenjem Vijeća o ovom pitanju. Kako muslimani ne bi trpjeli štetu, te kako ovaj propis ne bi negativno utjecao na ljude koji žele preći na islam, Vijeće je uvidjelo da je *taysir* ovdje neophodan, pozivajući se na pojedinačna mišljenja unutar interpretativne tradicije muslimana, kao što su mišljenje određenih ashaba, tabi’ina, Ibn Tejmijje i Ibn al-Kajjima. Nedostatak i ove rezolucije je što se ne navode dokazi na kojima se temelje mišljenja spomenutih pravnik.

Od drugih fetvi iz oblasti personalnog prava i međuljudskih odnosa u kojima je primijenjen princip olakšavanja, možemo navesti: ženi koja pređe na islam, a njezin muž ostane u svojoj vjeri, dozvoljeno je ostati u braku s njim, na osnovu stava nekolicine pravnik koji svoje mišljenje argumentuju postupkom Omera ibn Hattaba kada je dao ženi mogućnost biranja rastave ili ostanka u braku nakon što je prešla na islam, a njezin muž nije<sup>38</sup>, validnost braka sklopljenog pred nešerijatskim sudovima onda kada ne postoji šerijatsko pravosuđe<sup>39</sup>, fetva o dozvo-

37 Rezolucija br. 1/5, <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/07/1/5>, posjećeno: 4. 9. 2025.

38 Fetva br. 31 (3/8), <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/07/31>, posjećeno: 4. 9. 2025.

39 Fetva br. 31 (11/2), <https://www.e-cfr.org/blog/2020/02/23/31-11>, posjećeno: 4. 9. 2025.

ljenosti čestitanja praznika nemuslimanima<sup>40</sup>, dozvoljenosti pridruživanja oružanim snagama u nemuslimanskim zemljama<sup>41</sup>, dozvoljenost rada u restoranima koji služe svinjsko meso i alkohol u slučaju egzistencijalne nužde<sup>42</sup>, dozvoljenost političkog angažmana muslimana i muslimanke u nemuslimanskim zemljama<sup>43</sup>, itd.

Na osnovu analize i uvida u fetve i rezolucije Evropskog vijeća za fetve i istraživanja, možemo potvrditi da se Vijeće u većini savremenih pitanja u svim oblastima fikhske nauke, koristi principom olakšavanja referirajući se na naprijed spomenute interpretativne mehanizme.

### Vremensko ograničenje primjene olakšica

S obzirom da olakšavajuća norma (*ruḥṣa*), stoji nasuprot primarne norme (*‘azīma*), i podrazumijeva da se primjenjuje u izvanrednim okolnostima koje zahtijevaju postojanje osnova za njenu primjenu, nadaje se pitanje vremenskog ograničavanja primjene olakšica. Generalno je pravilo da se olakšica primjenjuje sve dok postoji njezin uzrok (*illa*), a kad prestane uzrok, prestaje i važenje alternativnih normi. Također, s ciljem da se izbjegne neograničena i proizvoljna upotreba ovih mehanizama za ostvarivanje *taysīra* ustanovljena su neka ograničenja, kao npr.: ono što se dopušta u nuždi, svodi se na mjeru nužde, nužda mora biti manje štetna od zabranjene stvari, da bi se stanje nužde uzimalo u obzir, ono mora postojati u sadašnje vrijeme, tj. moguće buduće stanje nužde se ne uzima u obzir.<sup>44</sup> Zato se svaka nužda procjenjuje pojedinačno, kao i razmjer olakšice koja se zbog nje primjenjuje.

40 Fetva br. 21 (3/6), <https://www.e-cfr.org/blog/2018/09/08/21>, posjećeno: 4. 9. 2025.

41 Fetva br. 162 (8/27), <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/06/162>, posjećeno: 4. 9. 2025.

42 Fetva br. 120 (1/10), <https://www.e-cfr.org/blog/2014/01/31/120>, posjećeno: 4. 9. 2025.

43 Rezolucija br. 5/18, <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/07/5/16>, posjećeno: 4. 9. 2025.

44 Ali Hajder, *Durar al-hukkām šarh magalla al-ahkām*, Bejrut, 1991, tom I, str. 39. Nav. prema: Osman Kozlić, *Fikhska pravila*, El-Kalem, 2005, str. 244.

To nije slučaj i s olakšicama u općim, globalnim pitanjima i problemima ako su utvrđena kolektivnim idžtihadom od strane kompetentnih učenjaka, koje poprimaju karakter izvornih, temeljnih fikhskih normi, što je jedan od zaključaka o korištenju olakšica Akademije islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije.<sup>45</sup> Slično pitanje razmatrali su i članovi Evropskog vijeća za fetve. U izlaganju o pitanju “da li ruhsa, kao alternativni propis, može poprimiti karakter primarne norme”, jedan od članova Vijeća, Abdullah bin Bayyah, govorio je o razlikama između pojmova nužda i potreba, u kojemu se dotiče i pitanja olakšica. Prema njegovom stavu, unutar pravne nauke (*fiqh*) može se govoriti o dvije vrste nužde koje zahtijevaju olakšicu sa vremenski ograničenom primjenom:

- a. nužda u užem smislu na temelju koje se ne uspostavlja opći propis, nego se razmatra u odnosu na svaki pojedinačni slučaj (npr. konzumiranje zabranjenog onda kada je život ugrožen);
- b. nužda u širem smislu koja se može nazvati i prijeka potreba, ono bez čega je život moguć, ali je otežan.<sup>46</sup>

Ono što je inače haram može postati halal jedino u prvom značenju nužde. U tom smislu postoji razlika između prava koja su označena kao *ḥuqūqullāh* (Božija prava) i onih koji spadaju u *ḥuqūqul-‘ibād* (prava ljudi). Ono u čemu i ljudi imaju prava ne može postati dozvoljeno, ako je izvorno zabranjeno. Naprimjer, dozvoljeno je jesti meso svinje ili lešine u nuždi, ali nije dozvoljeno devastirati ili ukrasti imovinu drugog čovjeka.<sup>47</sup>

Postoji i treće, usulsko značenje nužde, na koje je prvi put ukazao Imam al-Ḥāramayn u svom *al-Burhānu*, a to je ono što je neophodno za opću korist i u čemu je očiti interes ljudi. U tom smislu nužda je ustvari opća potreba (*ad-ḍarūra al-‘āma*). On navodi da očigledna opća potreba može doseći nivo nužde za

45 E. Ljevaković, “Institucija šerijatsko-pravnih olakšica...”, str. 172.

46 Abdullāh b. Bayyah, “Al-Farq bayn al-ḍarūra wa al-ḥāḡa, *Al-Maḡalla al-‘ilmiyya li al-maḡlis al-‘urubā li al-iftā’ wa al-buḥūṭ*, br. 4–5, 2004, str. 124–125.

47 Ḡalāl al-Dīn al-Suyūti, *Al-Ašbāḡ wa al-nazā’ir fi qawā’id wa furū’ al-fiqh al-šari’a*, Ka-iro, 1378. po H., str. 62.

pojedince, jer ako bi svi bili uskraćeni za ono u čemu je potreba ljudske vrste, pojedinci bi neminovno pretrpjeli štetu koja doseže nivo nužde za jednog.<sup>48</sup> Olakšica donesena zbog opće potrebe nema ograničeno trajanje, i kao takva ima status primarne norme, jer opća potreba podrazumijeva da određeno stanje kontinuirano traje, te da se i norma neograničeno na nju primjenjuje.<sup>49</sup> Razlika između nužde i opće potrebe ogleda se, također, i u namjeri. Olakšica kod nužde u fikhskom značenju podrazumijeva svjesnu i namjernu radnju pojedinca, dok kod opće potrebe namjera ne postoji, jer pojedinac ne namjerava stanje i okolnosti zbog kojih je u potrebi za korištenjem olakšica, nego je to izvan njegove mogućnosti. Ibn Taymiyya upravo to ima u vidu kada govori o teškoći u oprezu (teškoća koja se ne može izbjeći): “Sve što se ne može izbjeći, oprošteno je”.<sup>50</sup>

S obzirom da opću potrebu uzrokuje stanje ili okolnost, propisi i odredbe, odnosno olakšice koje se donesu na osnovu opće potrebe mogu važiti i izvan okvira muslimanskih manjina. Primjer za to su brojni propisi doneseni unutar svih mezheba na prostoru gdje su muslimani činili većinu, a oni predstavljaju i osnov na kojima se temelje rješenja nekih od savremenih fikhskih pitanja. Takvi su primjeri dozvoljenosti ugovora o udruživanju kapitala i rada (*mudaraba*), ugovora o radu s neizvjesnim ishodom (kada se rad ne isplaćuje u novcu, nego u naturi), ugovora o najmu i prodaji usjeva, ugovora koji sadrže nejasnoću i neizvjesnost kao što je vrijeme isporuke (*garar*), spajanja namaza na putovanju u nekim mezhebima, otkrivanje avreta zbog liječenja, itd. Naprimjer, Ibn ‘Abidin govori o dozvoljenosti ugovora o radu za podučavanje Kur’ana, fikha, imamskih i mujezinskih dužnosti, te dozvoljenosti uzimanja novca za obavljanje ovih poslova. Razlog tome je opadanje interesa za vjerske poslove i podučavanje, te bi odbijanje dovelo do gubitka znanja, što spada u opću potrebu koja doseže nivo nužde

48 Imām al-Ġuwayn al-Ĥaramayn, *Al-Burhān*, Dār al-‘Anṣār, Kairo, 1400. po H., str. 924.

49 Abdullāh b. Bayyah, “Al-Farq bayn al-ḍarūra wa al-ḥāġa”, str. 153.

50 Ibn Ṭaymiyya, *Maġmū‘ al-fatāwā*, Dār al-ma‘rifa, Bejrut, 1978, I, str. 592.

za pojedinca.<sup>51</sup> Što se tiče savremenih fetvi, ovdje ćemo navesti dvije fetve koje su donijela dva različita fikhska Vijeća: fetva o dozvoli uzimanja kamatnog kredita za kupovinu kuće ili stana u stanju prijekne potrebe koju je donijelo Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, te fetva koju je donijela Međunarodna islamska akademija za fikih o dozvoli kupovine udjela u kompanijama koje ponekad posluju s kamatom.<sup>52</sup>

## Zaključak

Princip olakšavanja (*taysīr*) široko je rasprostranjeno načelo unutar metodologije šerijatskog prava. Svoju izvornost crpi direktno iz osnovnih izvora Šerijata, Kur'ana i sunneta, te je podržan brojnim fikhskim i usulskim pravilima. Primjena ovog načela svoj poseban značaj zadobila je u savremenim fikhskim pitanjima, posebno onih vezanih za situacije u kojima se nalaze muslimanske manjinske zajednice koje žive u državama s nemuslimanskom većinom. Interpretativni mehanizmi putem kojih se ostvaruje *taysīr* u savremenim pitanjima obuhvataju nekoliko koncepata: koncept nužde (*ad-ḍarūra*), potrebe (*al-ḥāḡa*), teškoće (*al-mašaqqa*), te prisustvo opće nevolje, štete ili nereda izraženo u sintagmi "kvarenja vremena" (*fasād al-zamān*). Svi nabrojani mehanizmi predstavljaju osnov za propisane olakšice ili alternativne norme (*ruḡaṣ*) koje stoje naspram primarnih normi (*‘azīma*), te se njihova primjena ograničava na period i intenzitet trajanja njihovog uzroka ili osnova. Na osnovu analiziranih fetvi i rezolucija Evropskog vijeća za fetve, ustanovili smo da se Vijeće koristi principom olakšavanja (*taysīr*) u različitim granama fikha, posebno kroz inkluzivni pristup mezhebima, birajući autentičnije i lakše rješenje onda kada je neophodno očuvati određeni interes (*maṣāliḥ*) ili postići neku od intencija Šerijata. Iako većina olakšica, donesenih na osnovu *taysīra* ima vremenski ograničeno važenje, tj. nakon stanovitog

51 Abdullāh b. Bayyah, "Al-Farq bayn al-ḍarūra wa al-ḥāḡa", str. 137–139.

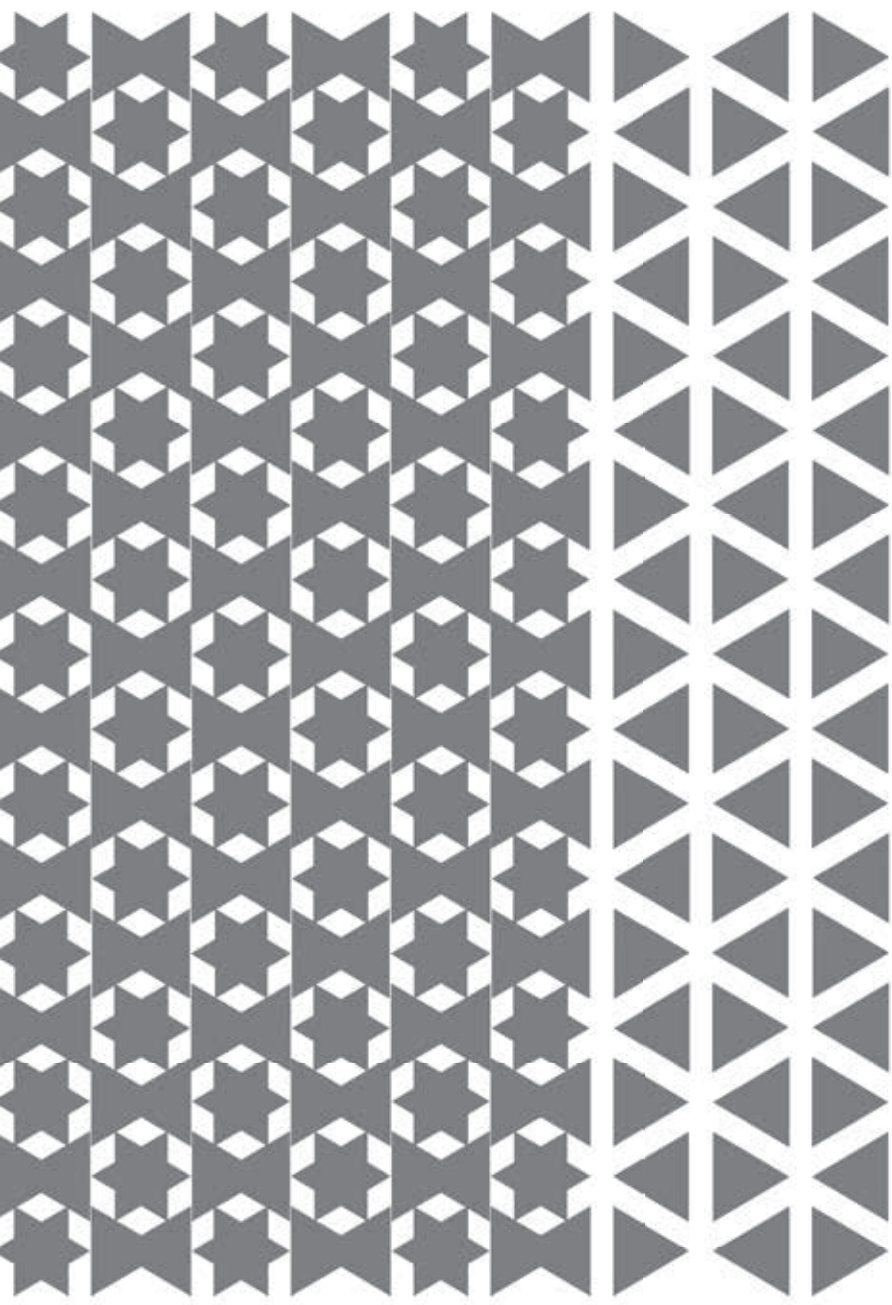
52 Isto., str. 149.

vremena bivaju zamijenjene primarnom normom, savremeni šerijatski pravници govore i o onim olakšicama koje ustvari po-primaju karakter primarne norme. Radi se o olakšicama koje su donesene o općim, globalnim pitanjima, na osnovu kolektivnog idžtihada od strane kompetentnih učenjaka.

## Literatura

- al-Alwānī, Tāhā Ğābir, *Ka fikhu manjina: neka temeljna razmatranja*, preveo: Nedim Begović, CNS i El-Kalem, Sarajevo, 2016.
- Begović, Nedim, "Afirmacija koncepta *darure* u savremenoj islamskoj jurisprudenciji", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, br. 10, 2005.
- Begović, Nedim, "Inkluzivni pristup mezhebima: primjena metoda selekcije (*tehajjur*) i eklekticizma (*telfik*) u tumačenju Šerijata", *Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, Sarajevo, br. 1–2, LXXIII, 2011.
- Begović, Nedim, *Vjerska sloboda i muslimanske manjine u Evropi*, El-Kalem, Sarajevo, 2015.
- Bin Bayyah, Abdullāh, "Al-Farq bayn al-ḍarūra wa al-ḥāḡa", *Al-Maḡalla al-'ilmiyya li al-maḡlis al-Ūrubā li al-iftā' wa al-buḡūt*, br. 4–5, 2004.
- Ćeman, Senad, *Načelo nužnosti i njegova primjena u savremenim fikhskim pitanjima*, doktorska disertacija, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2017.
- al-Ğuwayni, Imām al-Ḥaramayn, *Al-Burhān*, Dār al-'Anšār, Kairo, 1400. po H.
- Ibn Taymiyya, *Maḡmū' al-fatāwā*, Dār al-ma'rifa, Bejrut, 1978.
- Kahtani, Musfir, "Princip olakšavanja u izdavanju fetvi, obilježja i pravila", *Ustanova fetve u globaliziranom svijetu*, ur. Mustafa Hasani, CDV i El-Kalem, 2013.
- Kamali, M. Hashim, *Principi islamske jurisprudencije*, preveo: Nedim Begović, CNS, Sarajevo, 2017.
- Karčić, Fikret, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990.
- Karčić, Fikret, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, El-Kalem i CNS, 2011.
- Ljevaković, Enes, "Institut šerijatsko-pravnih olakšica", *Takvim za 1998*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 1997.
- Ljevaković, Enes, "Fikh muslimanskih manjina: utemeljenje, kontroverze i dileme", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u*

- Sarajevu, br. 10, 2005.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- al-Nağğār, Abd al-Mağīd, *Fiqh al-muwāṭana li al-muslimīn fī Ūrubbā*, bez godine i mjesta izdanja. Knjiga je dostupna u elektronskoj verziji na: <https://ebook.univeyes.com/130620>.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Fi fiqh al-aqaliyyāt al-muslima*, Dar aš-šurūq, Kairo, 2001.
- Sultān, Šalāh ad-Dīn, "Al-Ḍawābiṭ al-manḥağiyya li fiqh al-aqaliyyāt al-muslima", *Al-Mağalla al-‘ilmiyya li al-mağlis al-Ūrubā li al-iftā’ wa al-buḥūt*, br. 4–5, 2004.
- al-Suyūtī, Ğalāl al-Dīn, *Al-Ašbāḥ wa al-nazā’ir fī qawā’id wa furū’ al-fiqh al-šarī’a*, Kairo, 1378. po H.
- al-Shāṭibī, Abū Ishāq, *Al-Muwāfaqāt*, Dār ibn ‘Affān, 2008.



# AMRUDIN HAJRIĆ

## O upravnom i nepravnom govoru u Kur'anu

---

317

### **Amrudin Hajrić**

*redovni profesor na Katedri za  
filologiju Kur'ana  
amrudin.hajric@fin.unsa.ba*

### **Stručni rad**

Primljeno: 30. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 11. 12. 2025.

### **Ključne riječi:**

Upravni govor, nepravni govor, arapski jezik, Kur'an, obrasci govora, partikule, interpunkcija

### **Sažetak:**

Prenošenje tuđeg govora dio je svakodnevnog verbalnog izražavanja. Nekada je ono doslovno, a nekada se radi o prepričavanju ili parafraziranju. Prenošenje govora na jedan ili drugi način ima svoje razloge i povode, a tiču se postojanja ili nepostojanja potrebe da se sačuva autentična forma sadržaja govora. Kao što je slučaj s govorom općenito, i onaj u Kur'anu se prenosi na jedan od dva načina: direktno ili neposredno (upravni govor), odnosno indirektno ili posredno (nepravni govor). U Kur'anu se, naravno, većina verbalnih izražavanja nastoji prenijeti direktnim ili neposrednim načinom (upravnim govorom) zbog važnosti i značaja očuvanja izvorne forme sadržaja kur'anskog kazivanja te preciznosti i odgovornosti u prenošenju. U ovom radu ćemo vidjeti na koji način su u Kur'anu prisutne ove dvije vrste govora, s posebnim osvrtom na njihove obrasce koje je nužno prepoznavati radi adekvatnog razumijevanja i tumačenja njima izraženih kur'anskih sadržaja.

## On Direct and Indirect Speech in the Qur'an

## الحكاية والإخبار في القرآن الكريم

### Keywords:

Direct speech, indirect speech, Arabic language, Qur'an, speech patterns, particles, punctuation

### الكلمات المفتاحية:

الحكاية، الإخبار، اللغة العربية، القرآن الكريم، نماذج الكلام، الحروف، الترقيم

### Abstract:

The reporting of others' speech is an integral part of everyday verbal expression. At times, it is rendered verbatim, while at other times it involves retelling or paraphrasing. Each mode of reporting speech serves particular purposes and is motivated by the need, whether present or absent, to preserve the authentic form of the original utterance. As with speech in general, speech in the Qur'an is conveyed in one of two ways: directly or immediately (direct speech), and indirectly or mediately (indirect speech). In the Qur'an, the majority of verbal expressions are conveyed through direct speech, owing to the importance of preserving the original form of Qur'anic discourse, as well as the precision and responsibility required in its transmission. This paper examines how these two types of speech are manifested in the Qur'an, with special attention given to their patterns, which must be recognized to achieve an adequate understanding and interpretation of the Qur'anic content expressed through them.

### الملخص:

إن نقل كلام الآخرين جزء من التعبير اللفظي اليومي. فديكون ذلك النقل حرفياً ويمثل في بعض الأحيان الإخبار عن ذلك الكلام أو إعادة صياغته. ونقل الكلام بالطريقة الأولى أو الثانية له أسبابه ودوافعه، وهي تتعلق بتواجد الحاجة أو عدمها إلى المحافظة على صيغة الكلام الأصلية. إن الكلام في القرآن الكريم شأنه شأن الكلام عموماً فيُنقل بإحدى الطريقتين: مباشرة (الحكاية) أو بطريقة غير مباشرة (الإخبار). بطبيعة الحال، يُنقل معظم التعابير اللفظية في القرآن الكريم بالطريقة المباشرة (الحكاية) لأهمية المحافظة على الصيغة الأصلية لمضمون القصص القرآني والدقة والمسؤولية في النقل. فسُنرى في هذا البحث نمط تواجد هاتين الطريقتين من الكلام بالإشارة الخاصة إلى نماذجهما التي من الضروري معرفتها لأجل الفهم والتفسير المناسبين لما تمّ تعبيره بها من المضمون القرآني.

## Uvod

Ljudi se svakodnevno nalaze u situacijama u kojima se pozivaju na ono što je neko drugi rekao ili napisao. Nekada to rade prenoseći samo sadržaj ili smisao poruke, dok u situacijama u kojima je iz nekog razloga pored smisla potrebno prenijeti i formu navode i jezička sredstva kojima je sadržaj poruke izrečen. Ove dvije vrste govora, upravni ili direktni i neupravni ili indirektni, prisutne su, za pretpostaviti je, u svim jezicima svijeta i na adekvatan način se tretiraju u udžbenicima posvećenim njihovim gramatikama. U njima se skreće pažnja na formalna obilježja jednog i drugog načina govora, način preizražavanja upravnog u neupravni govor, situacije u kojima je poruku potrebno prenijeti jednom ili drugom vrstom govora, itd.

U savremenim udžbenicima gramatike arapskog jezika ne postoje sadržaji koji se odnose na upravni (direktni) i neupravni (indirektni) govor. Razlog tome, između ostalog, nalazi se i u činjenici da je u arapskom jeziku, naročito je to bio slučaj u njegovim ranijim fazama, nedovoljno razvijen i razrađen sistem interpunkcijskih obilježja, samim time i onih vezanih za spomenute vrste govora. Međutim, to nikako ne znači da takva vrsta govora ne postoji u arapskom jeziku i da joj ne treba posvetiti dužnu pažnju. Štaviše, nepostojanje odgovarajućih interpunkcijskih obilježja zahtijevalo je od arapskog jezika da razvija obrasce neupravnog govora radi njegovog jasnog raspoznavanja od upravnog govora te s ciljem izbjegavanja pogrešnih razumijevanja.

Upravni i neupravni govor, odnosno prenošenje tuđeg govora općenito, klasični arapski gramatičari su tretirali u svojim djelima posvećenim razmatranjima jezičkih pitanja, posebno unutar kur'anskog korpusa. Tako se u literaturi na arapskom jeziku za ove vrste govora koristi različita terminologija. Pored savremenih termina *kelam mubašir* i *kelam gajr mubašir* koji su zapravo doslovan prijevod predmetne terminologije nekih drugih jezika, prvenstveno engleskog, koriste se i drugi različiti termini od kojih u većini prevladava riječ *hikaja*. Na tom tragu,

riječ *hikaja* se u značenju prenošenja govora (*rivajetul-kavl*)<sup>1</sup> upotrebljava od 10. stoljeća, dok je prije toga korištena u značenju oponašanja ili imitiranja (*muhakat*).<sup>2</sup>

Klasični arapski gramatičari su izraz *hikaja* upotrebljavali za označavanje prenošenja govora u njegovoj izvornoj formi i bez ikakvih promjena (upravni ili direktni govor), ali i za označavanje prenošenja samo njegovog smisla i značenja (neupravni ili indirektni govor).<sup>3</sup>

S druge strane, kod nekih autora riječ *hikaja* u ovom značenju prate različiti dodaci. Kod takvih se upravni govor podrazumijeva pod izrazom *hikajetul-lafz* (prenošenje govora i izrazom i značenjem), dok se na neupravni govor odnosi konstrukcija *hikajetul-ma'na* (prenošenje govora po značenju).<sup>4</sup>

Ibnus-Siradž u vezi s prenošenjem govora kaže: "Prenošenje govora označeno kao *hikaja* ne mijenja formu govora."<sup>5</sup> Ove Ibnus-Siradžove riječi sugerišu da se pod izrazom *hikaja* podrazumijeva upravni (direktni) govor, naspram kojeg neki autori, u značenju neupravnog (indirektnog) govora, koriste riječ *ihbar*. Naime, uvođenje izraza *hikaja* za upravni i *ihbar* za neupravni govor opravdava se time što korijen *hky* (*hakā* i *hākā*) podrazumijeva oponašanje (u ovom slučaju govora u njegovom sadržaju i formi), dok korijen *hbr* tj. glagol *aḥbara* podrazumijeva prenošenje sadržaja bez oponašanja forme. To potvrđuju i Bergstrasserove riječi prema kojima je doslovno prenošenje govora (*hikaja*) uobičajeno u većini jezika, ali da je dozvoljeno i obavještavanje o sadržaju govora (*ihbar*).<sup>6</sup>

1 Pored ovog, u arapskoj literaturi se za prenošenje govora upotrebljavaju i neki drugi izrazi, kao što su: *hikajetul-kavl*, *naqlul-kavl*, *rivajetul-kelam*, *hikajetul-kelam*, *na-klul-kelam*, itd.

2 Muḥammad Šafīq Ġurbāl (urednik), *al-Mawsū'a al-'arabiyya al-mujassara*, Dār al-ša'b i Mu'assasa Frānklīn li al-ṭibā'a wa al-našr, Kairo i New York, 1965, str. 730.

3 Ġamāluddīn al-Anṣārī Ibn Hišām, *Awdaḥ al-masālik ilā Alfiyya Ibn Mālik*, Taḥqīq Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd, al-Maktaba al-'ašriyya, Bejrut, 1998, tom 4, str. 279, fusnota 1. Taj stav je, na neki način, svojstven i al-Sirāfiju (Abū Bišr 'Amr Ibn 'Uṭmān Sibawayh, *al-Kitāb*, Taḥqīq: 'Abdussalām Muḥammad Hārūn, 3. izdanje, 'Ālam al-kutub, Bejrut, 1983, tom 3, str. 143, fusnota 1).

4 Ġamāluddīn al-Anṣārī Ibn Hišām, isti izvor, str. 280, fusnota 3.

5 Abū Bakr Muḥammad Ibn Sahl b. al-Sirāġ, *al-Uṣūl fī al-naḥw*, Taḥqīq: 'Abdulḥusayn al-Fatli, 3. izdanje, Mu'assasa al-risāla, Bejrut, 1996, tom 1, str. 263.

6 Gotthelf Bergstrasser, *al-Taṭawwūr al-naḥwī li al-luġa al-'arabiyya*, uredio, kritički obradio i korigovao: Ramaḍān 'Abduṭṭawwāb, 2. izdanje, Maktaba al-Ḥānġī, Kairo,

Osim spomenutih, u izvorima na arapskom jeziku se u kontekstu govora o upravnom i nepravnom govoru susreću i neki drugi izrazi, kao što su: *nakl mubašir* i *nakl gajr mubašir*, *nakl harfi* i *nakl mutesarref fihi*, *nakl hika'i* i *nakl ihbari*, a isto tako i riječi pod kojima se podrazumijevaju učesnici u procesu prenošenja govora, kao što su: *nakil* (prenosilac), *menkul minhu* ili *menkul anhu* (onaj od kojeg se prenosi), *menqul ilejhi* (onaj kome se prenosi), ili one koje se odnose na preneseni govor, kao što su: *kelam menkul* ili *kavl menkul*, itd.

Cilj ovog rada je da konsultujući klasične i savremene arapske izvore skrene pažnju na upravni i nepravni govor u arapskom jeziku, s posebnim osvrtom na njihove obrasce u Kur'anu koje je nužno prepoznavati radi adekvatnog razumijevanja, prevođenja i tumačenja njima izraženih kur'anskih sadržaja.

### **Upravni (direktni) govor u Kur'anu**

Upravni ili direktni govor podrazumijeva doslovno prenošenje nečijeg govora. Primjenjuje se u okolnostima u kojima je pored sadržaja ili smisla važno prenijeti i preciznu formulaciju poruke. Takav je slučaj s vjerskim tekstovima, naučnim citatima, pravnim izjavama, medijskim izvještajima, te svim svakodnevnim verbalnim izražavanjima u kojima je iz bilo kojeg razloga bitno doslovno prenijeti nečije riječi. U pisanom tekstu, upravni govor se označava navodnicima ili crticama koje izvornu poruku odvajaju od uvodnih riječi, dok se u usmenom izražavanju efekat upravnog govora postiže tako što se u dijelu koji uvodi izvornu poruku upotrijebe riječi koje to naglašavaju, kao što su: citiram, doslovno, od riječi do riječi, itd.

Kao što je slučaj s govorom općenito, i onaj u Kur'anu se prenosi na jedan od dva načina: direktno ili neposredno (upravni govor), odnosno indirektno ili posredno (nepravni govor). U

1994, str. 185. I u arapsko-bosanskom rječniku Teufika Muftića (3. izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 1997) izraz *hikaja* se, između ostalog, prevodi kao doslovno navođenje ili upravni govor (str. 320), a riječ *ihbar* kao nepravni govor (str. 357).

Kur'anu se, naravno, većina verbalnih izražavanja nastoji prenijeti upravnim ili direktnim načinom zbog važnosti i značaja očuvanja izvorne forme sadržaja kur'anskog kazivanja te preciznosti i odgovornosti u prenošenju.

Kad je u pitanju upravni govor u Kur'anu, a isti je slučaj manje-više s arapskim jezikom općenito, on se uglavnom uvodi osnovnim glagolom verbalnog izražavanja, glagolom *kale* (reći, kazati) i iz njega izvedenim oblicima:

قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ

*“Ulazite u džehennem s narodima, s džinima i ljudima koji su prije vas bili i nestali”, reći će On...<sup>7</sup>*

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ

*A kada im se kaže: “Pristupite onome što Allah objavljuje, i Poslaniku!...”<sup>8</sup>*

فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ

*... pa ako vam Allah daruje pobjedu, oni reknu: “Zar mi nismo bili uz vas?...”<sup>9</sup>*

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ

*Na dan kada Allah sakupi poslanike i upita (kaže): “Da li su vam se odazvali?...”<sup>10</sup>*

قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا

*“Kamo sreće da sam ranije umrla...”, uzviknu (reče) ona.<sup>11</sup>*

Prema tome, glagol *kale* u arapskom jeziku u osnovi uvodi upravni govor. Tako je i Sibevejh, prema onome što se može pročitati u njegovom djelu *el-Kitab*, bio stava da se nakon upotrijebljenog glagola *kale* ili nekog iz njega izvedenog oblika mora navesti govor u cijelosti, odnosno u formi u kojoj ga je izrekao

7 al-A'rāf, 38.

8 al-Mā'ida, 104.

9 al-Nisā', 141.

10 al-Mā'ida, 109.

11 Maryam, 23.

njegov prvi odašiljalac.<sup>12</sup> To, na neki način, potvrđuju i sljedeće njegove riječi: “Glagol *kale* ne mijenja govor u odnosu na formu u kojoj je bio prije uvođenja tog glagola.”<sup>13</sup>

Kad je u pitanju upravni govor uveden nekim drugim glagolima koji sadrže smisao govorenja i kazivanja (verbalnog izražavanja), kao što su: *nada* (dozivati), *de’a* (pozvati), *se’ele* (upitati), *evha* (objaviti, oglasiti), *emere* (narediti, zapovjediti), itd., arapski gramatičari nisu bili jedinstvenog mišljenja. Tako predstavnici Kufske gramatičarske škole smatraju da upravni govor može biti uveden i takvim glagolima,<sup>14</sup> kao što je slučaj u sljedećim kur’anskim ajetima:

وَنَادُوا يَا مَالِكُ، لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ

Oni će dozivati: “O Malik! Neka Gospodar tvoj učini da umremo!...”<sup>15</sup>

فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ

... a poslanicima je Gospodar njihov objavljivao: “Mi ćemo nevjernike sigurno uništiti!”<sup>16</sup>

يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا

... pa ti dođu zaklinjući se Allahom: “Mi smo samo htjeli da učinimo dobro i da bude sloge.”<sup>17</sup>

فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشِهَادَتِنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا

... i neka se Allahom zakunu: “Naše zakletve su vjerodostojnije od zakletvi njihovih...”<sup>18</sup>

سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ

12 Abū Bišr ‘Amr Ibn ‘Uṭmān Sībawayh, isti izvor, tom 1, str. 122.

13 Abū Bišr ‘Amr Ibn ‘Uṭmān Sībawayh, isti izvor, tom 3, str. 143.

14 Faḍīl Šāliḥ al-Šāmarrā’ī, *al-Ġumla al-‘arabiyya: ta’lifuhā wa aqsāmuhā*, 2. izdanje, Dār al-fīkr, Amman, 2007, str. 210.

15 al-Zuḥrūf, 77.

16 Ibrāhīm, 13.

17 al-Nisā’, 62.

18 al-Mā’ida, 107.

... stražari u njemu će ih upitati: “Zar nije niko dolazio da vas opominje?”<sup>19</sup>

Međutim, predstavnici Basranske gramatičarske škole su bili stava da se upravni govor uvodi samo glagolom *kale*, te da je u slučajevima u kojima se to na prvi pogled doima drugačije, kao što je slučaj s gore navedenim kur’anskim ajetima, zapravo elidiran glagol *kale*, što po njihovom mišljenju potvrđuju sljedeći ajeti u kojima je, pored nekog od ovih glagola, naveden i glagol *kale*:<sup>20</sup>

وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ، إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي

*A Nuh je bio zamolio Gospodara svoga i rekao: “Gospodaru moj, sin moj je čeljade moje...”*<sup>21</sup>

إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا قَالَ رَبِّ، إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ سَيْبًا

*Kad je on Gospodara svoga tiho zovnuo i rekao: “Gospodaru moj, kosti su mi oronule i glava osijedjela...”*<sup>22</sup>

وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ

*I faraon obznani narodu svome: “O narode moj”, reče on, “zar meni ne pripada carstvo u Misiru...”*<sup>23</sup>

هَذَاكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً

*Tu Zekerijja zamoli Gospodara svoga: “Gospodaru moj”, reče, “podari mi od Sebe čestita potomka...”*<sup>24</sup>

فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً

... Pa, od Musaa su tražili i više od toga, kad su uglas rekli: “Pokaži nam Allaha”...<sup>25</sup>

19 al-Mulk, 8.

20 Ġamāluddīn al-Anṣārī Ibn Hišām, *Muġnī al-labīb ‘an kutub al-a‘arīb*, Taḥqīq: Māzin al-Mubārak i Muḥammad ‘Alī Ḥamdullāh, Murāġa‘a: Sa‘īd al-Afgānī, 6. izdanje, Dār al-fikr, Bejrut, 1985, str. 539.

21 Hūd, 45.

22 Maryam, 3–4.

23 al-Zuḥruf, 51.

24 Ālu ‘Imrān, 38.

25 al-Nisā, 153.

Postoje autori koji se ne slažu s ovim mišljenjem predstavnika Basranske gramatičarske škole. Oni kao dokaz da se nakon glagola govorenja i kazivanja (verbalnog izražavanja) u upravnom govoru ne mora podrazumijevati glagol *kale* navode sljedeće ajete u kojima se poslije takvih glagola uvodi čestica *enne* koja se ne upotrebljava uz glagol *kale*:<sup>26</sup>

وَأَيُّوبُ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ

*I Ejjubu se, kada je Gospodaru svome zavapio: "Mene je nevolja snašla, a Ti si od milostivih najmilostiviji."*<sup>27</sup>

وَأَوْحِيْ إِلَى نُوْحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ

*I Nuhu bi objavljeno: "Osim onih koji su već vjernici, niko više iz naroda tvoga neće vjernik postati..."*<sup>28</sup>

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَائِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى

*I Gospodar njihov im se odaziva: "Nijednom trudbeniku između vas trud njegov neće poništiti, ni muškarcu ni ženi..."*<sup>29</sup>

Međutim, u navedenim primjerima, a sudeći prema onome o čemu će više riječi biti u narednom odjeljku, iako svojom formom sugerišu doslovno prenesen sadržaj, zapravo se radi o neupravnom govoru, tako da kao argumenti protiv stava predstavnika Basranske gramatičarske škole o elidiranju glagola *kale* nakon drugih glagola verbalnog izražavanja u upravnom govoru nemaju snagu i težinu.

Na tom tragu, elidirani glagol *kale* mogao bi se pretpostaviti u sljedećem kur'anskom ajetu u kojem je nakon jednog od glagola verbalnog izražavanja, glagola *halefe* (zaklinjati se), upotrijebljena za glagol *kale* karakteristična partikula *inne*, s tim da kontekst u ovom slučaju sugeriše da se radi o neupravnom govoru, iako bi, sudeći prema formi i ukoliko partikulu *inne*

26 'Umar Yūsuf 'Ukāša, "Taraddud al-maqūl bayna ah-hikāya wa al-iḥbār fī al-Qur'ān al-karīm", *al-Mağalla al-urduniyya fī al-luġa al-'arabiyya wa ādābihā*, svezak 5, br. 1, Ġāmi'a Mu'ta, Jordan, 2009, str. 207.

27 al-Anbiyā', 83.

28 Hūd, 36.

29 Ālu 'Imrān, 195.

posmatramo kao partikulu pojačanja (zaista, doista, uistinu) a ne partikulu koja uvodi neupravni govor, bilo osnovano pomisliti i da se radi o upravnom govoru:

وَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِيَّاهُمْ يُنْكِرُ

*Oni se zaklinju Allahom da su doista vaši...<sup>30</sup>*

U klasičnom arapskom jeziku sistem interpunkcijskih obilježja, među njima i onih karakterističnih za upravni govor, nije bio razvijen. Zapravo je i samo arapsko pismo bilo veoma manjkavo i oskudno. Oznake za kratke i duge vokale nisu postojale, kao ni dijakritičke tačke na osnovu kojih se danas razlikuju međusobno slična slova. U čitanju i razumijevanju štiva koje je prije pojavljivanja islama i spuštanja posljednje Božije objave, Kur'ana, bilo zabilježeno, Arapi su se uglavnom oslanjali na vlastito jezičko iskustvo. Do usavršavanja arapskog pisma i njegovog dovođenja u stanje u kojem se manje-više nalazi i danas, uvođenjem dijakritičkih tačaka za raspoznavanje međusobno sličnih suglasnika, zatim oznaka za obilježavanje kratkih i dugih vokala, itd., došlo je zahvaljujući nastojanju da se osiguraju preduvjeti za ispravno čitanje i razumijevanje kur'anskih sadržaja. Međutim, kako interpunkcijska obilježja u tom kontekstu nisu igrala neku značajniju ulogu, taj sistem je i dalje ostao bez nekih konkretnih rješenja. Situacija se u tom smislu počela mijenjati tek u savremenom arapskom jeziku.

Nepostojanje interpunkcijskih obilježja karakterističnih za upravni govor uglavnom ne otežava njegovo prepoznavanje u Kur'anu, tim prije što se u većini slučajeva može lahko raspoznavati od neupravnog govora za čije je obrasce specifično uvođenje partikula, pomjeringe ili promjena lica, itd.

Međutim, iako formom sugerišu da se u njihovom slučaju radi o upravnom govoru, neki kur'anski sadržaji su po mišljenju pojedinih arapskih autora zapravo izraženi neupravnim govorom, tako da na takve slučajeve treba obratiti posebnu

30 al-Tawba, 56.

pažnju i na adekvatan ih način tretirati. O tome će više govora biti u nastavku, u dijelu o neupravnom (indirektnom) govoru u Kur'anu.

### Neupravni (indirektni) govor u Kur'anu

Neupravni ili indirektni govor podrazumijeva prepričavanje ili parafraziranje nečijeg govora. Primjenjuje se u okolnostima u kojima, za razliku od upravnog govora, nije nužno prenijeti preciznu formulaciju poruke, nego samo njen sadržaj ili smisao. Više je odlika usmenog izražavanja, ali se upotrebljava i u pisanom tekstu. Osnovno obilježje po kojem se prepoznaje neupravni ili indirektni govor jeste riječca *da* koja uvodni dio iskaza povezuje sa sadržajem izvorne poruke u kojem u ovoj vrsti govora također nužno dolazi i do nekih pomjeranja ili promjena u ličnim zamjenicama, glagolskim vremenima, vremenskim odrednicama, itd.

Ranije smo kazali da glagol *kale* u arapskom jeziku u osnovi uvodi upravni govor. Međutim, arapski jezik, kako u Kur'anu tako i izvan njega, poznaje i situacije u kojima je glagol *kale* upotrijebljen za uvođenje neupravnog govora. Naime, ako se na početku rečenice kojom se prenosi sadržaj govora nađe zamjenica koja se odnosi na subjekat uvodne rečenice i podudara se s njim u licu, neophodno je nakon glagola *kale* u uvodnoj rečenici uvesti partikulu *inne* ili njenu verziju *enne* uz prijedlog *bi* (*bi enne*), što onda taj govor čini neupravnim (indirektnim):

قَالَ عَمْرُو هُوَ مُسَافِرٌ - قَالَ عَمْرُو إِنَّهُ (بِأَنَّهُ) مُسَافِرٌ

*Amr reče da on putuje.*

Ako se, pak, radi o zamjenici koja se ne podudara u licu sa subjektom uvodne rečenice, radi se o upravnom govoru i ne uvođe se gore spomenute partikule:

قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ

... rekoše učenici: “Mi ćemo biti pomagači Allahove vjere...”<sup>31</sup>

قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي

On reče: “Ja sam Jusuf, a ovo je brat moj...”<sup>32</sup>

قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي

Reče on: “Ona je mene pokušala na grijeh navesti...”<sup>33</sup>

Naravno, partikula *inne* se u ovakvim okolnostima može uvesti s ciljem naglašavanja, kao što je slučaj u kur’anskom ajetu:

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا

“Ja sam doista Allahov rob”, reče on, “On će meni Knjigu dati i vjerovjesnikom me učiniti.”<sup>34</sup>

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

A kada Gospodar tvoj reče melekima: “Ja ću sigurno na Zemlji namjesnika postaviti!”<sup>35</sup>

Isto tako, ako se ta zamjenica podudara u licu sa subjektom uvodne rečenice, ali se ne odnosi na njega, riječ je o upravnom govoru i ne uvode se gore spomenute partikule:

قَالَ عَمْرٌو هُوَ مُسَافِرٌ

Amr reče: “On putuje.”

I ovdje se, radi naglašavanja, može uvesti partikula *inne*, na način:

قَالَ إِنَّهُ عَمْرٌو إِنَّهُ مُسَافِرٌ

Amr reče: “On doista putuje.”

kao što i u Kur’anu stoji:

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ

31 Ālu ‘Imrān, 52.

32 Yūsuf, 90.

33 Yūsuf, 26.

34 Maryam, 30.

35 al-Baqara, 30.

... "On naglašava (*insistira*)", reče on, "da ta krava ne smije biti ni stara ni mlada..."<sup>36</sup>

U prethodnom primjeru, partikula *inne* je u prvom slučaju u funkciji pojačanja (zaista, doista, uistinu), dok je u drugom slučaju partikula koja uvodi neupravni govor nakon glagola *kale*. U Kur'anu postoji vrlo mali broj ajeta u kojima partikula *inne*, nakon glagola *kale*, uvodi neupravni govor. Takav je i sljedeći kur'anski ajet:

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ

"On naglašava (*insistira*)", reče on, "da krava ne smije biti iscrpljena oranjem zemlje i natapanjem usjeva..."<sup>37</sup>

Ovdje bi se kao primjer mogao navesti i gore spomenuti kur'anski ajet (et-Tevbe, 56) ako, kako to njegov kontekst i sugerirše, pretpostavimo da je u njemu elidiran glagol *kale*:

وَيَجْلِفُونَ بِاللَّهِ إِيَّاهُمْ يُنْكُمُ

Oni se zaklinju Allahom da su doista vaši...<sup>38</sup>

Prema tome, partikula *inne* u arapskom jeziku u pratnji glagola *kale* služi za prenošenje govora bilo da se radi o upravnom (direktnom) ili neupravnom (indirektnom) govoru.

Spomenuta okolnost vezana za partikulu *inne*, a imajući u vidu činjenicu da se u arapskom jeziku ne koriste dosljedno interpunkcijska obilježja, može rezultirati pogrešnim razumijevanjem rečenica u kojima se ona pojavljuje. Naime, budući da ova partikula može uvoditi i upravni (direktni) i neupravni (indirektni) govor, zbog nedosljednog korištenja (ili nekorištenja općenito) interpunkcijskih obilježja preneseni govor u rečenica tipa: *قال عمرو إنني مسافر* i *قال عمرو إنه مسافر* može se različito razumjeti te dovesti u vezu s različitim akterima na način: *Amr reče da on putuje*, ali i: *Amr reče: "On uistinu putuje."*, te: *Amr reče da ja putujem*, ali i: *Amr reče: "Ja uistinu putujem."* Zato je

36 al-Baqara, 68.

37 al-Baqara, 71.

38 al-Tawba, 56.

u savremenom arapskom jeziku tendencija takva da se nakon glagola *kale* u neupravnom ili indirektnom govoru ne koristi partikula *inne*, nego partikula *enne* sa prijedlogom *bi* (*bi enne*).

S druge strane, partikule *en* (*en el-mufessire* ili *en et-tefsirijje* i *en el-masderijje*)<sup>39</sup> i *enne* nakon glagola verbalnog izražavanja, kao što su: *nada* (dozivati), *de'a* (pozvati) *evħa* (objaviti, oglašiti), *emere* (narediti, zapovjediti), itd., uvode samo neupravni (indirektni) govor,<sup>40</sup> makar se nakon njih našao i glagol u zapovjednoj formi (imperativu) ili neka vokativna konstrukcija, odnosno iskaz koji svojom formom sugerise doslovno prenesen sadržaj, kao što je slučaj sa sljedećim kur'anskim ajetima:

وَنُودُوا أَنْ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

... i njima će se doviknuti: "Taj džennet ste u nasljedstvo dobili za ono što ste činili."<sup>41</sup>

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ

I dok se on u hramu stojeći molio, meleki ga zovnuše: "Allah ti javlja radosnu vijest..."<sup>42</sup>

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا

Kad je Gospodar tvoj nadahnuo meleke: "Ja sam s vama pa učvrstite one koji vjeruju!..."<sup>43</sup>

وَأَوْحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ

I Nuhu bi objavljeno: "Osim onih koji su već vjernici, niko više iz naroda tvoga neće vjernik postati..."<sup>44</sup>

39 Partikula *en el-mufessire* ili *en et-tefsirijje* (eksplikativno *en*) ne regira nikakvu promjenu u svome okruženju za razliku od partikule *en el-masderijje* (infinitivno *en*) koja zahtijeva da glagol nakon nje, u najvećem broju slučajeva, bude u konjunktivu ili zavisnom načinu sadašnjeg vremena (*mensub*).

40 To je za partikulu *en* ustvrdio al-Farrā' (Abū Zakariyyā) u djelu *Ma'āni al-Qur'ān* (Taḥqīq: Aḥmad Yūsuf Naḡātī i Muḥammad 'Alī al-Naḡḡār, Dār al-kutub al-mišriyya, Kairo, 1955, tom 3, str. 192), dok se u vezi s partikulom *enne* u tom smislu izjasnio al-Naḥḥās (Abū Ġa'far) u djelu *I'rāb al-Qur'ān* (Taḥqīq: al-Šayḥ Ḥālid 'Alī, 2. izdanje, Dār al-ma'rifa li al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī', Bejrut, 2008, str. 231), kao i al-Sāmarā'ī (isti izvor, str. 213).

41 al-A'rāf, 43.

42 Ālu 'Imrān, 39.

43 al-Anfāl, 12.

44 Hūd, 36.

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ

... i Musau smo objavili, kad mu je narod njegov vode zatražio:  
“Udari štapom svojim po stijeni...”<sup>45</sup>

فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ  
إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

A kad do vatre dođe, neko ga zovnu s desne strane doline, iz stabla, u blagoslovljenom kraju: “O Musa, Ja sam Allah, Gospodar svjetova!”<sup>46</sup>

Objašnjavajući ovakve situacije, es-Samerra’i navodi primjer: امرتُهُ أَنْ اذْهَبَ (Naredio sam mu: “Idi!”) i kaže da se njime želi kazati da sam mu naredio da ode, ali ne i da sam to nužno zatražio od njega upravo izrazom: اذْهَبْ, nego potencijalno i bilo kojim drugim izrazom koji podrazumijeva isto značenje, kao što su: رَانْصِرْفُ، سَافِرُ، لَا تَبَقْ هُنَا، اِمْضِ مِنْ هُنَا: tako da se tu zapravo radi o neupravnom (indirektnom) govoru, bez obzira što konstrukcija (u ovom slučaju zapovjedni način ili imperativ) sugerije da je poruka prenesena i formom, a ne samo sadržajem. Isto se može ustvrditi i za primjere sa partikulom *enne* na početku poruke koja se prenosi.

Jednako tako, neupravnim se smatra i govor, uveden glagolom *kale* ili nekim od glagola koji sadrže smisao govorenja ili kazivanja (verbalnog izražavanja), u čijem sadržaju je došlo do “pomjeranja” (promjene) lica, kakav je slučaj sa sljedećim kur’anskim ajetima u kojima je drugo lice zamijenjeno trećim:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ (إِنْ تَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَكُمْ إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ)

Reci onima koji ne vjeruju da će im biti oprosteno ono što je prije bilo ako se okane...<sup>48</sup>

وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ)

45 al-A'rāf, 160.

46 al-Qaşaş, 30.

47 al-Sāmarrā’ī, isti izvor, str. 213.

48 al-Anfāl, 38.

*I kada živa sahranjena djevojčica bude upitana zbog kakve je krivice umorena.*<sup>49</sup>

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ (مَنْ خَلَقَكُمْ umjesto مَنْ خَلَقَهُمْ)

*A ako ih upitaš ko ih je stvorio, sigurno će reći: "Allah!..."*<sup>50</sup>

ثُمَّ لَتَقُولَنَّ لَوْلِيَّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ (مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِكَ umjesto مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ)

*... a onda ćemo njegovom najbližem krvnom srodniku reći da mi nismo prisustvovali pogibiji porodice njegove...*<sup>51</sup>

قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ umjesto يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ)

*Reci vjernicima, robovima Mojim, da molitvu obavljaju i da udjeljuju od onoga što im Mi darujemo...*<sup>52</sup>

ili onim u kojima je prvo lice zamijenjeno trećim:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا (لَئِنْ جَاءَتْنَا آيَةٌ لَنُؤْمِنَنَّ بِهَا umjesto لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا)

*Oni se zaklinju Allahom, najtežom zakletvom, da će, ako im dođe čudo, sigurno zbog njega vjernici postati...*<sup>53</sup>

وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ (مَا لَبِثْنَا غَيْرَ سَاعَةٍ umjesto مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ)

*A na dan kad nastupi Čas ožvjljenja, zločinci će se zaklinjati da su u grobovima samo jedan čas ostali...*<sup>54</sup>

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ (مَاذَا أُحِلَّ لَنَا umjesto مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ)

*Pitaju te šta im se dozvoljava...*<sup>55</sup>

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ (مَاذَا يُنْفِقُ umjesto مَاذَا يُنْفِقُونَ)

49 al-Takwīr, 8–9.

50 al-Zuḥruf, 87.

51 al-Naml, 49. Neki autori ('Umar Yūsuf 'Ukāša, isti izvor, str. 208–209) smatraju da se ovdje ipak radi o upravnom govoru, te da je spojena lična zamjenica za 3. lice (*hiu*) u konstrukciji *ehlihi* (مَهْلِكَ أَهْلِهِ) uvedena umjesto spojene lične zamjenice za 2. lice (*ke*) radi izbjegavanja glasovne disharmonije, odnosno situacije u kojoj bi ove riječi sličnog ili identičnog fonetskog sastava bile teške za izgovaranje i neugodne za slušanje: *mehlike ehlike* (مَهْلِكَ أَهْلِكَ).

52 Ibrāhīm, 31.

53 al-An'ām, 109.

54 al-Rūm, 55.

55 al-Mā'ida, 4.

*Pitaju te kome će udjeljivati...*<sup>56</sup>

ili onim u kojima je drugo lice zamijenjeno prvim:

فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ (إِنَّكُمْ لَذَائِقُونَ إِنَّا لَذَائِقُونَ)

*I riječ Gospodara našeg da ćemo, doista, kaznu iskusiti na nama se ispunila.*<sup>57</sup>

ili onim u kojima je prvo lice zamijenjeno drugim:

أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُم مِّنْ زَوَالٍ (مَا لَنَا مِنْ زَوَالٍ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ)

*... A zar se prije niste zaklinjali da nećete na onaj svijet?*<sup>58</sup>

Pojedini arapski autori smatraju da i upotreba množine u rečenicama kojima se uvodi preneseni govor sugerise da se u takvim slučajevima radi o prenošenju govora po smislu ili značenju, odnosno o neupravnom ili indirektnom govoru,<sup>59</sup> zbog toga što je, po njihovom mišljenju, teško za očekivati da grupa ljudi istovremeno horski izgovara istu rečenicu ili sadržaj, osim ako se radi o nekom performansu. Takav je slučaj s brojnim kur'anskim ajetima, među kojima su i sljedeći:

قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمُهْدِ صَبِيًّا

*... “Kako da govorimo djetetu u bešici”, rekoše.*<sup>60</sup>

فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا إِسْحَرٌ مُّبِينٌ

*Pa su oni među njima koji nisu vjerovali povikali: “Ovo nije ništa drugo do vradžbina prava!”*<sup>61</sup>

قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

*... oni su odgovorili: “Vjerujemo, a Ti budi svjedok da smo mi muslimani.”*<sup>62</sup>

56 al-Baqara, 215.

57 Šāffāt, 31.

58 Ibrāhīm, 44.

59 Muḥammad al-Tāhir Ibn ‘Āšūr, *al-Taḥrīr wa al-tanwīr*, al-Dār al-tūnisiyya li al-našr, Tunis, 1984, tom 1, str. 683–684.

60 Maryam, 29.

61 al-Mā’ida, 110.

62 al-Mā’ida, 111.

قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ

*A kada učenici rekoše: "O Isa, sine Merjemin..."<sup>63</sup>*

To se pogotovo odnosi na ajete u kojima se kao vršioci radnje verbalnog izražavanja podrazumijevaju osobe ili grupe ljudi koje su prenesene riječi izgovarale u različitim historijskim periodima i na uzajamno veoma udaljenim mjestima. Takav je slučaj sa sljedećim kur'anskim ajetom u kojem se kao vršioci radnje verbalnog izražavanja, prema mišljenju većine mufesira, podrazumijevaju kršćani, židovi i Arapi idolopoklonici:

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا

*Nevjernici govore: "Allah je sebi uzeo dijete..."<sup>64</sup>*

Međutim, iako je ovo mišljenje osnovano i razložno, ova kva vrsta govora se karakteriše kao upravni ili direktni govor u svim jezicima. To nam sugerije njegova forma, a kada je u pitanju sadržaj, iako se dovodi u vezu sa subjektom koji čini više jedinki, on se obično ne izgovara horski, nego ga iznese jedna osoba iz te skupine, a ostali se s njom prešutno oko njega slože. Nadalje, na isti ili sličan način mogli bismo onda sumnjati i u doslovnost sadržaja koji nam na direktan ili neposredan način prenosi i jedna osoba, jer ne možemo biti sigurni da je onaj čije se riječi prenose odaslao tu poruku upravo na taj način i tim jezičkim materijalom, a to bi onda dovelo u pitanje upravni ili direktni govor općenito.

## Zaključak

Kao što je to slučaj s većinom jezika svijeta, i arapski jezik poznaje dvije vrste prenošenja govora: direktno ili neposredno (upravni govor) i indirektno ili posredno (neupravni govor). Ono što ga u tom kontekstu razlikuje od drugih jezika jeste da u njemu sistem interpunkcijskih obilježja, među njima i onih karakterističnih za upravni govor, nije (bio) razvijen ili se on

63 al-Mā'ida, 112.

64 al-Baqara, 116.

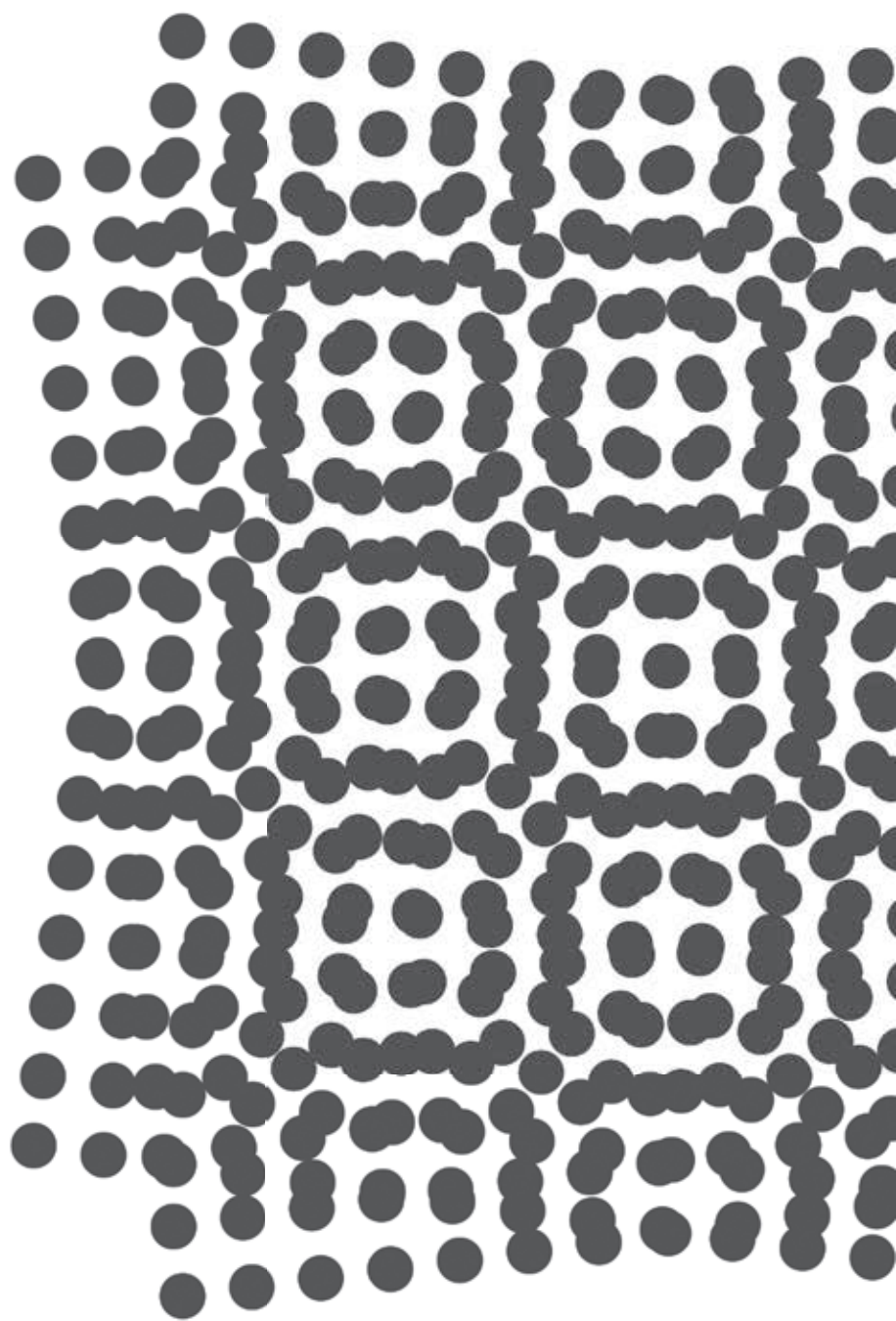
nedosljedno primjenjivao i primjenjuje. Međutim, i pored toga, raspoznavanje upravnog od neupravnog govora, kako u jeziku općenito, tako i u samome Kur'anu, nije težak poduhvat s obzirom na razvijene i prepoznatljive obrasce neupravnog govora u arapskom jeziku.

Kur'an je u cijelosti direktno ili neposredno preko meleka Džibrila Allahovom Poslaniku, a.s., saopšteni Allahov, dž.š., Govor. Kada su u pitanju verbalna očitovanja unutar njegovog sadržaja, ona se, također, zbog važnosti i značaja očuvanja izvorne forme nastoje prenijeti direktno ili neposredno. Naravno, postoje i ona verbalna očitovanja unutar kur'anskog sadržaja koja se saopštavaju indirektnim ili posrednim načinom, ali i ona koja pojedini autori, uprkos njihovoj formi koja sugerise upravni govor, karakterišu kao neupravni govor. To se odnosi na sadržaje sa subjektima u množini ili one koji se uvode eksplikativnom partikulom *en* (*en et-tefsirijje* ili *en el-mufessire*) i uvodnom rečeničnom partikulom *enne*. Takvi primjeri bi se u arapskom jeziku, posebno kada je u pitanju drugi spomenuti slučaj, mogli tretirati kao treći način prenošenja govora, onaj između upravnog i neupravnog, te bi se eventualno mogli okarakterisati kao kvaziupravni govor.

U Kur'anu je sve, ne samo po svome sadržaju nego i po svojoj formi, s razlogom saopšteno na odgovarajući način. Zbog toga je, između ostalog, nužno u njemu prepoznavati obrasce upravnog i neupravnog govora kako bi i takvi njegovi sadržaji bili adekvatno razumijevani, tumačeni i u druge jezike prenošeni.

## Literatura

- Bergstrasser, Gotthelf: *al-Taṭawwur al-naḥwī li al-luġa al-‘arabiyya*, uredio, kritički obradio i korigovao: Ramaḍān ‘Abduṭṭawwāb, 2. izdanje, Maktaba al-Ḥānġī, Kairo, 1994.
- Farrā’ (al-), Abū Zakariyyā: *Ma‘āni al-Qur’ān*, Taḥqīq: Aḥmad Yūsuf Naġātī i Muḥammad ‘Alī al-Naġġār, Dār al-kutub al-miṣriyya, Kairo, 1955.
- Ġurbāl, Muḥammad Šafīq (urednik): *al-Mawsū‘a al-‘arabiyya al-mujassara*, Dār al-ša‘b i Mu‘assasa Frānklīn li al-ṭibā‘a wa al-našr, Kairo i New York, 1965.
- Ibn ‘Āšūr, Muḥammad al-Ṭāhir: *al-Taḥrir wa al-tanwīr*, al-Dār al-tūni-siyya li al-našr, Tunis, 1984.
- Ibn Hišām, Ġamāluddīn al-Anšārī: *Awdaḥ al-masālik ilā Alfiyya Ibn Mālīk*, Taḥqīq: Muḥammad Muḥyiddīn ‘Abdulḥamīd, al-Maktaba al-‘ašriyya, Bejrut, 1998.
- Ibn Hišām, Ġamāluddīn al-Anšārī: *Muġnī al-labīb ‘an kutub al-a‘ārīb*, Taḥqīq: Māzin al-Mubārak i Muḥammad ‘Alī Ḥamdullāh, Murāġa‘a: Sa‘īd al-Afġānī, 6. izdanje, Dār al-fikr, Bejrut, 1985.
- Ibn al-Sīrāġ, Abū Bakr Muḥammad b. Sahl: *al-Uṣūl fi al-naḥw*, Taḥqīq: ‘Abdulḥusayn al-Fatlī, 3. izdanje, Mu‘assasa al-risāla, Bejrut, 1996.
- Muftić, Teufik: Arapsko-bosanski rječnik, 3. izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 1997.
- Naḥḥās (al-), Abū Ġa‘far: *I‘rāb al-Qur’ān*, Taḥqīq: al-Šayḥ Ḥālid Ali, 2. izdanje, Dār al-ma‘rifa li al-ṭibā‘a wa al-našr wa al-tawzī‘, Bejrut, 2008.
- Sāmarrā‘ī (al-), Fāḍil Šāliḥ: *al-Ġumla al-‘arabiyya: ta‘līfuhā wa aqsā-muhā*, 2. izdanje, Dār al-fikr, Amman, 2007.
- Sībawayh, Abū Bišr ‘Amr Ibn ‘Uṭmān: *al-Kitāb*, Taḥqīq: ‘Abduṣsalām Muḥammad Hārūn, 3. izdanje, ‘Ālam al-kutub, Bejrut, 1983.
- ‘Ukāša, ‘Umar Yūsuf: “Taraddud al-maqūl bayna al-ḥikāya wa al-iḥbār fī al-Qur’ān al-karīm”, *al-Maġalla al-urduṇiyya fi al-luġa al-‘arabiyya wa ādābihā*, svezak 5, br. 1, Ġāmi‘a Mu‘ta, Jordan, 2009, str. 187–222.





# FATIMA KADIĆ

## Motiv *drvo života* na molitvenoj prostirci, serdžadi

339

**Dr. Fatima Kadić,**  
*Voditeljica biblioteke, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka*  
*fatima.kadic@fin.unsa.ba*

**Originalni naučni rad**  
Primljeno: 16. 10. 2025.  
Prihvaćeno: 20. 11. 2025.

**Ključne riječi:**  
Serdžada, čvorana molitvena prostirka, motivi, simboli stvaranja svijeta, *drvo života*, islamska kozmologija

### **Sažetak:**

Rad se bavi motivom centralnog stabla ili *drveta života* na ručno tkanim, čvoranim molitvenim prostirkama, serdžadama, koje su se tkale na širokom prostoru od Balkana preko Anadolije, Zakavkazja i Irana do Centralne Azije i Indije. Simbol stabla spomenut je u Kur'anu i hadisu te protumačen u učenjima klasičnih sufijskih učitelja. Veza između ovih teoretskih razmatranja i praktične primjene spomenutog motiva na serdžadi uspostavljena je putem institucije futuveta – duhovnog viteštva, specifičnog vida sufijske duhovnosti koja se prakticirala među cehovima diljem muslimanskog svijeta od 13. do 20. stoljeća.

## The Motif of the Tree of Life on the Prayer Rug (*Sajjāda*)

## موضوع شجرة الحياة في السجادة

### Keywords:

Sajjāda, knotted prayer rug, motifs, symbols of the creation of the world, *Tree of Life*, Islamic cosmology

### الكلمات المفتاحية:

السجادة، السجادة ذات الوبر المعقود، الموضوعات، رموز خلق العالم، شجرة الحياة، علم الفلك الإسلامي

### Abstract:

This paper examines the motif of the central tree, or *the Tree of Life*, on hand-woven, knotted prayer rugs (*sajjādahs*) produced across a wide geographical area extending from the Balkans, through Anatolia, the Caucasus, and Iran, to Central Asia and India. The symbol of the tree is mentioned in the Qur'an and Hadith and has been interpreted within the teachings of classical Sufi masters. The connection between these theoretical discussions and the practical application of the motif on the prayer rug is established through the institution of futuwwa – spiritual chivalry, a distinctive form of Sufi spirituality practiced among craft guilds throughout the Muslim world from the 13th to the 20th century.

### الملخص:

يهتمّ البحث بموضوع الشجرة المركزية أو شجرة الحياة في السجادات ذات الوبر المعقود التي كانت تُنسج يدويًا في المنطقة الواسعة من البلقان عبر الأناضول وجنوب القوقاز وإيران إلى آسيا الوسطى والهند. ويُذكر رمز الشجرة في القرآن الكريم والحديث النبوي وتمّ شرحه في تعاليم الشيوخ الصوفيين القدامى. وتمّ الربط بين هذه الشروح النظرية والتطبيق العملي للموضوع المذكور في السجادة عن طريق نظام الفتوة الروحانية، وهي النمط الخاص من الروحانية الصوفية التي كان يتمّ تطبيقها في الطوائف الصوفية في جميع أنحاء العالم الإسلامي من القرن الثالث عشر حتى القرن العشرين.

## Uvod

Od samih početaka svoje historije muslimani su običavali koristiti neku vrstu prostirke za namaz koja je prevashodno imala upotrebnu svrhu i koristila se za zaštitu od nečistoće, ali i za zaštitu od vreline ili hladnoće tla.<sup>1</sup>

Serdžada je ogranak umjetnosti islamskog tepiha koji je nepoznatiji i nabolje dokumentirani medij islamske umjetnosti izvan muslimanskog svijeta, ali je najmanje bio predmetom naučnih istraživanja. Do početka 20. stoljeća pojavili su se prvi kolekcionari islamskih tepiha kao što su James Ballard, Joseph McMullan, George Hewit Myers, Jullius Lessig, Stefano Bardini i drugi. Njemački istraživači Wilhelm von Bode i Friedrich Sarre kao i švedski historičar umjetnosti F. R. Martin poduzeli su pionirske poduhvate u istraživačkom radu na tepihu kao umjetničkom djelu. Prekretnicu u studijama tepiha napravio je Kurt Erdmann i njegova knjiga *Der orientalische Knüpfteppich: Versuch einer Darstellung seiner Geschichte* [Orijentalni tepih: pokušaj prikaza njegove historije] koju je 1955. godine izdao Verlag E. Wasmuth u Tübingenu. U ovu generaciju autora ubrajaju se i Charles Grant Ellis, Friedrich Spuhler i May Hamilton Beattie. U poređenju s mnogim drugim područjima historije umjetnosti, akademsko područje koje nazivamo “studije tepiha” još uvijek je prilično novo. U skorije vrijeme relativno mali broj autora se bavio ovim poljem istraživanja, a među njima su najznačajniji Walter B. Denny i pokojni Jon Thompson.<sup>2</sup>

Do sada nije objavljena iscrpna studija koja bi tretirala serdžade rađene u bilo kojoj od poznatih tehnika kao što su glatko tkanje, čvoranje/uzlanje,<sup>3</sup> vez, našivanje/aplikacija, otisak

1 “Sadjdāda”, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Brill, Leiden, 1954–2005.

2 Michael Franses, “The appreciation of an art form”, *Orient stars, a carpet collection*, Stuttgart ve Hali Publications, London, 1993, str. 16–23; Walter B. Denny, *How to read Islamic carpets*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2014; Jon Thompson and Moshe Tabibnia, *Milestones in the history of carpets*, Moshe Tabibnia, Milan, 2006.

3 Neobjavljena doktorska disertacija autorice ovog članka tretira sve poznate tipove serdžada tkanih tehnikom čvoranja. Vidjeti: Fatima Žutić, *Tradicionalna molitvena prostirka kao umjetnički izražaj islamskih kozmoloških simbola: doktorska disertacija*, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2022.

na platnu ili filcanje. O serdžadama se najčešće pisalo u člancima, katalogizima izložbi ili je nekoliko serdžada bilo tretirano uz određenu grupu tepiha.<sup>4</sup>

## Dizajn serdžade

Tendencija tumačenja dizajna i motiva na tepesima, ćilimima i serdžadama išla je, uglavnom, u smjeru negiranja njihovog islamskog utemeljenja te pripisivanja im predislamskih značenja.<sup>5</sup> Ovaj trend je dobio svoj zamah na Četvrtoj konferenciji o orijentalnim tepesima održanoj 1983. godine u Londonu kada James Mellart izjavio da je u centralno-anadoljskom arheološkom nalazištu Çatal Höyük pronašao crteže anadoljskog ženskog božanstva plodnosti identične onima na ćilimima i serdžadama 19. i 20. stoljeća.<sup>6</sup> Iako se Mellartova teorija pokazala fabriciranom i utemeljeno opovrgnuta,<sup>7</sup> trend je nastavio svoj uzlet u decenijama koje su uslijedile. Tako, naprimjer, dvadesetak godina kasnije urednik uglednog *Hali* magazina iz Londona Alan Marcuson veli: “Na mnogim prostirkama iz TIEM i Vakıflar muzeja čini se da su, priznajući islam, tkalje svoje tepihe punile tradicionalnim motivima i dizajnom koji nemaju puno veze s

- 4 Vidjeti naprimjer: Richard Ettinghausen, “The early history, use and iconography of the prayer rug”, *Prayer rugs*, Textile Museum, Washington DC, 1974; Walter B. Denny, “*Saff and sajjadah*: origins and meanings of the prayer rug”, *OCTS*, III, edited by Robert Pinner and Walter B. Denny, Hali, London, 1989; Michael Franses, “Ottoman rugs in the churches of Transylvania: tracing the origins of the design”, *In Praise of God: Anatolian rugs in Transylvanian churches: 1500–1700*, by Michael Franses et al., Saki Sabanci Müzesi, Istanbul, 2007; Michael Franses, “Some wool pile Persian-design niche rugs”, *Oriental carpet and textile Studies*, Vol. V, Part. 2, *The Salting Carpets*, ed. by M. Eiland and R. Pinner, International Conference on Oriental Carpets, Danville, Ca, 1999.–11., itd.
- 5 Vidjeti naprimjer: Jürg Rageth, “The iconography of the patterns of two so-called “prayer kilims” from Obruk”, *OCTS*, IV, Hali, London, 1993, str. 125–134; Alan Marcuson, “When is a prayer rug not a prayer rug”, *Hali*, 152, 2007, str. 100–105; Michael Franses, “The Bellini Keyhole”, *Orient stars, a carpet collection*, Stuttgart ve Hali Publications Ltd., London, 1993, str. 277–283, itd.
- 6 Fatima Kadić, *Kako se ćilim čitao*, “Pod nebom vedre vjere: Islam i Evropa u iskustvu Bosne” <https://www.bosnianexperience.com/05-tekst-br10-1-1> (Posjeta 10.10.2025); Walter B. Denny, “Difuzija floralnog stila u Anadoliji i Osmanskom Carstvu”, prijevod Fatima Kadić, *Novi Muallim*, Sarajevo, 2023, Vol. 24, no. 93, str. 123–129.
- 7 Murray Eiland, Jr., “The Goddess from Anatolia”, *Oriental rug review*, X, 6, Meredith, NH, 1990, str. 19–26; Marla Mallet, “A weaver’s view of the Çatal Hüyük controversy”, *Oriental rug review*, X, 6, 1990, Meredith, NH, str. 42–43; Mary Voigt, “The Goddess from Anatolia: an archeological perspective”, *Oriental rug review*, XI, 2, Meredith, NH, 1991, str. 33–41.

islamskom umjetnošću i ornamentom. To je čista i sirova snaga prostirki koja govori o nečemu drugom, a ne islamu [...] Da li su tkalje pokušavale sakriti ili maskirati njihova stara vjerovanja – i motive – unutar islamskog konteksta?”<sup>8</sup>

Ovaj rad će, međutim, pokušati dokazati suprotno – da je izbor dizajna i motiva na serdžadi utemeljen u islamskoj duhovnosti te da su upravo motivi ono što je zajedničko serdžadama različitih muslimanskih naroda. Nije nepoznata činjenica da su muslimani bili otvoreni za naslijeđe prijašnjih civilizacija i da prihvatanjem islama nisu odbacivali zatečene legende, motive i simbole te sveta mjesta i ličnosti. Samo su ih oni reinterpetirali u duhu islamskog monoteizma i u skladu s islamskim pogledom na svijet ili, kako bi muslimani rekli, vratili ih njihovom izvornom tumačenju.

Kad je u pitanju dizajn ručno tkane, čvorane serdžade potrebno je imati na umu da postoje njena četiri osnovna tipa: dvorski, radionički, narodni/seoski i nomadski. Naše obimno doktorsko istraživanje uključilo je sve grupe ručno tkanih čvoranih serdžada, od najstarijih koje datiraju, vjerovatno, iz 15. stoljeća do serdžada tkanih do polovine 20. stoljeća. U njemu su tretirane serdžade svih tkalačkih zona muslimanskog svijeta od Balkana, preko Anadolije, Irana, Zakavkazja, Centralne Azije i Istočnog Turkestana do Indijskog potkontinenta. Istraživanje je rezultiralo zaključkom da je od ogromnog uzorka koji je uključivao preko 350 primjeraka, dizajn narodnih tipova najvećim dijelom derivirao iz dvorskog i radioničkog dizajna. To znači da narodne tkalje vjerovatno nisu bile kreatorice osnovne mustre serdžade, nego da je ona na početku kopirana s radioničkog ili dvorskog primjerka te sukcesivno stilizirana i deformirana, ponekad do faze neprepoznatljivosti prvobitnog dizajna.<sup>9</sup> Proces stilizacije odvijao se kroz pojednostavljivanje i simetrizaciju kako pojedinih motiva, tako i cijele mustre radi lakšeg pamćenja

8 Marcuson, *Ibid.*, str. 102.

9 Put ovih deformacija vidjeti u: May H. Beattie, “Coupled-column prayer rugs”, *Oriental Art*, XIV/1, Spring 1968. Denny, *How to read Islamic carpets*, str. 31–55, itd.

i tkanja napamet.<sup>10</sup> Nema sumnje u to da je u ovaj izvorni okvir tkalja uključivala svoju kreativnost i smisao za lijepo. Upravo ta metamorfoza rezultirala je narodnim serdžadama jedinstvene ljepote i privlačnosti.<sup>11</sup> Stoga smo tumačenje motiva na serdžadi mogli utemeljiti na dvorskim i radioničkim izvornicima čiji dizajneri su, po svoj prilici, bili upoznati s islamskom duhovnošću putem institucije futuveta, duhovnog viteštva, koje se učilo i prakticiralo među cehovima diljem muslimanskog svijeta od 13. do 20. stoljeća.<sup>12</sup>

Čini se da u historiji islamske umjetnosti ova poveznica nije dovoljno istražena. Eva Baer, naprimjer, napominje da je tumačenje značenja ornamenta u islamskoj umjetnosti još uvijek na početku te da historičari umjetnosti lakše otkriju put ornamenta iz starijih umjetnosti do islamske nego specifično značenje koje taj ornament nosi u njoj.<sup>13</sup> Međutim, ako zavirimo u polje islamske duhovnosti, naći ćemo mnoge od ovih motiva elaborirane s ciljem da povežu materijalno s duhovnim, ovosvjetsko s onosvjetskim, formu s idejom, sliku s paslikom ili simbol s njegovim arhetipom.<sup>14</sup> Kur'an veli da se Bog ne ustručava uzeti nešto sitno poput mušice kao simbol koji upućuje na više realnosti (Kur'an, 2:26), jer beznačajnost simbola ne umanjuje značaj simboliziranog. Stoga zadatak ovoga rada neće biti da utvrdi put motiva kojeg tretiramo iz predislamske do islamske umjetnosti, nego da utvrdi njegovo značenje u kontekstu islamske umjetnosti.

10 May H. Beattie, "Some motifs in Anatolian rugs - ancestors and descendants, *Hali*, Vol. II, No. 2, 1979, str. 103–104.

11 Denny, *How to read...*, str. 31–55.

12 Ines Aščerić-Todd, "The Noble Traders: the Islamic Tradition of 'Spiritual Chivalry' (futuwwa) in Bosnian Trade-guilds (16th–19th centuries)", *The Muslim world (Hartford)*, Blackwell Publishing, Oxford, UK, 2007.-04., Vol.97 (2), str.159–173; Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: crafts and craftspeople under the Ottomans*, I.B. Tauris, London, New York, 2009.; Lloyd Ridgeon, "Futuwwa (in Şūfism)", *Encyclopaedia of Islam*, 3rd edn, Brill, Leiden, 2007-.

13 Eva Baer, *Islamic ornament*, New York University Press, New York, 1998, str. 121.

14 Enes Karić, "Simboli svjetlosti u ezoteričkom komentaru Kur'ana: predgovor" u: Ebū Hāmid El-Gazālī, *Niša Svjetlosti*, prijevod i predgovor Enes Karić, pogovor W.H.T. Gardner, Bemust, Zenica, 1997, str. 5–25.

Sama ideja tkanja, toliko prisutna u islamskim društvima, inspirirala je mislioce da u njemu prepoznaju kozmički simbolizam. Rūmī (u. 1273) Boga vidi kao Vrhovnog Tkalca koji nebiću daruje svečani ogrtač postojanja.<sup>15</sup> Rene Guénon detaljnije objašnjava ovu ideju tako što osnovu tkanja poredi sa stanjima Bitka, a potku s nivoima egzistencije.<sup>16</sup>

U 35. ajetu sure *al-Nūr*, ajetu Svjetlosti (*āyat al-nūr*), spominje se sklop simbola koga čine niša, svjetiljka, stablo (ni istočno ni zapadno) i zvijezda. Ova slika je, vjerovatno, prvo prenesena na pljosnate mihrabe, od kojih se najraniji pojavljuju u 9. stoljeću,<sup>17</sup> a zatim i na molitvene prostirke. Jedan od najpoznatijih komentara "ajeta Svjetlosti" je Ġazālījevo (u. 1111) djelo *Miškāt al-anwār* ("Niša svjetlosti"). Vjeruje se da je široka recepcija ovog djela krajem 11. i početkom 12. stoljeća rezultirala širokom primjenom spomenutog sklopa simbola u islamskoj arhitekturi i umjetnosti. U to vrijeme počinju se pojavljivati različite varijacije pljosnatog mihraba na mnogobrojnim džamijama, turbetima i nišanima širom muslimanskog svijeta od kojih mnogi sadrže početak ajeta Svjetlosti (Ilustracija 1).<sup>18</sup> Nemamo podataka kada se ovaj dizajn spustio na serdžadu. Serdžada kao sufijski rekvizit prvi put se spominje u 10. stoljeću u djelu *Kitāb al-Lum'a fī al-tašawwuf* ("Knjiga svjetlosnih bljesaka u sufizmu") horasanskog sufije Sarraġa (u. 988).<sup>19</sup>

15 Annemarie Schimmel, *The triumphal sun: a study of the works of Jalāloddin Rumi*, State University of New York Press, Albany, 1993, str. 157–162.

16 René Guénon, *Symbolism of the cross*, Luzac, London, 1996, str. 65–70.

17 "Mihrāb", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Brill, Leiden, 1954–2005; Eva Baer, "The Mihrab in the cave of the Dome of the Rock", *Muqarnas: an annual on Islamic art and architecture*, III, 1985, str. 8–19.

18 Sheila R. Canby [et al.], *Court and cosmos: the great age of the Seljuqs*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2016, str. 259, Cat. 163, 164, 201.

19 Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: the formative period*, University California Press, Berkeley, Los Angeles, 2007, str. 35.

## Serdžada u futuветu

Najobimnija poznata knjiga o futuветu je *Futuwwat-nāma-yi šultānī*, koju je napisao autor timurijske ere Ḥusayn Wā'iz al-Kāšifī (u. 1504/5) u Heratu u 15. stoljeću. Prvih pet poglavlja knjige govori općenito o sufijskoj tradiciji kao što je opis sufijskih principa, odjeće i rekvizita, među kojima je i serdžada. Kāšifī serdžadu definira na sljedeći način: "Ako te pitaju šta je serdžada, reci: 'Za početnika ona je prag služenja, hizmeta. Za vičnog putu, ona je tepih blizine.' Ako te pitaju od kuda i od koga potječe serdžada, reci: 'Od Allahovog poslanika, a.s.' Kada je stigao u Quds u noći *Isrā'a* (noćnoga putovanja) duše svih poslanika sakupljene su da bi mu iskazale počast. Džebrail, a.s., reče: 'O plemeniti, Božiji poslanici mole te da za tobom klanjaju namaz. Istupi pred njih i budi im imam.' Allahov Poslanik pristade na ovaj zahtjev. Kada stade pred mihrab, primijeti da je Džebrail u njemu iz počasti prostro prostirku od nebeskog svilenog brokata, na koju je plemeniti Poslanik trebao stati. Predvodio im je namaz i svi su za njim klanjali. Nakon što se Poslanik vratio s noćnog putovanja kad god bi želio klanjati prostirao je serdžadu da bi na njoj klanjao u znak sjećanja na tu veličanstvenu noć. Običavao je reći da je namaz uspomena na noć uznesenja, miradža. Stoga on kaže: 'Namaz je miradž vjernika.'"<sup>20</sup>

Kāšifī zatim navodi da se serdžada mora smatrati džamijom te iznosi zajednička pravila za ponašanje u džamiji i na serdžadi slična pravilima koje iznosi Naḡm al-Dīn Kubrā (u. 1221), u svome djelu *Ādāb al-murīdīn* ("Kultura sufijskih početnika"). Kubrā navodi definiciju serdžade kao: "prostirku blizine Allahu" na koju je Njegov vjerni rob "spustio stopu obožavanja." On zatim spominje "pravila serdžade" u kojima detaljno navodi kako murid (*murīd*), sufijski početnik, treba da se ponaša dok sjedi na serdžadi. Ova "pravila serdžade" ukazuju na posebnu

20 Gornji navodi nisu potvrđeni u vjerodostojnim hadiskim zbirkama i citirani su kao ilustracija diskursa o serdžadi u *futuветnamama*. Ḥusayn Wā'ez Kāšifī Sabzawārī, *Fotowwatnāme-ye soltānī*, Entešārāt bonyād-e farhang-e Irān, Tehran, 1350. Š/1971, str. 196–206; Ḥusayn Wā'iz Kāšifī Sabzawārī, *The Royal Book of spiritual chivalry (Futuwwat nāmah-yi sultānī)*; translated by Jay R. Crook, Great Books of the Islamic World, 2000, Chicago, str. 177–188; Edin Kukavica, *Antropologija futuветeta: futuветet iznutra*, "Edin Kukavica", Sarajevo, 2011, str. 303–307.

pažnju koju su sufijski autori posvećivali molitvenoj prostirci. Serdžada u sufijskoj tradiciji postaje privilegirani prostor gdje se ostvaruje direktni kontakt s Bogom.

Kāšifi, između ostalog, kaže da baš kao i u džamiji vjernik na serdžadi treba biti zaokupljen neprestanim sjećanjem i spominjanjem Allaha i Poslanikovim, a.s., riječima. Te nastavlja: "Ako te pitaju na šta ukazuju ćoškovi serdžade, reci: 'Njen prednji desni ćošak ukazuje na Džebraila i grad sigurni u kome se nalazi brdo Hira; prednji lijevi ćošak ukazuje na Mikaila i brdo Tin; zadnji desni ćošak ukazuje na Israfila i brdo Zejtun; zadnji lijevi ćošak ukazuje na Azraila i Sinajsku goru.' Allah Uzvišeni navodi ova četiri mjesta u ajetu u kojem kazuje: 'Tako mi smokve i masline i Sinajske gore i ovoga grada sigurnoga!' (Kur'an, 95:1-3). Sve ovo ima veze sa mjestima na kojima su objavljivane knjige Božije: na Sinajskoj gori Musau je objavljen Tevrat; na brdu Zejtun Isau je objavljen Indžil; na brdu Tin Davudu je objavljen Zebur; a na brdu Hira u Gradu sigurnome plemenitom poslaniku Muhammedu, a.s., objavljen je veličanstveni Kur'an. Dakle, četiri ćoška serdžade simboliziraju četiri meleka bliska uzvišenom Allahu, četiri knjige i četiri blagoslovljena mjesta. Prema tome, ko god sjedne na serdžadu mora biti postojan u riješenosti poput planine i ne priklanjati se i ne povijati prema svakom vjetriću koji puhne da bi ga milost Božijih knjiga i riječi mogla dotaći te da bi dosegnuo položaj Uzvišenom Bogu bliskih.

Nadalje, nositelji Božijeg prijestolja (*Arš*) četiri su meleka, na koje, također, ukazuju četiri ćoška serdžade. To znači, kako bi se okoristio molbama četvorice nositelja Prijestolja, Arša, onaj koji stupa na serdžadu mora uz pomoć četiri osobine uzdići Prijestolje vlastitog srca jer srce vjernika je Božije Prijestolje, Arš, i srce vjernika je Božiji hram, Kaba. Allah Uzvišeni kaže: 'A oni koji nose Prijestolje i oni koji su oko njega slave hvalom svoga Gospodara i vjeruju Ga i od Njega traže oprost za one koji vjeruju.' (Kur'an, 40:7)<sup>21</sup>

21 Kāšefi, *Fotowwatnāme-ye solṭāni*, str. 106-206.

Ovaj duboki simbolizam serdžade smješta je u kontekst islamskog makro i mikrokosmosa. Putem *futuveta* islamska duhovnost prodrila je u svakodnevne aktivnosti muslimanskog društva i duhovna dimenzija islama integrirana je u umjetnost i zanat, ne samo kao teoretski već i kao praktični fenomen.<sup>22</sup>

Nadalje, potvrdu da su sufijske zajednice bile direktno uključene u trgovinu tepisima nalazimo u djelu *Manāqib* šejha Awḥad al-Dīn Kirmānija (u. 1237/8) u kome se navodi da su njegovi učenici izvozili tepihe i platno iz Kajserija u Konstantinopolj i druge kršćanske gradove.<sup>23</sup>

Sljedeći važan navod nalazimo u *Waṣiyyat-nāmi* (“Oporuka”) Ṣadr al-Dīn Konyawija (u. 1274). On oporučuje da mu nakon smrti obuku košulju njegovog poočima i učitelja Ibn al-‘Arabija (u. 1240) te da se njegov tabut pokrije serdžadom šejha Awḥad al-Dīna Kirmanija. Ova oporuka snažna je potvrda važnosti serdžade u sufijskoj praksi te vjerovanja da se bereket prenosio putem osobnih predmeta i serdžade. Ona je, također, potvrda da se tabut na putu do mezara prekrivao serdžadom sa nijetom da bereket namaza bude pratilac i zagovaratelj umrlom na ispitu poslije smrti.

Odličan uvid u bliži tkalački kontekst i pitanje da li su tkalje znale značenje motiva pruža nam terensko istraživanje turske autorice Belkis Acar koje je vršila osamdesetih godina prošlog stoljeća u selu Kečimuhsine (region Konje) poznatom po posebnom, vrlo starom tipu serdžade (Ilustracija 4). Ona je ustanovila da se motiv čempresa tkan na ovoj serdžadi, nalazi i na kapama pripadnika kadirijskog derviškog reda kao i na njihovim nišanima. Ove kape podijeljene su iz centra na četiri luka, koje oni nazivaju mihrabima, a u svakom od njih nalazi se motiv čempresa. Acar ih je pitala kakvo je značenje ovog motiva. Odgovorili su da motiv čempresa simbolizira Allahovo prisustvo i sufijsku ideju

22 Seyyed Hossein Nasr, “Spiritual Chivalry”, *Encyclopaedia of Islamic spirituality*, Vol. 2, *Manifestations*, Suhail Academy, Lahore, str. 305–315.

23 Mikail Bayram, “Bacıyân-ı Rum (Anadolu bacıları ve Fatma Bacı)”, *Türkler*, C.6, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, str. 365–379.

dostizanja Apsolutne Istine kroz primjenu koncepta “umri prije smrti.” Kada je pitala seoske žene da li znaju značenje motiva čempresa, odgovorile su da znaju da je to “znak Allahovog Jedinstva.” Obavijestile su je, također, da se ovaj tip serdžade tkao kao dio mladinskog ruha.<sup>24</sup>

### **Motiv centralnog stabla na molitvenoj prostirci, serdžadi**

Stablo na islamskim arhitektonskim oblogama pojavljuje se u vrijeme Anadoljskih Seldžuka u obliku palme, često s dvo-glavim orlom na vrhu, ponekad smješteno u niši. Nakon toga, često se susreće na timurijskoj arhitekturi gdje se pojavljuje u vidu vitkog čempresa.<sup>25</sup> U potpuno elaboriranoj formi motiv drveta susrećemo na jednoj od najstarijih sačuvanih serdžada, memlučkom primjerku iz 15. stoljeća (Ilustracija 2). Osim na memlučkim, prikaz centralnog stabla u uspravnoj ili izvrnutoj perspektivi nalazimo i na anadoljskim (Ilustracija 3, Ilustracija 4), balkanskim (Ilustracija 5), zakavkaskim (Ilustracija 6), perzijskim (Ilustracija 7), indijskim (Ilustracija 8), centralno-azijskim (Ilustracija 9) i Baluči serdžadama (Ilustracija 10, Ilustracija 11).<sup>26</sup>

Kad je u pitanju značenje motiva stabla u islamu, ono se u ajetu Svjetlosti opisuje kao “ni istočno ni zapadno” što jasno određuje njegovu centralnu funkciju. “Simbolizam centra,” kako ga naziva Mircea Eliade, jedna je od najstarijih i najrasprostranjenijih religijskih ideja. Centar svijeta označava prvu i glavnu tačku iz koje je potekla egzistencija. Predstavlja se različitim simbolima koji simboliziraju osovinu svijeta (*axis mundi*) među kojima su drvo i stub (Ilustracija 12). Ova kozmička osovina prolazi kroz tri zone: nebesa, zemlju i podzemlje. Na nebu

24 Belkis Balpınar Acar, “Establishing the cultural context of a group of Anatolian cicim prayer rugs”, *The International Conference of Oriental Carpets*, III, 1980, str. 262–267.

25 Baer, *Islamic ornament*, str. 90–93; Gönül Öney, “Anadolu Selçuklu sanatında hayat ağaçı motifleri”, *Bellekten*, XXXII, 125, 1968, 37–50.

26 Žutić, *Tradicionalna...*, str. 553–582.

je najčešće fiksirana u Sjevernjači odakle se spušta kroz pupak zemlje i podzemni svijet.<sup>27</sup>

Kur'an i hadis spominju dva drveta kao model za Stablo svijeta, prvo je Sidra, Lotosovo stablo krajnje granice, zasade-no kod džennetskog prebivališta (Kur'an, 53:14–15), a drugo je ʿĀṣif, blaženstvo za spašene (Kur'an, 13:29). Poslanik, a.s., nas obavještava da je na miradžu vidio da ispod Sidre teku četiri džennetske rijeke, dvije vanjske (*zāhir*) i dvije skrivene (*bāṭin*).<sup>28</sup> Drvo ʿĀṣif Svemogućí je zasadio Svojom rukom u džennetu. Hlad mu je toliki da bi jahač morao putovati stotinu godina da ga prođe. Svako džennetsko drvo nastalo je od ovog drveta i svaka nastamba u džennetu sadrži granu ovog drveta.<sup>29</sup>

Ibn al-ʿArabī u svom magnum opusu *Futuḥāt al-Makīyyah* navodi da ʿĀṣif drvo raste na najgornjem katu dženneta, ʿAdnu. Iz ove centralne pozicije njegovo stablo se spušta kroz svih sedam stepeni dženneta, a grane, na kojima su upisana imena njegovih stanovnika, razilaze se na svakom stepenu i ulaze u sve džennetske bašče i nastambe. Na nekim od verzija Ibn al-ʿArabījevog dijagrama džennetskih stepeni pored Waṣīle, Poslanikove, a.s., Bašče Milosti, koja vertikalno prosijeca kroz svih sedam stepeni dženneta, označeno je i Stablo Blaženstva koje na isti način siječe sve katove dženneta.<sup>30</sup> Sliku ovog izvrnutog stabla grafički je predstavio Ibrāhīm Ḥaqqī Arzurūmī (u. 1780) u svom enciklopedijskom kompendijumu, *Maʿrifatnāmi*. On Si-dru oslikava kao predio iz koga niče ʿĀṣif stablo čije grane se spuštaju naniže preko osam stepeni dženneta (Ilustracija 13).

27 Mircea Eliade, *Images and symbols: studies in religious symbolism*, Princeton University Press, Princeton, NY, 1991, str. 27–51; Mircea Eliade, *The sacred and the profane: the nature of religion: the significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*, Harcourt, Brace and World, San Diego, CA, 1959, str. 36–65; Roger Cook, *The tree of life: image for the cosmos*, Tames and Hudson, London, 1988, str. 9–12.

28 "Sidrat al-muntahā", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Brill, Leiden, 1954–2005; "Tree(s)", *Encyclopaedia of the Qurʾān*, V, Brill, Leiden, Boston, 2006.

29 Ibn Kesir, *Tefsir*, skraćeno izdanje, skratio i izabrao najvjerodostojnije hadise Muhammed Nesib er-Rifa'i, 2. izd., Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002, str. 670.

30 Noble Ross Reat, "The tree symbol in Islam", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 19, No. 3, 1975, str. 9–15. [www.studiesincomparativereligion.com](http://www.studiesincomparativereligion.com) (posjeta 13. 10. 2025).

Djelo zvano *Šağarat al-Kawn* ("Kosmičko Stablo") pripisivali su Ibn al-'Arabiju, međutim, kasnije se ustanovilo da je njegov autor 'Abd al-Salām al-Maqdisī (u. 1280).<sup>31</sup> Maqdisī opisuje Stablo svijeta na sljedeći način: "Pogledao sam u univerzum (*kawn*) i njegov dizajn (*takwin*), u ono što je bilo skriveno (*maknūn*) i njegove natpise, i vidio sam da je cijeli univerzum (*kawn*) bio drvo, čiji korijen je svjetlo iz sjemena: 'Budi!' (*Kun!*). K kreacije (*kawniyya*) bilo je oprašeno sjemenom onoga: 'Mi smo te stvorili' (Kur'an, 56:57), iz kojeg je stvoren plod onoga: 'Mi smo stvorili svaku stvar po mjeri' (Kur'an, 54:49)... Prva stvar koja je izrasla iz tog drveta, koje je sjeme onoga *kun*, bile su tri grane. Jedna grana otišla je udesno; ovo su bili 'ljudi desne ruke' (Kur'an, 56:27). Druga grana otišla je ulijevo; ovo su bili 'ljudi lijeve ruke' (Kur'an, 56:41). A još jedna grana, dobro uravnoteženog oblika, otišla je pravo gore, pravolinijski, iz koje su bili 'oni prvi', 'oni koji su blizu' (Kur'an, 56:11). Kako je postalo čvrsto i visoko, iz njegovih visokih i niskih grana došli su svjetovi značenja i forme. Ono što je došlo od vanjske kore i vidljivih pokrivača bio je svijet carstva zemaljskog. A ono što je došlo od unutarnjih jezgri i skrivenih značenja bio je svijet nebeskih carstava. A ono što je došlo od soka koji teče njegovim arterijama i venama pomoću kojeg ono raste, živi, diže se i uspinje te cvjeta behar i dozrijevanju plodovi bio je svijet vladajuće moći koja je tajna riječi *kun*. Onda je Bog postavio zid oko drveta, odredio njegove granice i nacrtao njegove forme. Njegove granice bile su pravci; one su bile gore i dolje, desno i lijevo, ispred i iza. Tako je ono što je bilo najviše bilo njegova gornja granica, a ono što je bilo najniže bilo njegova donja granica. Što se tiče njegovih formi to su bile sfere, planete, meleki, pravila, učinci i ljudi. Tako je postavio sedam slojeva kao lišće za kojim se traga zbog njegove hladovine, sjajne planete kao cvjetove na horizontima, a dane i noći kao dvije različite haljine; jedna je bila crna, nošena da zakloni od pogleda, druga je bila bijela, nošena da se ukaže pronicljivima... Kada su

31 *The Universal Tree...*, str. 81, footnote 103; Arthur Jeffrey, "Ibn 'Arabī's *Shajarat al-kawn*", *Studia Islamica*, X, (1959), 43–47, i XI (1959), 113–116.

se stablo ovog drveta i njegove grane učvrstile, susrela su se njegova dva kraja, tako je njegov kraj dosegao do njegovog početka: 'Kod tvog Gospodara je konačni povratak' (Kur'an, 79:44), do njegove inicijacije. Jer šta god počinje s *kun* ('Budi!') ono završava sa *yakūn* ('bit će'). Stoga, bez obzira na to koliko je njegovih grana, i od koliko vrsta one bile, njegovo porijeklo je jedno, sjeme riječi *kun*, i njegov kraj će biti jedan, riječ *kun*.<sup>32</sup>

Maqdisī navodi da iz trupa Univerzalnog Stabla izrastaju dvije grane koje upućuju na princip razlikovanja dobra i zla. Ovo pitanje povezuje se sa zabranjenim stablom u džennetu. Šejtan je rekao Ademu, a.s., i Havi da je zabranjeno stablo drvo vječnosti, te da će, ako okuse njegov plod, postati besmrtni. Nakon što su okusili njegov plod postali su svjesni svoje golotinje i počeli je pokrivati džennetskim lišćem, to jeste postali su svjesni postojanja dobra i zla. Zbog svoje nepokornosti Božijoj naredbi izbačeni su iz Centra svijeta, mjesta Primarnog Jedinstva, koga predstavlja drvo čiji plod su okusili. "Ovaj centar postao je nedostupan palom čovjeku, koji je izgubio 'osjećaj vječnosti', što je također i 'osjećaj jedinstva'; vratiti se u centar, obnovom primordijalnog stanja i doći do *drveta života* znači ponovno zadobiti 'osjećaj vječnosti'."<sup>33</sup> Vidimo da je drvo vječnosti, ustvari drvo života i ono se smatra samo aspektom Univerzalnog Stabla isto kao i drvo znanja. Rūmī je u svojoj *Mesneviji* izjednačio aspekte drveta znanja i drveta vječnosti, to jeste izjednačio je znanje s vječnošću.<sup>34</sup>

U perzijskoj poeziji Ṭūbā se opisuje kao drvo ogromnih dimenzija koje je vitkije i elegantnije od čempresa i koje pruža hlad svakome ko mu se približi, dok se listovi platana porede s rukama podignutim u dovi.<sup>35</sup>

32 Samar Akkach, *Cosmology and architecture in premodern Islam: an architectural reading of mystical ideas*, State University of New York Press, Albany, 2005, str. 108–109.

33 Guénon, *Ibid.*, str. 47–48.

34 Reat, *Ibid.*, str. 8–19; Mevlana Dželaluddin Rumi, *Mesnevija*, II, Ljiljan, Sarajevo, 2000, 3666–3673.

35 Annemarie Schimmel, "The Celestial garden in Islam", *The Islamic garden*, ed. by Elisabeth B. Macdougall and Richard Ettinghausen, Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, Washington DC, 1976, str. 16–26.

Ibn al-‘Arabījev dijagram fizičkog svijeta objavljen u njegovom *Futuḥātu* pokazuje da u njegovom centru prebiva stub ili pol (*quṭb*) koji ne možemo vidjeti, ali bez kojeg bi se srušio nebeski svod (Ilustracija 12). Kao ovaploćenje svih manifestiranih realnosti on spaja sve mogućnosti i sve modove egzistencije: mineralni, biljni, životinjski i ljudski. Ovaj stub prolazi kroz centar zemlje i njeno prvostvoreno i najviše mjesto, a to je, prema islamskoj tradiciji, Kaba. Rani muslimanski autori prikazivali su Sjevernjaču tačno iznad Kabe povezujući je vertikalno s centrom nebesa (Ilustracija 14).

Muḥammad al-Azraqī (u. 9. st.) u svome djelu *Aḥbār Makkah* veli da na svakom od sedam katova podzemnog svijeta i sedam katova nebesa postoji replika Kabe identična zemaljskoj Kabi koja je reprodukcija nebeskog modela zvanog *Bayt al-ma‘mūr* ili “Često posjećivana kuća”. Sve one, od najniže do najviše, povezane su ovom vertikalnom osom. On navodi da su temelje Kabe postavili meleki u najdonjoj, sedmoj zemlji, a zatim pokazali Ademu gdje da sagradi prvi hram u kome će slaviti Boga. Ovi temelji postavljeni su na centralnoj tački koja čini sakrum ili krsnu kost tijela zemlje (*‘aḡb al-ḍanab*) odakle se u kozmogonijskom činu razmotalo sedam zemalja i sedam nebesa. Tu je smješten izvor vode života zvani *āb-i ḥayāt*.<sup>36</sup> To je vrelo iz kojeg je Hidr pio i zadobio vječni život. To je voda u koju je kliznula Musaova mrtva riba pa oživjela (Kur’an, 18:61–63).

U centru trupa drveta na memlučkoj serdžadi (Ilustracija 2) smješten je ibrik. Zbog svoje lokacije ibrik, vjerovatno, simbolizira vodu života, ali istovremeno može asociirati na abdest. Na bazi mihraba nalazi se motiv nalik ključaonici koji može predstavljati ulaz u onostrano gdje stoji Stablo svijeta pojeno vodom života.

Gledano iz uzlazno-spoznajne perspektive centralno stablo ili pol (*quṭb*) simbolizira Univerzalnog ili Savršenog čovjeka (*in-sān al-kāmīl*) kao duhovno realizirano ogledalo Božijih imena i

36 Akkach, *Ibid.*, str. 138.

atributa.<sup>37</sup> Sufije i znalci kao što su Bāyazīd Bistāmī, Ibn Sīnā, Ġazālī, Ibn al-‘Arabī, Suhrawardī Maqtūl te ‘Aṭṭār opisivali su duhovni uspon njihovih duša u formi ptice. Oni su obaveznim i dobrovoljnim činima pobožnosti, požrtvovanošću, ljubavlju i strpljenjem glačali svoje duše do te mjere da se u njima kao u ogledalu odraze odbljesci svjetla na putu ka Allahovoj Prisutnosti.<sup>38</sup>

## Zaključak

Motiv centralnog stabla ili *drveta života* na serdžadama je kozmološki simbol centra svijeta spomenut u Kur’anu i hadisu te široko elaboriran u islamskoj duhovnosti. Drevnost ovog motiva ne ograničava njegovu interpretaciju i primjenu u islamskom kontekstu. Vezu između islamskih teorijskih razmatranja motiva centralnog stabla i njegove primjene na serdžadama različitih muslimanskih naroda nalazimo u instituciji *futuveta*, sufijske duhovnosti prakticirane široko među cehovima.

## Literatura

- Akkach, Samar, *Cosmology and architecture in premodern Islam: an architectural reading of mystical ideas*, State University of New York Press, Albany, 2005.
- Baer, Eva, *Islamic ornament*, New York University Press, New York, 1998.
- Balpınar Acar, Belkis, “Establishing the cultural context of a group of Anatolian cicim prayer rugs”, *ICOC, III*, 1980, str. 262–267.
- Bayram, Mikail, “Bacıyân-ı Rum (Anadolu bacıları ve Fatma Bacı)”, *Türkler*, C.6, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, str. 365–379.
- Beattie, May H., “Coupled-column prayer rugs”, *Oriental Art*, XIV/1, Spring 1968, str. 243–258.

37 Rešid Hafizović, “Bosanski tumač Dragulja poslaničke mudrosti”, *Tumačenje dragulja poslaničke mudrosti*, I, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2008, str. 17–26.

38 Henry Corbin, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, s francuskog preveo Rešid Hafizović, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2009, str. 204–233; Farid Al-Din Attar, *Govor ptica*, “A. Ananda”, Sarajevo, 2008.

- Beattie, May H., "Some motifs in Anatolian rugs - ancestors and descendants, *Hali*, Vol. II, No. 2, 1979, str. 103–104.
- Canby Sheila, R. ... [et al.], *Court and cosmos: the great age of the Seljuqs*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2016.
- Cook, Roger, *The tree of life: image for the cosmos*, Tames and Hudson, London, 1988.
- Corbin, Henry, *Ibn Sina i vizionarsko kazivanje*, s francuskog preveo Rešid Hafizović, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2009, str. 204–233.
- Denny, Walter B., "Difuzija floralnog stila u Anadoliji i Osmanskom Carstvu", prijevod Fatima Kadić, *Novi Muallim*, Vol. 24, no. 93, Sarajevo, 2023, str. 129–123.
- Denny, Walter B., "*Saff and sajjadah*: origins and meanings of the prayer rug", *OCTS*, III, edited by Robert Pinner and Walter B. Denny, Hali, London, 1989, str. 93–104.
- Denny, Walter B., *How to read Islamic carpets*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2014.
- Eiland, Murray, Jr., "The Goddess from Anatolia", *Oriental rug review*, X, 6, Meredith, NH, 1990, str. 19–26.
- Eliade, Mircea, *Images and symbols: studies in religious symbolism*, Princeton University Press, Princeton, NY, 1991.
- Eliade, Mircea, *The sacred and the profane: the nature of religion: the significance of religious myth, symbolism, and ritual within life and culture*, Harcourt, Brace and World, San Diego, CA, 1959.
- Ettinghausen, Richard, "The early history, use and iconography of the prayer rug", *Prayer rugs*, Textile Museum, Washington DC, 1974, str. 10–30.
- Eva Baer, "The Mihrab in the cave of the Dome of the Rock", *Muqarnas: an annual on Islamic art and architecture*, III, 1985., str. 8–19.
- Farid Al-Din Attar, *Govor ptica*, "A. Ananda", Sarajevo, 2008.
- Franses, Michael, "Ottoman rugs in the churches of Transylvania: tracing the origins of the design", *In Praise of God: Anatolian rugs in Transylvanian churches: 1500–1700*, by Michael Franses et al., Saki Sabanci Müzesi, Istanbul, 2007, str. 51–101.
- Franses, Michael, "Some wool pile Persian-design niche rugs", *Oriental carpet and textile Studies*, Vol. V, Part. 2, *The Salting Carpets*, ed. by M. Eiland and R. Pinner, International Conference on Oriental Carpets, Danville, Ca, 1999–11, str. 36–136.
- Franses, Michael, "The appreciation of an art form", *Orient stars, a carpet collection*, Stuttgart ve Hali Publications Ltd., London, 1993, str. 16–23.

- Franses, Michael, "The Bellini Keyhole", *Orient stars, a carpet collection*, Stuttgart ve Hali Publications Ltd., London, 1993, str. 277–283.
- Guénon, René, *Symbolism of the cross*, Luzac, London, 1996.
- Hafizović, Rešid, "Bosanski tumač Dragulja poslaničke mudrosti", *Tumačenje dragulja poslaničke mudrosti*, I, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2008, str. 17–26.
- Ḥusayn Wā'ez Kāšefi Sabzawārī, *Fotowwatnāme-ye solṭānī*, Enteshārāt bonyād-e farhang-e Irān, Tehran, 1350. Š / 1971.
- Ḥusayn Wā'iz Kāshifī Sabzawārī, *The Royal Book of spiritual chivalry (Futūwat nāmah-yi sulṭānī)*, translated by Jay R. Crook, Great Books of the Islamic World, Chicago, 2000.
- Ibn Kesir, *Tefsir*, skraćeno izdanje, skratio i izabrao najvjerodostojnije hadise Muhammed Nesib er-Rifa'i, 2. izd., Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002.
- Jeffrey, Arthur, "Ibn 'Arabī's *Shajarat al-kawn*", *Studia Islamica*, X, (1959), str. 43–47, i XI (1959), str. 113–116.
- Kadić, Fatima, *Kako se ćilim čitao*, "Pod nebom vedre vjere: Islam i Evropa u iskustvu Bosne" <https://www.bosnianexperience.com/05-tekst-br10-1-1> (Posjeta 10.10.2025).
- Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: the formative period*, University California Press, Berkeley, Los Angeles, 2007.
- Karić, Enes, "Simboli svjetlosti u ezoteričkom komentaru Kur'ana: predgovor" u: Ebū Hāmid El-Gazālī, *Niša Svjetlosti*, prijevod i predgovor Enes Karić, pogovor W.H.T. Gairdner, Bemust, Zenica, 1997.
- Kukavica, Edin, *Antropologija futuvveta: futuvvet iznutra*, "Edin Kukavica", Sarajevo, 2011.
- Mallet, Marla, "A weaver's view of the Çatal Hüyük controversy", *Oriental rug review*, X, 6, Meredith, NH, 1990, str. 42–23.
- Marcuson, Alan, "When is a prayer rug not a prayer rug", *Hali*, 152, 2007, str. 100–105.
- "Mihrāb", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Brill, Leiden, 1954–2005.
- Nasr, Seyyed Hossein, "Spiritual Chivalry", *Encyclopaedia of Islamic spirituality*, Vol. 2, *Manifestations*, Suhail Academy, Lahore, 2000, str. 305–315.
- Öney, Gönül, "Anadolu Selçuklu sanatında hayat ağaçı motifi", *Belle-ten*, XXXII, 125, 1968, str. 37–50.
- Rageth, Jürg, "The iconography of the patterns of two so-called "prayer kilims" from Obruk, *OCTS*, IV, Hali, London, 1993, str. 125–134.
- Reat, Noble Ross, "The tree symbol in Islam", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 19, No. 3, 1975, str. 9–15. [www.studiesincomparativereigion.com](http://www.studiesincomparativereigion.com) (posjeta 13. 10. 2025).

- “Sadjdjāda”, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Brill, Leiden, 1954–2005.
- Schimmel, Annemarie, “The Celestial garden in Islam”, *The Islamic garden*, ed. by Elisabeth B. Macdougall and Richard Ettinghausen, Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, Washington DC, 1976, str. 11–40.
- Schimmel, Annemarie, *The triumphal sun: a study of the works of Jalāloddin Rumi*, State University of New York Press, Albany, 1993.
- “Sidrat al-muntahā”, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn, Brill, Leiden, 1954–2005.
- Thompson, Jon and Tabibnia, Moshe, *Milestones in the history of carpets*, “Moshe Tabibnia”, Milan, 2006.
- “Tree(s)”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, V, Brill, Leiden, Boston, 2006.
- Voigt, Mary, “The Goddess from Anatolia: an archeological perspective”, *Oriental rug review*, XI, 2, Meredith, NH, 1991, str. 33–41.
- Žutić, Fatima, *Tradicionalna molitvena prostirka kao umjetnički izražaj islamskih kozmoloških simbola: doktorska disertacija*, Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2022.



Ilustracija 1: Pljosnati mihrab s naturalističkim prikazom lampe u kome je uklesan početak 35. ajeta sure al-Nūr: “Allah je Svjetlo nebesa i zemlje”, Medresa Budayriyya, Kairo, 14. st.



359

FATIMA KADIĆ

Ilustracija 2: Memlučka serdžada, Kairo, oko 1500. god., 162x120 cm, 1.860 čvorova/dm<sup>2</sup>, kolekcija W. von Bodea, Museum für Islamische Kunst, Berlin, Inv. br. KGM 1877,321.39 Izvor: In praise of God..., Cat. E1.

39 Franses u fus noti navodi Inv. br. KGM 1888,30, različit od onoga koji je naveo u tekstu. Vidjeti: Franses, "Ottoman rugs in the churches...", Fig. 70 i fusnota 62.



Ilustracija 3: Ladik serdžada, 18. st., 165x104 cm. Izvor: Ulrich Schürmann, *Teppiche aus dem Orient*, Ebeling, Wiesbaden, 1981, str. 71.



361

FATIMA KADIĆ

Ilustracija 4: Džidžim (Cicim) iz kolekcije D. Doddsa, centr. Anadolija, selo Kečimuhsine, region Konje, centralna Anadolija. Izvor: [http://azerbaijanrugs.com/anatolian/konya/konya\\_kecimuhisine\\_jijim\\_dennis\\_dodds\\_collection.htm](http://azerbaijanrugs.com/anatolian/konya/konya_kecimuhisine_jijim_dennis_dodds_collection.htm) (posjeta, 14.10.2025)



Ilustracija 5: Manastir serdžada, Balkan, druga pol. 19. st., 134x106 cm. Izvor: Privatna kolekcija Penny i Tima Haysa



363

FATIMA KADIĆ

Ilustracija 6: Baku-Širvan serdžada, istočno Zakavkazje, druga pol. 19. st., 176x125 cm, 1.216 čvorova/dm<sup>2</sup>, Exner kolekcija. Izvor: Ralph Kaffel, Caucasian prayer rugs, Laurence King in association with Hali, London, 1998, Pl. 38.



Ilustracija 7: Serdžada s bid medžnun (bid mağnūn) dizajnom, Baḥšāyeš ili Karağa, sredina 19. st., 203x173 cm, kolekcija James D. Burnsa. Izvor: Hadi Maktabi, *The Persian carpet: the forgotten years: 1722-1872*, Hali Publications, London, 2019, Fig. 5.87.



365

Ilustracija 8: Indijska saf serdžada, Dekan, Warangal (?), 18–19. st., Keir kolekcija. Izvor: <https://www.rugtracker.com/2014/12/doors-of-jannah-india.html> (posjeta 13.10.2025)

FATIMA KADIĆ



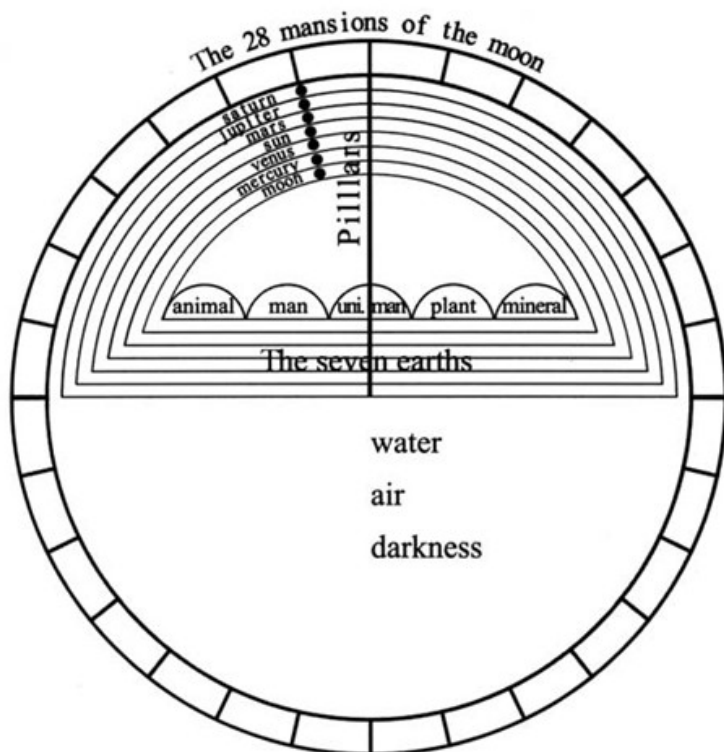
Ilustracija 9: Bešir serdžada, 19. st., 170x112 cm. Izvor: Ralph Kaffel, "Beshir Prayer rugs", Hali, 151, 2007, ilustr. 3.



Ilustracija 10: Baluči serdžada, Horasan, 19. st., 140x78 cm, 2.495 čvorova/dm<sup>2</sup>, Pearson kolekcija. Izvor, Prayer rugs..., Pl. XLI.



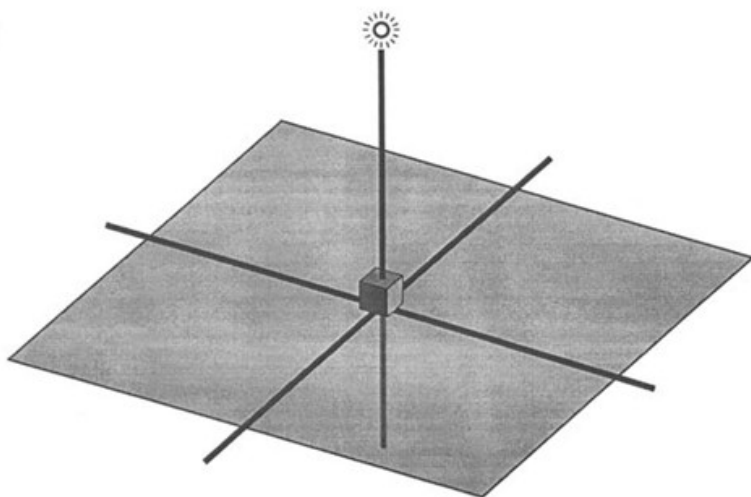
Ilustracija 11: Ibid., detalj – vrh centralnog stabla u kome je utkan izraz “Allāhu akbar”



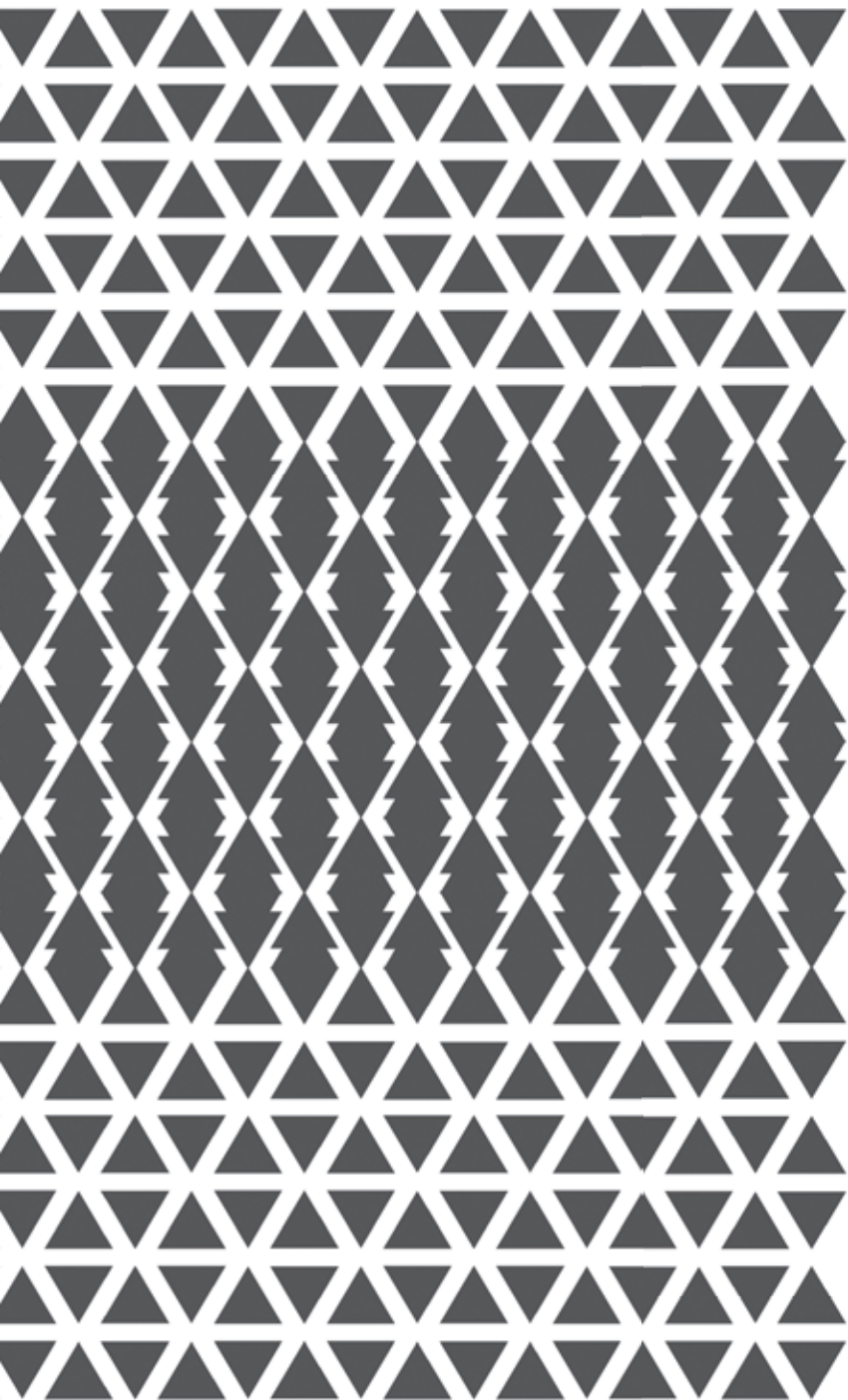
Ilustracija 12: Nebo, zemlje, kraljevstva i Univerzalni Čovjek kao nevidljiva potpora prema Ibn al-'Arabīju (Futuḥāt). Izvor: Akkach, Fig. 3.8.



Ilustracija 13: Predstava tri nivoa stvarnosti: podzemlja, zemlje i nebesa u djelu Ma'rifatnāma Ibrāhīm Ḥaqqī Arzurūmīja. Izvor: Hüseyin Alantar, Motiflerin dili, İTKİB, İstanbul, 2007, str. 184.



Ilustracija 14: Aksijalni odnos Kabe u odnosu na Sjevernjaču prema al-Kisā'iju. Izvor: Akkach, Fig. 4.11.



# MIRZETA BRKIĆ AMELA DAUTBEGOVIĆ

## Akademski motivacija i demografska obilježja kao odrednice akademskog postignuća studenata FIN-a

371

### **Mirzeta Brkić**

*Viša asistentica na Katedri za  
religijsku pedagogiju i religijsku  
psihologiju, Fakultet islamskih  
nauka  
mirzeta.brkic@fin.unsa.ba*

### **Amela Dautbegović**

*Vanredna profesorica na Od-  
sjeku za psihologiju Filozofskog  
fakulteta, spoljna saradnica  
na Fakultetu islamskih nauka  
na predmetu Psihologija obra-  
zovanja  
amela.dautbegovic@ff.unsa.ba*

### **Originalni naučni rad**

Primljeno: 2. 9. 2025.  
Prihvaćeno: 21. 11. 2025.

### **Ključne riječi:**

Akademski motivacija,  
demografska obilježja,  
akademski postignuće,  
studenti, Fakultet islamskih  
nauka

### **Sažetak:**

Cilj ovog istraživanja bio je analizirati zastupljenost različitih tipova akademske motivacije kod studenata Fakulteta islamskih nauka, te ispitati njihov doprinos, uz spol, dob i zaposlenje, u objašnjenju akademskog postignuća. Istraživanje je provedeno u maju 2025. godine, a učešće je uzelo 78 studenata prosječne dobi  $M=22.81$  ( $SD=4.41$ ). Primijenjena je Skala akademske motivacije i Upitnik sociodemografskih i akademskih obilježja. Rezultati su pokazali da studenti ostvaruju visoku prosječnu ocjenu na studijskim predmetima. Kada su u pitanju tipovi akademske motivacije, najizraženija je intrinzična motivacija usmjerena na sticanje znanja, a od ekstrinzičnih oblika motivacije, najviše je istaknuta identificirana regulacija. Razina amotivacije je niska, iako su prisutne individualne razlike među studentima. Višestruka regresijska analiza pokazala je da su godina studija i status zaposlenja značajni pozitivni prediktori postignuća studenata, dok spol i motivacijske dimenzije nisu.

## Academic Motivation and Demographic Characteristics as Determinants of Academic Achievement Among Students of the Faculty of Islamic Studies

## الدفع الجامعي والسمات الديموغرافية كصفات التحصيل الجامعي لطلاب كلية الدراسات الإسلامية

### Keywords:

Academic motivation, demographic characteristics, academic achievement, students, Faculty of Islamic Studies

### الكلمات المفتاحية:

الدفع الجامعي، السمات الديموغرافية، التحصيل الجامعي، الطلاب، كلية الدراسات الإسلامية

### Abstract:

This study aimed to analyze the prevalence of different types of academic motivation among students of the Faculty of Islamic Studies and to examine their contribution, along with gender, age, and employment status, to the explanation of academic achievement. The research was conducted in May 2025 and included 78 students with an average age of  $M = 22.81$  ( $SD = 4.41$ ). The Academic Motivation Scale and a Questionnaire on Sociodemographic and Academic Characteristics were employed in the study. The results indicated that students achieve high average grades across their courses. Regarding the types of academic motivation, the most prominent was intrinsic motivation oriented toward acquiring knowledge, while among the extrinsic forms of motivation, identified regulation was the most emphasized. The level of amotivation was low, although individual differences were present. Multiple regression analysis revealed that year of study and employment status were significant positive predictors of students' academic achievement, whereas gender and motivational dimensions were not.

### الملخص:

ويقصد هذا البحث تحليل تواجد الأنواع المختلفة للدفع الجامعي عند طلاب كلية الدراسات الإسلامية واختبار مساهمتهم، بالإضافة إلى جنسهم وعمرهم وشغلهم، في شرح التحصيل الجامعي. وتمت الدراسة في مايو سنة ٢٠٢٥، وشارك فيها ٨٧ طالبا عمرهم المتوسط  $M = 22.81$ ,  $SD = 4.41$ . وتم في الدراسة تطبيق مقياس الدفع الجامعي واستمارة السمات الاجتماعية الديموغرافية والجامعية. وتشير النتائج إلى أن الطلاب يحصلون على الدرجة المتوسطة العالية في المواد الدراسية. وفيما يخص أنواع الدفع الجامعي فأبرزها الدفع الداخلي المتوجه إلى استيعاب المعرفة، وأبرز أنواع الدفع الخارجي الضبط المشخص. ومستوى عدم الدفع منخفض، مع أنه تواجد الخلافات الشخصية بين الطلاب. ويشير التحليل النكوصي المتعدد النواحي إلى أن سنة الدراسة وحالة الشغل هي المؤشرات الإيجابية المهمة لتحصيل الطلاب، خلافا للجنس وأبعاد الدفع.

## Uvod<sup>1</sup>

Kolika je uloga motivacije u postizanju studentskog uspjeha? Pitanje je od posebnog značaja jer akademska motivacija, uz druge faktore, ima važnu ulogu u predviđanju akademskog postignuća studenata. Međutim, motivacija je složen konstrukt koji se ne može svesti na jednostavnu dilemu postojanja ili odsustva. Ona se razlikuje po kvaliteti, trajanju i učincima.<sup>2</sup> Ključno je razumjeti ne samo postoji li motivacija nego i zašto je student motiviran te koji tip motivacije razvija. Upravo se tim pitanjima bavi *Teorija samoodređenja*, koju su 1985. godine razvili Edward Deci i Richard Ryan.<sup>3</sup> Teorija je jedinstvena po tome što ne razlikuje samo intenzitet, već i tipove motivacije, koji značajno utječu na uspjeh, upornost i emocije studenata.<sup>4</sup> Ova teorija objašnjava kako su motivi pojedinca povezani s njegovim selfom i u kojoj mjeri proizlaze iz unutarnjih potreba ili vanjskih pritisaka, različitih normi i vrijednosti.

Teorija samoodređenja<sup>5</sup> polazi od pretpostavke da ljudi imaju urođenu težnju za učenjem i postignućem te da socijalni faktori mogu tu težnju podržati ili ometati. U interakciji s okolinom, oni nastoje zadovoljiti tri temeljne psihološke potrebe: *autonomiju* (želju za samoorganiziranjem ponašanja te osjećajem slobode i integracije pri donošenju odluka), *kompetentnost* (osjećaj sposobnosti i efikasnosti u savladavanju izazova) i *povezanost s drugima* (osjećaj pripadnosti i formiranja snažnih, stabilnih socijalnih veza s drugima). Ove potrebe su univerzalne i

1 Istraživanje je realizirano u maju 2025. godine u okviru praktične nastave iz predmeta *Psihologija obrazovanja* na studijskom programu Islamska vjeronauka i religijska pedagogija. Autorice zahvaljuju studentima na njihovom predanom angažmanu u procesu prikupljanja podataka.

2 Anita Woolfolk, *Edukacijska psihologija*, Naklada Slap, 2016, str. 374–383.

3 Edward L. Deci, Richard M. Ryan, *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*, New York, Plenum Press, 1985.

4 Richard M. Ryan, Arlen C. Moller, "Competence as Central, but Not Sufficient, for High-Quality Motivation: A Self-Determination Theory Perspective", in: Andrew J. Elliot, Carol S. Dweck, David S. Yeager (ed.), *Handbook of Competence and Motivation: Theory and Application*, New York, London, The Guilford Press, 2017, str. 214–232.

5 Edward L. Deci, Richard M. Ryan, "The 'What' and 'Why' of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior", *Psychological Inquiry*, Vol. 11, No. 4, 2000, str. 227–268.

ključne za dobrobit svakog pojedinca, a njihovo zadovoljenje je vitalno za mentalno i fizičko zdravlje.<sup>6</sup>

Na temelju odnosa između osobe i okoline, teorija postavlja *kontinuum samoodređenja*, koji objašnjava kako su motivi i regulacijski procesi povezani s razinom zadovoljenja temeljnih psiholoških potreba.<sup>7</sup> Na tom kontinuumu motivacija se kreće od potpuno nesamoodređenih do potpuno samoodređenih oblika. *Amotivacija (nemotiviranost)* se odnosi na nedostatak namjere za djelovanjem, praćen osjećajem neefikasnosti i gubitkom kontrole, pri čemu su temeljne potrebe minimalno ostvarene. *Ekstrinzična motivacija*, smještena u sredini kontinuuma, ima različite razine zadovoljenja potreba: od vanjske regulacije, gdje se ne zadovoljava potreba za autonomijom, do potpuno integrirane regulacije, gdje su sve tri potrebe podržane. *Intrinzična motivacija* predstavlja prototip samoodređenog ponašanja, potaknut urođenom željom za aktivnošću i zadovoljstvom koje iz toga proizilazi, pri čemu su potrebe u potpunosti ispunjene.

Prema stepenu autonomije postoje četiri tipa ekstrinzične motivacije.<sup>8</sup> U visokoškolskom kontekstu, *vanjska regulacija* se odnosi na situaciju kada student uči isključivo kako bi dobio nagradu, poput stipendije, ili izbjegao kaznu, kao što je gubitak prava na ispitni rok. Ovu vrstu motivacije pokreću isključivo vanjski faktori. Veći stepen autonomije predstavlja *introjicirana (prihvaćena) regulacija*, gdje student uči kako bi izbjegao unutarnji pritisak, poput osjećaja krivnje ili srama, te da bi se osjećao kao “dobar student”. Za razliku od ova dva oblika, ekstrinzična motivacija može biti i autonomnija. To je slučaj s *identificiranom (poistovjećenom) regulacijom*, kada student prepoznaje i prihvaća vrijednost učenja, smatrajući da mu savladavanje određenog gradiva može pomoći u budućoj karijeri. Najautonomniji oblik ekstrinzične motivacije je *integrirana (usvojena) regulacija*, pri kojoj je učenje u potpunosti usklađeno

6 Ryan, Moller, *nav. dj.*, str. 214–232.

7 Deci, Ryan, *nav. dj.*, str. 227–268.

8 Isto, str. 227–268.

s vlastitim vrijednostima i identitetom. U ovom slučaju, studentovo ponašanje je u potpunosti samodeterminirano jer je prihvatio i rekonstruirao vanjske zahtjeve kao vlastite.

S druge strane, intrinzična motivacija, kao prototip potpuno samoodređenog ponašanja, ne proizlazi iz vanjskih ciljeva, već iz same radosti učenja. Unutar nje razlikuju se tri tipa: *motivacija za znanje*, gdje student uživa u proširivanju svog znanja iz čiste znatiželje; *motivacija za postignuće*, potaknuta zadovoljstvom koje proizlazi iz usavršavanja i uspješnog savladavanja zadataka, te *motivacija za doživljajem uzbuđenja*, potaknuta ugodom koju donose zanimljive rasprave ili kompleksni intelektualni izazovi.<sup>9</sup>

Kvaliteta motivacije ovisi o tome u kojoj su mjeri navedene temeljne potrebe zadovoljene. Kada su potrebe podržane, veća je vjerovatnost razvoja autonomne motivacije, pri čemu pojedinac, kako je ranije navedeno, djeluje iz ličnog izbora i unutarnjih razloga, a ne pod vanjskim pritiskom.<sup>10</sup> Stoga, autonomni oblici motivacije (intrinzična, integrirana i identificirana) povezuju se s pozitivnim ishodima poput temeljitog učenja i kreativnosti, dok se kontrolirani oblici (vanjska i introjicirana regulacija) povezuju s negativnim emocijama i većom anksioznošću.

Upravo je ovaj teorijski koncept pronašao svoju potvrdu u opsežnim empirijskim istraživanjima. Na temelju rezultata meta-analize Howarda i saradnika iz 2021. godine, potvrđeno je da su različiti tipovi motivacije, definirani teorijom samoodređenja, povezani s akademskim ishodima kod studenata. Nalazi pokazuju da je intrinzična motivacija snažno povezana s uspjehom i dobrobiti studenata. Slično tome, motivacija temeljena na ličnoj vrijednosti (identificirana regulacija) povezuje se sa ustrajnošću u studiranju. Nasuprot tome, motivi vođeni željom za nagradom ili izbjegavanjem kazne (vanjska regulacija)

9 Robert J. Vallerand, Luc G. Pelletier, Marc R. Blais, Nathalie M. Brière, Caroline Sénécal, Evelyne F. Vallières, "The Academic Motivation Scale: A measure of intrinsic, extrinsic, and amotivation in education", *Educational and Psychological Measurement*, Vol. 52, No. 4, 1992, str. 1003–1017.

10 Ryan, Moller, *nav. dj.*, str. 214–232.

povezani su sa smanjenom dobrobiti, dok je amotivacija do-  
sljedno povezana s lošijim akademskim uspjehom.<sup>11</sup> Stoga, ovi  
rezultati jasno naglašavaju da kvaliteta motivacije, a ne samo  
njen intenzitet, ima značajan utjecaj na studentsko postignuće.

Osim akademske motivacije, na postignuće studenata utje-  
ču i njihove lične i akademske karakteristike, koje su također  
predmet mnogih istraživanja. S tim u vezi, prethodna istraživa-  
nja su pokazala da faktori poput spola, godine studija i statusa  
zaposlenja mogu imati značajan utjecaj na studentski uspjeh.

U jednom takvom istraživanju provedenom sa studentima  
zdravstvenih studija u Saudijskoj Arabiji, Nasir i saradnici utvr-  
dili su da su studenti ostvarili značajno više ocjene u odnosu na  
studentice.<sup>12</sup> Međutim, drugim istraživanjima utvrđeno je da  
su studentice ostvarile značajno viši prosjek ocjena u odnosu na  
studente<sup>13</sup> što ukazuje na potrebu za dodatnim istraživanjima u  
različitim kulturnim kontekstima.

Pored toga, istraživanja su ispitivala i povezanost dobi stu-  
denata s njihovim akademskim uspjehom. Tako je u jednoj stu-  
diji, provedenoj na uzorku od 78 studenata, utvrđeno da je dob  
bila značajan prediktor akademskog postignuća. Konkretno, re-  
zultati su pokazali da stariji studenti imaju tendenciju postiza-  
nja višeg prosjeka ocjena u odnosu na svoje mlađe kolege.<sup>14</sup>

Pored spola i dobi, status zaposlenja studenata je još jedan  
faktor koji se ispituje u vezi s akademskim postignućem. Ipak,  
rezultati istraživanja na tu temu su nekonzistentni. Jedna

- 11 Joshua L. Howard, Julien S. Bureau, Frédéric Guay, Jane X.Y. Chong, Richard M. Ryan, "Student Motivation and Associated Outcomes: A Meta-Analysis from Self-Determination Theory", *Perspectives on Psychological Science*, Vol. 16, No. 6, 2021, str. 1300–1323.
- 12 Farheen Nasir, Athari Almuraihi, Asma Alkusayer, Fatima Saeed, Abdulmohsen Alkushi, Areej S. Alowfi, Muhammad AlGhaihab, Faizan Nasir, "Assessing Gender Differences in the Students' Academic Performance, Aptitude, Emotional Intelligence and Grit", *Health Professions Education*, Vol. 11, No. 1, 2025, str. 55–63.
- 13 Ioannis Tsaousis, Mohammed H. Alghamdi, "Examining academic performance across gender differently: Measurement invariance and latent mean differences using bias-corrected bootstrap confidence intervals", *Frontiers in Psychology*, Vol. 13, 2022, str. 01–12.
- 14 Abubakar R. Badaa, Ibrahim Adegboyega Bada, "Age and gender as determinants of academic achievements in college mathematics", *Asian Journal of Natural & Applied Sciences*, Vol. 1, No. 2, 2012, str. 121–127.

opsežna meta-analiza, koja je obuhvatila 69 studija, pokazala je da rad tokom studija ima blagi, ali statistički zanemariv negativan utjecaj na akademske rezultate. S druge strane, u toj meta-analizi je naglašeno da se stvarni efekti uvelike razlikuju ovisno o kontekstu i uzorku, što otvara prostor za daljnja istraživanja.<sup>15</sup>

U skladu s navedenim, može se zaključiti da akademska motivacija, kao složen fenomen, zajedno s demografskim obilježjima studenata, vjerovatno ima značajan doprinos u objašnjenju studentskog postignuća. Posebno je značajno ispitati ove odnose u kontekstu Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, budući da ovaj fakultet predstavlja specifično akademsko okruženje u kojem se obrazovni proces povezuje s vrijednostima vjere, znanja i lične odgovornosti, što može utjecati na razvoj motivacije i specifičnih obrazaca učenja. Na taj način, istraživanje doprinosi boljem razumijevanju motivacijskih procesa u okviru islamskog visokoškolskog obrazovanja i obogaćuje postojeća saznanja o faktorima koji oblikuju akademski uspjeh studenata.

S tim u vezi, cilj ovog istraživanja je dvostruk i sastoji se od utvrđivanja zastupljenosti različitih tipova akademske motivacije kod studenata Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu te ispitivanja doprinosa ovih tipova motivacije, kao i demografskih obilježja (spola, dobi i radnog statusa), u objašnjenju akademskog postignuća studenata.

## Metodologija istraživanja

### *Sudionici*

U istraživanju je sudjelovalo 78 studenata Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. Uzorak je bio gotovo ravnomjerno podijeljen s obzirom na spol, s 38 studenata (48.7%) i 40 studentica (51.3%). Prosječna dob iznosila je  $M=22.81$  ( $SD=4.41$ ).

15 Katerina Kroupova, Tomas Havranek, Zuzana Irsova, "Student Employment and Education: A Meta-Analysis", *Economics of Education Review*, Vol. 100, 2024, str. 1–17.

Što se tiče godina studija, u uzorku je bilo po 39 studenata (50%) nižih godina (prva i druga) te 39 studenata (50%) viših godina studija (treća, četvrta i master studij). Prema statusu zaposlenosti, 44 studenta (56.4%) izjasnilo se kao nezaposleno, dok je 34 (43.6%) navelo da su zaposleni.

### *Instrumentarij*

Za mjerenje akademske motivacije korištena je *Skala akademske motivacije* (Vallerand i saradnici, 1992), temeljena na teoriji samoodređenja. Za potrebe ovog istraživanja, urađen je prijevod skale s engleskog na bosanski jezik. Sudionici su odgovarali na tvrdnje procjenjujući u kojoj mjeri navedeni razlozi odgovaraju njihovim motivima za studiranje na Fakultetu islamskih nauka. Odgovori su davani na sedmostepenoj Likertovoj skali od 1 (uopće ne odgovara) do 7 (u potpunosti odgovara).

Skala se sastoji od 28 čestica koje mjere tri glavne dimenzije, intrinzičnu, ekstrinzičnu i amotivaciju, kroz sedam subskala, pri čemu svaka subskala sadrži četiri čestice. Intrinzična motivacija obuhvata tri subskale: za znanje (npr. *Jer osjećam zadovoljstvo i užitek dok učim nove stvari*), za postignuće (npr. *Zbog zadovoljstva koje osjećam dok ostvarujem jedno od svojih ličnih postignuća*), za uzbuđenje (npr. *Zbog uzbuđenja koje osjećam dok čitam o različitim zanimljivim temama*). Ekstrinzična motivacija uključuje subskale: vanjska regulacija (npr. *Jer želim kasnije dobiti prestižniji posao*), introjicirana (npr. *Zato što želim sebi dokazati da mogu uspjeti u svojim studijama*) i identificirana regulacija (npr. *Zato što će mi to na kraju omogućiti da radim u oblasti koja mi se sviđa*). Posljednja subskala je amotivacija (npr. *Ne vidim razlog zašto studiram i iskreno, uopće me ne zanima*).

Visoki rezultati na subskalama intrinzične i ekstrinzične motivacije ukazuju na izraženiji taj tip motivacije, dok viši rezultat na subskali amotivacije označava nedostatak unutarnje želje za nastavljanjem aktivnosti, tj. studiranjem.

Originalna faktorska struktura skale potvrđena je na uzorku srednjoškolaca iz Kantona Sarajevo, pri čemu su koeficijenti

unutarnje pouzdanosti ( $\alpha = .77$  do  $.84$ ) bili zadovoljavajući.<sup>16</sup> U ovom istraživanju Cronbachovi  $\alpha$  koeficijenti pouzdanosti za pojedinačne subskale kretali su se od  $\alpha = .79$  do  $\alpha = .87$ , dok za ukupne rezultate intrinzične motivacije ( $\alpha = .93$ ), ekstrinzične motivacije ( $\alpha = .89$ ) i amotivaciju ( $\alpha = .89$ ) također ukazuju na visoku unutarnju pouzdanost.

*Upitnik sociodemografskih i akademskih obilježja*, kreiran u okviru šireg istraživanja u kojem je primijenjen veći broj instrumentarija i pitanja, korišten je za prikupljanje različitih podataka o studentima. Za potrebe ovog rada analizirani su podaci o spolu, dobi, godini studija, prosjeku ocjena i statusu zaposlenja.

### *Postupak istraživanja*

Istraživanje je provedeno u okviru praktične nastave iz predmeta *Psihologija obrazovanja* na studijskom programu Islamska vjeronauka i religijska pedagogija, tokom VIII semestra u drugoj polovini maja 2025. godine. Prije početka, pribavljena je službena saglasnost uprave Fakulteta islamskih nauka za realiziranje istraživanja. Pod mentorstvom nastavnika i saradnika, studenti su pripremili instrumentarij te ga u elektronskoj formi distribuirali svojim kolegama. Prikupljanje podataka provedeno je u skladu s etičkim načelima znanstvenog istraživanja, uz osiguranje anonimnosti i dobrovoljnosti učešća sudionika.

## **Rezultati i diskusija**

### *Deskriptivna analiza akademskog postignuća i motivacije*

Rezultati deskriptivne analize, prikazani u Tabeli 1, pružaju uvid u prosjek ocjena studenata i zastupljenost različitih tipova akademske motivacije. Iako teorija samoodređenja, kako je i navedeno u uvodu, prepoznaje četiri tipa ekstrinzične motivacije, Skala akademske motivacije Valleranda i saradnika

16 Anela Hasanagić, Nina Bosankić, "Validacija skale akademske motivacije (AMS) na srednjoškolskim učenicima", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, br. 16, 2018, str. 191–216.

konstruirana je na osnovu pilot-studija koje su pokazale da se integrirana (usvojena) regulacija ne izdvaja kao zasebna subskala na uzorku studenata. Naime, faktorska analiza skale utvrdila je da se ona s identificiranom (poistovjećenom) regulacijom formira u jedan faktor. Autori sugeriraju da mladi odrasli možda još nisu postigli dovoljno razvijen osjećaj integracije u pogledu akademskih aktivnosti, što u ovom kontekstu znači da je za njih studiranje još uvijek aktivnost koju obavljaju, a ne dio ličnog identiteta.<sup>17</sup> Stoga, skala u nastavku mjeri tri tipa ekstrinzične motivacije.

Tabela 1. Deskriptivna statistika za prosjek ocjena i subskale Skale akademske motivacije

	<b>M</b>	<b>SD</b>	<b>Min</b>	<b>Max</b>
Prosječna ocjena	8.02	.818	7	10
Amotivacija	2.44	1.64	1	7
<b>Ekstrinzična motivacija</b>				
– Vanjska	4.43	1.63	1	7
– Identificirana	5.35	1.40	1	7
– Introjicirana	4.28	1.65	1	7
<b>Intrinzična motivacija</b>				
– Znanje	5.56	1.19	1.25	7
– Postignuće	5.00	1.42	1	7
– Traženje uzbuđenja	4.92	1.47	1.50	7

Napomena: M – aritmetička sredina; SD – standardna devijacija

Prosječna ocjena studenata u uzorku, koja iznosi M=8.02 (SD=.818), ukazuje na to da studenti ostvaruju visoku prosječnu ocjenu na studijskim predmetima. Ovakav rezultat moguće je tumačiti u kontekstu visoke akademske motivacije među studentima, ali i specifičnih obrazovnih očekivanja i standarda unutar fakulteta. Tome u prilog ide i činjenica da je prosječna ocjena najčešća i najprepoznatljivija mjera akademskog uspjeha<sup>18</sup>, a u kontekstu Bosne i Hercegovine njena relevantnost dodatno je

17 Vallerand, Pelletier, Blais, Brière, Senécal, Vallières, *nav. dj.*, str. 1003–1017.

18 Ari D. Kalechstein, Stephen Nowicki, Jr., “A meta-analytic examination of the relationship between control expectancies and academic achievement: An 11-yr follow-up to Findley and Cooper”, *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, Vol. 123, No. 1, 1997, str. 27–56.

naglašena Uputstvom Agencije za razvoj visokog obrazovanja i osiguranja kvaliteta o obaveznom navođenju ocjena i ostvarenih kredita u dodatku diplome ("Službeni glasnik BiH", broj 39/23).<sup>19</sup>

Polazeći od teorije samoodređenja, ovaj rezultat može se objasniti ekstrinzičnom motivacijom. Visoke ocjene mogu odražavati usmjerenost na vanjske nagrade ili izbjegavanje sankcija, ali i unutarnji pritisak da se potvrdi identitet "dobrog studenta". Ipak, kako studenti znanje u značajnoj mjeri doživljavaju i kao instrument za postizanje budućih profesionalnih ciljeva, vjerovatno je važan doprinos i autonomnijih oblika motivacije, u kojima se učenje povezuje sa sopstvenim vrijednostima i identitetom. Na taj način prosjek ocjena ne predstavlja samo odgovor na vanjske zahtjeve akademskog sistema, već i proces njihove internalizacije.

Dodatno, u ovome istraživanju, najviše prosječne vrijednosti postignute su za intrinzične tipove motivacije (vidjeti Tabelu 1). To sugerira da se prosjek ocjena studenata ne može svesti samo na ekstrinzične regulacije, nego da je u velikoj mjeri vođeno i unutarnjim interesom, željom za znanjem i zadovoljstvom koje proizlazi iz samog procesa učenja. Iako nije moguće donositi čvrste zaključke bez poređenja s drugim studentskim populacijama, jedan od mogućih interpretativnih okvira za ovaj rezultat može biti i religijsko-kulturni kontekst u kojem studenti Fakulteta islamskih nauka djeluju. U islamskoj tradiciji znanje se ('ilm) razumijeva kao dužnost i vrhovna vrijednost, a sam Kur'an u svojoj prvoj objavi donosi poziv na učenje, što dodatno može objasniti izraženost intrinzične motivacije u ovoj populaciji.<sup>20</sup>

Razina amotivacije je niska ( $M=2.44$ ,  $SD=1.64$ ), iako su prisutne individualne razlike među studentima. Ovaj nalaz, prema

19 Uputstvo o izmjenama i dopunama Uputstva o formi i sadržaju diplome i dodatka diplomu koju izdaju akreditirane visokoškolske ustanove ("Službeni glasnik BiH", br. 39/23). Dostupno na: <https://hea.gov.ba/Content/Read/dokumenti-agencije> (datum pregleda: 29.8.2025).

20 "Čitaj, u ime tvoga Gospodara, Koji stvara, stvara čovjeka od zametka! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, Koji peru podučava, Koji čovjeka podučava onome što ne zna." (Kur'an, El-'Alek, 96:1-5, str. 598). Kur'an s prijevodom na bosanski jezik, preveo Enes Karić, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995.

kojem amotivacija ima najniže prosječne vrijednosti, u skladu je s rezultatima drugih istraživanja, npr. kod studenata Filozofskog fakulteta u Splitu.<sup>21</sup> Potrebno je obratiti pažnju na nalaz da postoje studenti s izraženom amotivacijom. To je posebno značajno jer je amotivacija u ranijim istraživanjima povezana s nepodudarnošću studenta i fakulteta, lošijom prilagodbom i nižim akademskim postignućem.<sup>22</sup> Jedno od mogućih objašnjenja jeste da su neki studenti upisali studij bez jasno definirane profesionalne motivacije ili stvarnog interesa za odabrano područje, što može ukazivati na nedostatke u procesu profesionalne orijentacije na prethodnim obrazovnim nivoima. Ovakva situacija dodatno naglašava važnost da visokoškolske institucije, uključujući i Fakultet islamskih nauka, razviju mehanizme podrške studentima u procesu akademske i profesionalne prilagodbe, kako bi se smanjio rizik od odustajanja i povećala uspješnost studiranja.

Kada je riječ o *ekstrinzičnoj motivaciji*, najviši prosjek ima identificirana motivacija ( $M=5.35$ ,  $SD=1.40$ ), što znači da studenti studiraju na Fakultetu islamskih nauka iz razloga koji su mi lično važni i smisleni, a sličan nalaz potvrđuju i druga istraživanja u kojima se upravo identificirana motivacija pokazala kao najizraženiji oblik ekstrinzične motivacije.<sup>23</sup> Niže prosječne vrijednosti zabilježene su za introjiciranu motivaciju ( $M=4.28$ ,  $SD=1.65$ ) i vanjsku motivaciju ( $M=4.43$ ,  $SD=1.63$ ), što ukazuje na to da motivacija potaknuta vanjskim pritiskom nije dominantan tip kod ove grupe studenata.

*Intrinzična motivacija* je u prosjeku najizraženija. Najviša vrijednost zabilježena je kod motivacije usmjerene na sticanje znanja ( $M=5.56$ ,  $SD=1.19$ ), što ukazuje na snažan interes za učenje i istraživanje. Slijede motivacija za postignuće ( $M=5.00$ ,

21 Morana Koludrović, Ina Reić Ercegovic, "Academic Motivation in the Context of Self-Determination Theory in Initial Teacher Education", *Croatian Journal of Education*, Vol. 17, No. 1, 2015, str. 25–36.

22 Jill M. Norvilitis, Howard M. Reid, Karen O'Quin, "Amotivation: A Key Predictor of College GPA, College Match, and First-Year Retention", *International Journal of Educational Psychology*, Vol. 11, No. 3, 2022, str. 314–338.

23 Koludrović, Reić Ercegovic, *nav. dj.*, str. 25–36.

SD=1.42) i traženje uzbuđenja (M=4.92, SD=1.47) obje s vrijednostima iznad sredine skale. Ranije je već naglašeno da ovakav obrazac može djelimično objasniti i visoke prosječne ocjene, jer unutarnji interes za znanjem i zadovoljstvo učenjem predstavljaju snažan pokretač akademskog postignuća. Slični nalazi potvrđeni su i kod učenika srednjih vjerskih škola, gdje se pokazalo da je intrinzična motivacija snažno izražena, pri čemu učenike više pokreće unutarnja želja za razumijevanjem gradiva i primjenom religijskih vrijednosti nego ekstrinzični faktori.<sup>24</sup> Takvi rezultati u skladu su s istraživanjima koja pokazuju da islamski religiozni pristupi i uvjerenja, kao intrinzični faktori, pozitivno utiču na akademsku motivaciju studenata<sup>25</sup>, a sličan obrazac uočen je i kod studenata katoličke teologije, kod kojih intrinzični motivi poput duhovnog i intelektualnog razvoja imaju važno mjesto u strukturi motiva.<sup>26</sup>

S obzirom na specifične odgojno-obrazovne karakteristike Fakulteta islamskih nauka, moguće je da vrijednosti integrirane u nastavni proces doprinose razvoju intrinzične motivacije kod studenata. Ova pretpostavka je u skladu s nalazima prethodnih istraživanja koja ukazuju na to da određeni vrijednosni i kulturni konteksti mogu imati značajnu ulogu u oblikovanju unutarnjih izvora motivacije kod studenata.

### *Rezultati višestruke regresijske analize*

Iako je Skala akademske motivacije izvorno konstruirana sa sedam subskala, njihovo objedinjavanje u tri šire kategorije (intrinzičnu motivaciju, ekstrinzičnu motivaciju i amotivaciju) teorijski je opravdano. Naime, prema teoriji samoodređenja,

24 Tarsono, T., Sari Y., Purnama, Jaka Nugraha, Ahmad Sahira Zandi, Rita Nurjanah, "Comparison Between Intrinsic and Extrinsic Motivation of Students in Islamic Religious Education and Moral Values Subjects", *Tafkir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education*, Vol. 6, No. 2, 2025, str. 371–381.

25 Shameem Fatima, Musferah Mehfooz, Sumera Sharif, "Role of Islamic religiosity in predicting academic motivation of university students", *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol. 9, No. 4, 2017, str. 377–386.

26 Marek Wójtowicz, "Motivacije i očekivanja studenata prve godine Univerziteta Šleskog u vezi s upisom na studij teologije", *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Vol. 38, No. 2, 2005, str. 449–463.

motivacija se može posmatrati kroz tri osnovne kategorije duž kontinuumu samoodređenja.<sup>27</sup> Također, empirijska istraživanja (npr. Vallerand i sar., 1992; Cokley i sar., 2001; Fairchild i sar., 2005) pokazala su da tri intrinzične subskale međusobno visoko koreliraju, dok ekstrinzične subskale ne pokazuju uvijek jasnu diferencijaciju u skladu s teorijskim pretpostavkama. Zbog toga se u literaturi često opravdava redukcija na tri šire kategorije motivacije, što omogućava jednostavniju i teorijski dosljednu interpretaciju.<sup>28</sup> U ovom istraživanju dodatno je metodološki opravdano primijeniti ovakav pristup s obzirom na veličinu uzorka (N=78) i primjenu višestruke regresije, jer manji broj prediktora omogućava stabilniji i interpretativno jasniji model.

U provedenom istraživanju aritmetičke sredine i standardne devijacije za tri subskale iznose: intrinzična motivacija (M=5.16, SD=1.24), ekstrinzična motivacija (M=4.69, SD=1.30) dok je aritmetička sredina i standardna devijacija za amotivaciju ista (M=2.44, SD=1.64). U Tabeli 2 prikazani su rezultati regresijske analize s prosjekom ocjena kao kriterijskom varijablom.

Tabela 2. Rezultati regresijske analize za kriterijsku mjeru *prosjeck ocjena*

Prediktori	<i>R<sub>ij</sub></i>	$\beta$	<i>t</i>	<i>p</i>
Spol	.122	.041	.372	.711
Godina studija	<b>.352**</b>	.338	3.162	<b>.002</b>
Status zaposlenja	<b>.284**</b>	.293	2.824	<b>.006</b>
Amotivacija	<b>-.275*</b>	-.230	-1.842	.070
Ekstrinzična motivacija	-.106	-.215	-1.537	.129
Intrinzična motivacija	.215	.240	1.572	.121
$R = .587$ $R^2 = .344$ $cR^2 = .283$ $F(6,64) = 5.606$ , $p < .001$				

*Napomena:* *R<sub>ij</sub>* = Pearsonova korelacija između prediktora i kriterija;  $\beta$  = standardizirani regresijski koeficijent; *t* = *t* vrijednost; *R* = koeficijent multiple korelacije;  $R^2$  = kvadrat multiple korelacije;  $cR^2$  = korigirani kvadrat multiple korelacije; \*\*\**p* < .001; \*\**p* < .01; \**p* < .05.

27 Deci i Ryan, *nav. dj.*, 1985.

28 Yingjie Zeng, Yao Deng, "A Literature Review of The Academic Motivation Scale (AMS) and Its Reliability and Validity", *International Journal of Education and Humanities*, Vol. 8, No. 3, 2023, str. 43-46.

Na temelju koeficijenta Pearsonove korelacije, utvrđeno je da su godina studija ( $r = .352, p < .01$ ) i status zaposlenja ( $r = .284, p < .01$ ) značajno pozitivno povezani s prosjekom ocjena, dok je amotivacija u značajnoj negativnoj korelaciji ( $r = -.275, p < .05$ ).

S druge strane, spol nije statistički značajno povezan s prosjekom ocjena, tj. akademskim postignućem. Ovaj nalaz pruža djelimično objašnjenje kontradiktornih rezultata ranijih studija koje su izvještavale o različitim obrascima povezanosti spola i akademskog uspjeha. U ispitivanom uzorku spol nije pokazao značajnu povezanost s postignućem.

Intrinzična i ekstrinzična motivacija također nisu pokazale statistički značajnu povezanost s prosjekom ocjena. Iako teorija samoodređenja i brojna istraživanja naglašavaju njihovu važnost, u ovom slučaju te povezanosti nisu potvrđene na nivou bivarijantnih korelacija. Ovi nalazi jesu u skladu s preglednim istraživanjima koja ukazuju da odnosi između demografskih i motivacijskih faktora s akademskim postignućem nisu jednoznačni, već zavise od konteksta i specifičnosti uzorka.<sup>29</sup>

Kada su svi prediktori uključeni u regresijski model, utvrđeno je da on objašnjava 34.4% varijance u prosjeku ocjena ( $R^2 = .344$ ), pri čemu se model pokazao statistički značajnim,  $F(6,64) = 5.606, p < .001$ . Godina studija ( $\beta = .338; p = .002$ ) i status zaposlenja studenata ( $\beta = .293; p = .006$ ) izdvojili su se kao relevantni prediktori akademskog postignuća, što je u skladu s nalazima koji ukazuju na važnu ulogu demografskih obilježja u objašnjenju varijance prosjeka ocjena.<sup>30</sup> Amotivacija gubi svoju snagu prediktora, iako ostaje blizu granične vrijednosti. Važno je naglasiti da se, za razliku od dijela literature, intrinzična i ekstrinzična motivacija, kao i spol, nisu pokazali statistički značajnim prediktorima.

29 Richard Tindle, Eid G. Abo Hamza, Ahmed A. Helal, Alaa Eldin A. Ayoub, Ahmed A. Moustafa, "A scoping review of the psychosocial correlates of academic performance", *Review of Education*, Vol. 10, No. 3, 2022, str. 1–29.

30 Isto, str. 1–29.

Suprotno istraživanjima koja ukazuju da dob nema značajan doprinos objašnjenju akademskih rezultata<sup>31</sup>, godina studija se ovdje pokazala kao pozitivan prediktor akademskog postignuća, pri čemu stariji studenti ostvaruju viši prosjek ocjena. Ovakav nalaz u literaturi se najčešće objašnjava razlikama u pristupu učenju.<sup>32</sup> U poređenju s mlađim kolegama, stariji studenti češće se oslanjaju na strategije učenja koje podrazumijevaju dublje kognitivno procesuiranje, poput analize, sinteze i primjene znanja, te imaju jasnije akademske i profesionalne ciljeve. Ove razlike moguće su posljedica razvijenije akademske zrelosti i životnog iskustva. Usmjerenost na razumijevanje i primjenu gradiva može, stoga, biti jedan od ključnih razloga zbog kojih se i u ovom uzorku stariji studenti pokazuju uspješnijim.<sup>33</sup>

*Status zaposlenja* se također pokazao značajnim prediktorom akademskog postignuća, pri čemu zaposleni studenti ostvaruju viši prosjek ocjena. Istraživanja pokazuju da rad tokom studija ne mora nužno imati negativne posljedice, već da u određenim okolnostima može doprinijeti boljem uspjehu. Konkretno, utvrđeno je da studenti koji rade umjeren broj sati sedmično ostvaruju bolje akademske rezultate od onih koji uopće ne rade ili imaju preveliko radno opterećenje, što se objašnjava boljom organizacijom vremena i razvijanjem discipline.<sup>34</sup> Također je pokazano da rad u manjem obimu, naročito u okviru fakulteta, može pozitivno djelovati na akademski uspjeh jer povećava angažiranost i povezanost sa studijskim okruženjem.<sup>35</sup> Ovi nalazi nude jedno od mogućih objašnjenja zašto su se i u ovom istraživanju zaposleni studenti pokazali uspješnijima od nezaposlenih.

31 Isto, str. 1–29.

32 John T. E. Richardson, "Mature students in higher education: Academic performance and intellectual ability", *High Educ*, Vol. 28, 1994, str. 373–386.

33 Kirsten McKenzie, Kathryn Gow, "Exploring the first year academic achievement of school leavers and mature-age students through structural equation modelling", *Learning and Individual Differences*, Vol. 14, No. 2, 2004, str. 107–123.

34 Lori Dundes, Jeff Marx, "College Student Journal", *Journal of College Student Retention: Research, Theory & Practice*, Vol. 8, No. 1, 2006, str. 107–120.

35 Gary R. Pike, George D. Kuh, Ryan C. Massa-McKinley, "First-Year Students' Employment, Engagement, and Academic Achievement: Untangling the Relationship between Work and Grades", *NASPA Journal*, Vol. 45, No. 4, 2008, str. 560–582.

Bez obzira na izraženost različitih tipova motivacije u deskriptivnim analizama i njihovu teorijski elaboriranu važnost, rezultati višestruke regresije pokazuju da se, kada se svi prediktori razmatraju istovremeno, značajnim izdvajaju samo godina studija i status zaposlenja, kako je ranije navedeno. Drugim riječima, iako su motivacijski obrasci prepoznatljiviji u ovom uzorku, njihov doprinos objašnjenju akademskog postignuća nije bio statistički značajan u okviru multivarijantnog modela. Ovakav ishod moguće je, barem djelimično, pripisati i ograničenjima vezanim za veličinu uzorka ( $N=78$ ), koja može utjecati na snagu testova i smanjiti vjerovatnoću detekcije suptilnijih efekata.

Ipak, vrijedno je naglasiti da model u cjelini objašnjava 34.4% varijance prosjeka ocjena i pokazao se statistički značajnim, što potvrđuje da navedeni prediktori nude relevantan, ali djelimičan uvid u faktore koji oblikuju uspjeh studenata. Preostali dio neobjašnjene varijance upućuje na to da bi u budućim istraživanjima bilo korisno uključiti i druga obilježja, poput ličnosti, kvalitete nastavnog procesa, socijalne podrške ili strategija učenja, kako bi se dobila potpunija slika determinanti akademskog uspjeha.

Relativno mali uzorak ograničava širu generalizaciju rezultata, dok upotreba samoprocjena otvara prostor za pristranosti povezane s nastojanjem studenata da se odgovori usklade s društveno prihvatljivim očekivanjima. Osim toga, status zaposlenja u ovom istraživanju mjeren je samo kao binarna varijabla, što ograničava dublje razumijevanje njegove uloge. Buduća istraživanja bi, stoga, trebala detaljnije razmotriti karakter zaposlenja (npr. vrstu posla, broj radnih sati, usklađenost sa studijem), kako bi se preciznije procijenio njegov utjecaj na akademsko postignuće.

Nalazi ovog istraživanja ukazuju da se akademska motivacija treba posmatrati u širem okviru ličnih i obrazovnih obilježja studenata. Iako se u regresijskom modelu nisu izdvojili kao značajan prediktor, obrasci motivacije ipak ostaju važni

za razumijevanje načina na koji studenti pristupaju učenju i doživljavaju studiranje. Pokazano je da studenti u višim godinama studija i oni koji su zaposleni ostvaruju bolje akademske rezultate, što se može povezati s razvojem većeg osjećaja odgovornosti, organizacijskih vještina i jasnijih ciljeva u studiranju. Istovremeno, prisutnost amotivacije kod dijela studenata naglašava potrebu za dodatnim intervencijama koje će potaknuti njihovu angažiranost i smislenost studiranja. Ovi nalazi imaju praktične implikacije za nastavnike i upravu fakulteta, jer ukazuju na značaj razvijanja strategija podrške koje uzimaju u obzir različite motive i životne okolnosti studenata. Posebnu pažnju zaslužuju studenti sa nižom motivacijom i mlađi studenti, kod kojih bi programi savjetovanja, mentorski sistemi i poticajno akademsko okruženje mogli smanjiti rizik od slabijeg učinka i odustajanja od studija. Time se otvara prostor za daljnji razvoj obrazovnih i savjetodavnih praksi koje osnažuju motivaciju i doprinose akademskoj uspješnosti studenata.

## Zaključak

Rezultati istraživanja pokazali su da su intrinzični oblici motivacije najizraženiji među studentima Fakulteta islamskih nauka, dok su od ispitanih prediktora akademskog uspjeha kao statistički značajni faktori identificirani godina studija i radni status. Ovi nalazi sugeriraju da se akademski uspjeh studenata ne može posmatrati isključivo kroz prizmu motivacijskih faktora, već zahtijeva integrirani pristup koji uzima u obzir i širi spektar ličnih, sociodemografskih i obrazovnih obilježja.

Dobijeni rezultati predstavljaju značajnu osnovu za daljnja istraživanja koja bi trebala detaljnije istražiti međusobne odnose između motivacije, demografskih faktora i akademskog postignuća, uzimajući u obzir i moguće utjecaje obrazovnog okruženja i institucionalnih praksi. Istovremeno, nalazi naglašavaju potrebu za razvojem ciljanih obrazovnih i savjetodavnih intervencija usmjerenih na jačanje intrinzične motivacije i podršku studentima, posebno onima koji su u ranim fazama studija ili

imaju radni status. Takve strategije mogu doprinijeti smanjenju rizika od odustajanja i poboljšanju ukupnih obrazovnih ishoda, što je ključno za unapređenje kvaliteta visokog obrazovanja.

## Literatura

- Bada Abubakar R., Bada Ibrahim Adegboyega, "Age and gender as determinants of academic achievements in college mathematics", *Asian Journal of Natural & Applied Sciences*, Vol. 1, No. 2, 2012, str. 121–127.
- Deci Edward, L., Richard M. Ryan, "The 'What' and 'Why' of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior", *Psychological Inquiry*, Vol. 11, No. 4, 2000, str. 227–268.
- Deci Edward, L., Richard M. Ryan, *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*, New York, Plenum Press, 1985.
- Dundes, Lori, Marx Jeff, "College Student Journal", *Journal of College Student Retention: Research, Theory & Practice*, Vol. 8, No. 1, 2006, str. 107–120.
- Fatima Shameem, Mehfooz Musferah, Sharif Sumera, "Role of Islamic religiosity in predicting academic motivation of university students", *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol. 9, No. 4, 2017, str. 377–386.
- Hasanagić, Anela, Nina Bosankić, "Validacija skale akademske motivacije (AMS) na srednjoškolskim učenicima", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, br. 16, 2018, str. 191–216.
- Howard, Joshua L., Bureau Julien S., Guay Frédéric, Chong Jane X.Y., Ryan Richard M., "Student Motivation and Associated Outcomes: A Meta-Analysis from Self-Determination Theory", *Perspectives on Psychological Science*, Vol. 16, No. 6, 2021, str. 1300–1323.
- Kalechstein, Ari D., Stephen Nowicki, Jr., "A meta-analytic examination of the relationship between control expectancies and academic achievement: An 11-yr follow-up to Findley and Cooper", *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, Vol. 123, No. 1, 1997, str. 27–56.
- Koludrović, Morana, Reić Ercegovac, Ina, "Academic Motivation in the Context of Self-Determination Theory in Initial Teacher Education", *Croatian Journal of Education*, Vol. 17, No. 1, 2015, str. 25–36.
- Kroupova, Katerina, Havranek Tomas, Irsova Zuzana, "Student Employment and Education: A Meta-Analysis", *Economics of Education Review*, Vol. 100, 2024, str. 1–17.

- Kur'an s prijevodom na bosanski jezik, preveo Enes Karić, Sarajevo, Bosanska Knjiga, 1995.
- Nasir, Farheen, Almuraikhi Athari, Alkusayer Asma, Saeed Fatima, Alkushi Abdulmohsen, Alowfi Areej S., AlGhaihab Muhammad, Nasir Faizan, "Assessing Gender Differences in the Students' Academic Performance, Aptitude, Emotional Intelligence and Grit", *Health Professions Education*, Vol. 11, No. 1, 2025, 55–63.
- Norvilitis, J. M., Reid, H. M., O'Quin, K., "Amotivation: A Key Predictor of College GPA, College Match, and First-Year Retention", *International Journal of Educational Psychology*, Vol. 11, No. 3, 2022, str. 314–338.
- McKenzie, Kirsten, Gow Kathryn, "Exploring the first year academic achievement of school leavers and mature-age students through structural equation modelling", *Learning and Individual Differences*, Vol. 14, No. 2, 2004, str. 107–123.
- Pike, Gary R., Kuh George D., Massa-McKinley Ryan C., "First-Year Students' Employment, Engagement, and Academic Achievement: Untangling the Relationship between Work and Grades", *NASPA Journal*, Vol. 45, No. 4, 2008, str. 560–582.
- Reeve, Johnmarshall, *Razumijevanje motivacije i emocija*, Jastrebarsko, Naklada Slap, 2010.
- Richardson, John T. E., "Mature students in higher education: Academic performance and intellectual ability", *High Educ*, Vol. 28, 1994, str. 373–386.
- Ryan Richard M., Arlen C. Moller, "Competence as Central, but Not Sufficient, for High-Quality Motivation: A Self-Determination Theory Perspective", in: *Handbook of Competence and Motivation: Theory and Application*, (editors: Andrew J. Elliot, Carol S. Dweck, David S. Yeager), New York, London, The Guilford Press, 2017.
- Tarsono T., Purnama Sari Y., Nugraha Jaka, Sahira Zandi Ahmad, Nurjanah Rita, "Comparison Between Intrinsic and Extrinsic Motivation of Students in Islamic Religious Education and Moral Values Subjects", *Tafkir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education*, Vol. 6, No. 2, 2025, str. 371–381.
- Tindle, Richard, Abo Hamza Eid G., Helal Ahmed A., Ayoub Alaa Eldin A., Moustafa Ahmed A., "A scoping review of the psychosocial correlates of academic performance", *Review of Education*, Vol. 10, No. 3, 2022, str. 1–29.
- Tsaousis, Ioannis, Alghamdi, Mohammed H., "Examining academic performance across gender differently: Measurement invariance and latent mean differences using bias corrected bootstrap

- confidence intervals”, *Frontiers in Psychology*, Vol. 13, 2022, str. 01–12.
- Uputstvo o izmjenama i dopunama Uputstva o formi i sadržaju diplome i dodatka diplomi koju izdaju akreditirane visokoškolske ustanove (“Službeni glasnik BiH”, br. 39/23). Dostupno na: <https://hea.gov.ba/Content/Read/dokumenti-agencije> (datum pregleda: 29.8.2025).
- Vallerand, Robert J., Luc G. Pelletier, Marc R. Blais, Nathalie M. Brière, Caroline Sénécal, Evelyne F. Vallières, “The Academic Motivation Scale: A measure of intrinsic, extrinsic, and amotivation in education”, *Educational and Psychological Measurement*, Vol. 52, No. 4, 1992, str. 1003–1017.
- Woolfolk, Anita, *Edukacijska psihologija*, Naklada Slap, 2016.
- Wójtowicz, Marek, “Motivacije i očekivanja studenata prve godine Univerziteta Šleskog u vezi s upisom na studij teologije”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Vol. 38, No. 2, 2005, str. 449–463.
- Zeng, Yingjie, Deng Yao, “A Literature Review of The Academic Motivation Scale (AMS) and Its Reliability and Validity”, *International Journal of Education and Humanities*, Vol. 8, No. 3, 2023, str. 43–46.