

ISLAMSKA MISAO

Adresa redakcije: Fakultet za islamske studije,
ul. Rifata Burdževića 1, 36300 Novi Pazar

Štampanje ovog broja pomogla je Vlada R. Srbije - Kancelarija
za saradnju sa crkvama i verskim zajednicama

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd
378:28

ISLAMSKA misao : godišnjak Fakulteta za islamske studije
Novi Pazar / glavni urednik Enver Omerović. - 2007, br. 1- . - Novi
Pazar : Fakultet za islamske studije, 2007- (Užice : Grafičar). - 24 cm
Godišnje. - Drugo izdanje na drugom medijumu: Islamska misao
(Novi Pazar. Online) = ISSN 2956-2236
ISSN 1452-9580 = Islamska misao (Novi Pazar)
COBISS.SR-ID 141771532

Osnivač i izdavač: Fakultet za islamske studije, Novi Pazar

Za izdavača: muftija dr. Mevlud Dudić

Glavni urednik: dr. Enver Omerović

Pomoćnik urednika: hfz. prof. dr. Haris Hadžić

Šerijatski recenzent: hfz. prof. dr. Almir Pramenković

Tehnički urednik: Senad Redžepović

Lektor: Samir Škrijelj

Štampa: Grafičar, Užice

Tiraž: 200 primjeraka

Urednički kolegij

Prof. Dr Mevlud Dudić, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Enver Omerović, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Suad Bećorović, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Refik Sadiković, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Hajrudin Balić, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Haris Hadžić, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Almir Pramenković, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Harun Eminagić, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Omer Aksoy, Ankara Univerzitet – Turska

Prof. Dr Taha Imamoglu, Trakija Univerzitet – Turska

Prof. Dr Muhamed Altaytaš, Trakija Univerzitet – Turska

Prof. Dr Semina Dazdarević, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Emina Sadiković, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Amela Muratović, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Džemil Bektović, International Balkan University – Sjeverna Makedonija

Prof. Dr Rešad Plojović, Univerzitet u Novom Pazaru – Srbija

Prof. Dr Nedžad Redžepović, Univerzitet u Novom Pazaru - Srbija

Prof. Dr Nazar Omran, Univerzitet u Novom Pazaru - Srbija

Prof. Dr Džunejt Nur, Trakija Univerzitet – Turska

Doc. Dr Sema Geyin, Trakija Univerzitet – Turska

Prof. Dr Habibe Kazandžiloglu, Trakija Univerzitet – Turska

Prof. Dr Semra Tanir, Trakija Univerzitet – Turska

Prof. Dr Dževdet Kilić, Hadži Bajram Veli Univerzitet – Turska

Prof. Dr Nebile Ozmen, Univerzitet medicinskih nauka – Turska

Prof. Dr Mustafa Šenturk, Trakija Univerzitet – Turska

Prof. Dr Nebila Djaadi, Alžir Univerzitet – Alžir

Prof. Dr Muhamed Knock, Alžir Univerzitet – Alžir

Prof. Dr Fehim Gaši, Krklareli Univerzitet – Turska

ISSN 1452-9580 (Štampano izd.)
ISSN 2956-2236 (Online)

17

ISLAMSKA MISAO

Godišnjak Fakulteta za islamske studije
Novi Pazar

Novi Pazar, 2026.

SADRŽAJ

ISLAMSKA MISAO • NOVI PAZAR, 2026 • BROJ 17

SADRŽAJ

Enver Omerović

SAVREMENA RECEPCIJA ČETVRTOG DŽUZA KUR'ANA: ETIKA, ZAJEDNICA I DRUŠTVENA PRAVDA..... 7

Hajrudin Balić

ISLAM I POLITIKA – NAČELA POLITIČKE MISLI U ISLAMU 15

Haris Hadžić, Bajram Osmanović

VJEŠTAČKA INTELIGENCIJA I ISLAMSKA ETIKA35

Harun Eminagić

PITAJU TE O DUŠI49

Nedžad Redžepović

UTICAJ ARAPSKOG JEZIKA NA ISLAMSKU JURISPRUDENCIJU I NJENE PRINCIPE67

Senad Saračević

MJERILA DŽERHA I TA'DILA OD TEORIJE DO PRAKSE103

Mirfat Fijuljanin

ETABLIRANJE ŠERIJATSKIH PROPISA NA OSNOVU PRINCIPA „'UMUM EL-BELWA“ (OPĆA RAŠIRENOST POTEŠKOĆE)113

Emina Sadiković, Azra Dolovac, Refik Sadiković

EDUKATIVNE I TERAPIJSKE STRATEGIJE U RADU S DJECOM S AUTIZMOM: ZNAČAJ OKUPACIONE TERAPIJE.....131

Edin Redžepović

BILJEŽENJE HADISA U TREĆEM HIDŽRETSKOM STOLJEĆU163

Amela Muratović

PEDAGOŠKI ASPEKTI VASPITANJA I NJIHOV ZNAČAJ ZA RAZVOJ GOVORA DJECE PREDŠKOLSKOG UZRASTA U SAVREMENOJ I ISLAMSKOJ PEDAGOGIJI191

Amela Muratović, Admir Muratović

DJEČIJA IGRA KAO TEMELJ ODGOJA I CJELOVITOG RAZVOJA DJETETA.....207

Binasa Šabanović

DIGITALNI MEDIJI, VJERSKI I VIRTUELNI IDENTITET225

Aida Šehović

**ADAPTACIJA ARABIZAMA U ALHAMIJADO STVARALAŠTVU
ARIFA SARAJLIJE245**

Admir Metić, Haris Hadžić

**KOMPETENCIJSKI PROFIL NASTAVNIKA ZA PRIMJENU
ISTRAŽIVAČKOG PRISTUPA U NASTAVI: PREGLED I
KOMPARACIJA RELEVANTNIH TEORIJSKIH MODELA269**

Mevljuda Novalić, Lejla Hadžić

**UTICAJ ISLAMSKJE VJERSKE NASTAVE NA MOTIVACIJU
UČENIKA ZA UČENJE U OSNOVNIM ŠKOLAMA U NOVOM
PAZARU287**

Almedina Numanović, Esmā Mehmedović

UTICAJ ANKSIOZNOSTI NA UČENJE I PAMĆENJE311

Kemal Toković

**UTJECAJ ARAPSKJE I PERSIJSKE KNJIŽEVNOSTI NA
ALHAMIJADO KNJIŽEVNOST333**

Denisa Međedović

**ENDERUN AKADEMIJA U OSMANSKOM CARSTVU KROZ
VIZUELNI PRIKAZ357**

Kadrija Džanković, Naida Džanković

**SAVREMENI IZAZOVI ODGOJA U PROCESU RAZVOJA DJECE
I MLADIH - ODGOJNI PRINCIPI U PRAKSI POSLANIKA
MUHAMMEDA S.A.W.S371**

Enver Gicić, Siham Mevid

**ULOGA I ZNAČAJ ARAPSKOG JEZIKA U FIKHU I FIKHSKIM
NAČELIMA387**

Nezar Omran, Almir Pramenković

الإسلام والغرب بين التفاعل الإيجابي والتفاعل السلبي407

SAVREMENA RECEPCIJA ČETVRTOG DŽUZA KUR'ANA: ETIKA, ZAJEDNICA I DRUŠTVENA PRAVDA

Apstrakt

Četvrti džuz Kur'ana, koji obuhvata završne ajete sure Ali Imran i početne ajete sure En-Nisa, predstavlja tematski koherentnu cjelinu u kojoj se unutrašnja etička izgradnja vjernika neposredno povezuje s normativnim uređenjem zajednice. Ovaj rad analizira ključne motive četvrtog džюза: dobročinstvo kao čin odricanja, jedinstvo i postojanost zajednice, ibrahimovsku paradigmu monoteizma, te zaštitu ranjivih kategorija, posebno siročadi, žena i društveno marginaliziranih. Polazi se od pretpostavke da kur'anski tekst ne razdvaja duhovnost od društvene odgovornosti, nego ih uspostavlja kao međusobno uslovljene dimenzije jednog moralnog poretka. U ovoj analizi pristup je tematsko-hermeneutički, oslanjajući se i na savremena istraživanja o unutrašnjoj povezanosti kur'anskih sura, kao i na egzegetske radove koji četvrti džuz posmatraju kao zaokruženu cjelinu usmjerenu na etiku, zajedništvo i pravdu. Rezultati ukazuju da ovaj džuz oblikuje sliku religioznosti koja počiva na iskrenosti, spremnosti na žrtvu, pravednom svjedočenju i brizi za slabije. Njegova aktuelnost posebno dolazi do izražaja danas, u vremenu raslojavanja identiteta i slabljenja društvenog povjerenja.

Ključne riječi: Kur'an, četvrti džuz, Ali Imran, En-Nisa, tematska koherencija, društvena pravda, islamska etika.

Abstract

The fourth juz' of the Qur'an, encompassing the concluding verses of Surah Āl 'Imrān and the opening verses of Surah al-Nisā', represents a thematically coherent unit in which the inner ethical formation of the believer is directly linked to the normative structuring of the community. This paper analyzes the key motifs of the fourth juz': charity as an act of self-denial, the unity and steadfastness of the community, the Abrahamic paradigm of monotheism, and the protection of vulnerable groups, particularly orphans, women, and the socially marginalized. It proceeds from the assumption that the Qur'anic text does not separate spirituality from social responsibility, but rather establishes them as mutually conditioning dimensions of a single moral order.

The analysis adopts a thematic-hermeneutical approach, drawing on contemporary studies of the internal coherence of Qur'anic surahs, as well as exegetical works that treat the fourth juz' as a unified whole oriented toward ethics, communal solidarity, and justice. The findings indicate that this juz' articulates a model of religiosity grounded in sincerity, readiness for sacrifice, just testimony, and care for the vulnerable. Its contemporary relevance is particularly evident in contexts marked by identity fragmentation and the erosion of social trust.

Keywords: Qur'an, fourth juz', Āl 'Imrān, al-Nisā', thematic coherence, social justice, Islamic ethics.

Uvod

Četvrti džuz zauzima značajno mjesto u kur'anskoj arhitekturi jer povezuje završnicu sure Ali Imran s početkom sure En-Nisa, prelazeći od unutrašnje duhovne discipline ka institucionalizaciji moralnih i pravnih normi. U takvom rasporedu vidljiva je kur'anska metoda postepenog usmjeravanja: nakon naglašavanja vjerske postojanosti, jedinstva i moralne budnosti, slijedi precizno uređivanje porodičnih, imovinskih i društvenih odnosa. Ova strukturalna povezanost potvrđena je i u savremenim studijama koje suru En-Nisa tumače kao tematski koherentnu cjelinu, a ne kao skup nepovezanih propisa.

Etički horizont 92. ajeta sure Ali Imran

Ajet 92 sure Ali Imran uspostavlja temeljni princip dobročinstva:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

„Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio od onoga što vam je najdraže...”

U klasičnoj i savremenoj egzegezi ovaj ajet označava pomijeranje od formalnog ispunjavanja vjerskih dužnosti prema unutrašnjoj spremnosti na odricanje, što mu daje snažnu etičku i antropološku dimenziju. Dobročinstvo se, dakle, ne definira količinom izdvojenog dobra, nego odnosom između subjekta i onoga od čega se odriče.¹

Ovaj princip posebno je važan za savremeno čitanje religije, jer ukazuje da vjera nije reducibilna na identitetsku pripadnost, sentimentalnu lojalnost ili simboličku praksu. Naprotiv, kur'anski pojam *birr* podrazumijeva etičku konkretnost, a ne apstraktno samoprikazivanje. Time se uspostavlja veza između unutrašnje iskrenosti i društveno vidljivog djelovanja.²

¹ Ibn Kesir, *Tefsir*, Knjiga 1, str. 477.

² Rafik Isa Beekun, *Islamic Business Ethics* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006).

Tematska koherencija sure Ali Imran

Završni segment sure Ali Imran, naročito ajeti 102-110, razvija motive bogobožnosti, jedinstva i moralne odgovornosti zajednice. Ajet 103 poziva vjernike na jedinstvo:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

„Svi se čvrsto Allahova užeta držite i nikako se ne razjedinjujte!”

Ajet 110 definira muslimansku zajednicu kroz imperativ dobra i zabrane zla¹:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

„Vi ste narod najbolji od svih koji se ikada pojavio: tražite da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćate, i u Allaha vjerujete.”

Ova dva ajeta zajedno uspostavljaju ideju da duhovna postojanost nije individualistička kategorija, nego zajednički projekt zasnovan na solidarnosti i normativnoj odgovornosti.

U tom okviru naglasak nije na pukom osjećaju pripadnosti, nego na zajedništvu koje može opstati i institucionalno i moralno. Upravo zato su savremena pitanja identiteta, podjela i društvene polarizacije dodatno učinila ovaj dio džuzu aktuelnim, jer Kur'an jedinstvo ne posmatra kao deklaraciju, nego kao trajnu obavezu koja traži disciplinu i samokontrolu.

Ibrahimovska paradigma

U četvrtom džuzu Kur'an vraća pažnju na Ibrahimovu a.s. monoteističku paradigmu kao normativni model vjere. Ta paradigma nije etnički, već teološki zasnovana: pripadnost istinskoj vjeri određuje se dosljednošću istini, a ne porijeklom, tradicijom ili kolektivnim identite-

¹ Ajet 110 se u komentarima najčešće čita kao normativna definicija ummeta - zajednice koja se potvrđuje kroz *emr bil-ma'ruf ve nehju* 'anil-munker / naređivanje na dobro a odvrćanje od zla, a ne samo kroz deklarativnu pripadnost vjeri.

tom.¹ Takvo čitanje odbacuje svaku vrstu religijskog formalizma koji bi vjeru pretvorio u nasljedstvo bez praktične obaveze.

Kaba se u ovom kontekstu pojavljuje kao simbol jedinstva i orijentacije, a hadž kao institucionalizirani oblik pokornosti koji povezuje individualnu pobožnost i kolektivnu pripadnost. Kur'anska retorika time uspostavlja poredak u kojem obred nije sam sebi svrha, nego sredstvo oblikovanja moralnog subjekta i održavanja zajednice.

Prelaz u suru En-Nisa

Prelazak u suru En-Nisa označava pomak od općih etičkih načela ka njihovoj pravnoj i društvenoj konkretizaciji.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ.

„O ljudi, bojte se Gospodara svoga, Koji vas od jednog čovjeka stvara.“²

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ.

„I siročadi imanja njihova uručite.“³

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ

„Ako se bojite da prema ženama sirotama nećete biti pravedni, onda se ženite sa onim ženama koje su vam dopuštene.“⁴

وَابْتَئُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَ

¹ Klasična i savremena tumačenja ajeta 95-97 sure Ali Imran naglašavaju da se Ibrahimu a.s. pripisuje paradigamska uloga čistog monoteizma (millat Ibrāhīm), što vjersku pripadnost vezuje za teološku dosljednost, a ne za porijeklo ili etnički identitet. Vidi: Ben Habib Abdelmadjid, *Ibrahim In The Qur'an: Source Of The Monotheistic Religion*.

² Kur'an: En-Nisa, 1.

³ Kur'an: En-Nisa, 2.

⁴ Kur'an: En-Nisa, 3.

„I provjeravajte siročad dok ne stasaju za brak; pa ako ocijenite da su zreli, uručite im imetke njihove. I ne žurite da ih rasipnički potrošite dok oni ne odrastu.“¹

Navedeni ajeti uređuju pitanja siročadi, bračne pravednosti i imovinskog starateljstva, pokazujući da kur'anska etika nije odvojena od društvenih institucija. Posebno je važna činjenica da se u tekstu insistira na zaštiti onih koji su po prirodi društvenih odnosa ranjivi i izloženi zlo-upotrebi.

U tom smislu, En-Nisa nije samo „sura o ženama“, nego i sura o pravdi, odgovornosti i zaštiti društveno ugroženih subjekata. U njoj se jasno vidi kur'anski princip da se moralna ispravnost zajednice mjeri odnosom prema onima koji nemaju moć da sami ostvare svoja prava.²

Pravednost kao normativni princip

Ajet 135 predstavlja jedan od najjasnijih kur'anskih iskaza o pravednosti, budući da od ljudi zahtijeva istinito svjedočenje, makar i protiv samih sebe, roditelja ili bližnjih:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ
وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا

„O vjernici, budite uvijek pravedni, svjedočite Allaha radi, pa i na svoju štetu ili na štetu roditelja i rođaka, bio on bogat ili siromašan, ta Allahovo je da se brine o njima!“³

Ovaj zahtjev pokazuje da kur'anska pravda nije emocionalno selektivna, nego normativno univerzalna. Istina ima prednost nad rodbinskim, društvenim ili interesnim vezama, što ovaj ajet čini jednim od ključnih etičkih temelja islamske pravne misli.

¹ Kur'an: En-Nisa, 6.

² Kurtubi, *Džami'ul-ahkam el-Kur'an*, 5. tom, komentar na 6. ajet sure En-Nisa, str. 45-50.

³ Kur'an: En-Nisa, 135.

Dodatno, sura En-Nisa proširuje polje moralne odgovornosti na širi krug odnosa:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ
وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

„I Allahu se klanjajte i nikoga Njemu ravnim ne smatrajte! A roditeljima dobročinstvo činite, i rođacima, i siročadi, i siromasima, i komšijama, bližnjim, i komšijama daljnjim, i drugovima, i putnicima-namjernicima i onima koji su u vašem posjedu.“¹

Time se uspostavlja etika svakodnevnog života u kojoj vjerski imperativ nije ograničen na obred, nego zahvata cjelokupan društveni poredak. Takva koncepcija potvrđuje da Kur'an ne pravi razdvajanje između pobožnosti i socijalne odgovornosti.

Savremeni značaj

Savremena relevantnost četvrtog džuz-a posebno je vidljiva u kontekstu dijaspore, manjinskog identiteta i izazova prijenosa vjerskih vrijednosti među generacijama. U tim okolnostima kur'anski naglasak na postojanosti, jedinstvu i pravednosti dobija dodatnu praktičnu vrijednost. Vjerska pripadnost se ne potvrđuje samo deklarativno, nego kroz disciplinu, odgovorno postupanje i očuvanje zajedničkih moralnih standarda.

Stoga se četvrti džuz može razumjeti kao tekst koji uspostavlja duboku povezanost između duhovne antropologije, kolektivne etike i društvene pravde. Njegova hermeneutička snaga proizilazi iz toga što vjeru ne posmatra kao introspektivni doživljaj, već kao normativnu obavezu koja se konkretizira kroz spremnost na odricanje, zajedništvo, pravednost i odgovornost prema ranjivima.

¹ Kur'an: En-Nisa, 36.

Zaključak

Četvrti džuz Kur'ana predstavlja koherentnu jedinicu u kojoj se duhovna postojanost pojedinca neposredno prevodi u društvenu odgovornost zajednice. Njegovi ključni motivi: dobročinstvo, jedinstvo, monoteistička dosljednost, zaštita ranjivih i pravedno svjedočenje, tvore jasno prepoznatljiv normativni okvir. U savremenom akademskom čitanju, ovaj džuz pruža važan model za razumijevanje odnosa između teksta, etike i društvene prakse.

Literatura

Korkut Besim, *Prijevod Kur'ana*, El-Kelimeh, Novi Pazar, 2012.

Kurtubi, *Džami'ul-ahkam el-Kur'an*, 5. tom, komentar na 6. ajet sure En-Nisa, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Ibn Kesir, *Tefsir*, El-Kelimeh, Novi Pazar, 2019.

Rafik Isa Beekun, *Islamic Business Ethics*, Herndon, International Institute of Islamic Thought, 2006.

ISLAM I POLITIKA – NAČELA POLITIČKE MISLI U ISLAMU

Sažetak

Politička aktivnost u savremenom dobu je nešto što je postalo jedna od najvažnijih, ali i kontroverznih društvenih aktivnosti. Ona uređuje odnose među ljudima, ali i kolektivitetima, tako da od načina na koji se ona organizira, sprovodi i tretira ovisi kvalitet života pojedinaca i položaj država, priroda odnosa među svim članovima, te odnosa među različitim zajednicama. Također, od političkih aktera i njihovog rada itekako ovisi kvalitet življenja, ali i budućnost zajednica. Kada se govori o odnosu islama kao religije i politike kao društvene aktivnosti tema dobija na dodatnom značaju, postaje vruća i osjetljiva. Zato, od izuzetne je važnosti ovu temu valjano proučiti, odgovorno i predano joj pristupiti. Rad analizira status političke aktivnosti u islamskoj doktrini, te ukazuje na principe koje je nužno poštivati i u konačnici ciljeve kojima treba težiti.

Abstract

Political activity in the modern era has become one of the most important and controversial social activities. It regulates relationships between individuals and collectivities, such that the standard of living of individuals, the standing of nations, the nature of relationships among all individuals, and the relationships between different

societies depend on how it is organized, implemented, and managed. Furthermore, the quality of life and future of societies depend significantly on political actors and their actions.

When discussing the relationship between Islam as a religion and politics as a social activity, the topic becomes extremely important, a hot and sensitive subject. Therefore, it is crucial to study this topic thoroughly and approach it with responsibility and dedication. This paper analyzes the status of political activity within Islamic doctrine, identifying the principles that must be respected and the goals that should be pursued.

Ključne riječi: islam, politika, vjera, čovjek, zajednica.

Uvod

Nakon dugog perioda postojanja različitih političkih uređenja u islamskom svijetu, sada se može napraviti osvrt na prednosti i mane različitih sistema koji su se oslanjali ili svoje djelovanje bazirali na vjerskim postulatima. Ono što je sasvim sigurno jeste da se i danas, kako u muslimanskim državama, ali širom svijeta, kontinuirano dešava svojevrsni proces traganja za modelom koji će zadovoljiti potrebe čovjeka i urediti odnose u društvu, a da bude u skladu sa njihovim interesima. Taj proces ogleda se u usvajanju novih zakona, izmjeni starih i prilagođavanju promjenama u društvu. Izuzetno je važno precizno definirati pojmove, te razjasniti stav islama po ovom, ionako osjetljivom, pitanju. Osjetljivom iz više razloga: s jedne strane sve više se javljaju propagatori i protivnici političkih programa koji imaju za cilj uspostavu političkih sistema zasnovanim na principima vjere, a da često i jedni i drugi, zapravo, ne zadiru u suštinu poruka te iste vjere; a s druge strane zbog zloupotrebe vjere u raznim segmentima društvenog djelovanja.

Nakon iskustava raznih oblika vladajućih političkih sistema u islamskom svijetu, sada je već posve jasno da bilo koje društveno-političko uređenje ne može biti uspostavljeno bez uvažavanja kulturoloških osobnosti tog društva i društvenog miljea, posebno religijskog tamo gdje vjera ima dominantnu ulogu kod stanovništva. Svaki pokušaj ignoriranja vjere i vjerskih tekovina u muslimanskim društvima završavao se neslavno, dovodio je do fatalnih posljedica za društvo od kojih su pretežno: ratovi, ekonomske krize, te drugi vidovi nestabilnosti. Isto tako, puko nametanje vjerskih dogmi bez duboke analize osobnosti i potreba društva nije davalo željeni rezultat – i takvi pokušaji završavali su neslavno. Teoretičari islama ukazivali su da je potrebna detaljna analiza temeljnih postulata islama, života Muhammeda a.s., te pravednih halifa čija je vladavina nakon Muhammeda a.s. bila uspješna i dovodila je do stabilnosti i prosperiteta. Proučavanje svih društvenih faktora preduslov je izgradnji odgovarajućeg modela vladavine u društvu. Nužno je ustanoviti sistem koji je u skladu sa njihovim kulturološkim osobinama, a da istovremeno odgovara potrebama savremenog čovjeka i društva.

Zapostavljanje vjerskog identiteta s jedne strane, ali i savremenih potreba s druge, dovodi do destrukcije društva, a posljedice su fatalne.

U ovom radu pokušat ću da ukažem na osnovne postulate na kojima počiva vladavina Muhammeda a.s. i njegovih nasljednika kako bi se iz toga eventualno nazreli postulati političkih platformi prihvatljivih za muslimane u savremenom dobu. Budući da djelovanje Muhammeda a.s. nije bilo oročeno vremenski niti geografski, priroda njegovih poruka je sveobuhvatna, a vizija je univerzalna. Njegova poruka održava svoju autentičnosti i originalnost, ali istovremeno sadrži element fleksibilnosti koji daje prostora za prilagođavanje uvjetima koje vrijeme donosi i nameće.

Definicija pojma politika

Politika je definirana kao javna djelatnost građana i kao pravno reguliranje društvenih odnosa, a čiji cilj je da razumno i moralno organizira život u zajednici.

Još od antičkog doba mislioci nastoje da definiraju sistem vladavine, upravljanja i uređenja države i društva. Država je, prema Aristotelu, najviša politička zajednica, a njen najviši cilj je zemaljska sreća za sve građane. Politika, prema tome, zauzima najvažnije mjesto u praktičnoj filozofiji, kako svojim predmetom – država, tako i svojim ciljem – opće dobro. Politika je dio filozofije koji se bavi valjanom upravom države, znanjem o njenom dobrom rukovođenju. Definicijom politike određen je i njen predmet - ona proučava čovjekove društvene akcije. Pomoću nje čovjek saznaje uslove svoje političke aktivnosti, što mu omogućava da dobro postupa. Politika ne samo da ispituje ljudske akcije nego nastoji da ih postavi u određeni racionalni poredak. (Nerkez Smailagić, *Historija političke doktrine*)

Dakle, politika je, zavisno od društvenih uređenja država, važna aktivnost koja utiče na svakodnevni život ljudi, razvoj društva i perspektivnu budućnost.

Politika u kontekstu sekularizama i sakralizma

Za razumijevanje odnosa politike i vjere nužno je analizirati i razumijevanje pojma *sekularizam* koji se najčešće nameće kao alternativa sakralnom, tj. uticaju religije na društvene tokove. Naravno, u kontekstu političkih pretenzija ne mogu se sve religije jednako tretirati zato što su učenja i pristupi po tom pitanju različita. Neka vjerska učenja su inkorporirala uključivanje u aktivnosti države i zato je politika sastavni - neotuđivi dio vjere, dok druge religije kroz svoje učenje tu sferu ne tretiraju. Neke su, pak, protiv bilo kakvog uključivanja u državna i politička pitanja. Suština sudaranja svjetovne i vjerske teorije jeste u tome ko će imati dominaciju nad narodom i državom, što je dovelo do formiranja termina *sekularizam* i *sakralizam*.

Riječ *sekularizacija* najčešće se koristi za odnos između države i religije, u kojem je religija u potpunosti odvojena od javne vlasti i predstavlja privatnu stvar pojedinca (čiji je korijen u riječi *saeculum*, što je prvobitno značilo: ljudsko doba – vijek, što u vrijeme cara Avgusta dobija značenje svjetskog vremena, a kasnije nečega što se odnosi na profani život, nečega što nema veze sa vjerom, nego je suprotno vjeri). Pored pojma sekularizacije, upotrebljava se i pojam *laicizam* i *laicizacija*, koja u osnovi znači također odvajanje vjere od države, a posebno odvajanje škole od Crkve i klera. (Jevtić, 1994:180)

Odnos između religije i države mora biti takav da sekularizacija ne smije da bude svedena na potiskivanje, a ponajmanje na ukidanje religije, dok sakralizacija ne smije da bude na štetu efikasnog funkcioniranja svjetovne vlasti. (Aleksić Sava, *Sekularizacija države - pojam, uzroci i posljedice*, 2018.)

U teoriji se razlikuju pojmovi: sekularizacija, sekularnost, sekularizam i ateizam. Tako, po jednom broju kršćanskih mislilaca, *sekularizacija* i *sekularnost* znače odbacivanje crkvenog tutorstva u društvu, dok *sekularizam* označava sveobuhvatnu ideologiju po kojoj religiozne institucije i stavovi ne trebaju da imaju bilo kakvu formalnu ulogu u društvu. (Štajner, 1994:49)

Sekularizam je srednji nivo intenziteta odnosa prema religiji, pri čemu sekularizam nije isto što i ateizam, ali su i sekularizam i ateizam posljedice procesa sekularizacije, tako da je sekularizacija proces, a sekularizam i ateizam stanja. Sekularizacija dovedena do kraja predstavlja ateizam, tako da je krajnji sekularizam ustvari ateizam, a sam ateizam predstavlja negaciju božanskog, te orijentaciju ka samome sebi, umjesto ka Bogu. (Đorđević, 1994: 18-19)

Pri svemu ovome smatramo da treba razgraničiti pojmove sekularizma i ateizma, zato što sekularizam predstavlja razuman odnos države i religije, dok ateizam predstavlja apriorno negiranje postojanja Boga. (Aksić, 2018.)

Sekularnim državama ne mogu se smatrati države koje favoriziraju ateizam kao vrstu uvjerenja, ili vrše progone, ili diskriminaciju na osnovu religije ili uvjerenja.

Sekularna država bazirana na principima slobode religije, građanskog statusa nevezanog za religiju i odvajanja državnog i religijskog autoriteta, utiče bitno na obim i modalitete iskazivanja i institucionalizaciju religije u njenim okvirima. Ovdje se prvenstveno ima na umu da se velike monoteističke religije, posebno vjera islam, obraćaju čovjeku u njegovom totalitetu, te utiču na njegov cjelokupni život. Sekularna država, s druge strane, zahtijeva funkcionalnu diferencijaciju religijske i političke sfere, posmatra pojedince kao građane za čiji status je irelevantna religijska pripadnost, te zahtijeva lojalnost građana pravu koje je rezultat konsenzusa ili većinske odluke građana. Očigledno je da u takvom okviru religije koje adresiraju cjelokupni život pojedinaca moraju odustati od svojih totalnih zahtjeva da bi se omogućilo postizanje „preklapajućeg konsenzusa“ u društvu. (Fikret Karčić, 2007:25)

Ono što bi bio pravičan, a samim tim i prihvatljiv pristup, kada se govori o odnosu države prema svim građanima, bez obzira na vjersku pripadnost, jeste garantiranje kolektivnih i ličnih prava svakog građanina, kako to navodi Karčić u svojoj analizi *Sekularne države*: „Sekularna država je država koja garantira pojedinačnu i kolektivnu slobodu religije,

koja se prema pojedincima odnosi kao prema građanima, bez obzira na njihovu religiju, te koja nije ustavno povezana ni sa kakvom religijom, niti nastoji da promovira religiju ili se miješa u nju. To je, dakle, neutralnost s poštovanjem.” (Fikret Karčić, 2007:35)

Religija i politika

Tokom duge historije svjedoci smo sukoba među različitim teorijama vladavine, kada svaka opcija nastoji uspostaviti sopstveni sistem vladavine zasnovan na određenim vrijednostima, a s ciljem ostvarivanja općih ili individualnih interesa po svom sudu i viđenju. Otuda i sukob svećenstva, plemstva i običnog naroda u srednjovjekovnoj Evropi. Plemstvo i crkvena elita nastojala je da očuva feudalni sistem, koji je privilegiranom staležu omogućavao apsolutnu vlast i nad narodom. Francuska revolucija (1789.) zbog toga predstavlja jedan je od najznačajnijih događaja u savremenoj historiji. Njome su se podređeni društveni slojevi oslobodili zavisnosti, ukinut je feudalni sistem i stanovnici su od podanika postali ravnopravni građani sa ličnim i političkim pravima. Iz Francuske su se ove ideje proširile Evropom. (*Istorijska čitanka*, sajt posvećen historiji)

Vrlo je vjerovatno da su promjene koje su se dešavale na prelasku iz Starog u Novi vijek, kao što su centralizacija kontrole i emancipacija moći, kontakt različitih civilizacija i jačanje gradova, kombinacija nauke i tehnike, doprinijele preobražaju struktura društvenih ustanova i predstava čovjeka o prirodi i društvu. Svi oblici političke organizacije su u Srednjem vijeku imali teokratski karakter, jer se smatralo da vlada upravlja državom po milosti Božijoj, pa se onda u kršćanstvu smatralo da državna vlast dolazi od Boga, ili se u islamskim zemljama smatra da postoji direktna Božija vlast. U Vizantiji, u kojoj je postojao cezaropapistički sistem, car, odnosno državni poglavar, istovremeno je bio i vjerski poglavar. (Jevtić, 1994:181)

Godine 311, kada je kršćanstvo zavladao narodom, ediktom cara Galerija proglašeno je za državnu religiju. (Pečujlić, 1958:9)

Uticaj Crkve je tada sve više jačao, veliko se bogatstvo koncentriralo u vlasništvo Crkve i pape lično, država se priklanjala Crkvi, dok ona sa svoje strane uzvraća stavom: „Bogu Božije, caru carevo!“ Pokličem: „Dajte Cezaru Cezarevo“ Crkva je nalagala vjernicima da savjesno ispunjavaju svoje obaveze prema državi, čime se društveni život, nesporno, našao pod uticajem dva autoriteta: Crkve i države. (Pečujlić, 1958:10-11)

Međutim, vremenom je crkvena ideja da je svaka vlast data od Boga, u Evropi počela da se dovodi u pitanje. U Francuskoj je pokret u ovom pravcu bio povezan sa težnjama za ukidanje monarhije. Taj su posao/rad na odvajanju Crkve od države, u Francuskoj, u ustavu prve republike, uradili francuski materijalisti, ti „lični neprijatelji Boga“, kako su neke od njih zvali. (Pečujlić, 1958:27)

Između ostalog, i u programu njemačke socijaldemokratije, čuvenom Erfurtskom programu, stoji da religija mora biti proglašena privatnom stvari pojedinaca, da se crkvene i religiozne zajednice moraju smatrati privatnim udruženjima, kao i da moraju biti ukinuti svi rashodi iz javnih sredstava u crkvene i religiozne svrhe. (Pečujlić, 1958:38)

Uzimajući Crkvu u zaštitu, država se nije mogla miješati u unutrašnje stvari Crkve, dok je zauzvrat Crkva pružala državi na opću korist duhovna blaga, kao što je istinit pojam o Bogu, pravilno učenje o čovjekovom zadatku prema Bogu, blišnjima i građanskom društvu. (Mitrović, 1900.)

Politika i islam

U islamskom svijetu su se tokom duge historijske etape razmjenjivale dinastije, monarhije, diktature te razni drugi oblici vladavine, koje su svaka na svoj način nastojale da vladaju. Međutim, tokom vremena gubile bi na snazi i dolazilo bi do smjenjivanja, ali svaka je tražila podršku i potporu od strane vjerskih autoriteta, te bi zbog toga u svoj program društvenog uređenja inkorporirala, makar i deklarativno, šerijatsko pravo. Danas (početkom 21. vijeka) širom islamskog svijeta zastupljeni su razni oblici vladavine - od diktatura, monarhija do pokušaja

demokratskog parlamentarizma. Međutim, formalni uticaj vjerskih autoriteta i zastupljenost vjerskih zakona na zakonodavstvo je smanjen i u većini islamskih država sveden je samo na neke fragmente porodičnih odnosa. Ovo ne zbog nedostatka volje od strane širokih masa, već zbog podaničkog odnosa vladajuće elite koja je pod snažnim uticajem međunarodnih ateističkih centara moći. Zanimljivo za islamski svijet jeste činjenica da uspon i pad političkih sistema nije rezultirao sukobom vjere i politike – svjetovnog i sakralnog, kako je to slučaj u Evropi, već zbog nagomilavanja političkih, ekonomskih i drugih društvenih problema.

Pošto vjera islam predstavlja cjelovit sistem, sastavljen od vjerskih učenja do onih koja reguliraju praktične svakodnevne aktivnosti, ona se ne može porediti sa učenjima koja su zatvorena u sopstvene krugove duhovnosti i dogmatike daleko od svjetovnog života. Proučavajući život Muhammeda a.s., način uspostave države, organizacije odnosa među muslimanima, ali i pripadnicima različitih etničkih i vjerskih zajednica, jasno se nameće zaključak da se radi o sistemu koji nije puka eshatologija, već sistem koji podrazumijeva i političko, ekonomsko, kulturno i svako drugo organiziranje.

Zbog toga, sasvim prirodno je zaključiti nerazdvojjivost islama i vlasti, pa samim tim i politike, odnosno islama i njegove realizacije u punom kapacitetu kolajuću svim arterijama bića. Međutim, sasvim je jasno da nakon Poslanika a.s. i prvih generacija dolazi do razdvajanja vjerskih i političkih autoriteta, i to već u ranoj muslimanskoj povijesti, kao posljedica nerazvijenosti klasične muslimanske političke misli.

Međutim, danas kada govorimo o islamu i politici nailazimo na nerazumijevanje, tendenciozna tumačenja i nametanje autocenzure i osjećaja straha.

Nerijetko kod čitaoca, slušaoca i gledaoca mas-medija, koji kreiraju svijest širokih globalnih masa, ovaj termin izaziva zebnju, podozrenje kod mnogih muslimana. Istovremeno sa lahkocom je prihvaćena upotreba termina „kršćanstvo i politika“, pa i u samom nazivu političkih stranaka koje nose sintagmu kršćanska, jevrejska itd.

Naravno, nužno je pristupiti analizi faktora koji dovode do formiranja takvih stereotipa, proučiti iskustva i prakse sistema kako bi ispitali da li je riječ o stvarnom zaključku koji je nastao na osnovu historijskog iskustva različitih političkih praksi, ili se pak radi o nametnutom stereotipu koji ima za cilj usmjeravanje masa u pravcu stigmatizacije islama.

Ako analiziramo teoretski značenje termina politika, a još važnije njegovu praktičnu primjenu u društvu, dolazimo do logičkog zaključka da, ako je politika sistem koji uređuje odnose u državi i društvu, utiče na način življenja svih članova, planira perspektivu budućih generacija, sasvim je prirodno da svaki pojedinac bude zainteresiran za takav proces, uredi ga i organizira sa već formiranim sopstvenim vrijednostima, ali i interesima i potrebama. To bi i po definiciji ljudskih prava, zapravo, bilo ostvarivanje elementarnih ljudskih prava čija negacija je diskriminacija i segregacija, tako da, tamo gdje je već formirana društvena vrijednost zasnovana na vjerskim, kulturološkim, običajnim i drugim osnovama, mora biti uvažavana. Muslimanski mislioci, s druge strane, upozoravaju na višestruku zloupotrebu sintagme *politički* u kontekstu islama. Suočeni smo sa krajnostima u pristupu ovom pitanju, od onih koji ne vide nikakvu ulogu vjere u političkom polju do onih koji bi vjeru da iskoriste za ostvarivanje njihovih stranačkih ili ličnih interesa. Možda je opravdan strah od klerikalizacije društva imajući u vidu ulogu svećenstva u feudalnom sistemu u srednjovjekovnoj Evropi, međutim, nedopustivo je generalizirati pristup i sve vjere i konfesije tretirati po istom šablonu.

Oko termina politički islam

Mnogi islamski mislioci osuđuju upotrebu sintagme *politički islam* upozoravajući da takva upotreba islama na taj način predstavlja zloupotrebu vjere s ciljem njenog parčanja i raščlanjivanja u smislu najrazličitijih podjela, tako da to ne bi bio jedinstveni islam kako ga je objavio Uzvišeni Allah i kome smo odani mi muslimani, već bi to bili islami, mnogobrojni i različiti. (Dubravac, *Politički islam - značenje i implikacije*)

Nekada se on dijeli po regionalnom, vremenskom, nacionalnom i mezhebskom principu. Drugo, istinski islam ne može nemati politički uticaj. Ako bismo islam lišili politike, napravili bismo od njega drugu vjeru. (Kardavi)

Muhammed Asad iritantno ističe: „Danas je uobičajeno da se sve ono čime se aktivni musliman odlikuje nad pasivnim, inertnim, okarakterizira *političkim*.” (Dubravac, *Politički islam - značenje i implikacije*)

Sasvim je jasno da muslimani kao pripadnici islama imaju pravo baštiniti sopstvene vrijednosti koje će afirmirati kroz različite vidove društvenih aktivnosti, od uređenja ekonomije, izražavanja kulture, pa do upuštanja u političke aktivnosti. U historijskom kontekstu, iskustva pravednih vladara i stabilnih političkih uređenja u islamskom svijetu svjedoče mogućnost uspostave pravičnog i primjenjivog sistema koji je zasnovan na islamskim principima i poštivanju ljudskih prava svih članova zajednice, čak uspješnije od onih izvan islamskog svijeta u savremenom dobu. Sve ovo pobija pokušaje da se nametne stigma nepravde i anarhije islamskom sistemu vrijednosti i sistema.

Naravno, s druge strane mora se priznati da tokom duge historije postoje i primjeri nedosljednosti u primjeni islamskih načela od strane pojedinih vladara u islamskom svijetu, ali to nipošto nije opravdanje za nametanje negativnog stereotipa o islamu.

Imajući sve ovo u vidu, nameće se zaključak da je politika kao i svaka druga društvena aktivnost, ukoliko se tiče života ljudi, njihovih potreba i interesa. Oni zato imaju pravo biti zainteresirani za nju, bez obzira na boju kože, etničku ili vjersku pripadnost, jer to je dio njihovih elementarnih prava.

Islam i savremeni politički sistemi sekularne države

Što se tiče vjerovanja, u tome nema ograničenja u sekularnoj ili bilo kojoj državi zbog toga što je pravo na slobodu vjerovanja apsolutno i nikakav vanjski autoritet ne može kontrolirati ono što se zbiva u unu-

trašnjem biću čovjeka. Što se tiče islamskog normativnog sistema, za valjan odgovor potrebno je izvršiti analizu sadržine i adresata njegovih normi. Prethodno treba naglasiti da je nemoguće biti musliman bez prihvatanja Šerijata kao božanski određenog načina života, idealne norme koju musliman treba da slijedi. U pogledu sadržine, Šerijat čine vjerske, moralne i pravne norme. Vjerske norme tiču se odnosa čovjeka i Boga (*ibadat*) i one spadaju u ono što se obično naziva „iskazivanje religije“.

Prema tome, u pogledu propisa ibadata, oni su za muslimane relevantni u svakom slučaju, a u pogledu njih u sekularnoj državi ne može biti ograničenja, jer bi se time vrijeđala sloboda religije. Ovdje treba napomenuti da se iskazivanje religije u demokratskoj državi može ograničiti samo zakonom i onda ako je neophodno za očuvanje određenih vrijednosti kao što su pravni poredak, javna sigurnost, moral, život, zdravlje, prava i slobode drugih.

Kada je riječ o šerijatskim moralnim normama, one su također relevantne i neograničene u sekularnoj državi. Moral se odnosi na utvrđivanje određenog sistema vrijednosti i kvalificiranje ljudskih djela s tog stanovišta. Domen morala je ljudska savjest, koja osigurava i sankciju u slučaju kršenja moralne norme. Pored toga, sankciju daje i osuda grupe koja dijeli isti vrijednosni sistem.

Konačno, postavlja se pitanje relevantnosti i obima važenja šerijatskih pravnih normi u sekularnoj državi. „Pravno“ ovdje znači da je za primjenu takve norme ili za izvršenje sankcija za njeno kršenje potrebna intervencija države. Sekularna država posjeduje svoj pravni sistem koji proizlazi iz volje njenih građana i neće dati sankciju islamskom normativnom sistemu. U načelu, to znači da sve šerijatske norme čiji je adresat država, kao što je to ustavno, upravno, krivično, međunarodno pravo i slično, ne mogu biti primijenjene u sekularnoj državi. Kakva je onda relevantnost tih normi za muslimane? Sve što je naređeno ili zabranjeno tim normama muslimanima ostaje na snazi, samo što se sankcije za kršenje takvih normi ne primjenjuju. Drugim riječima, vjerski aspekt norme (*dijaneten*) važi, a sudski aspekt (*kada'en*) se ne primjenjuje. Na ovom mjestu potrebno je ukazati da se u islamskoj klasičnoj literaturi

termin *dijanet* (vjerski aspekt) koristi kao suprotnost terminu *kada* (sudski aspekt).

Prvi označava duhovni i moralni aspekt života, a drugi reguliranje međuljudskih odnosa putem ovosvjetskih ustanova i sankcija. Prema tome, kada se kaže da vjerski aspekt norme važi, a sudski aspekt se ne primjenjuje, to znači da se takva norma od pravnog pravila ponašanja transformira u vjersko-moralno pravilo. (Karčić, 2007.)

Muhammed Asad, ukratko, kaže da u modernoj *sekularnoj* državi ne postoji stabilna norma pomoću koje bi se presudilo šta je dobro, a šta zlo; šta je ispravno, a šta loše. Ovdje je jedini mogući kriterij *nacionalni interes*. Ali s odsustvom objektivne skale moralnih vrijednosti, različite grupe ljudi, čak i unutar jedne nacije, moraju imati, i obično imaju, veće različite poglede o tome šta je to što uspostavlja najbolji nacionalni interes. Dok, npr. kapitalist, sasvim iskreno, vjeruje da će se civilizacija raspasti ukoliko ekonomski liberalizam bude zamijenjen socijalizmom, socijalist isto tako iskreno misli da opstanak civilizacije ovisi od toga hoće li biti dokinut kapitalizam i zamijenjen socijalizmom. I jedan i drugi formirali su svoje etičke poglede, tj. poglede o tome šta treba, a šta ne treba činiti i šta je to ljudsko biće. Ti su pogledi određeni isključivo njihovim ekonomskim gledištima, a krajnji rezultat ovog sučeljavanja je kaos u njihovim međusobnim odnosima.

Ne postoji nacija niti zajednica koja može znati šta je to sreća ukoliko ona nije istinski ujedinjena iznutra; a ona ne može biti ujedinjena iznutra ukoliko ne postigne viši stepen jednodušnosti o tome šta je to ispravno, a šta krivo u ljudskim poslovima. Takva jednodušnost moguća je samo ukoliko se dotična nacija ili zajednica slaže u pogledu moralne odgovornosti koja proizlazi iz stalnog, nepromjenljivog moralnog zakona. Očigledno, samo *vjera* može osigurati takav zakon i, zajedno s tim, temelje za ovakvu saglasnost koja, unutar svake grupe, moralno obavezuje svakog člana te grupe. (Dubravac, 2025.)

Načela političke misli u islamu

Najkraća definicija islamskog poretka može se označiti kao jedinstvo vjere i zakona. Za Rešida Ridaa vjera je bila javna, a stoga i politička stvar. Islam ne može biti sveden samo na lični etički kodeks, nezavisno od društveno-političkog uređenja, jer je, kako kaže Ikbal: „Religijski ideal islama organski povezan sa društvenim poretkom koji je proizveo.“ On tvrdi da je političko djelovanje izraz islamske duhovnosti nasuprot kršćanskog odvajanja crkve i države. Islam *treba* državu. Postojanost i dobrobit države i njenog ekonomskog djelovanja suština su vjere, jer ekonomija ummeta i njegova dobrobit suština su islama, kao što je i islamska duhovnost nezamisliva bez pravičnog ekonomskog djelovanja. Muhammed Asad objašnjava kako međusobni odnosi članova društva i vanjska forma društva kao takvi imaju neposredan uticaj na moralni razvitak svakog pojedinca u njegovoj sredini. Nužnost jednog socijalnog zakonodavstva je zato neizbježna propratna pojava koju ljudi traže od duhovne zakonitosti.

Sejjid Kutb ukazuje da društvo uključuje u sebe državu, uzdiže je primjenom islamskog programa i njegove kontrole nad životom pojedinca i društva. (Dubravac, 2025.)

Principi politike u islamu

Što se tiče teorijskog obrasca, islam daje principe kojih se treba držati, a realizacija tih principa vremenom se mijenja i formiraju se različiti modeli koji se nude širokim masama. Po Sejjidu Kutbu, islamski sistem ima prostora za postizanje modela koji su u suglasju s prirodnim rastom društva i novim potrebama savremenog doba.

Na osnovu preporuka, praktičnih postupaka i dokumenata koji nam predstavljaju život Muhammeda a.s., možemo izvući osnovne postulate na kojima se bazira društvena djelatnost u islamskom društvu.

- *Poštivanje Božijih i usvojenih zakona*

Svaki punoljetni, razumni pojedinac u zajednici dužan je da poštuje Božije i usvojene zakone te uvažava običajne norme. To se posebno ističe i za one pojedince koji obnašaju neku javnu funkciju u društvu.

Proučavajući život Božijeg poslanika Muhammeda a.s. kao vodeće ličnosti u islamu, teoretičari crpe modalitet njegove vladavine i uspostave osnovne postavke društvenog uređenja.

Muhammed a.s. u organiziranju Medinske države usvaja propise i ustanovljava principe na kojima počivaju i današnja moderna društva. Usvajanje *Medinske povelje* (625. god.) kao zajedničkog dokumenta sa ostalim zajednicama predstavlja civilizacijski iskorak.

Uspostava dijaloga i vođenje pregovora sa predstavnicima plemenskih zajednica, država u okruženju i iznalaženje zajedničkih rješenja bila je stalna praksa u vrijeme Muhammeda a.s. i njegovih nasljednika.

Poštivanje zakona princip je koji je vidljiv na svakom koraku njegovih riječi i djela. Poznat je slučaj kradljivca za čije oslobađanje su se zalagali neki pripadnici zajednice želeći na neki način da suspenduju primjenu zakona. Muhammed a.s. izjavio je čuvenu rečenicu: „Zaista su stradali oni koji su bili prije vas zbog toga što su kada bi među njima ukrao neki plemić ostavili bi ga nekažnjelog, a kad bi ukrao neki slabić oni bi nad njim izvršavali kaznu.“ (Mutefekun alejhi)

Dakle, jednakost ljudi pred zakonom je neprikosnovena u islamu i svaki pojedinac je dužan, bez obzira na kojoj funkciji bio, da radi na uspostavi i poštivanju pravičnog sistema.

- *Svi članovi društva imaju zagarantirana prava*

Svaka organizacija, od onih najsitnijih do najvećih - državnih i međunarodnih, mora biti zasnovana na pravdi i pravičnosti, a pojedinci koji obnašaju važne funkcije u zakonodavnom ili bilo kom drugom nivou vlasti dužni su da se brinu o poštivanju zakona te uspostavi harmonije i reda u društvu.

Osnovni izvor islamske misli uopćeno, pa samim tim i one koja regulira društvene odnose jeste Kur'an. Uzvišeni u Kur'anu kaže: „Allah

zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje, i razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje; da pouku primite, On vas savjetuje.” (Kur’an, 14:90)

Svaki čovjek je dostojanstveno biće koje ima pravo na pravdu i pravičnost. Ne postoji pravedan sistem u kome su zagwarantirana prava nekih za razliku od drugih članova zajednice. (Zukorlić, 2019.)

- *Važne odluke se donose na osnovu principa šura - međusobne konsultacije*

Princip šure, koji je uspostavila islamska civilizacija, ima za cilj da se preduprije posljedice ljudske pohlepe, slabosti i želje za samoisticanjem, ličnom afirmacijom nauštrb drugih ili kolektiviteta. Sistem šura - konsultacija u vođenju malih ili velikih društvenih subjekata, u donošenju važnih odluka, nešto je što je u islamskoj civilizaciji ustanovljeno još od Poslanika a.s. te prvih halifa, a što je zasnovano na Božijim preporukama u Kur’anu.

„...i dogovaraj se s njima. A kada se odlučiš, onda se pouzdaj u Allaha, jer Allah zaista voli one koji se uzdaju u Njega.” (Kur’an, 3:159)

Svjedoci smo velikih trvenja, sukoba i smicalica kod preuzimanja važnih funkcija i položaja u društvu. Sistem zajedničkog djelovanja autoritativnih pojedinaca te međusobna konsultacija nešto je što sprečava manipulacije položajem, štiti pojedinca od pritiska, otklanja mogućnost pretjerane centralizacije moći na jednog čovjeka, donošenje ishitrenih i štetnih odluka, te brojne druge opasnosti koje nosi sa sobom odsutnost obaveze konsultacija, zajedničkih odluka te konsenzusa.

Forma organiziranja organa šure je nešto što će svaka zajednica, shodno uvjetima i mogućnostima, sama usvojiti. Forma kojom se ono čini nije data u čeličnom kalupu, već je ostavljena da se izvodi u povoljnoj formi za svaku sredinu i vrijeme da bi se ostvarilo to obilježje u životu muslimanske zajednice. Otuda se uz princip šure vezuje demokratija. Princip šure mora dominirati svim oblastima života na svim nivoima, čak i u naizgled sitnim pitanjima. (Dubravac)

- *Odgovorne funkcije davati po odgovarajućim kvalifikacijama*

Nepotizam i koristoljublje nešto je od čega postoji opasnost u funkcioniranju svakog sistema. Islam je kroz propise i načela doprinio da se ti poremećaji preduprije, sprečavaju i liječe.

Kur'an Časni a.š. kaže da je povjeravanje dobara, vrijednosti, emane-ta svojstveno ljudima kao razumom obdarenim stvorenjima:

„Mi smo nebesima, Zemlji i planinama ponudili emanet, pa su se ustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek...” (El Ahzab, 72)

„Allah vam zapovijeda da odgovorne službe onima koji su ih dostojni povjeravate i kada ljudima sudite, da pravično sudite. Uistinu je Allahov sa-vjet divan! A Allah doista sve čuje i vidi.” (En-Nisa, 58)

Ko god bude na nekoj funkciji i odgovornom mjestu, pa ne ispoštuje taj emanet, zapriječena je najstrožija kazna. Muhammed a.s. kaže: „Kod god bude odgovoran za stanje muslimana, pa se oko toga ne bude za-ložio, niti ih bude savjetovao, taj neće s njima ući u Džennet.” (Muslim)

Ebu Hurejre, radijallahu anhu, prenosi da je Allahov Poslanik, salla-lahu alejhi ve sellem, rekao: „Kad se izgubi povjerenje, iščekuj Sudnji dan!” „A kako se to gubi povjerenje, Allahov Poslaniče” – upitaše. „Kada se poslovi prepuste onima koji nisu za to sposobni, iščekuj Sudnji dan” – odgovori Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem. (El-Buhari, 11/333)

„Ko nekoga postavi na neki položaj, a zna da ima drugi sposobniji i kompetentniji od njega, prevario je Allaha i Poslanika.”

- *Postizanje općih primarnih interesa*

Aktivnosti društvenih subjekata, pa i onih političkih, treba da rezul-tiraju ostvarenju pet primarnih ciljeva. Imam Gazali ističe da je svrha šerijatskog sistema ostvarivanje pet elementarnih ciljeva, i to: očuvanje vjere, života, razuma, biološkog opstanka, te materijalnih dobara. Sva-ka aktivnost koja podrazumijeva uspostavu ovih pet principa smatra se nužnom, a svaka aktivnost koja isključuje sve ili neku od ovih principa

štetna je i nužno je isključiti. (Gazali, *El-Mustafa*, 1993. Daru Kutubu'l 'il-mije.)

Zaključak

Rad je pokazao da islam kao vjera itekako utiče na formiranje sistema koji regulira odnose u društvu i predstavlja nezaobilazan izvor znanja koje će ponuditi odgovore kako urediti zajednicu i odnose u njoj. Ova uloga bila je presudna u vrijeme Muhammeda a.s., ali i danas širom islamskog svijeta uloga islama je nezaobilazana. U radu smo ukratko promovirali misli koje smatramo adekvatnim vremenu i uvjetima u kojima žive muslimani, ali isto tako i duh slova islama s kojim je došao Muhammed a.s.

Naravno, zbog različitih društveno-političkih, civilizacijsko-kulturoloških osobenosti, različitih etničkih muslimanskih zajednica, nemoguće je ponuditi određeni fiksni, statični model kako treba organizirati globalno prihvatljivu političku aktivnost. Takav pristup bio bi neispravan, ali i neprimjenjiv. Ograničili smo se na navođenje najznačajnijih principa na kojima bi svaki model bio baziran. Naveli smo ciljeve kojima bi svaki model težio i interese čije ostvarenje bi nužno podrazumijevao. Sve drugo je stvar valjane studije, procjene i ostalih faktora koji ga oblikuju.

Usput, studija je važna i kao odgovor na brojne dileme, stereotipe i stigme koje prate termine *politika* i *islam*. U radu se nazire adekvatan odgovor šta je to autentični pogled na pitanje političke aktivnosti u islamu.

Literatura

- Prijevod Kur'ana*, Besim Korkut, Starješinstvo Islamske zajednice SFRJ.
- Aleksić, S. . *Sekularizacija države - pojam, uzroci i posljedice*, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu, 2018.
- Đorđević, B.D. (1994). *Sveto i svetovno*. U Đorđević, B.D. (prir.) *Povratak svetog*. Niš: Gradina.
- Karčić, Fikret. *Islam u sekularnoj državi*, Religija i sekularna država 2007.
- Gazali, M. *El-Mustefa*, Daru Kutubu'l 'ilmije, Bejrut. 1993.
- Jevtić, M. (1994). *Sekularizam kao pretpostavka moderne demokratije*. U Đorđević, B.D. (prir.) *Povratak svetog*. Niš: Gradina.
- Kardavi, J. *Politički islam - značenje i implikacije*.
- Mitrović, Č. (1900). *O zakonodavnim granicama između crkve i države*. Beograd: štampano u državnoj štampariji Kraljevine Srbije.
- Pejčić, M. (1994). *Sekularizacija i nauka*. U Đorđević, B.D. (prir.) *Povratak svetog*. Niš: Gradina.
- Smailagić, N. (2023). *Historija političke doktrine*, Kupola.
- Šajner, L. (1994). *Pojam sekularizacije u empirijskom istraživanju*. U Đorđević, B.D. (prir.) *Povratak svetog*. Niš: Gradina.

VJEŠTAČKA INTELIGENCIJA I ISLAMSKA ETIKA

Apstrakt

Ovaj rad predstavlja pokušaj autora da kroz prizmu islamske etike i moralne filozofije u vrednovanju ljudskog djelovanja daju odgovor na pitanje: Kako savremenu tehnologiju, prije svega vještačku inteligenciju (AI), učiniti prihvatljivom i kompatibilnom sa principima islama? U islamu tehnologija nije vrijednosno neutralna, već se posmatra kao amanet (*amanah*) koji je čovjeku povjeren, a za čije korištenje snosi odgovornost prema pojedincima, društvu i Bogu. Rad analizira koncepte etike (*huluk* i *ahlak*), pravde (*al-'adl*), općeg dobra (*al-maslahah*) i povjerenja (*amanah*) kao normativne okvire za pravedan, odgovoran i etički dopustiv tehnološki razvoj. Poseban fokus stavljen je na etičke izazove AI-a, uključujući zaštitu privatnosti, širenje netačnih informacija i digitalne nejednakosti, naglašavajući potrebu za etičkim nadzorom i regulativom u skladu s islamskim principima. Islamska etika pruža uravnotežen pristup koji povezuje tehnološki napredak s moralnom odgovornošću, osiguravajući da AI služi općem dobru, poštuje ljudsko dostojanstvo, socijalnu pravdu i duhovne vrijednosti.

Ključne riječi: Islamska etika, moralna filozofija, vještačka inteligencija, odgovornost u tehnologiji, etički AI.

Abstract

This paper represents the authors attempt to provide an answer to the question – how to make modern technology, above all artificial in-

telligence (AI), acceptable and compatible with the principles of Islam through the prism of Islamic ethics and moral philosophy in the evaluation of human action. In Islam, technology is not value-neutral but regarded as a trust (amanah) entrusted to humans, who are accountable for its use in ways that benefit individuals and society. The study examines concepts of ethics (huluk and ahlak), justice (al-'adl), public welfare (al-maslahah), and trust (amanah) as normative frameworks to ensure fair, responsible, and ethical technological development. It highlights AI's ethical challenges, including data privacy, misinformation, and digital inequalities, emphasizing the need for regulatory and ethical oversight aligned with Islamic principles. Islamic ethical guidance provides a balanced approach that links technological advancement with moral responsibility, ensuring AI serves the common good while respecting human dignity, social justice, and spiritual values.

Keywords: Islamic ethics, moral philosophy, artificial intelligence, justice, amanah, al-maslahah, technological responsibility, ethical AI.

Uvod

Razvoj vještačke inteligencije predstavlja jednu od najdubljih tehnoloških i civilizacijskih prekretnica savremenog doba. Napredak algoritama, mašinskog učenja i obrade velikih količina podataka omogućio je nastanak sistema koji ne samo da izvršavaju unaprijed programirane zadatke, već i uče, prilagođavaju se i učestvuju u procesima donošenja odluka koji su donedavno bili isključivo u domenu ljudske racionalnosti. Takva transformacija snažno utiče na gotovo sve segmente društva, uključujući obrazovanje, medicinu, ekonomiju, sigurnosne sisteme, medije i javnu komunikaciju, čime se postavljaju nova pitanja o ulozi tehnologije u oblikovanju savremenog društva i ljudske budućnosti.

Iako vještačka inteligencija nudi brojne mogućnosti za unapređenje kvaliteta života, povećanje efikasnosti i rješavanje složenih globalnih problema, njen razvoj istovremeno otvara ozbiljne etičke dileme. Među njima posebno se izdvajaju pitanja moralne i pravne odgovornosti za odluke koje donose autonomni sistemi, problem pristrasnosti algoritama, ugrožavanje privatnosti, nadzor i manipulacija informacijama, kao i potencijalna dehumanizacija društvenih odnosa. Ove dileme zahtijevaju temeljito etičko promišljanje koje nadilazi tehničke i pravne okvire, te uključuje filozofske, teološke i moralne perspektive.

U tom kontekstu, islamska etika predstavlja relevantan i sveobuhvatan normativni okvir za analizu savremenih tehnoloških izazova. Utemeljena na Kur'anu, Sunnetu i klasičnoj islamskoj misli, islamska etika polazi od shvatanja čovjeka kao Božijeg namjesnika na Zemlji (halifa), kojem je povjeren emanet odgovornog upravljanja znanjem, moći i resursima. Tehnologija, uključujući i vještačku inteligenciju, u islamskoj perspektivi nije vrijednosno neutralna, već njena upotreba mora biti usklađena s ciljevima Šerijata (*mekasidu-š-šeria*), koji pored ostalog uključuju zaštitu vjere, života, razuma, ljudskog dostojanstva, etičkih vrijednosti, imovine i potomstva.

Etika i ahlak u islamskom učenju kao temelj moralnog djelovanja

Islam ne samo da prihvata, nego naročito potencira razvoj i usavršavanje tehnologije kao jednog od ključnih faktora u unapređenju ljudskog života. Tehnološki napredak, posmatran iz islamske perspektive, ima potencijal da olakša svakodnevne aktivnosti, unaprijedi komunikaciju, upotpuni znanje i doprinese općem razvoju društva. (Hadžić, 2026)

U dvadeset i prvom stoljeću savremena tehnologija postala je neizostavan dio ljudske svakodnevice i snažno utiče na način razmišljanja, rada i međuljudskih odnosa. Međutim, u islamskoj etičkoj misli tehnologija nije vrijednosno neutralna. Ona se ne posmatra samo kao skup alata ili tehničkih rješenja, već kao sredstvo čija se upotreba mora uskladiti s osnovnim moralnim, duhovnim i šerijatskim principima. U tom smislu, tehnologija se u islamu doživljava kao amanet (povjerenje) koji je čovjeku povjeren na odgovorno korištenje. Čovjek je, kao Božiji namjesnik (halifa) na Zemlji, dužan da tehnološka dostignuća koristi na način koji donosi dobrobit pojedincu i zajednici, a ne štetu, svjestan da snosi odgovornost pred Bogom i društvom za posljedice svojih postupaka.

„Pojam etike potiče od grčke riječi *ethos* te latinskih izraza *mos*, *moris*, *moralis*, koji označavaju naviku, običaj, ustaljeni način ponašanja i djelovanja.“ (Singer, 2004:26)

U širem smislu, etika predstavlja skup normi, vrijednosti i principa koji usmjeravaju ljudsko ponašanje i određuju kriterije moralno ispravnog djelovanja u društvu. Ona se bavi pitanjima dobra i zla, ispravnog i pogrešnog, te odgovornosti čovjeka u ličnom i društvenom životu.

U islamskoj tradiciji pojam etike izražava se terminima *huluk* (u jednini) i *ahlak* (u množini), koji se odnose na moralni karakter, ponašanje i unutarnje osobine čovjeka. Ahlak u islamu ne obuhvata samo vanjsko ponašanje, već i unutarnje stanje srca, namjere i svijesti o Bogu. Moral-

no djelovanje u islamu proističe iz vjere i predstavlja njen praktični izraz u svakodnevnom životu. (Spahić, 2006:5)

Kur'an Časni posebno ističe značaj moralne izvrsnosti Poslanika Muhammeda a.s. riječima: „*A ti si (Muhammede), zaista, najljepšeg morala (huluka).*“ (El-Kalem, 4)

Ovaj ajet potvrđuje da je moralna savršenost temeljni element poslanstva. U nastavku sure naglašava se da će se istina o ispravnosti puta jasno pokazati, jer Allah najbolje poznaje one koji su skrenuli s Njegova puta, kao i one koji su na Pravom putu. Poslaniku se, također, upućuje upozorenje da ne podliježe pritiscima onih koji ne vjeruju i koji nastoje relativizirati ili kompromitirati moralne principe zarad vlastitih interesa.

Poslanik islama, Muhammed a.s., vlastitu vjerovjesničku misiju jasno definira kao moralnu reformu i usavršavanje ljudskog ponašanja, riječima: „Poslan sam da upotpunim i usavršim plemeniti moral.“ (Hadis, 273)

Ova izjava ukazuje na centralno mjesto etike u islamu, gdje moral nije sporedna ili sekundarna dimenzija vjere, već njen temelj. Vjera se, prema islamskom učenju, ne ogleda samo u obredima, već i u etičkom ponašanju, pravednosti, odgovornosti i brizi za druge.

U kontekstu savremene tehnologije, islamska etika poziva na kritičko i odgovorno korištenje tehnoloških dostignuća. Tehnologija treba služiti očuvanju ljudskog dostojanstva, zaštiti života, razuma, imovine, društvene stabilnosti..., a ne njihovom ugrožavanju. Stoga, islamska etika predstavlja važan moralni okvir koji usmjerava tehnološki razvoj ka dobru čovjeka i zajednice, naglašavajući da istinski napredak nije moguć bez moralne svijesti i odgovornosti.

Opći pojam inteligencije

Latinski *intellectus* ima dva osnovna značenja: *um* i *moć shvatanja*. Korijen savremenog pojma *inteligencija* leži također u latinskom *intelligere*, s osnovnim značenjem *razumijevati*. (Zarevski, 2000:27)

Inteligencija predstavlja sposobnost uma da ovlada brojnim međusobno povezanim kapacitetima, među kojima su razumijevanje, planiranje, rješavanje problema, apstraktno mišljenje, generiranje ideja, upotreba jezika i sposobnost učenja. Iako postoji više načina da se definiira pojam inteligencije, u širem smislu ona obuhvata *konvergentno* mišljenje – usmjereno ka tačnom odgovoru. S druge strane, kreativnost se više vezuje za *divergentno* mišljenje, koje uključuje generiranje novih i originalnih ideja. Važno je naglasiti da, iako kreativnost može biti dio inteligencije, ona se ne mjeri standardnim testovima inteligencije.

Inteligencija se često definira kao sposobnost snalaženja u novim i nepoznatim situacijama. Ipak, u praksi, inteligencija ne postoji izolirano – ona je neodvojiva od znanja, iskustva i brojnih drugih osobina koje oblikuju pojedinca. Iako je inteligencija važan faktor uspjeha, ona sama po sebi nije dovoljna. Uspjeh zavisi i od vanjskih okolnosti, osobina ličnosti i nivoa motivacije. Ovi faktori često imaju presudnu ulogu, što objašnjava zašto koeficijent inteligencije (IQ) nije snažno povezan s bogatstvom, statusom ili drugim oblicima životnog uspjeha.

Engleski filozof Herbert Spencer (1820-1903) bio je među prvim misliocima koji su inteligenciju povezali s biologijom, posmatrajući je kao nasljedno i urođeno svojstvo. Njegovo zanimanje za evoluciju (o kojoj je pisao čak i prije Darwina) navelo ga je da istakne ponašajne (bihevioralne) aspekte inteligencije. Po njemu, inteligencija je sposobnost adaptivnog ponašanja u kompleksnim i promjenjivim uvjetima okoline, što posebno karakterizira čovjeka i neke naprednije životinjske vrste.

Harvardski psiholog Howard Gardner je 1980-ih godina osporio ideju o jedinstvenoj inteligenciji. Prema njegovom modelu višestrukih inteligencija, svaka osoba posjeduje različite oblike intelektualnih sposobnosti koje se izražavaju u različitim kontekstima.

Gardner definira inteligenciju kao:

1. Sposobnost rješavanja problema iz stvarnog života;

2. Spособnost identifikacije i postavljanja novih problema koje treba riješiti.

Ovakav pristup značajno je doprinio demistifikaciji koncepta inteligencije, čineći ga funkcionalnijim i primjenjivim u svakodnevnom životu. Gardner je klasificirao ljudske kapacitete u devet kategorija inteligencije, među kojima su logičko-matematička, lingvistička, muzička, tjelesno-kinestetička, prostorna, interpersonalna, intrapersonalna, naturalistička i egzistencijalna inteligencija.

Vještačka inteligencija: pojam, razvoj i teorijski okvir

Teorijski temelji vještačke inteligencije vezuju se za rad Alana Turinga, koji je 1936. godine razvio koncept Turingovog stroja – teorijskog modela sposobnog da izvrši svaki računski proces koji se može izraziti algoritmom. Ovim je postavio temelje moderne računarske nauke i pokazao da je moguće konstruirati stroj sposoban za složene izračune. U svom kasnijem radu *Computing Machinery and Intelligence* (1950), Turing razmatra mogućnost postojanja „mislećih strojeva“ i uvodi Turingov test kao kriterij za procjenu inteligencije računara. Prema ovom testu, ako ispitivač u komunikaciji ne može pouzdano razlikovati odgovore čovjeka od odgovora računara, tada se može govoriti o inteligentnom ponašanju mašine.

Sam termin „vještačka inteligencija“ uveden je 1956. godine tokom poznate radionice u Dartmouthu, što se smatra formalnim početkom ove naučne discipline. Iako su rani pokušaji razvoja AI bili ograničeni tehničkim mogućnostima, ubrzani razvoj računarstva tokom 1990-ih i početkom 21. stoljeća omogućio je značajan napredak. Danas se vještačka inteligencija primjenjuje u brojnim oblastima, uključujući zdravstvo, farmaciju, analizu velikih količina podataka, logistiku i automatizaciju procesa.

Vještačka inteligencija može se klasificirati prema stepenu sličnosti njenog funkcioniranja ljudskom mišljenju. Na osnovu toga razlikuju se četiri osnovne kategorije:

- *Reaktivne mašine*, koje nemaju sposobnost učenja i djeluju isključivo na osnovu trenutnog inputa;
- *Mašine s ograničenom memorijom*, koje mogu koristiti prethodna iskustva u donošenju odluka;
- *Sistemi zasnovani na teoriji uma*, koji bi u budućnosti mogli razumijevati emocije i namjere drugih;
- *Samosvjesni sistemi*, koji predstavljaju teorijski koncept i još uvijek ne postoje u praktičnoj primjeni.

U tom kontekstu, Valerjev (2006.) navodi nekoliko ključnih grana vještačke inteligencije:

- rješavanje problema, koje uključuje razvoj algoritama za donošenje odluka;
- predstavljanje znanja, koje se bavi pohranjivanjem i povezivanjem informacija u baze znanja;
- automatsko rasuđivanje, zasnovano na logičkim pravilima;
- planiranje i djelovanje, posebno važno za inteligentne agente;
- rasuđivanje u neodređenim uslovima, gdje su prisutne nesigurnosti i nepotpuni podaci;
- učenje, kao temeljna sposobnost savremenih AI sistema;
- procesiranje prirodnog jezika, uključujući razumijevanje govora i automatsko prevođenje;
- kompjutorski vid, koji omogućava prepoznavanje i klasifikaciju objekata;
- robotika, kao interdisciplinarna oblast koja objedinjuje navedene grane (Valerjev, 2006; Žebac, 2006)

Prvu formalnu definiciju vještačke inteligencije dao je John McCarthy 1955. godine, opisujući je kao „nauku i tehniku izgradnje inteligentnih mašina“. (Manning, 2020)

U kontekstu AI, pojam inteligencije najčešće se odnosi na računske sposobnosti postizanja ciljeva. Ipak, McCarthy ističe da ne postoji univerzalna i općeprihvaćena definicija inteligencije koja bi bila potpuno nezavisna od ljudske inteligencije. Zbog toga se savremena vještačka inteligencija u velikoj mjeri oslanja na modele koji pokušavaju oponašati ljudske kognitivne procese.

Ova složenost dodatno je izražena činjenicom da ni ljudska inteligencija nema jedinstvenu definiciju. Već početkom 20. stoljeća Spearman je ponudio matematički pristup njenom mjerenju, razvijajući teoriju općeg faktora inteligencije (**g**). Na osnovu faktorske analize uočio je da su različite kognitivne sposobnosti međusobno povezane, što ga je dovelo do teorije dva faktora: općeg faktora **g** i specifičnih faktora **s**. Kasnije je zaključeno da je faktor **g** dovoljan za procjenu opće mentalne sposobnosti, što je dovelo do razvoja pojma IQ. Ipak, ovaj pristup je često kritiziran zbog kulturne uvjetovanosti i redukcionizma u razumijevanju inteligencije. U ranim fazama razvoja vještačke inteligencije fokus je bio na programiranju mašina da se ponašaju „inteligentno“, primjerice da igraju šah. Danas se težište istraživanja pomjera ka razvoju sistema koji uče na sličan način kao ljudi, prilagođavaju se okolini i unapređuju vlastite performanse.

Russell i Norvig (2012.) dali su značajan doprinos savremenoj teoriji vještačke inteligencije, predlažući njenu klasifikaciju prema četiri kriterija: ljudsko mišljenje, racionalno mišljenje, ljudsko djelovanje i racionalno djelovanje, čime su dodatno produbili razumijevanje različitih pristupa u ovoj oblasti.

Islamska etika kao normativni temelj za pravedan razvoj i primjenu umjetne inteligencije

Islamska etika naglašava integraciju vrijednosti poput pravde, povjerenja i općeg dobra u sve aspekte života, uključujući i tehnologiju. Pravda (*al-'adl*) osigurava da se tehnologija koristi na pravičan način i da ne nanosi štetu marginaliziranim grupama. Islamski principi pravde naglašavaju pravičnost, jednakost i zaštitu ranjivih skupina, što je od posebne važnosti u kontekstu upotrebe tehnologije. Islamska etika pravde, duboko ukorijenjena u Kur'anu i učenju Poslanika Muhammeda a.s., zagovara suštinsku pravičnost i pristup pravdi, osiguravajući da svi pojedinci imaju mogućnost ostvariti pravdu. (Jamal, 2022.)

Na primjer, pristrasni algoritmi koji održavaju ili produbljuju diskriminaciju direktno su u suprotnosti s ovim temeljnim principom. Nove tehnologije istovremeno nude prilike i nose rizike u pogledu pravde. Iako mogu doprinositi njenom unapređenju, postoji opasnost da dodatno prodube nepravdu ukoliko nisu vođene jasnim etičkim normama. Islamski učenjaci kažu da AI treba promatrati kao alat koji može pomoći u rješavanju kompleksnih tema, ali da trebamo biti svjesni i potencijalnih rizika. U tom kontekstu, razvoj i primjena AI trebaju biti usklađeni s islamskim vrijednostima i načelima. U skladu sa tim ističe se nekoliko ključnih principa:

- *Razvoj AI u skladu s islamskim vrijednostima:* AI treba razvijati na način koji je kompatibilan s islamskim vrijednostima i Šerijatom.
- *Pažljivost prema etičkim dilemama:* Treba biti pažljiv prema potencijalnim etičkim dilemama vezanim za korištenje AI.
- *Edukacija i podizanje svijesti:* Treba educirati ljude o potencijalnim koristima i rizicima vezanim za AI.
- *Regulacija AI:* Treba regulirati AI na način koji je u skladu s islamskim Šerijatom i koji će pomoći u izbjegavanju potencijalnih rizika. (Hadžić, 2026)

Pored toga, princip *al-maslahah*, koji daje prednost općem dobru, poziva na razvoj tehnologija koje unapređuju kolektivnu dobrobit, umjesto da služe interesima malobrojnih. Javna dobrobit može se operacionalizirati u AI sistemima kroz osiguravanje pravednog pristupa resursima i prilikama. Slično tome, koncept amaneta podsjeća programe-re i donosiocce odluka na njihovu odgovornost da tehnologiju koriste kao povjerenje, izbjegavajući zloupotrebu ili eksploataciju. Elmahjub (2023.) ističe da islamska etika nudi pluralistički pristup AI-u, naglašavajući koncept *maslahe* kao etičkog okvira zasnovanog na korisnosti, ali i usklađenog s Božijom voljom. Ovakav pristup omogućava uravnoteženu procjenu AI tehnologija, uzimajući u obzir i korisnost i dužnost.

Etički izazovi AI-a iz islamske perspektive

„Sve ono što se koristi u nauci i znanju, postavlja se pitanje da li je u ime tvoga Gospodara. Da li koristi ljudima ili protiv ljudi? Danas postoje proizvođači sa sopstvenim proizvodima na ovome svijetu. U islamu znanje je emanet, odgovornost za sve ono što radimo.“ (Hadžić, 2026.)

Integracija vještačke inteligencije u islamski etički okvir donosi niz izazova koji zahtijevaju pažljivo razmatranje. Ovi izazovi obuhvataju različite oblasti, uključujući komunikaciju, ekonomiju, obrazovanje i pravo, te su usko povezani s islamskim etičkim principima. Ključni fokus ogleda se u osiguravanju da AI tehnologije ne služe samo inovacijama, već da budu u skladu s temeljnim islamskim vrijednostima, poput pravde, privatnosti i očuvanja tradicionalnog znanja, čime se postiže ravnoteža između tehnološkog napretka i duhovnih principa.

Iz islamske perspektive, zaštita privatnosti usklađena je s principom *hifz al-'ird* (zaštita dostojanstva), koji predstavlja jednu od ključnih komponenti ciljeva islamskog prava (*maqasid al-shariah*). Maqasid al-shariah, koji naglašavaju vrijednosti poput privatnosti i pravičnosti, imaju ključnu ulogu u rješavanju etičkih izazova koje donosi AI. (Mohadi & Tarshany, 2023; Yunos, 2024.)

Ističe da AI tehnologije često uključuju prikupljanje i analizu podataka, što može dovesti do narušavanja privatnosti. Ovo je posebno problematično u islamskoj etici, koja očuvanje privatnosti (*hifz al-nafs*) smatra jednim od temeljnih ciljeva Šerijata. Stoga, rješavanje ovih izazova zahtijeva uvođenje etičkih zaštitnih mehanizama koji su u skladu s islamskim vrijednostima. Brz razvoj AI donosi niz moralnih dilema:

- Pristrasnost algoritma gdje diskriminacija može biti ugrađena u sisteme.
- Manipulacija informacijama, lažne vijesti i kontrola mišljenja.
- Gubitak autonomije - zavisnost od mašina može umanjiti ljudsku slobodu.
- Privatnost i sigurnost - masovno prikupljanje i obrada podataka.
- Odgovornost - postavljamo pitanje ko je odgovoran za AI? (Hadžić, 2026, 16:50 - 18:54)

Razvoj AI-a otvorio je nove mogućnosti za širenje islamskih učenja putem alata poput chatbotova i obrade prirodnog jezika. Ove tehnologije omogućavaju bržu, širu i personaliziraniju distribuciju da'Ve poruka raznolikoj publici.

Zaključak

Savremeni razvoj tehnologije, a naročito vještačke inteligencije, predstavlja jedan od najznačajnijih izazova i prilika današnjeg društva. Kako je u ovom radu pokazano, tehnologija u islamskom učenju ne posmatra se kao vrijednosno neutralan fenomen, već kao sredstvo čija se svrha i legitimnost procjenjuju kroz prizmu moralne odgovornosti, duhovnih principa i šerijatskih ciljeva. Islamska etika, utemeljena na Kur'anu i Sunnetu, pruža sveobuhvatan normativni okvir koji omogućava usmjeravanje tehnološkog razvoja ka općem dobru, pravdi i očuvanju ljudskog dostojanstva.

Analiza pojmova etike i ahlaka pokazuje da moralno djelovanje u islamu proizlazi iz vjere i da predstavlja njen praktični izraz. Koncepti poput amaneta, halife i sličnih etičko-teoloških načela naglašavaju odgovornost čovjeka da tehnološka dostignuća koristi svjesno, umjereno i u službi zajednice. Posebno je istaknuto da islamska etika ne odvaja unutarnju moralnu svijest od vanjskog djelovanja, već insistira na njihovoj neraskidivoj povezanosti, što je od ključne važnosti u kontekstu razvoja i primjene kompleksnih tehnologija poput umjetne inteligencije.

Islamska etika, kroz principe *al-'adla*, *al-maslahe* i *amaneta*, nudi snažan normativni temelj za pravedan i odgovoran razvoj vještačke inteligencije. Pravda zahtijeva sprečavanje diskriminacije i zloupotrebe tehnologije, maslaha usmjerava AI ka kolektivnoj dobrobiti, dok amanet podsjeća donosiocje odluka na moralnu i društvenu odgovornost. Etički izazovi, poput narušavanja privatnosti, širenja netačnih informacija i produbljivanja digitalnog jaza, dodatno potvrđuju potrebu za integracijom islamskih etičkih principa u savremene tehnološke politike i prakse.

Literatura

1. Kur'an. (n.d.). *El-Kalem* (4. ajet).
2. Al-Buhari. (n.d.). *Al-Adab al-Mufrad*. Hadis br. 273.
3. Elmahjub, E. (2023). *Artificial intelligence (AI) in Islamic ethics: Towards pluralist ethical benchmarking*. Philosophy & Technology, 36. <https://doi.org/10.1007/>
4. Hadžić, H. (2023). *Vještačka inteligencija i islamska etika [Video]*. YouTube. https://youtu.be/QJ9hsB1Jb_Q
5. Jamal (2022). *Islamic ethics and artificial intelligence*. London: Routledge.
- 6.. Manning, C.D. (2020). *The foundations of artificial intelligence: A modern introduction*. Cambridge University Press.
7. Mohadi, M. & Tarshany, Y. (2023). *Maqasid al-Shari'ah and the ethics of artificial intelligence: Contemporary challenges*. Journal of Contemporary Maqasid Studies.
8. Russell, S. & Norvig, P. (2012). *Artificial intelligence: A modern approach (3rd ed.)*. Pearson Education.
9. Spahić, M. (2006). *Etika i društvo*. Sarajevo.
10. Valerjev, P. (2006). *Uloga umjetne inteligencije u istraživanju uma: Povijest i perspektiva*. U M.-S. Žebec et al. (Ur.), *Mozak i um – trajni izazov čovjeku* (str. 105-122).
11. Zarevski, P. (2000). *Psihologija*. Zagreb.

PITAJU TE O DUŠI

Sažetak

Osnovni cilj rada jeste upoznati auditorijum sa fenomenom duše kao područjem nadosjetilnog i nedostupnog ljudskom razumu, jednom riječju - svijetu gajba, ali ujedno, to je i suštinsko pitanje religioznosti kao takve koje čini jednu od esencijalnih supstanci svake religije koju normalan ljudski um može prihvatiti.

Duša spada u kategoriju Božijeg emra, u kojem vladaju posebne zakonitosti. To je kategorija koja se dešava trenutačno, tj. Božijom stvaralačkom riječju: *Kun - Budi*, a ne procesualno, kakav je slučaj kod stvaranja općenito, gdje su prostor i vrijeme bitni elementi, zapravo odlike tog stvaranja.

Budući da duša spada u ono područje u koje ne prodire ljudsko znanje, koje je čovjeku poznato samo onoliko koliko mu je Bog to područje otkrio posredstvom svojih Poslanika, sve što se o njoj može saznati svedeno je na ono što je o njoj kazala Božija objava, a što će biti predstavljeno u redovima koji su pred Vama.

Ključne riječi: *Ruh, nefis, stanja duše, Kur'an, ašk, tesavvuf.*

Uvod

Pitanje duše spada u red kur'anskih učenja koja se odnose na područje nadosjetilnog, nedostupnog ljudskom razumu, svijetu gajba. Ujedno, to je i suštinsko pitanje religioznosti kao takve koje čini jednu

od esencijalnih supstanci svake religije koju normalan ljudski um može prihvatiti. To je onaj elemenat koji čovjek zadobiva u jednom trenutku, sto dvadeset dana od početka procesa nastajanja njegovog tijela, kad se s tim njegovim fizičkim dijelom sjedinjuje taj „nebeski dio“ (Ibn Kajjim, 2003, str. 5), čime se u njemu uspostavlja kontakt i ostvaruje spoj Zemlje i Neba.

Udahnjivanje duše (*nefkhu-r-ruh*)¹ predstavlja čin sjedinjavanja onoga što je nebesko, vanmaterijalno sa onim što je zemaljsko, materijalno i to je, zapravo, početak ljudskog života. Duša tijelu daje život, osjeća je i pokretljivost i dok je ona prisutna, tijelo je živo. Prema mišljenju islamskih učenjaka, duša je elemenat koji se rasprostire po svim česticama tijela, kao ružični sok po svim dijelovima ruže!“ (Handžić, 2000, str. 18)

Duša spada u kategoriju Božijeg emra - *min emri Rabbi* (El-Isra, 85), u kojem vladaju posebne zakonitosti. To je kategorija koja se dešava trenutačno, tj. „Božijom stvaralačkom riječju: *Kun - Budi*, a ne procesualno, kakav je slučaj kod stvaranja općenito, gdje su prostor i vrijeme bitni elementi, zapravo odlike tog stvaranja.“ (Ibn Kajjim, 2003, str. 6)

Kategorija *emrullaha* može se, između ostalog, sagledati i u svjetlu sljedećih ajeta:

„*A Naš emr je jedan - bude poput treptaja oka!*“ (El-Kamer, 50)

„*Isa je kod Allaha poput Adema: stvorio ga je od zemlje, a potom rekao: Budi - i on je bio!*“ (Ali 'Imran, 59)

„*Njemu pripada stvaranje (halq) i zapovijed (emr)!*“ (El-E'araf, 54)

„Budući da duša spada u ono područje u koje ne prodire ljudsko znanje, koje je čovjeku poznato samo onoliko koliko mu je Bog to područje otkrio posredstvom svojih Poslanika, sve što se o njoj može saznati svedeno je na ono što je o njoj kazala Božija objava.“ (Ibn Kajjim, 2003, str. 6).

¹ Prema slovu Kur'ana duh, duša (ar. *ruh*) udahnuta je u čovjeka od Allahovog ruha i po tome je čovjek odlikovan nad ostalim stvorenjima. Ruh se u Kur'anu spominje na više mjesta: El-Hidžr, 28-29; Es-Sedžde, 6-9.

Allah dž.š. je na pitanje o duši, koje su Jevreji postavili Poslaniku a.s., u Kur'anu objavio: „*Pitaju te o duši. Reci: - Šta je duša – samo Gospodar moj zna, a vama je dato samo malo znanja.*“ (El-Isra', 85)

Što se tiče ove kur'anske konstatacije, mufessir Tabatabai kaže da ovaj dio ajeta: „*...a vama je dato samo malo znanja*“ ima značenje: „Znanje koje vi imate o duši, a koje vam je Allah dao, samo je neznatan dio, jer duša ima naročito mjesto u egzistenciji, ima fascinirajuće, čudesne imanencije i dejstva koja su vama zaklonita!“ (Ibn Kajjim, 2003, str. 7)

Komentirajući ovaj ajet, Sejjid Kutb u svom *Zilalu* pojašnjava: „U ovom području ljudski razum nema šta da traži, ali ima u njemu usmjerenje razuma, a to je da radi u okviru svojih granica i u oblasti u kojoj može spoznati. Otuda nema potrebe upuštati se niti trošiti snagu u ono što razum ne može spoznati, jer ne raspolaže takvim sredstvima koja bi mu poslužila da to spozna. Duša je nešto neviđeno, nepoznajno i njenu suštinu zna samo Allah. Ona je jedna od svetih tajni koje je Allah udahnuo u ovo ljudsko biće i u još neka stvorenja čiju bit mi ne znamo. Ljudsko saznanje je ograničeno u odnosu na Allahovo saznanje. Tajne ovog bitka su daleko šire da bi ih ovaj ograničeni ljudski razum mogao obuhvatiti. Čovjeku je poklonjeno onoliko koliko mu je potrebno da bi mogao biti namjesnik na Zemlji i da bi mogao ostvariti ono što je Allah htio da ostvari, i to u granicama svog neznatnog znanja. Čovjek je na Zemlji kreirao ono što je kreirao, ali je zastao umoran pred tom nježnom tajnom - dušom, ne znajući šta je ona, niti kako je došla, ne znajući kud odlazi, niti gdje je bila, niti gdje će biti, osim onoliko koliko ga je Sveznajući i Svemogući obavjestio u Objavi.“ (Kutb, 2000, str. 82)

Upotreba riječi *nefs* u Kur'anu

Riječ *nefs* u Kur'anu spominje se stotinu četrdeset puta. U formi množine (*nufūs i enfus*) navodi se stotinu pedeset pet puta. Ova riječ ima vrlo zanimljivo semantičko polje u Kur'anu. Semantičari Kur'ana iznašli su preko deset kontekstualnih ili relacionih značenja ove riječi, npr.: *nefs*

= Adem a.s. (En-Nisa', 1; El-En'am, 98); *nefs* = majka (En-Nur, 12); *nefs* = zajednica (Alu Imran, 164; Et-Tevbe, 128); *nefs* = porodica (El-Bekare, 54); *nefs* = čovjek (El-Ma'ide, 45); *nefs* = srce (En-Nedžm 23; El-Isra', 25; Kaf, 16) itd.

„Najčešća upotreba ove riječi u Kur'anu je gramatička, tj. koristi se kao povratna zamjenica, ali se, pritom, gramatika stapa sa semantikom, iz čega se deriviraju dragocjene spoznaje o čovjeku i aspektima njegovog karaktera. Drugo veliko semantičko polje riječi *nefs* jeste njena referenca na čovjeka, osobu, živo biće ili život kao takav. Treće značenjsko polje *nefsa* jeste čovjekova duša i njezina različita stanja.“ (Fatić, 2017, str. 19)

Definicija nefsa

Učenjaci imaju veoma različita mišljenja u vezi sa suštinom pojma *nefs*, kojim se odlikuje čovjek. Najbliži ispravnom stavu jesu oni koji kažu da je *nefs duhovna supstanca* koja predstavlja nešto prefinjeno i koju ne prosežu očne zrake; stvorena je od svjetlosti, a i tjelesa meleka su od svjetlosti i zato su meleci prefinjena tijela koja su nedosežna očima u njihovom izvornom liku.

„Najbliži melecima su džinni i šejtani, koji su stvoreni od vatre. Drugi smatraju da je *nefs profinjeno tijelo*; treći su mišljenja da je *nefs krv*; četvrti, pak, vele da *nefs* predstavlja *tijelo bez krvi*. Jedni su mišljenja da je *nefs akcident*, jer zapaža se da on ne opstoji sam po sebi.“ (Fatić, 2017, str. 19)

Također, učenjaci se razilaze u odgovoru na pitanje da li je *nefs* isto što i *rūh* ili je nešto drugo. Većina smatra da *rūh* nije isto što i *nefs*, dok neki zastupaju stanovište da su *rūh* i *nefs* ista supstanca.

Vrste nefsa

„Iz ponuđenih definicija pojma *nefs* primjetno je da su se mnogi islamski učenjaci zanimali suštinskim određenjem i značenjem pojma *nefs*. No, smatramo da su sufijski autoriteti možda najdublje prodrli u tajnu *nefsa* i njegovih značenjskih intencija i manifestacija. Dovoljno je spomenuti Ebu Hamida el-Gazalija koji u svome *Ihjā'u* govori o dva dominantna značenja riječi *nefs*. Pod prvim njenim značenjem, veli El-Gazali, misli se na *ukupnu moć srdžbe i strasti u čovjeku*. U ovom značenju najčešće je koriste sufije (*ehlu-t-tesavvuf*).

Ovim značenjem ukazuje se na sveukupna *pokuđena svojstva u čovjeku*. Zato sufijski autoriteti kažu da se mora boriti protiv *nefsa* (*mudžāheda*) u cilju njegovog slamanja. Drugo značenje riječi *nefs* jeste da je to profinjeni kvalitet (*letīfa*) koji predstavlja suštinu čovjeka i njegovu bit (*zāt*), ali taj kvalitet opisuje se različitim atributima, shodno njegovim stanjima.“ (Fatić, 2017, str. 19)

Razlika između nefsa i ruha

Riječ *ruh* (*duh*) uglavnom se koristi za ono što nosi život, bilo osjetilno ili smisaono, tj. apstraktno. Tako se i Kur'an naziva ruhom. Allah dž.š. kaže: „*Na takav način Mi i tebi objavljujemo ono što ti se objavljuje (ruhan min emrina)...*“ (Eš-Šura, 52)

Otuda se i duša koja nosi život organizma zove ruhom. Ruhom se u Kur'anu još naziva i Isa a.s. (*Ruhun minhu*) i melek Džibril (*Er-Ruhu-l-emin*).

Riječ *nefs* počesto se koristi u značenju riječi *ruh* (*duh, duša*). Allah dž.š. kaže: „*Allah uzima duše u času njihove smrti...*“ (Ez-Zumer, 42)

Riječ *nefs* ponekad se koristi i za čovjeka, pa se kaže: *Dža'e fulanun, nefsuhu* (Došao je taj i taj lično), tako da se u tom slučaju koristi za *zat*, ličnost (osobu). Dakle, riječi *ruh* i *nefs* nekada se koriste u različitim značenjima, a nekada u istom značenju, zavisno od konteksta.

Razlog zbog čega mnogi poistovjećuju termine *ruh* i *nefs*, po mišljenju rahmetli dr. Samira Beglerovića, mog profesora sa Fakulteta islamskih nauka, Univerziteta u Sarajevu, koji je na jednom od predavanja rekao da može biti trojak.

Prvo, ima veliki broj onih koji ova dva pojma smatraju sinonimima. U svom radu nije im toliko bitno razlikovati ih pa, što se tiče stvarnog i dubinskog odgoja, u tome domenu (dakle odgoju, terbijetu) njihovi učenici i slušaoci/čitaoci ne mogu imati punu korist.

Drugi razlog je što neki učenjaci ne žele zbuniti ljude kojima se obraćaju, pa ova dva pojma naizmjenično koriste, govoreći jednom *ruh*, a drugi put *nefs*, oba prevodeći kao *duša*. Jedino kada ih konkretno upitate napraviti će razliku.

Treći razlog odnosi se na klasične učenjake tesavvufa (*mutesavvifûne*). Naime, iako svaki istinski učitelj i svaki klasični tesavvufski udžbenik pravi razliku između ovih pojmova, nekako je u praksi uobičajeno, opet zato da ne bi došlo do zbunjivanja ljudi, da se pojmom *nefs* označava naše *nisko ja*, a pojmom *ruh* uzvišena, očišćena duša.

Najkraće rečeno, *ruh* na našem jeziku, odnosno po staroslavenskom korijenu, prevodi se sa *duh* i označava nestvoreni dio, čovjeku dat izravno od Allaha, nešto od Allaha: „Pa kada ga ujednačim i u njega udahnem od Svoga ruha, učinite mu sedždu.“ (Hidžr, 29)

S druge strane, *nefs* smo mi, naše *ja*, svijest o nama, ovo što piše, govori - to sam ja, moja duša. Kada se osobi primakne smrt, duh biva *skupljen*, uzet, a duša kuša smrt. Tako u hadisu, kojeg prenosi Ummu Seleme, a bilježi Muslim, Muhammed, alejhisselam, kaže: „Kada se duh uzima, pogled ga prati.“

To je kada gledamo nekoga par sekundi prije smrti, vidimo da je pogled uperio u nešto, a mi ne vidimo šta. No, iako gleda više ne reagira. Duh (život) ga je napustio. A potom dolazi smrt koju duša te osobe, tj. ta osoba mora kušati, kako se veli u Kur'anu: „Svaka duša kušat će smrt, potom ćete se Nama vratiti.“ (El-Ankebut, 57)

Stanja duše spomenuta u Kur'anu

Putnici - pobožnjaci na svome putu do Uzvišenog Gospodara, ma koliko njihovi putevi i iskustvo bili različiti, jednoglasni su u mišljenju da su prohtjevi, odnosno nefs - čovjekova duša ta koja srce ometa da stigne do svoga Gospodara. „U tom pogledu, dvije su vrste ljudi: jedna, čija je duša njima zagospodarila i prisilila ih da njenim prohtjevima budu pokorni i poslušni, pa su propali, a druga koja je svojom dušom zagospodarila i prisilila je da bude pokorna i poslušna njihovim naredbama. Zato onaj ko uspije savladati svoj nefs - uspio je i pobijedio, a onaj ko dopusti da ga savlada njegov nefs - izgubio je i propao.“ (Klica, 2019, str. 84)

Uzvišeni Allah kaže: „...onda će onome koji je ohol bio i život na ovom svijetu više volio Džehennem prebivalište postati sigurno. A onome koji je od stajanja pred Gospodarom svojim strijepio i dušu od prohtjeva uzdržao Džennet će boravište biti sigurno.“ (En-Nazi'at, 37-41)

Duša poziva na oholost i da se život na ovom svijetu više voli, dok Gospodar Svog roba poziva da Ga se boji i da dušu svoju od prohtjeva suzdržava. Srce je, prema tome, između ova dva pozivača - duše sa jedne i Gospodara s druge strane. Ono se okreće čas jednom, a čas drugom pozivaču. To je, doista, položaj prepun muka i iskušenja. Uzvišeni Allah u Kur'anu dušu je opisao sa tri atributa, i to kao: smirenu dušu, dušu koja sebe kori i dušu koja je sklona zlu.

„O tome da li je duša jedna, a navedeni atributi samo opis njenih osobina, ili čovjek ima tri duše, među ljudima nema jednoglasnog mišljenja. Prvog mišljenja se drže islamski pravnici i tumači Kur'ana, a drugog mnogi među učenjacima tesavvufa. Zapravo, i ova se dva mišljenja mogu pomiriti, jer se, na kraju krajeva, pitanje opet svodi na jedno - da je duša po sebi jedno, ali da ima tri svojstva.“ (Ferid, 1999, str. 125)

Smirena duša (nfsu-l-mutmeinna)

U Kur'anu Plemenitom ovako je spomenuta: „*O ti dušo smirena, vrati se Gospodaru svome, zadovoljna Njime, a i On tobom zadovoljan. Uđi među Moje robove i uđi u džennet Moj.*“ (El-Fedžr, 27)

Od Ibn 'Abbasa prenosi se da ovo smirena znači potpuno uvjerena. Katada kaže: „To je vjernik čija je duša potpuno predana onome što je Allah obećao.“ (Ferid, 1999, str. 125)

Kada se duša povuče Uzvišenom Allahu, smiri se Njegovim spominjanjem, pokajnički Mu se obrati i onda, kada jedva čeka susret sa Njim i kada je sretna u Njegovoj blizini, ona je smirena. To je vjernik čija je duša potpuno predana onome što je Allah obećao. Čovjek sa ovakvom dušom potpuno je predan vjerovanju u Uzvišenog Allaha i pokornosti Njemu. Kada se čovjek umjesto sumnje prihvati sigurne spoznaje, umjesto neznanja znanja, umjesto nehaja sjećanja na Allaha, umjesto nevjere pokajanja, umjesto oholosti i laži iskrenosti, umjesto nesposobnosti pronicljivosti, umjesto uobraženosti i nadmenosti skrušenosti i skromnosti, tek tada će njegova duša biti smirena. Temelj svega ovoga je budnost koja srce oslobađa nehaja i osvjetljava mu džennetske palate, ugledavši u svjetlu budnosti šta mu je sve Allah stvorio i šta će pred njega biti stavljeno, od dana kada umre, pa sve dok ne uđe u Kuću vječnosti.

„Ugledavši, također, kako ovaj svijet brzo prolazi, kako ne ispunjava očekivanja njegovih stanara, kako ubija one koji su u njega zaljubljeni i na najrazličitije načine ih muči, on se diže na noge i govori: „*Teško meni, koliko sam samo dužnosti prema Allahu propustio*“ (Ez-Zumer, 56), provodeći ostatak života u nadoknađivanju onoga što je propustio, oživljavajući ono što je umrtvio, ispravljajući greške koje je ranije počinio, koristeći svaku priliku da, koliko god može, što više dobra učini žaleći, ako kakvo dobro djelo propusti, kao da je sva dobra djela propustio.“ (Klica, 2019, str. 85)

Ovo su samo neki od rezultata koji proizilaze iz budnosti i prvi stupanj smirene duše, sa koga počinje njen put ka Allahu.

Duša koja sebe kori (nفسu-l-levvâma)

Uzvišeni Allah u Kur'anu kaže: „*Kunem se dušom koja sebe kori.*“ (El-Kijame, 2)

Čovjek čiji je nefs na ovom stepenu kaje se kada učini grijeh. Sama sebe kori i donosi odluku da to više neće činiti, međutim, kada se ponovo nađe pred grijehom ne može se oduprijeti zbog slabosti, te ponovo zapada u grijeh nakon čega se ponovo kaje. Neprestano se nalazi između dobra i zla.

Jedni kažu: „To je duša koja ne može da se smiri u jednom stanju. Kao takva, ona je sklona čestoj prevrtljivosti i promjeni svoje naravi, pa je čas sklona sjećanju, a čas nehaju; čas prihvatanju, a čas odbijanju; čas voli, a čas mrzi; čas se raduje, a čas tuguje; čas je zadovoljna, a čas se ljuti i čas pokorna, a čas bojažljiva.“ (Klica, 2019, str. 85)

Drugi kažu da je to duša vjernika. Tako El-Hasan el-Basri kaže: „Zato jer je vjernika teško sresti, a da ne kori svoju dušu i da stalno ne govori: „Šta sam ovim htio...“, „Zašto sam ovo uradio“, „Ovo je bilo preče od toga“ i tome slično.“ (Klica, 2019, str. 85)

Treći kažu da je to duša koja će se koriti na Sudnjem danu, jer svako svoju dušu kori; ako je grijешnik, zato što griješi; a ako je dobročinitelj, zato što pravi propuste. Učenjak Ibn el-Kajjim kaže: „Sve je ovo tačno.“ (Klica, 2019, str. 85)

Dvije su vrste prijekora duše: duša koja se kori za pokuđeno i duša koja se kori za nepokuđeno.

Duša koja se kori za pokuđeno je nepravedna i nesvjesna duša koju kori Uzvišeni Allah i Njegovi meleci.

„Duša koja se kori za nepokuđeno je duša koju kori njen vlasnik, zato što je nedovoljno pokorna Allahu, iako on ulaže sve napore da je pri-

voli na pokornost. Međutim, najbolja je ona duša koja, pokorna Allahu, sama sebe kori i koja za svoje bolesti trpi prekoravanja, pa je pred Allahom niko drugi ne kori. Jedino je takva duša pošteđena Allahovog korenja. Za razliku od ovakve duše, ona duša koja je zadovoljna sobom i svojim djelima, pa niti sama sebe kori, niti, Allaha radi, podnosi korenja od strane drugih, jeste duša koju kori Uzvišeni Allah.“ (Ferid, 1999, str. 127)

Duša koja na zlo navodi (nفسu-l-emmâra)

Ova vrsta duše je pokuđena, jer na svako zlo navodi. Budući da je u njenoj prirodi urođeno navođenje na zlo, od njenog zla se niko, do onaj kome Allah pomogne, ne može spasiti. U tom smislu Uzvišeni Allah navodi riječi upravnikove žene koja je rekla: *„Ja ne pravdam sebe, ta duša je sklona zlu, osim one kojoj se Gospodar moj smiluje. Gospodar moj zaista prašta i Samilostan je.“* (Jusuf, 53)

Uzvišeni Allah, također, kaže: *„A da nije Allahove dobrote prema vama i milosti Njegove, nijedan od vas se ne bi nikada od grijeha očistio.“* (En-Nur, 21)

Obraćajući se svojim drugovima i podučavajući ih kako će u nuždi moliti za pomoć, Vjerovjesnik, salallahu alejhi we selem, često je izgovarao: *„Zahvalnost, doista, pripada Allahu! Njega hvalimo, od Njega pomoć tražimo, od Njega oprost molimo i Njemu se, od zla naših duša i naših zlih djela, utječemo!“* (Muslim, 6/156)

Zlo se, prema tome, skriva u duši. Iz njega proizilaze nevaljala djela. Kada Allah Svoga roba prepusti njegovoj duši, on – okružen njenim zlom s jedne i lošim djelima koja iz toga proizilaze s druge strane – propadne, a ako ga Allah pomogne, od svega toga se spasi. Zato, molimo Svevišnjeg Allaha da nas od zla naših duša i naših nevaljelih djela sačuva.

Da li čovjek ima više ili je duša jedna i kakve su njihove korelacije

Duša je jedna, samo što se različito može ponašati: navoditi na zlo, koriti i biti smirena. Smirenost duše je vrhunac njenog savršenstva i čistoće.

Smirenu dušu uvijek prati melek koji je upravlja, nadahnjuje istinom, ulijeva joj sklonost prema istini i u lijepoj je slici prikazuje. Zato se slobodno može reći da je sve što se čini radi Allaha i u ime Allaha poniklo u smirenoj duši.

Na drugoj strani, *dušu koja navodi na zlo* prati šejtan koji je zavarava, ulijeva joj lažna obećanja, nadahnjuje neistinom, naređuje joj i uljepšava zlo, zavlači lažnom nadom i pokazuje laž u lijepom liku.

Smirena duša i melek koji je prati naređuju smirenoj duši da vjeruje u Jednog Allaha, da čini dobra djela, da bude bogobožna, da se u Allaha pouzda, da Mu se pokajanjem obraća i odaziva, da se Allahu posveti, te da je život kratak, pa da se za smrt i ono što poslije nje dolazi pripremi, za razliku od šejtana i njegove vojske koji *duši sklonoj zlu* naređuju potpuno suprotno od toga.

Smirenoj duši nema ništa teže nego svoja djela, potpuno, sačuvati čistim od šejtana i *duše koja navodi na zlo*. Jer, kada bi makar jedno jedino djelo koje ona učini do Allaha došlo potpuno čisto, čovjeku bi bilo dovoljno da se spasi. Upravo zato, šejtan i *duša koja kori* su se zarekli da neće dopustiti da ijedno dobro djelo, prije nego što ga pokvare, neće stići do Allaha, kao što neko od onih koji dobro poznaju Allaha reče: „Tako mi Allaha, kada bih znao da je makar jedno moje dobro djelo neiskvareno došlo do Allaha, smrti bih se više radovao nego što se odsutan od svoje kuće raduje svojim ukućanima.“

Abdullah b. Omer, Allah bio zadovoljan njime, u tome je smislu rekao: „Kada bih znao da je Allah od mene primio makar jednu sedždu, ništa mi od smrti ne bi bilo draže.“

Tako *duša koja navodi na zlo* stoji naspram *smirene duše*, pa kada god ova uradi neko dobro djelo, ona požuri da počini isto toliko zla, kako bi dobro djelo pokvarila. „Zato ona smisao borbe na Allahovom putu prikazuje u liku ubijanja drugog, uzimanja zarobljenice za ženu, ostavljanju djece siročadi i podjelom ratnog plijena, a smisao davanja zekata i sadake u liku rastanka sa imetkom, njegovog smanjivanja, zastrašivanja siromaštvom, ovisnosti od drugih ljudi i spadanja na položaj siromaha.“ (Ferid, 1999, str. 129)

Ostala stanja (vrste) duše

Tumačeći kakav *nefs* sve može biti, tesavvuf govori o sedam vrsta ili sedam stanja duše: *nefsu-l-emmâra* (duša sklona zlu), *nefsu-l-levvâma* (duša koja sebe kori), *nefsu-l-mutmeinna* (smirena duša), *nefsu-l-mulhimma* (nadahnuta duša), *nefsu-r-râdijja* (zadovoljna duša), *nefsu-l-merdijja* (duša s kojom je dragi Bog zadovoljan) i *nefsu-l-kâmila* (potpuna duša) ili *nefsu-s-sâfijja* (čista duša).

U osnovi, sedam je stupnjeva – neki vole reći razina, *mekama* ili *derdža*, pa čak i vrsta *nefsa* sa kojima se susreće, odnosno koje upoznaje duhovni putnik – *derviš*. U svojoj najprizemnijoj i ujedno najpompeznijoj varijanti, *nefs* je *sedmoglava aždaha* kojoj se ima odsjeći njenih sedam glava, poimenice: lažni ponos, odnosno oholost (*tekabbur, kibr*), pohlepa (*hars*), zavist (*hased*), požuda (*šahvet*), ogovaranje (*gibet*), zajedljivost (*buhl*), zluradost (*kina*). Riječima znamenitog bosanskog šejha Fejzulah-ef. Hadžibajrića: „Na putu spoznaje o Bogu kroz faze približavanja Njemu, čovjekova duša prolazi kroz sedam stupnjeva i naposljetku kada se potpuno očisti, čista doživljava smrt kao slast bračne noći. Ti stupnjevi se zovu: *nefs-i emmare* – duša sklona zlu; *nefs-i levvame* – duša koja sebe kori; *nefs-i mutmeinne* – smirena duša; *nefs-i radijje* – zadovoljna duša; *nefs-i merdijje* – duša kojom je Bog zadovoljan; *nefs-i safije* – čista duša; *nefs-i kamila* – savršena duša. Prva četiri stupnja čine prvu fazu duhovnog odgoja i zovu se jednim imenom *kurb-i fera'id*. Posljednja tri stupnja čine drugu

fazu duhovnog odgoja i zovu se kurb-i nevafil." (Kukavica, E.U. Duhovna i psihoterapija u islamu)

Nadahnuta duša (nefsu-l-mulhimma)

Nefs se na ovom stepenu zove *mulhimma* zbog toga što na pokornost biva nadahnut direktno od Allaha dž.š. bez posrednika. Kao što Uzvišeni Gospodar u Kur'anu kaže: „*Tako mi nefsa i Onog ko ga je lijepo uobličio i dao mu sposobnost razlikovanja dobra od zla (sposobnost da se čuva od zla). Spašen je onaj ko nefis očisti od zla.*“ (Eš-Šems, 7-9)

Kada se Allah dž.š. kune nekim od Svojih ajeta, zasigurno upozorava Svoje robove na važnost onoga što slijedi poslije. Iako izričito nakon ovih zakletvi nije spomenuta sankcija, samo kazivanje koje slijedi o narodu Semud ukazuje na stradanje svih onih koji svoju dušu ne očiste i ne dožive nadahnuće. „Ovo je treći stepen duše koja počinje dobijati nadahnuća nakon što je iskreno ušla u borbu sa svojim niskim pobudama. Allah dž.š. iz Svoje milosti nagrađuje takvu dušu, jer želi da ona ustraje u svom hodu, šaljući joj različite poklone. Ova nadahnuća od Allaha dž.š. dolaze i preko meleka, kako bi rob u vidu određenih signala razlučivao dobro i zlo. I na ovom stepenu osoba će kroz san viđati različite slike koje će biti jasan pokazatelj njenog duhovnog stepena.“ (*Sejr-i suluk*, www.menzil.ba)

Kada se nefis tevbom, zikrom i borbom (*mudžaheda*) oslobodi od grijeha i robovanja strastima, tada u srce neprestano dolaze *ilhami* (nadahnuća od Allaha). To je stanje u kojem je nefis potpuno očišćen. Bježi od svakog harama, a trči za dobročinstvima.

„Ruh počinje da gori Allahovim aškom i osoba zadobija znanje i osobine poput skromnosti, blagosti, dostojanstva, hrabrosti, sabura itd. Međutim, šejtan tada napada jače i otvorenije. Prikazuje mu lijepim vlastita djela, a druge prikazuje bezvrijednim. Također, ulijeva mu osjećaj sigurnosti naspram Allahove kazne. Ukoliko osoba na ovom stepenu

nema muršida, može zapasti u velike opasnosti." (*Osobine nefsa i njegove mertebe*, www.menzil.ba)

Zadovoljna duša (nefsu-r-râdijja)

Kur'an veli : „*Vrati se Gospodaru svome zadovoljna!*“ (El-Fedžr, 28)

To je nefis koji je zadovoljan Allahom. On je iz interesa izbacio sve osim Njega i postao nefis koji motri samo svog Gospodara. „Nefis je na ovom stupnju svoju volju potčinio Allahovoj volji; radi Njega voli, radi Njega se srdi i radi Njega živi. Šta god da se desi, bilo slatko ili gorko, on samo traži Allahovo zadovoljstvo i čuva *edeb* (lijepo ophođenje) u svakoj situaciji. Postaje rahmet za svakog, a nikome ne pravi poteškoće i probleme. Sve ljude gleda sa samilošću.“ (*Osobine nefsa i njegove mertebe*, www.menzil.ba)

Osoba je oprezna u komunikaciji sa ljudima, pazi na sebe, ali i na njih, podsjećajući se na svoje pređašnje bolesti, te hizmeti prema išaretima koje dobija iz duhovnog svijeta. Osoba je okrenuta samo Allahu dž.š., bez uzbuđenja za bilo šta što se događa oko nje. Ovoj osobi dove su kabul, jer ona i ne traži po svom vlastitom htijenju. Stoga, vole je i stari i mladi, poštuju je i cijene, počesto ne znajući pravi razlog. Dok je osoba ovog stepena u hizmetu, pazi da ne doživi pokliznuće radi ljudi i njihovih želja, jer je ovo stepen prema hadisu-kudsi u kojem Uzvišeni kaže: „*Postajem njegov sluh kojim sluša, njegov vid kojim gleda...*“ (*Sejr-i suluk*, www.menzil.ba)

Duša s kojom je dragi Bog zadovoljan (nefsu-l-merdijja)

Allah dž.š. u Kur'anu navodi: „...*a i On tobom zadovoljan!*“ (El-Fedžr, 28)

Na ovom stepenu duša se definitivno vratila Allahu dž.š. Ovaj stepen će se pokazati kroz viđenje u snovima: sedam nebesa, zvijezde, Sunce,

Mjesec i sl. *Salik*¹ u ovom halu ne može bez Gospodara kao što ne može bez zraka, a i mali posrtaj u njemu izaziva stid i veliki potres, tako da se događa i da tijelo oboli. Osoba je blaga prema stvorenjima i želi im dobro, prašta im, objedinjujući u sebi ljubav prema stvorenjima i Stvoritelju. Ovo je Allahov halifa na Zemlji koji radi i živi po Allahovoj odredbi. U stalnom je hizmetu stvorenjima kao što je bio Muhammed a.s. i on predstavlja most između skrivenog i pojavnog svijeta.

To je nefis kojim je Uzvišeni Allah zadovoljan. Ovo je tako odgojen nefis da je svako njegovo djelovanje u skladu sa Allahovim zadovoljstvom. Zaboravio je grijehe i pliva u moru *aška*². Sve njegovo je milost za svjetove. „Koliko god da mu se da kerameta, on se ne okreće od Allahovog zadovoljstva. Ovo je stepen arifa, velikih evlija i kamil/potpunih insana.“ (*Osobine nefsa i njegove mertebe*, www.menzil.ba)

Ovakav insan se uzdigao u duhovne svjetove, a zatim se, nakon što je uzeo sva potrebna znanja, vratio u ove materijalne. Spoznaju sa kojom je počašćen dijeli drugima.

Potpuna duša (nefsu-l-kâmila) ili čista duša (nefsu-s-sâfijja)

Ovaj stepen duše nije spomenut u Kur'anu direktno imenom, jer je to stepen kušanja (*zevk*), o čemu se ne može pričati. Na ovom stepenu su poslanici i oni koje oni prime u svoju blizinu: „*Pa uđi među robove Moje!*“ (El-Fedžr, 29)

Na ovaj stepen dolazi se *džezbom*, tj. duhovnim privlačenjem od strane Allaha dž.š. Osoba je u potpunosti uronjena u ibadet Gospodaru i samo je raduje kada uspije usmjeriti stvorenja ka Uzvišenom. Znači da je to zreo i potpuno čist nefis.

Ljudi na ovom mekamu su Allahovi najodabraniji robovi. Oni su Allahovi dokazi na Zemlji i pravi nasljednici Pejgambera s.a.v.s. U njima su

¹ Duhovni putnik ka Bogu (derviš).

² Pretjerano izražena ljubav

sabrane najbolje osobine ahlaka. Svi halovi su im ibadet i zikr. Nijednog trenutka nisu u gafletu naspram Allaha. Oni žele samo ono što želi Allah. Njihovo zadovoljstvo i srdžba su sa njihovim Gospodarom. Oni vole Uzvišenog Hakka, a stvorenja vole njih. Oni se boje Allaha, a stvorenja se boje njih. Oni hizmete Allahu, a njima hizmeti cio svijet. Oni su zadovoljni Allahom, a cio svijet, izuzev kafira i gafila, zadovoljan je njima. Allah dž.š. njima časti stvorenja i bereketom ih čuva od belaja. One koji vode računa o Allahovim emrovima vole više od sebe i vlastite djece, ali na sve gledaju sa merhametom i samilošću. Ne gledaju u mahane ljudi, naređuju dobro, a odvrćaju od zla. Oni koji uđu na ovaj put odgajanja svog nefs prelaze mnoge deredže (stepene) i tako postaju bliski Allahu, postižući vječnu sreću. Koliko god da se truda učini na tom putu - malo je.

Zaključak

Pitanje čovjekove duše, ali i njegovog duha jesu neiscrpne teme o kojima se uvijek ispočetka i u svakom vremenu mogu otkrivati nove tajne i mudrosti Allahovog postojanja i Njegovog stvaranja.

Evidentan je utisak koji se prožima kroz ovaj rad, a koji se ogleda u ljepoti naše vjere, kao i to da je u islamu sve regulirano na najbolji mogući način, pogotovo kada je u pitanju Božija kreacija. Gospodar svjetova je svaki čovjekov segment života uredio kroz decidne i jasne kur'anske poruke, kao što je i samog čovjeka uredio kroz najljepše tijelo i najplemenitiju dušu.

Biti Allahov namjesnik na Zemlji velika je privilegija i milost, ali i još veća odgovornost, pa zato u tom segmentu od krucijalnog značaja i posebnu ulogu zauzima naš nefs, od toga kako smo ga odgojili, kojom duhovnom hranom ga hranimo i trudimo li se održavati ga čistim upravo onako kako nam je i dat.

Proučavanje duhovnog u čovjeku trebalo bi biti sastavni dio života svakog vjernika, naročito u posljednjim dekadama kada je veliki broj

informacija i kvalitetne literature dostupan i na bosanskom jeziku, samo je neophodno zaroniti u duboko more *nefsa* i *ruha* sa rezervom da se nikada ne može zaroniti do samog dna.

Literatura i izvori

- Kur'an, prijevod na bosanski. Besim Korkut.
- Ibn Kajjim, Dž. (2003). *Knjiga o duši*. S arapskog preveo Mustafa Prljača, Sarajevo.
- Handžić, M. (2000). *Ilmul-I-kelam*. Sarajevo. El-Kalem.
- Kutb, S. (1996). *U okrilju Kur'ana*. Sarajevo. FIN.
- Klica, I. (2019). *Lađa mudrosti*. Rožaje. Poziv istine.
- Ferid, A. (1999). *Bistro more pobožnosti i suptilnosti*. Zenica. Organizacija aktivne islamske omladine.
- Fatić, A. (2017). *Tefsir-Nefs*. Preporod, 10/1092.
- Muslimova zbirka hadisa (2004). Sažetak, Sarajevo. El-Kalem.
- Kukavica, E.U. *Duhovna i psihoterapija u islamu*, Spiritus movens. <https://spiritus-movens.org/duhovna-i-psihoterapija-u-islam/> [18.10.2025.]
- Menzil, duhovni odgoj u islamu. *Sejr-i suluk (duhovno putovanje)*. <https://menzil.ba/sejr-i-suluk-duhovno-putovanje/> [26.11.2025.]
- Menzil, duhovni odgoj u islamu. *Osobine nefsa i njegove mertebe*. <https://menzil.ba/osobine-nefsa-i-njegove-mertebe/> [26.11.2025.]

UTICAJ ARAPSKOG JEZIKA NA ISLAMSKU JURISPRUDENCIJU I NJENE PRINCIPE

Apstrakt

Postoji bliska veza između islamske jurisprudencije i jezika, jer su principi islamske jurisprudencije skoncentrirani oko Kur'ana i Sunneta. Jezik Kur'ana i Sunneta je arapski, sa svojom morfologijom i sintaksom te doslovnim i figurativnim značenjima. Stoga su šerijatski propisi neodvojivi od jezika i njegovih pravila imajući u vidu da je Uzvišeni Allah počastio ovaj jezik objavljivanjem Svoje Časne Knjige na njemu. Shodno tome, od učenjaka islamske jurisprudencije traži se da razumiju tajne arapskog jezika i sve njegove discipline kako bi pomoću njih donosili valjane šerijatske propise. Sintaksa, morfologija i pravila jezika od velikog su značaja za uspostavljanje islamskih jurisprudencijskih odredbi i propisa imajući u vidu da detaljno opisuju značenja riječi i njihove fluktuacije u jezičkoj upotrebi, čime utiču na promjenu značenja i ispravno prosuđivanje odgovarajućim razumijevanjem značenja svake od njih u njihovom kontekstu. Zbog toga su učenjaci islamske jurisprudencije i njenih principa odavno prepoznali važnost arapskog jezika za razumijevanje pravnog diskursa i nisu nikada prestali da proučavaju suptilnost jezika kroz njegovu sintaksu i morfologiju kako bi došli do ispravnog rješenja kroz veze riječi u arapskom jeziku i njihova značenja koja se mogu razlikovati u zavisnosti od konteksta kako bi shvatili intencije islamskog prava i njihove implikacije, kroz konotacije riječi i fluktuacije u njihovim značenjima.

Ključne riječi: *Islamska jurisprudencija, principi islamske jurisprudencije, arapski jezik, sintaksa, značenje.*

THE INFLUENCE OF THE ARABIC LANGUAGE ON ISLAMIC JURISPRUDENCE AND ITS PRINCIPLES

Abstract

There is a close connection between Islamic jurisprudence and language, because the principles of jurisprudence revolve around the sphere of the Quran and the Sunnah and the subject of the Quran and the sunnah is Arabic language with its morphology and its grammar and its truth and metaphorically. Therefore, Shariah regulations are inseparable from language and its rules, given that Allah the Almighty honored this language by revealing His Holy Book in it. Accordingly, Sharia scholars are required to understand the secrets of Arabic language and all its disciplines in order to use them to issue valid Shariah regulations. The syntax, morphology and rules of language are of great importance for establishing Islamic jurisprudential provisions and regulations, so it details the words meaning and their fluctuations in their linguistic uses thereby influencing the change of meaning and correct judgment by appropriately understanding the meaning of each of them in their context. For this reason, scholars of Islamic jurisprudence and its principles have long recognized the importance of the Arabic language for understanding legal discourse and have never stopped studying the subtleties of the language through its syntax and morphology in order to arrive at the correct solution through the connections of words in the Arabic language and their meanings that can differ depending on the context in order to understand the intentions of Islamic law and their implications, through the connotations of words and fluctuations in their meanings.

Keywords: Islamic jurisprudence, principles of Islamic jurisprudence, Arabic language, syntax, meaning.

Uvod

Uzvišeni Allah je odabrao arapski jezik za Svoju objavu i posljednju poruku čovječanstvu. Objavio je Kur'an na ovom jeziku, jer je on najplemenitiji, najjasniji, najelokventniji, najbogatiji vokabularom, najizražajniiji po značenjima i najsposobniji da obuhvati diskurs Objave. Časni Kur'an je opisao i potvrdio svoj jezik kao arapski, što je jasno i eksplicitno iskazano u nekoliko kur'anskih ajeta, uključujući sljedeće: *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ* „Zaista, ga Mi objavljujemo kao Kur'an na arapskom jeziku da biste razumjeli“ (Yūsuf, 2) i Uzvišeni Allah kaže: *فَرَأَيْنَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* „Knjiga čiji su ajeti jasno izloženi, Kur'an na arapskom jeziku za ljude koji znaju“ (Fussilat, 3) i Svemogući Bog je rekao: *إِنَّا جَعَلْنَاهُ نَزْلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* „Donosi ga povjerljivi Džibril na srce tvoje, da opominješ na jasnom arapskom jeziku.“ (Al-Shu'arā', 193-195)

Jedan od razloga zašto je Časni Kur'an objavljen na arapskom jeziku jeste da služi kao mudžiza izabranog Allahovog Poslanika s.a.v.s. među najelokventnijim govornicima arapskog jezika i kao mudžiza islama sve dok Kur'an postoji. (Al-Shanṭī, 1422:13)

Ovaj jezik će opstati sve dok Kur'an postoji, jer ga je Allah sačuvao čuvajući Kur'an, čime je osigurao njegov opstanak i kontinuitet.

Važnost arapskog jezika proizilazi iz nekoliko aspekata, a najznačajniji je njegova čvrsta veza s islamskom vjerom. Arapski jezik je sastavni dio islama; njegova snaga je izvor moći, a njegova slabost je izvor slabosti. Stoga je duboka veza između arapskog jezika i islama očigledna. Arapski jezik je instrument zakonodavstva, propisa, dozvole i zabrane u islamu.

Uzvišeni Allah je, kako sam to već istakao, odabrao ovaj jezik među svim jezicima svijeta da bude jezik Njegove časne Knjige - Kur'ana i da bude jezik na kojem je objavljena posljednja Objava. Poslanikov hadis koji obuhvata izreke, djela i prešutna odobrenja Allahovog Poslanika s.a.v.s. je, također, na arapskom jeziku. Časni Kur'an i Poslanikov hadis temelj su islamske jurisprudencije, njenih principa i dokaza. Stoga je arapski jezik jedno od najvažnijih sredstava za razumijevanje Kur'ana i Poslanikove tradicije. Razumijevanje Časnog Kur'ana i Poslanikove tradicije nemoguće je bez temeljitog razumijevanja arapskog jezika, što znači da njihovo razumijevanje zavisi od savladavanja arapskog jezika u svim njegovim komponentama i disciplinama. Onaj ko ne zna arapski jezik ne može iz njih izvoditi principe i propise islamske jurisprudencije. Stoga će ovo istraživanje analizirati odnos između nauka islamske jurisprudencije i arapskih nauka, posebno odnos između islamske jurisprudencije i njenih principa i nauka arapskog jezika.

U ovom istraživanju usvojio sam induktivni i deduktivni pristup kako bih istakao ulogu arapskog jezika, posebno njegove sintakse i morfologije, u izvođenju pravnih odluka, razumijevanju ciljeva islamske jurisprudencije, te opasnosti od gramatičkih grešaka i njihovog uticaja na primjenu islamskog prava.

Veza islamske jurisprudencije i njenih principa sa arapskim jezičkim naukama

Islamske nauke bave se različitim islamskim šerijatskim disciplinama. Ovo područje proučavanja nastalo je objavom Časnog Kur'ana Poslaniku Muhammedu s.a.v.s. na početku njegovog poslanstva, budući da je on primarni izvor šerijatskih propisa. Islamska nauka razvijala se kroz historiju dolaskom muslimanskih učenjaka i proširila se na mnogobrojna i različita područja istraživanja, te se time i razgranala na mnoge raznovrsne nauke.

Islamske nauke dijele se u dvije kategorije: fundamentalne ili primarne nauke i pomoćne, instrumentalne ili dopunske nauke. Nauka islam-

ske jurisprudencije (*fiqh*) je fundamentalna nauka, izvedena direktno iz primarnih izvora islama. Principi islamske jurisprudencije (*usul al-fiqh*) i arapski jezik su pomoćne, instrumentalne ili dopunske nauke koje podržavaju i služe fundamentalnim naukama.

Odnos između lingvističkih nauka, kao što su sintaksa, morfologija i dr., i islamske jurisprudencije i njenih principa nije ništa manje značajan od odnosa između lingvističkih i drugih nauka. Uzvišeni Allah je u Svojoj časnoj Knjizi pojasnio šta je dozvoljeno, a šta zabranjeno, detaljno opisujući dobrobiti Svojih robova u ovosvjetskom i onosvjetskom životu u vezi s onim što rade i od čega se suzdržavaju. Jedini način da se sve ovo ispravno shvati, da se otkrije njegova suština i da se dubinski uroni u njegova značenja i tajne jeste duboko razumijevanje lingvističkih nauka. Ako šerijatski pravnik nastoji steći znanje o praktičnim propisima islamske jurisprudencije iz njihovih osnovnih izvora i detaljnih dokaza, to će postići samo razumijevanjem značenja i intencija šerijatskih tekstova, koje se mogu razumjeti samo pomoću lingvističkih nauka.

Nije uopće iznenađujuće što dolazi do neslaganja u donošenju propisa islamske jurisprudencije koja proizlaze iz različitog (ne)razumijevanja gramatičkih pravila. Ahmad al-Hajji al-Kurdi (2004:34-35) smatra da je najčešći razlog neslaganja među šerijatskim pravnicima raznolikost stilova arapskog jezika i ukazivanje njegovih izraza na mnogobrojna i različita značenja. Arapski je nesumnjivo najbogatiji jezik na svijetu po pitanju vokabulara i najprecizniji u izražavanju. Međutim, kao i svi jezici, sadrži višestruka i raznolika značenja riječi, od uobičajenih do neobičnih, od doslovnih do figurativnih, od općih do specifičnih itd., kao što je dobro poznato u knjigama lingvistike i principa islamske jurisprudencije u vezi s indikacijom značenja riječi. S obzirom na ovo mnoštvo i varijacije značenja, razumijevanja i zaključci se neizbježno razlikuju, što dovodi do razlika u pravnim mišljenjima.

Tako npr. Svemogući Allah kaže: **وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** „Razvedene žene neka čekaju tri mjesecna pranja.“ (Al-Baqara, 228) Šerijatski pravnici su se razišli u vezi sa značenjem izraza *qurū'* (قُرُوءٍ) u ovom ajetu, budući da je to u arapskom jeziku naziv i za menstruaciju i za pe-

riod bez nje. Hanefije smatraju da se pod tim u ovom ajetu podrazumi-jeva menstruacija i to su potkrijepili mnogim dokazima i indikacijama. Uzrok njihovog neslaganja po ovom pitanju je lingvističko značenje riječi *qur'* (قُرْء), imajući u vidu da ona podjednako ima značenje perioda čistoće i menstruacije.

Drugi primjer njihovog neslaganja jeste propis o tome da ako muškarac dodirne ženu da li to kvari abdest ili ne? Šafijski pravnici smatraju da to kvari abdest, dok hanefijski pravnici smatraju da to ne kvari abdest. Uzrok njihovog neslaganja je poimanje značenja riječi *al-lams* (الَلْمَسُ), koja je spomenuta u riječima Uzvišenog: *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا* „Ili ako ste se sastajali sa ženama, a ne nađete vode, onda dlanovima čistu zemlju dotaknite i lica vaša i ruke vaše potarite. – Allah, zaista, briše grijehe i prašta.“ (An-Nisā', 43)

Šafijski pravnici smatraju da se pod ovim podrazumijeva doslovno značenje riječi *al-lams* (الَلْمَسُ) u jeziku, koje se događa čim koža muškarca dodirne kožu žene, jer je to izvorno lingvističko značenje ove riječi od kojeg se odstupa samo u slučaju prilaganja validnih dokaza za to, a ovdje nema dokaza koji bi zahtijevali odstupanje od izvornog lingvističkog značenja. Hanefijski pravnici smatraju da se pod izrazom *al-lams* (الَلْمَسُ) ovdje ne misli doslovno, tj. na njegovo izvorno lingvističko značenje, već da se pod tim misli na intimni kontakt, što predstavlja dodirivanje intimnih dijelova tijela penetracijom, a to potvrđuju mnogi detaljni pokazatelji i dokazi u knjigama te škole, koji su, po njihovom mišljenju, dovoljni da se ova riječ prenese iz njenog lingvističkog značenja u specifično pravno značenje. Dakle, predmet razilaženja je samo lingvistička mogućnost da riječ ima ovo ili ono značenje.

Učenjaci principa islamske jurisprudencije (*usūl al-fiqh*) ovo su postavili kao fundamentalni uslov za svakog onog ko se upušta u islamsku jurisprudenciju i izdavanje fetvi. Nijedan šerijatski pravnik ili muftija ne bi trebao preuzeti ulogu izdavanja fetvi bez prethodnog savladavanja sintakse i jezika. (Al-Khadri, 2003:359)

Prvi učenjak koji je uspostavio temelje arapskog jezika, otvorio mu vrata, utro mu put i postavio mu standarde bio je Abū al-Aswad al-Du'alī. (Al-Jāmḥī, 1998:12)

To je učinjeno iz brige za očuvanje Časnog Kur'ana od iskrivljavanja nakon što su greške u izgovoru postale široko rasprostranjene i muslimani počeli griješiti u učenju Kur'ana. Tako je, na primjer, učač greškom izgovorio *اللَّهُ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ* ^{لَا} *وَرَسُولُهُ* „Allah i Njegov Poslanik ne priznaju mnogobošce“ (Al-Tawba, 3) koristeći genitiv za riječ *رَسُولِهِ* (Njegovog Poslanika) umjesto nominativa, što bi u potpunosti promijenilo značenje kur'anskog teksta. (Redžepović, 2025:109; Redžepović, 2024:246-247)

Gramatičari, posebno oni specijalizirani za principe islamske jurisprudencije, odigrali su značajnu ulogu u definiranju mnogih jurisprudencijskih termina, kao što su analogija (*qiyās*), prijenos (*samā'*), konsenzus (*idžmā'*) i pretpostavka kontinuiteta (*istiṣḥāb*), uz samostalno zaključivanje (*idžtihād*) koje je utemeljio Poslanik Muhammed s.a.v.s. uz dva primarna izvora islamskog zakonodavstva - Kuran i Sunnet. Nadalje, nauka principa islamske jurisprudencije (*usūl al-fiqh*) duboko je uticala na arapsku sintaksu od njenog nastanka, te se na taj način nadmetala s grčkom mišlju kroz svoje misaone, logičke i intelektualne koncepcije. Ovaj uticaj očigledan je u velikoj pažnji koja se posvećuje tekstovima i terminologiji u principima islamske jurisprudencije. Dok se islamska jurisprudencija zasniva na principu „bez štete i bez nanošenja štete“ (*لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ*), korist gramatike leži u principu „bez greške i bez dvosmislenosti“ (*لَا خَطَأَ وَلَا لَيْسَ*). Ovaj uticaj je također očigledan u konceptima izvornih i sporednih principa, uticaju principa islamske jurisprudencije, podjeli gramatičkih pravila i pravnoj terminologiji koju su usvojili gramatičari. (Ḥasan, 1982:208)

Veza između principa sintakse i principa islamske jurisprudencije je veza konekcije, uticaja i bivanja pod uticajem. Istraživači arapske sintakse, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti, pristupali su joj iz različitih perspektiva, što je rezultiralo brojnim studijama na ovu temu. Ove studije odražavaju različite škole mišljenja među naučnicima i istraživačima.

Neki su je proučavali radi znanja, njenog temeljitog proučavanja i otkrivanja njenog sadržaja, uticaja i važnosti. Drugi su je proučavali iz političkih razloga, s ciljem da koriste arapski jezik i njegovu sintaksu kako bi postigli prestižan politički položaj i uticaj, čime bi povećali vlastiti ugled, te intelektualni, naučni i društveni status. Neki su je proučavali iz vjerskih razloga, nastojeći se suprotstaviti idejama stranim islamu, posebno Sunnetu. Stoga je veza između principa sintakse i principa islamske jurisprudencije jaka i zasnovana na kur'anskim studijama, koje su krajnji cilj i naučnika principa islamske jurisprudencije i naučnika sintakse. Naučnik principa islamske jurisprudencije mora biti dobro upućen u sintaksu, čime je uspostavljena veza između ove dvije discipline, što je dovelo do brojnih studija na ovu temu. (Oleh, 2012, 92-94)

Važnost arapskog jezika za nauke islamske jurisprudencije

Dobro je poznato da se arapske lingvističke nauke smatraju instrumentalnim naukama za druge islamske nauke. To je zato što one predstavljaju alate za te nauke i sredstva kojima njihovi naučnici i istraživači provode svoja istraživanja i studije. Svaka od ovih islamskih nauka čvrsto je povezana sa arapskim lingvističkim naukama. Štaviše, sve ove nauke zasnivaju se na arapskom jeziku i njegovom temeljitom poznavanju. Što se tiče principa islamske jurisprudencije, koji predstavljaju metodologiju za izvođenje šerijatskih propisa, naučnici se slažu da postoji bliska i čvrsta veza između njih i arapskih lingvističkih nauka, te da potonje imaju presudnu važnost za prve. Kur'an, koji sadrži šerijatske propise, objavljen je na arapskom jeziku, a Sunnet, čija je funkcija objasniti njegove općenitosti, podrobno izložiti njegove rezimee i precizirati njegove apsolute, također je na arapskom jeziku. To su dva izvora iz kojih se izvode propisi islamske jurisprudencije. Stoga, ne može bilo ko da se prihvati zadatak idžtihada i izvođenja šerijatskih propisa iz osnovnih šerijatskih tekstova bez sticanja potrebnog znanja i dovoljnog poznavanja arapskog jezika.

Prvi pokazatelj važnosti arapskog jezika u islamskim vjerskim pitanjima, uključujući pitanja šerijatskih propisa, nalazi se u nekoliko ajeta samog Kur'ana, kao što su riječi Uzvišenog Gospodara: *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* „Mi je objavljujemo kao Kur'an, na arapskom jeziku, da biste razumjeli.“ (Al-Zuhruf, 3)

Ovaj plemeniti ajet pojašnjava da je Kur'an na arapskom jeziku i da vjernici moraju uložiti svoj intelektualni i mentalni napor da ga razumiju. Budući da je na arapskom jeziku, proces razumijevanja, tumačenja i izvođenja propisa iz njega mora se zasnivati na dovoljnom poznavanju arapskog jezika. Ovaj ajet potaknuo je naše rane učenjake da naglase i potvrde važnost arapskog jezika za razumijevanju Kur'ana posebno i islamske vjere općenito. Imam Al-Zarkaši (2006:206) citirao je imama Malika, koji je, govoreći o važnosti arapskog jezika, rekao: „Ako mi se dovede čovjek koji tumači Allahovu Knjigu, a nije upućen u arapski jezik, učinit ću ga primjerom.“ Također se prenosi od Mudžahida da je rekao: „Nije dozvoljeno nikome ko vjeruje u Allaha i Sudnji dan da govori o Allahovoj Knjizi ukoliko ne zna arapski jezik.“ (Al-Zarkaši, 2006:205)

Među prvim šerijatskim pravnicima i pravnim teoretičarima koji su povezali arapski jezik s pravnim rasuđivanjem i izvođenjem šerijatskih propisa, pa čak i postavili to kao uvjet za mudžtehida (onoga ko je kvalificiran za samostalno pravno rasuđivanje), bio je imam Al-Šāfi'i. To je objasnio u svojoj knjizi *Al-Risalah*, rekavši: „Počeo sam s onim što sam opisao, a to je da je Kur'an objavljen isključivo na arapskom jeziku, jer niko ne može razumjeti i objasniti značenje ajeta Knjige bez poznavanja širine arapskog jezika, njegovih mnogobrojnih oblika i aspekata, te sveobuhvatnosti i raznolikosti njegovih značenja. Ko god ga zna, oslobođen je sumnji koje muče one koji ne poznaju sopstveni jezik.“ (Al-Šāfi'i, 1939:50)

Na drugom mjestu ove knjige, Al-Šāfi'i je poznavanje arapskog jezika učinio uvjetom za valjanost samostalnog pravnog zaključivanja (*idžtihāda*), a za njega je samostalno pravno zaključivanje analogija. Rekao je: „Nikome nije dozvoljeno praviti analogije, a da nije upoznat s

onim što je bilo prije njega u smislu sunneta, izreka prethodnika, konsenzusa i neslaganja učenjaka i arapskog jezika." (Al-Šāfiʿī, 1939:510)

U petom stoljeću po Hidžri, Ibn Ḥazm Al-Zāhirī ponovo potvrđuje važnost arapskog jezika u samostalnom pravnom rasuđivanju (*idžtihād*). Dijelio je Al-Šāfiʿijevo mišljenje da je temeljito poznavanje arapskog jezika i njegovih gramatičkih pravila, do te mjere da se može mjeriti sa znanjem lingviste ili gramatičara, preduvjet za donošenje šerijatskih propisa. Prema ovom andaluzijskom misliocu, bilo je neprihvatljivo da neko ko nije vladao arapskim jezikom i njegovim pravilima u istoj mjeri kao lingvista ili gramatičar preuzme zadatak *idžtihāda*, izvodi šerijatske propise ili izdaje fetve: „Šerijatski pravnik mora biti gramatičar i lingvista; u suprotnom, njegove kompetencije su nepotpune i nije mu dozvoljeno da izdaje fetve zbog nepoznavanja značenja imena." (Ibn Ḥazm, 1/52)

Na drugom mjestu on kaže: „Allah je obavezao šerijatskog pravnika da bude upućen u arapski jezik i sintaksu. Ko ne poznaje jezik i ne poznaje sintaksu, te ne zna jezik na kojem su nam se obratili Svemogućí Allah i naš Poslanik s.a.v.s., nije mu dozvoljeno da izdaje fetve, jer bi izdavao fetve o stvarima koje ne poznaje." (Ibn Ḥazm, 5/126)

Ibn Ḥazm je svoju izjavu potkrijepio brojnim ajetima iz Časnog Kur'ana. (Ibn Ḥazm, 5/126)

Vrijedi spomenuti da svijest o važnosti arapskog jezika nije ograničena samo na stručnjake islamske jurisprudencije i njenih principa, već da i sami lingvisti dijele sa njima ovaj osjećaj i svijest. Tako Al-Zamahšarī, braneći gramatiku, objašnjavajući njen značaj i izražavajući svoje čuđenje prema onima koji umanjuju njen značaj, kaže: „Ono što je zaista zapanjujuće jeste stanje ovih ljudi zbog nedostatka pravednosti kod njih i njihove pretjerane samovolje i proizvoljnosti. To kažem zato što oni ne mogu naći nijednu islamsku nauku, bilo da se radi o islamskoj jurisprudenciji, islamskoj spekulativnoj teologiji, tefsiru ili hadisu, a da nema tako očiglednu i veliku potrebu za arapskim jezikom koja se ne može poreći niti skriti. Oni, također, zapažaju da je govor u većini poglavlja

principa islamske jurisprudencije i njenim pitanjima zasnovan na nauci o padežnoj fleksiji, a tefsiri su prepuni predaja od Sibawayha, Al-Ahfaša, Al-Kisāʿija, Al-Farrāʾa i drugih basrijskih i kufijskih gramatičara“ (Al-Zamahšarī, 2004:30)

Uprkos razlici između ova dva učenjaka u jurisprudencijalnoj metodi, imajući u vidu da je Ibn Ḥazm pripadao zahirijskom pravcu i jedan je od onih koji su negirali analogiju, dok se Al-Zamahšarī oslanjao na mišljenje i uspostavljanje autoriteta razuma, složili su se oko važnosti lingvističkih studija i ovisnosti razumijevanja Šerijata o njima u dokazivanju i izvođenju šerijatskih propisa.

Što se tiče principa islamske jurisprudencije, Ibn Yaʿīsh je naglasio važnost arapskog jezika, rekavši: „Slično tome, principi islamske jurisprudencije povezani su sa znanjem arapskog jezika, jer se zasnivaju na poznavanju Kurʾana i Sunneta, čije se značenje može spoznati isključivo kroz znanje arapskog jezika. Stoga je poznavanje arapskog jezika uvjet za ispravnost idžtihada.“ (Ibn Yaʿīsh, 2001:56)

Al-Fahr al-Rāzī smatra da je izučavanje naučnih disciplina arapskog jezika jedna od obaveznih stvari, te kaže: „Znaj da je poznavanje jezika, sintakse i morfologije *farz kifaje*, jer se poznavanje šerijatskih propisa konsenzusom islamske uleme smatra obaveznim. Poznavanje propisa bez njihovih dokaza je nemoguće, a dokazi se izvode iz Kurʾana i Sunneta, koji su objavljeni na arapskom jeziku, izraženi njegovom sintaksom i morfologijom. Dakle, šerijatski propisi zavise od dokaza, a poznavanje tih dokaza zavisi od poznavanja arapskog jezika, sintakse i morfologije. A budući da ispunjenje apsolutne obaveze, koja je u okviru sposobnosti obveznika, zavisi od toga, onda je znanje jezika, sintakse i morfologije obavezno“ (Al-Rāzī, 1997:275; Al-Suyūṭī, 2006:163-164), imajući u vidu da je ono alat šerijatskog pravika za izvođenje propisa i njihova isprika kada se vodeći imami ne slažu.

Ono što su učenjaci napomenuli jeste da su učenjaci islamske jurisprudencije upućeniji u tumačenje od učenjaka lingvistike. Ovo se odnosi na lingviste kojima nedostaje znanje o propisima islamske jurispru-

dencije, šerijatskim tekstovima i njihovim intencijama i ciljevima, jer su učenjaci islamske jurisprudencije, koji su vješti u jeziku, upućeniji od drugih u razumijevanje namjeravanih značenja vjerskih tekstova. Stoga se šerijatski pravnici smatraju upućenijima u tumačenje od lingvista, jer znaju šta je naređeno, a šta zabranjeno zbog svog poznavanja intencija Allahovog Poslanika s.a.v.s. (Al-Hammīs, 1424:302)

Štaviše, Ibn Teymiyya je smatrao arapski jezik dijelom vjere, a njegovo učenje činom obožavanja Uzvišenog Allaha (ibadeta). Vjerovao je da ga musliman mora naučiti da bi razumio Kur'an i Sunnet, te da se ova dva izvora islama objavljena na arapskom jeziku ne mogu razumjeti bez poznavanja ovog jezika. (Ibn Teymiyya, 1994:527)

Ibn Haldūn to potvrđuje, rekavši u svojoj *Muqadimi*: „Poznavanje nauka vezanih za arapski jezik neophodno je za svakog ko traži znanje o islamskoj jurisprudenciji. Stepen poznavanja varira u zavisnosti od njihovih uloga u prenošenju namjeravanog značenja govora, što će postati jasno kada se bude razmatrala svaka nauka pojedinačno. Najvažnija od njih je sintaksa, jer se upravo kroz sintaksu pojašnjavaju temeljna značenja razlikovanjem subjekta i objekta, te između predikta i subjekta. Bez nje, sami temelji komunikacije bili bi nepoznati.“ (Ibn Haldūn, 1981:453)

Poznavanje arapskog jezika i sintakse od velikog je značaja i ima jasan uticaj na izvođenje određenih pravnih pitanja čija značenja su postala jasna pravnicima putem lingvističke i sintaksičke analize. Budući da su sintaksa i jezik od ovako velike važnosti, stručnjaci principa islamske jurisprudencije učinili su ih neophodnim uvodima u svojim knjigama. Stoga, svako ko želi razumjeti islamsku jurisprudenciju i njene principe mora biti upućen u arapski jezik i upoznat s njegovim stilovima.

Važnost arapskog jezika za istraživače i studente islamske jurisprudencije i njenih principa leži u činjenici da se pravnici razilaze u mnogim pitanjima vezanim za arapski jezik, značenjima njegovih riječi i njihovoj upotrebi. Ova razlika u mišljenjima imala je značajan uticaj na donošenje pravnih odluka i neslaganja među pravnicima u vezi s njima.

Nadalje, razumijevanje teksta i shvatanje njegove mudrosti za izvođenje propisa pod uticajem je prirode arapskog jezika, kao i metoda koje naučnici koriste u jurisprudencijalnom bavljenju tim tekstovima i izvođenju propisa iz njih. Dakle, arapske jezičke nauke čine temelj islamske jurisprudencije, koja počiva na dva temeljna stuba: proučavanju pravnog zaključivanja i proučavanju lingvističke analize. Proučavanje pravnog zaključivanja bavi se time kako izvesti propis praćenjem dokaza, dok se proučavanje lingvističke analize bavi pitanjima vezanim za lingvističku analizu i padežnu fleksiju. Stoga je arapski jezik ostao fundamentalan za razumijevanje Kur'ana i Sunneta, te pravnih propisa izvedenih iz njih. Posljedično, pažnja posvećena arapskom jeziku postala je sastavni dio pažnje prema islamskoj jurisprudenciji, čime je poznavanje arapskog jezika neophodno za svakog ko pokušava izvesti pravne propise iz detaljnih dokaza.

Mnogi ajeti imaju različita značenja zbog razlika u njihovoj padežnoj fleksiji. Stoga je šerijatskom pravniku potrebna sintaksa, jer pomaže u razumijevanju i shvatanju pravih značenja. Isto tako, poznavanje propisa zahtijeva poznavanje njihovih dokaza, što se može postići samo uranjanjem u nauke arapskog jezika, pri čemu je sintaksa jedna od najvažnijih.

Ako neko pristupi Kur'anu i Sunnetu nastojeći iz njih izvesti šerijatske propise, a nema znanje arapskog jezika potrebno za razumijevanje kur'ansko-sunnetskog diskursa, te ga pokuša interpretirati svojim ograničenim razumijevanjem, pogrešno će ga shvatiti i iz njega izvući ono što nije intencija dotičnog teksta.

Nauke o jeziku uslov su za idžtihad i postizanje ispravne dedukcije. Stoga je Al-Šātībī objasnio da se stepen učenjaka islamske jurisprudencije, u smislu njegove snage ili slabosti, zasniva na stepenu njegovog ovladavanja arapskim jezikom. „Ko god je početnik u jeziku, početnik je i u islamskoj jurisprudenciji. Ko god je srednje napredan u jeziku, srednji je i u islamskoj jurisprudenciji. Ko god je napredan u jeziku i dostigao je nivo idžtihada u njemu, mudžtehid je i u islamskoj jurisprudenciji.“ (Al-Šātībī, 1997: 4/115)

Dakle, iz svega prethodno navedenog postalo nam je jasno da se učenjaci islamske jurisprudencije, njenih principa i lingvisti slažu oko važnosti arapskog jezika, njegove potrebe i njegovom uvjetovanju za one koji se bave šerijatskim naukama i preuzimaju zadatak izvođenja propisa čiji su primarni izvori arapski tekstovi. Iz ove konstatacije proizilazi neosporna činjenica da onaj ko želi da derivira propise islamske jurisprudencije i razumije Kur'an i Sunnet mora biti upućen u sintaksu i imati uvid u stilove jezika. Isto tako, postalo je jasno da postoji čvrsta i neraskidiva veza između jezika i islamske jurisprudencije i njenih principa i islamskih nauka općenito, jer se jedna nauka u ovom segmentu ne može odvojiti od druge.

Obim arapskog lingvističkog znanja potrebnog učenjaku islamske jurisprudencije

Učenjaci islamske jurisprudencije, njenih principa i lingvisti razišli su se u pogledu uvjetovanog i potrebnog nivoa lingvističkog znanja koje mudžtehid mora posjedovati. Imam Al-Gazālī smatrao je da stepen znanja arapskog jezika koji mudžtehid mora postići jeste „stepen sa kojim razumije diskurs Arapa i njihovu uobičajenu upotrebu jezika do te mjere da razlikuje eksplicitni od implicitnog govora, doslovno od figurativnog značenja, općenito od specifičnog, jasno od dvosmislenog, apsolutno od ograničenog, doslovno od konotativnog, tekst od značenja, te pogrešno od namjeravanog značenja.“ (Al-Gazālī, 1993: 1/344)

To znači, kako je objasnio šejh Muhammad Abū Zahra da, prema Al-Gazāliju, mudžtehid u pitanjima islamske jurisprudencije mora također vješto vladati arapskim jezikom. (Abū Zahra, 1958:280)

Međutim, on nije uvjetovao postizanje nivoa eksperta jezika, poput Al-Halīla ibn Ahmada i Al-Mubarrada. O ovome on kaže: „Olakšica po ovom pitanju je u tome što se ne zahtijeva da se dostigne nivo Al-Halīla i Al-Mubarrada, niti da se poznaje cijeli jezik, niti da se duboko upušta u sintaksu. Umjesto toga, potrebno je da osoba posjeduje neophodan nivo jezika vezan za Kur'an i Sunnet, te da savlada kontekste jezičkog

diskursa i shvati prava značenja njegovih intencija.“ (Al-Gazālī, 1993: 2/386)

Imam Al-Šāṭibī, malikijski pravnik i pravni teoretičar iz Granade, slijedio je Al-Gazālīja u uvjetovanju znanja arapskog jezika kao preduvjeta za mudžtehida. Tvrdio je da je znanje od kojeg ovisi postizanje nivoa idžtihada u islamskom pravu i njegova valjanost, a koje je neophodno i koje učenjak islamske jurisprudencije mora savladati do te mjere da se smatra mudžtehidom u njemu, poznavanje arapskog jezika. Al-Šāṭibī je objasnio ovo svoje mišljenje riječima: „Ako postoji nauka bez koje se idžtiḥad u islamskoj jurisprudenciji ne može postići, onda je ona apsolutno neophodna, jer ako bi to bio slučaj, normalno je da ne bi bilo moguće dostići nivo idžtihada bez nje. Stoga se ova nauka mora u potpunosti usvojiti, a najbliža nauka ovome što smo prethodno opisali je arapski jezik.“ (Al-Šāṭibī, 1997: 5/52)

Njegovo objašnjenje za to je da je „šerijatsko pravo na arapskom jeziku, a ako je na arapskom jeziku, onda ga istinski može razumjeti samo onaj ko istinski razumije arapski jezik.“ (Al-Šāṭibī, 1997: 5/53)

Al-Šāṭibī je vjerovao da stepen studijskog znanja o tajnama i suptilnostima arapskog jezika predstavlja njihov nivo u donošenju šerijatskih propisa iz njihovih izvora, što znači da će onaj čije je razumijevanje arapskog jezika slabo imati slabo razumijevanje islamske jurisprudencije, a onaj ko dostigne najviši nivo u arapskom jeziku imat će sličan nivo razumijevanja islamske jurisprudencije. U tom kontekstu on kaže: „Ako je neko početnik u razumijevanju arapskog jezika, onda je početnik i u razumijevanju islamske jurisprudencije. Ako je osrednji, onda je osrednji u razumijevanju islamske jurisprudencije, a srednji nivo nije dostigao najviši nivo. Ako dostigne najviši nivo u arapskom jeziku, onda će biti isti i u islamskoj jurisprudenciji i njegovo razumijevanje istog će biti autoritativno, baš kao što je bilo autoritativno razumijevanje ashaba i drugih elokventnih učenjaka koji su razumjeli Kur'an kao dokaz. Ko ne dostigne njihov nivo ima nedostatak u razumijevanju islamske jurisprudencije u mjeri svojih nedostataka u poređenju s njima. Svaki onaj čije je razumijevanje manjkavo ne smatra se autoritativnim, niti je njegovo-

vo mišljenje u njemu prihvatljivo. Stoga on mora dostići nivo imama u arapskom jeziku, kao što su Al-Halil, Sibawayh, Al-Ahfaš, Al-Džarmī, Al-Māzinī i drugi.“ (Al-Šāṭibī, 1997: 4/115)

Ovaj andaluzijski mislilac zaključio je svoje objašnjenje po ovom pitanju rekavši, u suštini, da „mudžtehid u islamskoj jurisprudenciji mora dostići nivo idžtihada (samostalnog nezavisnog rasuđivanja) u arapskom jeziku kako bi njegovo razumijevanje arapskog jezika bilo nepretenciozno i uglavnom bez zastajanja, osim u mjeri u kojoj pronicljiva osoba zastane na riječima mudrog čovjeka.“ (Al-Šāṭibī, 1997: 5/57)

Iz prethodno navedenog vidimo da je Al-Šāṭibī otišao dalje po ovom pitanju od Al-Gazālīja, jer Al-Gazālī ne uslovljava da mudžtehid u islamskoj jurisprudenciji mora dostići nivo znanja arapskog jezika koji su posjedovali veliki lingvistički imami poput Al-Halīla, Sibawayha i Al-Mubarrada u lingvističkom idžtihadu, dok je Al-Šāṭibī usvojio i naglasio ovaj uvjet za mudžtehida. To je jasno iz očiglednog značenja njegovih riječi u poređenju sa očiglednim značenjem Al-Gazālījevih riječi. Međutim, sam Al-Šāṭibī navodi da ovo njegovo mišljenje ne proturječi onome što je Al-Gazālī rekao u vezi sa nezahtijevanjem i neuvjetovanjem nivoa poznavanja jezika ovih lingvističkih imama. Stoga je on protumačio Al-Gazālījeve riječi tako da on (Al-Gazālī) nije namjeravao negirati uvjet za dostizanjem njihovog lingvističkog nivoa, već je njegova namjera bila da nas podsjeti da nije obavezno obuhvatiti sve aspekte jezika i proniknuti u sve pojedinosti njegovih tajni, nešto što je izvan mogućnosti bilo koga, bez obzira na to koliko je njihovo znanje opsežno ili razumijevanje jezika duboko, čak i samih istaknutih i znamenitih lingvističkih imama. Tako on, pojašnjavajući Al-Gazālījevu namjeru, kaže: „Ovo je (tj. mišljenje Al-Gazālīja) također tačno, jer ono što se u njemu negira ne odnosi se na uvjetovanje, već se odnosi na profinjenost njegovog razumijevanja tako da se u tom stepenu poznavanja može mjeriti sa razumijevanjem Arapa. Nije uslov da (Arap) poznaje cijeli jezik, niti da koristi najsitnije suptilnosti i pojedinosti. Isto tako je sa onim koji se trudi (mudžtehid) u arapskom jeziku, a isto je i sa onim koji je mudžtehid u islamskoj jurisprudenciji.“ (Al-Šāṭibī, 1997: 5/55-56)

Ovaj učenjak iz Granade potkrijepio je svoje mišljenje onim što je Al-Šāfi'ī naznačio u svom djelu *Al-Risala*, gdje je, u suštini, rekao da se Allah obratio Arapima u Svojoj Knjizi na njihovom jeziku, sa širinom njegovih značenja, raznolikošću njegovih stilova izražavanja i raznovrsnošću njegovih metoda semantičkih načina, od korištenja općeg, kojim se ponekad misli na općenitost, a ponekad na specifičnost, do izražavanja namjeravanog značenja ponekad kroz eksplicitnu izjavu, a ponekad kroz aluziju, kontekst ili implikaciju, a ponekad i imenovanja jedne stvari s više imena ili mnogo stvari jednim imenom itd. Razumijevanje svega ovoga u Allahovoj Knjizi, kojom se On obratio vjernicima, zahtijeva duboko poznavanje arapskog jezika i njegovih tajni (Al-Šāfi'ī, 1939: 51-53)

Ovo je sažetak onoga što je Al-Šāfi'ī spomenuo u svom djelu *Al-Risala*. Al-Šāṭibī je ove Al-Šāfi'ijeve riječi smatrao indikacijom ovog imama na ono što on vidi kao uvjet za sposobnost samostalnog rasuđivanja (*idžtihād*) u jeziku za mudžtehida islamske jurisprudencije i da u tome dostigne nivo najboljih poznavalaca tog jezika. (Al-Šāṭibī, 1997: 5/56-57)

Međutim, ovo gledište nije univerzalno prihvaćeno među učenjacima islamske jurisprudencije i njenih principa. Suprotno Al-Šāṭibiju, Al-Džāṣṣāš smatra da je „potreban nivo arapskog lingvističkog znanja za mudžtehida u islamskoj jurisprudenciji poznavanje samih riječi. Što se tiče značenja i implikacija one se shvataju razumom i svi učenjaci su u tom pogledu jednaki i to nije samo specijalnost lingvиста, pa su oni i drugi učenjaci u ovom segmentu jednaki.“ (Al-Džāṣṣāš, 1994:307)

Ovo Al-Džāṣṣāšovo mišljenje može se tumačiti činjenicom da je on u islamskoj jurisprudenciji i njenim principima pripadao učenjacima hanefijskog mezheba, koji su poznati po svom oslanjanju na razum. Stoga je njihovo razumijevanje tekstova više zavisilo od razuma nego od jezika. (Anwar, 2017: 467-474)

Uticaj lingvistike i sintakse na (ne)slaganje u islamskoj jurisprudenciji

Učenjaci islamske jurisprudencije i njenih principa posvetili su veliku pažnju sintaksi i jeziku, raspravljajući o riječi shodno sljedećem:

a) Shodno njenoj upotrebi, podijelili su je na: očiglednu, eksplicitnu, interpretiranu, jasnu, dvosmislenu, problematičnu, opću i nejasnu.

b) Shodno tome kako ukazuje na značenje, podijelili su je na: označavanje izrazom, označavanje indikacijom, označavanje implikacijom i označavanje zahtjevom.

c) Također su raspravljali o podjeli riječi na jedinačne i složene, kao i o derivaciji, sinonimiji i homonimiji, te konotacijama značenja. Pored toga, raspravljali su i o naredbama, zabranama, izuzecima itd. (Al-Šawkānī, 1999: 1/52)

Uticaj sintakse na islamsku jurisprudenciju nije bio ograničen samo na teorijske aspekte i opća pravila, već su pravnici sintaksu koristili praktično, primjenjujući je na neka pitanja čije je značenje jasno samo kroz padežnu fleksiju i gramatičku analizu. Evo nekoliko primjera, počevši od onih iz Časnog Kur'ana:

1. Pranje ili potiranje nogu prilikom uzimanja abdesta

Uzvišeni Allah kaže: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ* „O vjernici, kad hoćete molitvu obaviti, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite, a dio glava svojih potarite i noge svoje do iza članaka.“ (Al-Mā'ida, 6)

Došlo je do neslaganja među šerijatskim pravnicima oko propisa o pranju nogu prilikom abdesta, između onih koji smatraju da ih je obavezno oprati i onih koji smatraju da se moraju potrijeti shodno razlici u čitanju riječi Uzvišenog: *وَأَرْجُلَكُمْ* između akuzativa i genitiva. Tako su je

Nāfi', Ibn 'Āmir, Al-Kisāi, Ya'qūb i Hafs od 'Āsima čitali وَأَرْجُلَكُمْ u akuzativu, dok su je ostala desetorica čitali وَأَرْجُلِكُمْ u genitivu. (Ibn Jazarī, 2/254)

Što se tiče čitanja ove riječi u akuzativu, postoje dva tumačenja:

Prvo je da je ono povezano s أَيْدِيَكُمْ „*vašim rukama*“, budući da je propis za njih pranje, kao i za lice i ruke. To je kao da je rečeno: „I operite noge.“

Drugo je da je u akuzativu, jer je povezano s implicitnim genitivom koji mu prethodi, čime bi propis za njih bio potiranje, ali je to Sunnet dokinuo, što je općepoznato mišljenje među učenjacima. (Al-Samīn Al-Ḥalabī, 4/210)

Što se tiče čitanja ove riječi u genitivu, postoje četiri tumačenja:

Prvo: Ova riječ je u akuzativu po značenju povezano s pranjem ruku, ali je u genitivu zbog susjedstva, poput izraza: „Ovo je uništena rupa guštera“ (هَذَا جَرَضُ خَرَبٍ), gdje je „uništeno“ (خَرَبٍ) u genitivu, iako bi trebalo biti u nominativu, jer je to opisna fraza za rupu, a u genitivu je zbog susjedstva.

Drugo: Ova riječ je povezana s „*vašim glavama*“ (بُرُءُوسِكُمْ) i po formulaciji i po značenju, a to je kasnije dokinuto obavezom pranja, ili je to pravilo koje ostaje na snazi. Ovo je stav grupe učenjaka. Alternativno, potiranje stopala moglo bi se tumačiti kao da se odnosi na određenu okolnost, poput nošenja mestvi, što je mišljenje koje se pripisuje Al-Šāfi'iju.

Treće: Ova riječ je u genitivu da bi se naglasila važnost nerasipanja vode, jer će ovaj čin vjerovatno dovesti do prekomjerne upotrebe vode. Stoga je povezano s činom potiranja, ali namjeravano značenje je pranje, kao što je prethodno objašnjeno. Ovo je stav Al-Zamahšarija.

Četvrto: Ova riječ je u genitivu sa implicitnim prijedlogom na koji ukazuje značenje, a ovaj prijedlog je povezan s elidiranim glagolom koji je prikladan kontekstu, pa se naziva elidiranjem glagolske rečenice i prijedloga. Zastupnici ovog tumačenja su rekli: „Njegova implikacija je: “I

obavite pranje svojih nogu.”“ (وافعلوا بأرجلكم غسلا) (Al-Samīn Al-Ḥalabī, 4/211)

Oba ova čitanja mogu se spojiti s praksom Poslanika s.a.v.s., koji bi oprao noge ako su bile izložene i potro bi ih ako su bile prekrivene mestvama ili čarapama koje je obuo nakon što je prethodno uzeo abdest. (Al-Sa’dī, 2002:244)

2. Da li al-lams kviri abdest

Uzvišeni Allah kaže: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْمَاءِ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ „A ako ste bolesni, ili na putu, ili ako je neko od vas obavio prirodnu potrebu, ili ako ste se sastajali sa ženama, a ne nađete vode, onda dlanovima čistu zemlju dotaknite...” (An-Nisā’, 43)

Učenjaci su se razili po pitanju značenja riječi Svemogućeg Gospodara ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ zbog zajedničke imenice za dodir, jer Arapi je ponekad koriste za označavanje dodirivanja rukom, a ponekad za spolni odnos.

Grupa njih smatra da se u ajetu pod dodirivanjem podrazumijeva stvarno dodirivanje, odnosno dodirivanje rukom ili općenito susret dvije kože, kao što je spolni odnos ili nešto drugo. Drugi su mišljenja da je dodirivanje ovdje metafora, i to metafora za spolni odnos. (Ṭawīla, 2000, 176; Ibn Kathīr, 2000, 77)

Pošto ajet može imati oba spomenuta značenja, pravници su se razili oko toga da li sam čovjekov dodir žene ili obrnuto kviri abdest.

Prvo mišljenje: Abdest se kviri dodirivanjem. Ovo je stav većine islamskih pravnika, uključujući malikije, šafije i hanbelije, jer se dodirivanje spomenuto u ajetu odnosi na stvarni fizički kontakt između muškarca i žene. Oni su to argumentirali sljedećim dokazima:

a) Općenitost ajeta: Ako se riječ može protumačiti doslovno ili figurativno, doslovno značenje ima prednost, osim ako ne postoje dokazi o suprotnom.

b) Čitanje Ḥamze i Al-Kisāʾija „ili ste dodirnuli žene“ (أو لمستم النساء) bez elifa (Ibn Jazarī, 2/250), što jasno ukazuje na puko dodirivanje od strane muškarca bez ikakve akcije od strane žene. Općenito se smatra da ova dva čitanja u osnovi imaju isto značenje.

Drugo mišljenje je da se abdest ne kvari samim dodirivanjem, čak i ako se to radi sa požudom, jer je namjeravano značenje „dodirivanja“ u gore navedenom ajetu spolni odnos. Ovo je stav hanefijske škole, a to je i mišljenje Ahmeda u jednoj od njegovih predaja. Oni su ovaj svoj stav argumentirali sljedećim dokazima:

a) Spominjanje žena je kontekstualni trag koji tumači „dodirivanje“ (اللمس) kao da se odnosi na spolni odnos, baš kao što je riječ (الوطء) waṭʾ prvobitno značila gaženje po nečemu nogom. Međutim, ako se kaže: وَطَأَ الرَّجُلُ زَوْجَتَهُ, podrazumijeva se da se misli samo na spolni odnos, pa će značenje ove rečenice biti: „Čovjek je imao spolni odnos sa svojom ženom.“

b) Kada se metafora često koristi, ona postaje više indikativna za svoje metaforičko značenje nego za svoje doslovno, poput riječi (الغائط) gaʾiṭ, koja je prvobitno značila nizinsko područje zemlje, ali se često koristila metaforički za označavanje defekacije.

c) Riječ (المُلاَمَسَةُ) „međusobno dodirivanje“ je recipročna radnja izvedena iz riječi (اللمس) „dodirivanje“, a to se događa samo između dvije osobe. (Ṭawīla, 2000:177)

3. Značenje riječi qur' i feminizacija broja tri

Ova tema odnosi se na važno pitanje koje ima jasan i očigledan uticaj na tekstove vezane za propise o ženama. Stoga ću početi s definiranjem broja i brojanja.

Broj označava količinu brojivih predmeta. Brojivi predmet je neodređena imenica koja dolazi poslije broja i piše se u akuzativu ili genitivu,

ovisno o obliku i vrsti brojeva, što se naziva specifikacija broja. Brojevi od 3 do 10 ne slažu se sa svojom imenicom u rodu; to jest, ako je imenica ženskog roda, broj je muškog roda i obrnuto. (Ibn 'Aqīl, 1980: 4/67)

Uzvišeni Allah kaže: *وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* „*Raspuštenice neka čekaju tri mjesečna pranja.*“ (Al-Baqara, 228) Uzvišeni Allah je učinio obaveznim da svaka žena koju je muž pustio nakon što je konzumirao brak sa njom, a nije trudna, poštuje period čekanja od tri *qurū'a* (قُرُوء), ako je jedna od onih koje imaju menstruaciju.

Lingvisti se slažu da je riječ *qur'* (قُرْء) jedan od antonima, tako da Arapi menstruaciju (Ibn Menzūr, 1414: 7/142) nazivaju *qur'*, a i period čistoće nazivaju *qur'*. (Al-Anbārī, 1960:27) Odavde je proizašlo neslaganje među islamskim pravnicima po ovom pitanju u vezi sa značenjem izraza *qur'* na dva mišljenja:

Prvo mišljenje: Značenje izraza *qurū'* (قُرُوء) u periodu postrazvodnog čekanja žene koja ima menstruaciju je menstruacija i to je stav hanefija i hanbelija, u autentičnijoj predaji od imama Ahmeda. (Ibn Qudāma, 1985: 1/189)

Drugo mišljenje: Značenje izraza *qurū'* (قُرُوء) tokom postrazvodnog perioda čekanja žene koja ima menstruaciju je period čistoće. Ovo je stav malikija, šafija i hanbelija, shodno jednoj predaji od Ahmeda. (Ibn Rušd, 1975: 2/89; Al-Džāṣṣāṣ, 1994: 1/445)

Mnogi hanefijski učenjaci nisu prihvatili dokaze zastupnika ovog stava i naveli su Sunnet kao dokaz da se pod izrazom *qurū'* (قُرُوء) podrazumijeva menstruacija, jer da se pod izrazom *qurū'* (قُرُوء) podrazumijeva period čistoće, onda obavljanje namaza ženi u tom periodu ne bi bilo zabranjeno. Nije poznato u hadisu Poslanika s.a.v.s. da se ovaj izraz koristio za označavanje perioda čistoće na bilo kojem mjestu. Stoga se njegove riječi moraju tumačiti prema onome što je poznato u njegovom hadisu. (Ibn Qudāma, 1985: 8/82)

Ako se vratimo na formulaciju broja *tri* u ajetu (ثَلَاثَة), nalazimo da je ženskog roda. Stoga su zagovornici drugog mišljenja ustvrdili da

ako *qurū'* (قُرُوءٌ) znači menstruacija, onda bi bio ženskog roda (حَيْضَةٌ) i trebalo je reći *thelāth* (ثلاث). Što se tiče perioda čistoće (طَهْر), ona je u arapskom jeziku muškog roda, pa je zato rekao: ثلاثة قُرُوءٍ, a u tome je indikacija da se ovdje misli na period čistoće, a ne na menstruaciju (Ibn Rushd, 1975: 2/89), jer feminizacija broja *tri* ukazuje na to da je prateća imenica muškog roda, što znači da se pod time misli na period čistoće, a ne na menstruaciju; jer su brojevi od tri do devet ženskog roda ako su imenice na koje se odnose muškog, a muškog roda ako su imenice na koje se odnose ženskog. I kao dokaz su koristili riječi Uzvišenog Allaha: فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ „Vi ih u vrijeme kada su čiste pustite“ (Al-Talāq, 1), to jest tokom njihovog perioda čekanja, čime je naredio razvod samo tokom perioda čistoće mimo menstruacije, a ne tokom menstruacije (Ibn Qudāma, 1985: 8/81), jer je izraz حَيْضَةٌ „menstruacija“ ženskog roda, pa je potvrda harfa *hā'* dokaz koji ukazuje na feminizaciju broja i muški rod njegove imenice, što je slučaj sa periodom čistoće. Kao dokaz koristili su riječi Aiše r.a. koja je rekla: „Znate li šta su *aqrā'*? *Aqrā'* su čisti periodi žene.“ (Al-Madanī, 1985: 2/576-577, br. 54) Njihovo mišljenje potkrijepljeno je i dokazom iz jezika i rečeno je: „Izraz *qurū'* je u množini i očigledniji je tokom perioda čistoće.“ (Al-Haytamī, 2010:3)

Ono što je problematično u vezi s ovim mišljenjem, koje su usvojili šafije i oni koji su se s njima slagali, jeste ono što su hanefije smatrali, da se pod izrazom *quru'* (قُرُوءٌ) podrazumijeva menstruacija. Oni su kao dokaz valjanosti svog mišljenja naveli riječi Poslanika s.a.v.s.: „Neopoziv razvod za robinju bude kada joj muž dva puta kaže: „Puštena si!“ Iddet će joj trajati koliko dva mjeseca pranja.“ (Es-Sidžistani, 2012:2192) U Sunnetu se, također, prenosi i predaja koja pospješuje mišljenje da se pod *quru'om* (قُرُوءٌ) misli na menstruaciju, a to su riječi Allahovog Poslanika s.a.v.s.: „Žena ostavlja namaz u danima dok joj traje uobičajena menstruacija (قُرُوءٌ).“ (Et-Tirmizi, 2010:126; Es-Sidžistani, 2012:282)

Iz lingvističke perspektive, broj tri ima eksplicitno značenje. Ako značenje *quru'* (قُرُوءٌ) protumačimo kao „tri perioda čistoće“, to se ne odnosi na razvedenu ženu, jer će ona ispoljavati dva perioda čistoće i dio tre-

ćeg, što je u suprotnosti s prividnim značenjem teksta. (Ibn Qudāma, 1985: 8/102)

S druge strane, riječi Uzvišenog: *فَطَلَّقُوهُنَّ لِئَدَّتِهِنَّ* „Vi ih u vrijeme kada su čiste pustite“ (Al-Talāq, 1), znače kada započne njihov period čistoće. Poznato je da se razvod događa samo tokom perioda čistoće, a ne menstruacije. (Ibn Qudāma, 1985: 8/101) To znači da će ona započeti jedan period čistoće, zatim menstruaciju, a zatim započeti svoj propisani period postrazvodnog čekanja. Ovo je štetno za ženu i nepotrebno produžava njen period postrazvodnog čekanja.

Stoga se prvo mišljenje protežira i preferira zbog jačine dokaza i ostvarivanja interesa žene. Svime ovim se potvrđuje važnost nauke o jeziku i gramatici u protežiranju, koje je mišljenje prikladnije kada se šerijatski pravnici razilaze.

4. Minimalni broj za množinu

Ovo je pitanje u kojem su se lingvisti i islamski učenjaci razili, a ta razlika u mišljenjima ima implikacije na žene. Stoga ću ga izložiti na sljedeći način:

Poznato mišljenje među gramatičarima je „da je minimum za množinu tri“. (Al-Istirābādī, 1993: 1/90)

Al-Suyūṭī je rekao: „Postoje dva mišljenja o minimumu za množinu..., jače od njih je tri, a ne dva.“ (Al-Suyūṭī, 1998:40)

„Jače od njih je tri, a ne dva“, tj. ovo je ispravno mišljenje i mišljenje većine učenjaka da je minimum za množinu tri. To je, također, mišljenje Mālika - prema kasnijim učenjacima - iako su neki Māliku pripisali mišljenje većine (Al-Hāzīmī, 2010: 209).

Ovo pitanje je predstavljeno u riječima Svemogućeg: *فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ* „A ako bude imao braće, onda njegovoj materi – šestina.“ (Al-Nisā', 11)

Ovaj ajet uključuje množinu „braća“. Šta se podrazumijeva pod ovom množinom koja smanjuje majčin udio sa jedne trećine na jednu šestinu? Ako umrli ima jednog brata, majka uzima svoj puni dio, koji je, prema konsenzusu učenjaka, jedna trećina. Pravnici se također slažu da ako umrli ima tri živa brata, majčin udio se smanjuje sa jedne trećine na jednu šestinu, jer za tri kao množinu postoji saglasnost.

Pravnici su se razili u pogledu majčinog udjela ako umrli ima dva brata i po tom pitanju postoje dva mišljenja:

Prvo mišljenje: Dva brata ne smanjuju njen udio na jednu šestinu. Ovo je mišljenje Ibn Abbāsa (Al-Džassās, 1994: 2/116), a to je i stav hanefija i većine šafija i hanbelija (Ibn Rušd, 1975: 2/342)

Ibn Abbās r.a. smatrao je da se njen udio smanjuje samo sa tri brata. Njegov dokaz za ovo je da su braća množina, a minimum za množinu je tri, tako da jedan i dva nisu množina. Rekao je Osmanu r.a.: „Dva brata, na jeziku tvog naroda, nisu braća.“ (Ibn Ḥazm, 3/162) Tvrdio je da izraz u ajetu koristi množinu za braću, a većina lingvista se slaže da je minimum za množinu tri.

Drugo mišljenje: Dva brata smanjuju njen udio na jednu šestinu. Ovo je mišljenje Omera, Osmana, 'Alije, Ibn Mes'ūda i Zejda ibn Tābita r.a. (Al-Džassās, 1994: 2/116)), a zastupa ga i imam Mālik, i neki od sljedbenika Al-Šāfi'i. (Ibn Rušd, 1975: 2/342)

Drugi su ustvrdili da se množina može odnositi na dva u jeziku, a postoje tekstovi u Kur'anu u kojima su dvojica izražena množinom, kao što su npr. riječi Uzvišenog Allaha: *وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ* „A da li je do tebe doprla vijest o parničarima kada su preko zida hrama prešli“ (Sād, 21), kada je On rekao: „...kada su preko zida prešli“ u množini, a bilo ih je dvojica, jer je Uzvišeni Allah to nakon toga pojasnio rekavši: *خَصْمَانِ بَعَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ* „Mi smo dvojica parničara, jedan drugom smo našao učiniti.“ (Sād, 22) Stoga je Ibn Fāris spomenuo da je među Arapima običaj koristiti množinu kada se govori o jednom ili dva. (Ibn Fāris, 1997:161)

Al-Zadždž je rekao: „Sibawayh prenosi da Arapi kažu: (قَدْ وَضَعَا) (رَحَالَهُمَا) „Njih dvojica su postavili svoja sedla“, misleći na dva sedla.“ Što god je jednina, njegova dvojina je množina, jer je izvorni oblik množina. Uzvišeni Allah je rekao: فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ „Vas dvije ste bile učinile ono zbog čega ste se trebale pokajati.“ (Al-Taḥrīm, 4; Al-Zajjāj, 1988: 2/22) Ovaj obrazac govora je uobičajen među Arapima, jer oni kao što koriste dva umjesto množine, isto tako koriste jedan umjesto dva. Ovo je izazvalo neslaganje, jer su neki od njih koristili pravno pitanje da bi argumentirali minimalni broj za množinu u njemu: dva ili tri i propise islamske jurisprudencije zasnovane na tome u vezi s majčinim udjelom u nasljedstvu s braćom.

Primjetno je da je dvojima uvedena nakon množine zbog česte potrebe za množinom. Zato se dvojina ne nalazi u drugim jezicima, dok množina postoji u svakom jeziku. Stoga neki kažu: „Minimum za množinu je dva, kao da je onaj koji je uspostavio to pravilo rekao: - Stvar je ili jedna ili mnogo i ništa drugo, pa se dva stavlja unutar domena mnoštva.“ (Al-Suyūṭī, 1998: 1/46)

Abbās Ḥasan je rekao: „Minimum za gramatičku množinu, a ne lingvističku, jesu tri jedinke.“ (Ḥasan, 1974: 4/552) Ovdje se uvažavalo najzastupljenije, najpoznatije i najelokventnije značenje, bez pribjegavanja rijetkom ili manje uobičajenom, jer se tumačenje šerijatskog teksta oslanja na sintaksu. (Abboud, 2023: 265-267)

5. Usklađivanje značenja šerijatskih tekstova i prijedlog bi

Među tekstovima iz kojih su neki shvatili stvari suprotne intencijama Šerijata jesu oni koji se odnose na značenja slova i čestica koje povezuju imenice i glagole i njihov značaj u principima islamske jurisprudencije. Uzvišeni Allah je rekao: ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ „Uđite u Džennet zbog onoga što ste činili!“ (Al-Naḥl, 32) Aiša r.a. prenosi da je Allahov Poslanik s.a.v.s. rekao: „Nastojte raditi ispravno, budite umjereni i obveseljavajte. Nikoga njegova djela neće uvesti u Džennet.“ Upitali su: „Zar ni tebe, Allahov Poslaniče?“ Rekao je: „Ni mene, osim da me Allah obaspe Svo-

jom milošću. Znajte da je Allahu najdraže djelo ono koje se čini kontinuirano, pa makar bilo i neznatno.“ (El-Kušejri, 2015, 8/2818; El-Buhari, 2016, 7/6464, 6467)

Razmatrajući ova dva šerijatska teksta iz Kur’ana i Sunneta, nalazimo kontradiktornost između njih, jer kur’anski tekst jasno kaže da vjernik ulazi u Džennet zbog svojih dobrih djela, dok Sunnet jasno kaže da neće ući u Džennet na osnovu svojih dobrih djela, već na osnovu Allahove milosti, pa čak i najčasnije stvorenje, naš učitelj Muhammed s.a.v.s.

Učenjaci imaju različita mišljenja o usklađivanju ova dva teksta i rješavanju prividne kontradikcije među njima. Ovdje ćemo navesti neka od njih:

1. Značenje prijedloga *ba* u ovom ajetu je uzročno-posljedično, što znači da se ne odnosi na uzrok ulaska u Džennet, već na postizanje džennetskih stepena i palača zbog onoga što ste radili. Abū Ḥayyān je rekao: „Riječi Uzvišenog: „...zbog onoga što ste činili“ odnose se na ulazak u Džennet zbog dobrih djela.“ (Abū Ḥayyān, 1420: 6/527) To je ono na šta hadis ukazuje, da djela preliminarno nisu razlog za ulazak u Džennet, tako da nema kontradikcije između hadisa i ajeta.

2. Prijedlog *ba* u ajetu je kauzalni; to jest, zbog vaših djela ušli ste u Džennet, što je ezoteričan smisao ajeta. Međutim, to je nepotpun razlog koji treba biti upotpunjen, a njegovo upotpunjenje je u hadisu. Ono što hadis poriče je pandan; što znači da vaša djela nisu dovoljna naknada, ekvivalent i cijena za ulazak u Džennet, već je potreban Allahov oprost, kao kada se kaže: „Kupio sam ovo za ovo.“ (Ibn Taymiyya, 2004: 8/70) Dakle, značenje je da niko ne ulazi u Džennet u zamjenu za svoja djela, već Allahovom milošću i oprostom.

Elokventniji od ovoga je govor Ibn Hišāma u *Mughnī al-labīb*, kada kaže: „Protuvrijednost, koja je uključena u naknade, poput: “Kupio sam ga za hiljadu i uzvratilo sam na njegovo dobro dvostruko” i njihove riječi: “Ovo je za ono”, a u tom smislu je i ajet: ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ “*Uđite u Džennet zbog onoga što ste činili!*” (Al-Naḥl, 32) Nismo to implicirali s prijedlogom uzročnosti kao što su rekli mu’tazile. A kao što su svi rekli

po pitanju hadisa: „Nikoga njegova djela neće uvesti u Džennet“, jer davalac naknade može je dati besplatno, dok posljedica ne može postojati bez uzroka. Usklađivanjem dokaza postalo je jasno da nema kontradikcije između hadisa i ajeta, zbog razlike u značenjima prijedloga *bi*. (Ibn Hishām, 1985: 141; Abboud, 2023: 263)

Primjeri uticaja lingvistike i sintakse na (ne)slaganje učenjaka islamske jurisprudencije i njenih principa su brojni u Allahovoj knjizi i Poslanikovom sunnetu, a mi smo ovdje spomenuli samo neke od njih. Ovakvi primjeri, gdje se jurisprudencijska odluka razlikuje shodno padežnoj fleksiji, postoje i među islamskim učenjacima.

6. Utjecaj čestica *in* (إِنْ) i *en* (أَنَّ) na značenje

Al-Zubaydī prenosi predaju o Al-Kisā'iju i Abū Yūsufu u prisustvu Hārūna Al-Rašīda i kaže: „Al-Kisā'ī je prišao Abū Yūsufu i rekao: „Abū Yūsufe, imaš li kakvo goruće pitanje?“ Abū Yūsuf je upitao: „Iz gramatike ili islamske jurisprudencije?“ Al-Kisā'ī je odgovorio: „Iz islamske jurisprudencije.“ Al-Rašīd se toliko nasmijao da je udario nogom o zemlju, a zatim je upitao: „Zar postavljaš pitanje o islamskoj jurisprudenciji Abū Yūsufu?“ Al-Kisā'ī je odgovorio: „Da“, a zatim je upitao: „Abū Yūsufe, šta kažeš o čovjeku koji kaže svojoj ženi: - Razvedena si ako uđeš u kuću.“ (أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ) Abū Yūsuf je odgovorio: „Ako uđe u kuću, razvedena je.“ Tada Al-Kisā'ī reče: „Nisi u pravu, Abū Yūsufe.“ Al-Rašīd se nasmijao i zatim upitao: „A kako je ispravno?“ Al-Kisā'ī odgovori: „Ako kaže *en* (أَنَّ), onda je radnja obavezna, ali ako kaže *in* (إِنْ), onda nije obavezna i razvod se neće desiti.“ Pripovjedač na kraju konstatira: „Nakon toga, Abū Yūsuf nikada nije propustio priliku da posjeti Al-Kisā'ija.“ (Al-Zubaydī, 1984:127; Al-Taftāzānī, 2/235)

Objašnjenje je da ako on kaže: „Razvedena si čim uđeš u kuću“, ona se odmah razvodi, jer značenje glasi: „Razvedena si zbog svog ulaska u kuću.“ Dakle, ulazak u kuću postaje uzrok njenog razvoda. Međutim, ako on kaže: „Razvedena si ako uđeš u kuću“, onda je razvod ovdje uslovljen ulaskom u kuću, jer je rečenica uslovna, a posljedica uslova zavisi od

njegovog ispunjenja. Dakle, kada god je uslov ispunjen, ispunjena je i posljedica, a to je razvod.

Sve što je prethodno rečeno možemo rezimirati konstatacijom da je poznavanje arapskog jezika jedna od osnovnih pretpostavki za bavljenje islamskom jurisprudencijom i njenim principima. Nije dozvoljeno, niti je moguće baviti se izvođenjem islamskih jurisprudencijskih propisa ako mudžtehid istinski ne zna arapski jezik na kojem je Kur'an objavljen. To podrazumijeva i poznavanje disciplina obuhvaćenih arapskom jezikoslovnom naukom, kao što su etimologija, sintaksa, gramatika, poetika, stilistika i dr. Upuštanje u izvođenje propisa iz Kur'ana i Sunneta bez ispunjenja navedenih zahtjeva veoma je štetno, jer vodi u pogrešno i iskrivljeno razumijevanje Allahove dž.š. knjige i sunneta Allahovog Poslanika s.a.v.s., što znači donošenje pogrešnih islamskih jurisprudencijskih odluka i propisa te preinačavanje Allahovih dž. š. poruka objavljenih u Kur'anu, iz čega može proisteći krivovjerstvo, nevjerovanje i izlazak iz vjere.

Zaključak

Iz onoga što smo prethodno objasnili jasno je da postoji čvrsta veza između islamske jurisprudencije i njenih principa, te arapskih jezičkih nauka. Odnos između islamske jurisprudencije i njenih principa, te arapskih jezičkih nauka jeste odnos međuovisnosti i međusobne povezanosti. Razumijevanje Allahovih propisa, izvedenih iz Kur'ana, zahtijeva pažljivo razmatranje i promišljanje o kur'anskim riječima, izrazima, strukturama i oblicima, što znači da arapski jezik i njegove nauke igraju fundamentalnu i centralnu ulogu u izvođenju pravnih propisa i naučnih istina iz kur'anskih tekstova.

Lingvistika je suštinska osnova za pravnu dedukciju. Ne može biti dedukcije bez dubokog razumijevanja situacije adresata, okolnosti diskursa i njegovog konteksta. Ovo su opširno proučavali lingvisti, a i naučnici islamske jurisprudencije i njenih principa su tome dali svoj doprinos i od toga imali koristi.

Razlika u gramatičkim mišljenjima i preferencija među njima glavni je razlog za razliku u mišljenjima među učenjacima islamske jurisprudencije i njenih principa i mnoštvo njihovih mišljenja o istom pitanju, što ukazuje na činjenicu da postoji jaka korelacija između jezika i sintakse i jurisprudencijskog rješenja. Učenjaci islamske jurisprudencije i njenih principa posmatraju informacije iz vlastitog stanovišta, bacajući na njih određene sjene koje mijenjaju karakteristike riječi i njihova prividna značenja zalazeći u suptilna značenja i ekstrapolirajući izvan lingvističke ekstrapolacije, pritom uzimajući u obzir intencije Šerijata.

Oko 40% islamske jurisprudencije regulirano je lingvističkim principima i naukama vezanim za arapski jezik. Stoga, nema nade za razumijevanje, dedukciju, zaključivanje i idžtihad bez snažnog oslanjanja na njih. Oni koji žele prakticirati idžtihad i oni koji se bave islamskom jurisprudencijom i njenim principima moraju arapskom jeziku posvetiti pažnju koju zaslužuje. Svako slabljenje arapskog jezika slabi islamsku jurisprudenciju i njene principe, udaljava ljude od njegovog neiscrpnog izvora i lišava ih sreće na ovom i budućem svijetu.

Literatura

1. *Kur'an s prevodom* (1984). Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije.
2. 'Abboūd, W. 'I. (2023). *Al-Athar al-lughawī wa al-naḥwī fī istinbāṭ al-ḥukm al-fiqhī al-khās bi al-nisā'*. In Third International Conference on Human Science AICHS, KnE Social Sciences, 259-273. DOI 10.18502/kss.v8i6.13114.
3. Abū Hayyān, A.M.Y. 'A.Y. (1420). *Al-Baḥr al-muhīt fī al-tafsīr*. Ed. by Sidqī Muhammad Jamīl, Beirut: Dār al-fikr.
4. Abū Zahrah, M. (1958). *Uṣūl al-Fiqh*, Cairo: Dār al-fikr al-'arabī.
5. Al-Anbārī, M.Q. (1960). *Al-A'adād*. Ed. by Muhammad Abū al-Fadl Ibrāhīm, T. 1, Al-Kuwait: Dā'ira al-matbū'āt wa al-nashr.
6. Al-Ghazālī, M.M.M. (1993). *Al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, Ed. by Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfī, Vol 1, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.
7. Al-Hāzimī, A. 'U.M. (2010). *Fethu Rabbi al-bariyya fī sharḥ nuzumi al-ājurūmiyya*. T. 1, Mekka al-mukerrema: Mektebetu al-asadī.
8. Al-Haythamī, Sh. A.M.'A.H. (2010). *Tuhfetu al-muḥtāj bi sharḥ al-minḥāj*. Ed. by 'Abdullāh Mahmūd 'Umar Muhammad, T. 3, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
9. Al-Istirābādī, R.M.H. (1993). *Sharḥ Al-Ridā li Kāfijet Ibn Hājib*, Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Mohammad ibn Su'ūd al-islamiyya.
10. Al-Jāmhī, M.S. (1998). *Ṭabaqāt fuḥūl al-shuarā'*. Vol. 1, Jaddah, Dār al-madanī.
11. Al-Jaṣṣās, A.'A.R. (1994). *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Ed. by 'Ujail Jāsīm al-Nashmī, Vol. 1, Kuwait: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs.
12. Al-Jaṣṣās, A.'A.R. (1994). *Aḥkāmu al-Qur'ān*. Ed. by 'Abd al-Salām Muhammad 'Alī Shāhīn, T. 1, Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya.
13. Al-Khammīs, M.A. (1424). *Sharḥ al-risālah al-tadamuriyyah*, Riyādh: Dār aṭlas al-khadrā'.
14. Al-Khuḍarī, M. (2003). *Ilmu usūl al-fiqh*. Cairo: Dār al-hadīth.
15. Al-Kurdī, A.H. (2004). *Buhūth fī 'ilmi usūl al-fiqh*. T 1, Beirut, Dār al-bashā'ir al-islamiyyah.

16. Al-Madanī, M.E.M. (1985). *Muwatta' imam Mālik*. Ed. by Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Vol. 2, Beirut: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī.
17. Al-Rāzī, M.'U. (1997). *Al-Maḥṣūl*. Ed. by al-duktūr Ṭahā Jābir Fayyāḍ al-'Alwānī, Ṭ 1, Beirut: Mu'assasat al-risālah.
18. Al-Sa'dī, 'A.N. (2002). *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī tafsīr kalām al-Mannān*. Ed. by 'Abd al-Rahmān ibn al-Mu'allā al-Luwayhiq, T. 2, Riyādh: Dār al-salām li al-nashr wa al-tawzī'.
19. Al-Samīn Al-Halabī, A.Y. (n.d.) *Al-Durr al-masūn fī 'ulūm al-kitāb al-maknūn*. Ed. by Ahmad Muhammad al-Harrāt, Damascus: Dār al-qalam.
20. Al-Shāfi'ī, M.I. (1939). *Al-Risālah*, Ed. by Aḥmad Muḥammad Shākir, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.
21. Al-Shanṭī, M.S. (1422). *Fann al-taḥrīr al-'arabi*. T. 5, Andalus: Dār al-andalus li al-nashr wa al-tawzī'.
22. Al-Shātibī, M.M.L. (1997). *Al-Muwāfaqāt*. Ed. by Abī 'Ubaidah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, 'Aqrabia, KSA: Dār Ibn 'Affān li al-nashr wa al-tawzī'.
23. Al-Shawkānī, M.A. (1999). *Irshādul-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-usūl*. Ed. by Ahmad 'Azw, T 1, Damscus: Dār al-kitāb al-'arabiyy.
24. Al-Suyūṭī, J.'A. (1998). *Al-Kawkab al-sāfi' nuḥum jami' al-jawāmi'*. Al-Kuwait: Maktabatu Ibn Taymiyya.
25. Al-Suyūṭī, J. (1998). *Al-Muzhir fī 'ulūmi al-lugati wa anwā'iha*. Ed. by Fu'ād 'Ali Maṣṣūr, T. 1, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
26. Al-Suyūṭī, J. (2006). *Al-Iqtirāḥ fī uṣūl al-naḥw*, Ed. by 'Abd al-Ḥakīm 'Aṭiyyah, Damascus: Dār al-Bairūtī.
27. Al-Taftāzānī, S.M. (n.d.). *Sharḥ al-talwīḥ 'ala al-tawqīḥ li metni al-tanqīḥ fī uṣūl al-fiqh*, Vol. 1, T1, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.
28. Al-Zajjāj, I.S.S. (1988). *Ma'āni al-Qur'ān wa i'rābuhu*. Ed. by 'Abd al-Jalīl 'Abduhū Shalabī, T. 1, Beirut: 'Ālamu al-kutub.
29. Al-Zamakhsharī, M.'U. (2004). *Al-Mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyyah*, Ed. by Fakhr Ṣāliḥ Qadārah, Ammān: Dār 'Ammār li al-nashr wa al-tawzī'.

30. Al-Zarkashī, B.M.A. (2006). *Al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Ed. by Abū al-Faḍl al-Dumyātī, Cairo: Dār al-ḥadīth.
31. Al-Zubaydī, A.B.M.H. (1984). *Ṭabakāt al-naḥwiyyīn wa al-lugawiyyīn*. Ed. by Muhammad al-Faḍl Ibrahīm, T 2, Dār al-ma’ārif bi Misr.
32. Anwar, S. (2017). *The Realation between arabic linguistics and islamic legal reasoning: Islamic legal theory perspective*. Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 55, No. 2, 463-492.
33. El-Buhari, E.A.M.I. (2016). *El-Džami’us-sahih El-Buhari, El-Buharijeva zbirka hadisa*. VII Tom, Novi Pazar: El-Kelimeh.
34. El-Kušejri, M.H. (2015). *Muslimova zbirka hadisa s komentarom*. Knjiga VIII, Novi Pazar: Centar za proučavanje orijentalne civilizacije i kulture, Zenica: Univerzitet u Zenici, Islamski pedagoški fakultet.
35. Es-Sidžistani, E.D.S.E. (2012) *Sunen Ebu Davuda*, Knjiga 1, Novi Pazar: El-Kelimeh.
36. Et-Tirmizi, E.I.M. (2010). *Tirmizijin Džami’-sunen, Tirmizijina zbirka hadisa*. Knjiga I, Novi Pazar: El-Kelimeh.
37. Ḥasan, A. (1973). *Al-Naḥw al-wāfī*, T. 3, Cairo: Dār al-ma’ārif bi Misr.
38. Ḥassān, T. (1982). *Al-Usūl*. Cairo: Al-Hay’ah al-misriyyah al-‘āmmah li al-kitāb.
39. Ibn ‘Aqīl, ‘A.’A. (1980). *Sharḥ Ibn ‘Aqīl ‘ala Alfīyya Ibn Mālik*. Ed. by Muhammad Muhyu al-dīn ‘Abd al-Ḥamīd, T. 20, Cairo: Dār al-turāth.
40. Ibn al-Jazarī, M. M. (n.d.). *Al-Nashr fī al-qirā’āt al-‘ashr*. Ed. by Ali Muhammad al-Dabbāg, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.ā
41. Ibn Fāris, A. (1997). *Al-Sāhibī fī fiqhī al-lughatī al-‘arabiyya wa masā’iliha wa sunen al-‘arabi fī kelāmiha*. T. 1, Beirut: Muhammad ‘Ali Bayḍūn, Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
42. Ibn Ḥazm, ‘A.A.S. (n.d.). *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Ed. by Aḥmad Shākīr, Beirut: Dār al-āfāq al-jadīdah.
43. Ibn Hishām, J. ‘A.Y.A.’A.Y. (1985). *Mugnī al-Labīb ‘an kutub al-a’arīb*. Ed. by Māzin al-Mubārak wa Muhammad ‘Ali Ḥamdullāh, T. 6, Damascus: Dār al-fikr.

44. Ibn Kathīr, I. (2000). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, Ed. by Mustafā al-Sayyid Muhammad, Vol. IV, T. 1, Cairo: Muassasatu Qurtuba.
45. Ibn Khaldūn, A.M. (1981). *Muqaddima*. Beirut: Dār al-qalam.
46. Ibn Manẓūr, J.M.M.'A. (1414). *Lisān al-'arab*. T. 3, Beirut: Dār al-Šādir.
47. Ibn Qudāma al-Maqdisī, M.'A.A.M. (1985). *Al-Mughnī sharh muhtasar al-Kharaqi*, T. 1, Beirut: Dār ihyā' al-thurāth al-'arabī.
48. Ibn Rushd, M.A.M.A. (1975). *Bidāyatu al-mujtahid wa nihāyatu al-muqtaṣid*. T. 4, Misr: Matba'atu Mustafa al-Babī al-Halabī wa awlāduhū.
49. Ibn Taymiyyah, A.'A.'A. (1994). *Iqtidā' al-sirāt al-mustaqīm li-mukhālafat aṣḥāb al-jahīm*, Ed. by Nāṣir ibn 'Abd al-Karīm, Vol. 1, Riyadh: Dār Ashbilia li al-nashr wa al-tawzī'.
50. Ibn Taymiyya, A. (2004). *Majmū' al-fatāwā*. Al-Madīna al-munawwara: Majma' malik Fahd li tibā'a al-mushaf al-sharīf.
51. Ibn Ya'īsh, M.Y.'A. (2001). *Sharḥ al-Mufaṣṣal*. Ed. by Emile Badī' Ya'qūb, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah.
52. Oleh, N. (Juni 2012). *Irtibātu al-fiqh wa usūlihī bi al-lughah al-'arabiyya*. *JURIS*, Vol. 11, No. 1, 84-95.
53. Redžepović, N. (2024). *Uticaј arapskog jezika na razumijevanje i tefsir Kur'ana Časnog*. *Islamska misao*, 15. Novi Pazar: Fakultet za islamske studije, 235-274.
54. Redžepović, N. (2025). *Uticaј arapskog jezika na razumijevanje akaida i ilmul-kelama*. *Islamska misao*, 16. Novi Pazar: Fakultet za islamske studije, 103-126.
55. Ṭawīla, 'A.'A. (2000). *Etharu al-lughati fi ikhtilāfi al-mujtahidīn*. T. 2, Cairo: Dār al-salām.

Summary

Scholars of Islamic jurisprudence, its principles and linguists agree on the importance of the Arabic language, its need and its conditionality for those who deal with Sharia sciences and undertake the task of deriving regulations whose primary sources are Arabic texts. From this statement arises the indisputable fact that whoever wants to derive the regulations of Islamic jurisprudence and understand the Quran and Sunnah must be versed in syntax and have insight into the styles of the language. Accordingly, it is clear that there is a strong and inseparable connection between language and Islamic jurisprudence and its principles and Islamic sciences in general, because one science in this segment cannot be separated from the other. The relationship between the principles of syntax and the principles of Islamic jurisprudence is one of connection, influence, and being influenced. Scholars of Arabic syntax, both past and present, have approached it from different perspectives, which has resulted in numerous studies on this subject.

Scholars of Islamic jurisprudence stipulated knowledge of the Arabic language for legal reasoning, as they considered knowledge of it to be among the basic conditions for the validity of legal reasoning and the eligibility of the mujtahid. However, they differed on the amount of the language that must be known, between those who are broad and those who are narrow. Scholars' opinions regarding the amount of Arabic required for legal reasoning range from not requiring the mujtahid to be a diver into the seas of the language and to be deeply immersed in it, to reducing the conditions of legal reasoning to knowledge of Arabic in a completely thorough manner, and to being fully aware of the objectives of Islamic law, while giving this knowledge of the Arabic language a central position among all the conditions of legal reasoning.

In the last chapter, there are six examples that show that knowledge of the Arabic language is one of the basic assumptions for dealing with Islamic jurisprudence and Islamic principles. It is not allowed, nor is it possible to deal with the interpretation of Islamic jurisprudence if

the mujtahid does not truly know the Arabic language in which the Qur'an was revealed. This includes knowledge of the disciplines included in Arabic linguistics, such as etymology, syntax, grammar, poetics, stylistics, etc. Engaging in the implementation of regulations from the Qur'an and the Sunnah without fulfilling the above requirements is very harmful, because it leads to a wrong and distorted understanding of the Book of Allah and the Sunnah of the Messenger of God, may God bless him and grant him peace, which means making wrong Islamic jurisprudential decisions and regulations and changing the messages of Allah published in the Qur'an, from which can arise heresy, unbelief and departure from the faith.

MJERILA DŽERHA I TA'DILA OD TEORIJE DO PRAKSE

Apstrakt

Rad se bavi naukom ***džerha i ta'dila*** kao jednom od temeljnih disciplina hadiske metodologije, s posebnim naglaskom na njenu teorijsku utemeljenost i praktičnu primjenu kod autora poznatih hadiskih zbirki. U uvodnom dijelu pojašnjava se pojam hadiske nauke koja proučava osobine prenosilaca, te se precizno definiraju termini ***džerh*** i ***ta'dil***, uz navođenje njihovog značenja i funkcije u procesu vrednovanja hadisa. Rad zatim razmatra osnovne ciljeve ove discipline, među kojima se ističu očuvanje autentičnosti Sunneta i razlikovanje pouzdanih od nepouzdatih prenosilaca.

Posebna pažnja posvećena je metodama koje su muhaddisi koristili u procjeni prenosilaca, kao i praktičnim kriterijima primjenjivanim u hadiskim zbirkama. U nastavku se ukazuje na važnost i višestruke koristi ***džerha*** i ***ta'dila*** u islamskim naukama, naročito u oblasti fikha i akide. Rad također potvrđuje legalitet ove nauke kroz argumente iz Kur'ana i Sunneta, čime se naglašava njena šerijatska utemeljenost. U završnom dijelu prikazan je historijski razvoj i nastanak ***džerha*** i ***ta'dila*** kao samostalne naučne discipline, što dodatno oslikava njen značaj u očuvanju vjerodostojne islamske tradicije.

Ključne riječi: *džerh i ta'dil, hadis, prenosioci hadisa, metodologija hadisa, vjerodostojnost hadisa, muhaddisi, Kur'an i Sunnet, kritika prenosilaca.*

Abstract

This paper explores the science of *al-jarḥ wa al-ta'dīl* as a core discipline of hadith methodology, focusing on its theoretical foundations and practical application in the works of renowned hadith scholars. It outlines the scope of this science as concerned with evaluating the reliability of hadith transmitters and clearly defines the concepts of *jarḥ* (discrediting) and *ta'dīl* (accrediting), explaining their roles in determining hadith authenticity. The study examines the primary objectives of *al-jarḥ wa al-ta'dīl*, particularly the preservation of the Sunnah and the distinction between trustworthy and unreliable narrators.

The paper also analyzes the methods used by the *muhaddithūn* in assessing transmitters, along with the practical criteria applied within major hadith compilations. It highlights the significance and wide-ranging benefits of this discipline for the Islamic sciences, especially in the fields of *fiqh* and *'aqīdah*. Furthermore, the legitimacy of *al-jarḥ wa al-ta'dīl* is established through evidence from the Qur'an and the Sunnah, underscoring its firm Sharī'ah foundation. The study concludes by tracing the historical development of this discipline into an independent scholarly field, emphasizing its vital role in safeguarding the authenticity of the Islamic tradition.

Keywords: *al-jarḥ wa al-ta'dīl, hadith, hadith transmitters, hadith methodology, hadith authenticity, muhaddithūn, Qur'an and Sunnah, narrator criticism*

Uvod

Hadis, kao drugi temeljni izvor islamskog učenja, zauzima centralno mjesto u razumijevanju i primjeni islama. S obzirom na složenost lanca prenosilaca i historijske okolnosti u kojima je hadis prenošen, razvijena je posebna naučna disciplina poznata kao **džerh i ta'dil**, čiji je cilj procjena pouzdanosti prenosilaca hadisa. Ova nauka predstavlja jedan od ključnih stubova hadiske metodologije, jer omogućava razlikovanje vjerodostojnih predaja od slabih i neprihvatljivih. Rad ima za cilj predstaviti osnovne pojmove, ciljeve i metode džerha i ta'dila, te ukazati na njegovu teorijsku utemeljenost i praktičnu primjenu u klasičnim hadiskim zbirkama, uz osvrt na njegov historijski razvoj i šerijatski legitimitet.

Hadiska nauka koja se bavi osobinama prenosilaca *El-Džerh ve t-Ta'dil* (الْجَرَحُ وَالتَّعْدِيلُ)

El-Džerh ve t-Ta'dil (الْجَرَحُ وَالتَّعْدِيلُ) je islamska (hadiska) nauka koja se bavi kritikom i ocjenom prenosilaca (ravija) hadisa, tj. lanaca prenosilaoca hadisa, kako bi se odredila njihova pouzdanost. Ova nauka istražuje ravije kroz prizmu njihovog karaktera, pravednosti, pamćenja i preciznosti kako bi se odredilo da li je hadis vjerodostojan (*sahih*), dobar (*hasen*), slab (*da'if*), ili čak izmišljen (*mevd'u*).

Šta podrazumijeva Džerh i Ta'dil

Džerh (الْجَرَح)¹ doslovno znači *raniti* ili *ozlijediti*, ali u ovom kontekstu znači *kritizirati* prenosioca. *Džerh* označava ocjenjivanje prenosioca kao nepouzdanog ili neprihvatljivog. Prenosioci mogu biti ocijenjeni kao *ranjivi* ako:

- imaju loš moral (kao što su lažljivci, poznati po neetičkom ponašanju);

¹ Ibn Menzūr, Džemāluddin Muhammed ibn Mukerrem. *Lisān el-'Arab*. Beirut: Dār Šādir.

- lošeg su pamćenja ili skloni greškama;
- imaju nejasne stavove ili sumnjive akte.¹

Ta'dil (التَّعْدِيلُ)² znači *odobriti* ili *preporučiti* raviju. *Ta'dil* označava prihvatanje ravije (prenosioca) kao pouzdanog na temelju njegove pravednosti, ispravnosti, preciznog pamćenja i dobrog karaktera. Ravije koji ispunjavaju ove kriterije ocijenjeni su kao pouzdani i njihovi hadisi se smatraju vjerodostojnim.³

Ciljevi nauke Džerh ve Ta'dil

Nauka o *El-Džerhu ve t-Ta'dilu* ima ključnu ulogu u očuvanju vjerodostojnosti hadisa jer:

- **Identificira pouzdane prenosiocce:** Pomaže u određivanju ravija čiji se hadisi mogu prihvatiti.
- **Eliminira slabe i sumnjive hadise:** Uklanja hadise koje su prenijeli nepouzdana prenosioci, čime se štiti autentičnost Poslanikovih, sallallahu alejhi ve sellem, izreka i djela.
- **Pružna objektivnost:** Nauka koristi stroge metode kritike ravije kako bi se osiguralo da se hadisi prenose tačno i bez grešaka.

Metode koje se koriste

Naučnici ove oblasti, koji su poznati kao الْمُجَرِّحُونَ **mudžerrihun** (oni koji se bave kritiziranjem) i الْمُعَدِّلُونَ **mu'addilun** (oni koji odobravaju ravije), koriste različite metode kao što su:

- Istraživanje ponašanja i karaktera ravije.
- Procjena sposobnosti pamćenja i preciznosti.

¹ El-Kurejdi, Abdul-Aziz. *Usul el-jarh ve't-ta'dil*. Rijad: Dar et-Tevhid li'n-Nešr, 2005.

² Ibn Menzūr, *Lisān al-'Arab*.

³ El-Hatib, Muhammed A'džadž. *Lemeḥāt min tārīḫi's-sunne ve 'ulūm el-ḥadīs*. Damask: Dar el-Fikr, 1981.

- Provjeravanje međusobnog slaganja sa drugim pouzdanim ravijama.

Ova nauka, stoga, pomaže u razlikovanju autentičnih hadisa od slabih ili izmišljenih, što je od izuzetne važnosti za očuvanje islamskog učenja.

Važnost i koristi Džerha ve Ta'dila

Pomoću ove nauke dolazi se do spoznaje osobina ljudi koji prenose hadise od Božijeg Poslanika, salallahu alejhi ve sellem, kao i razmatranje kriterija kod prihvatanja hadisa od njih, s jedne strane, i navođenja razloga odbacivanja njihovih hadisa, s druge strane. Ukoliko ispune zadate uslove - prihvatljivi su kao ravije, odnosno ako ne ispunjavaju uslove - odbacuju se. Plodovi ove naučne discipline jesu to da imamo kategorizirane vjerodostojne i slabe hadise Božijeg Poslanika, salallahu alejhi ve sellem, a isto tako i predaje od ashaba i tabiina.

Legalitet ove nauke iz Kur'ana i Sunneta

Važnost ove naučne discipline je izuzetna, s obzirom da je hadis drugi izvor Šerijata, iz koga su derivirani mnogi šerijatski propisi. Otuda se crpi legalnost iznošenja osobina ravije s ciljem očuvanja Šerijata na način da se spriječe sve pogreške i neistine prilikom navođenja hadisa. Isto kao što se traži od svjedoka da bude pošten i moralnog integriteta.¹

Ajet koji govori o neprihvatanju vijesti od nepoštene osobe, gdje Uzvišeni Allah kaže:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا

„O vjernici, ako vam nekakav nepošten čovjek donese kakvu vijest, dobro je provjerite.“ (El-Hudžurat, 6)

¹ Ibn Abdul-Latif, Abdul-Aziz. *Ed-Davābiṭ fī el-džarḥ ve't-ia'dil*. Rijad: Mektebet er-Rušd, 1425.

Ovaj ajet je osnov razumijevanja *poštenja i preciznosti* ravije, kao i to da se ovim ajetom naređuje obaveznost identifikacije i potvrde svake informacije koja dolazi od nepoštene osobe.

U više ajeta se u Kur'anu govori o prihvatanju svjedočenja poštenog svjedoka:

وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ

„I kao svjedoke dvojicu vaših pravednih ljudi uzmite i svjedočenje Allaha radi obavite!“ (Et-Talak, 2)

Kao i riječi Uzvišenog Allaha:

يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ

„Čiju će vrijednost procijeniti dvojica vaših pravednih ljudi.“ (El-Maide, 95)

U ovim ajetima Allah, subhanehu ve te'ala, naređuje da se provjeri svaka informacija, a u druga dva Allah traži pravednost i satisfakciju od svjedoka.

Božiji Poslanik, salallahu alejhi ve selleme, u jednom hadisu koga prenosi Ebu Hurejre, a zabilježio ga je Muslim u svom *Sahihu*, kaže:

سَيَكُونُ فِي آخِرِ أُمَّتِي أَنَاسٌ يُحَدِّثُونَكُمْ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ، فَإِيَّاكُمْ وَإِيَّاهُمْ

„Bit će u posljednjem vremenu mog ummeta ljudi koji će vam govoriti hadise koje niste čuli vi niti vaši očevi, teško vama i njima.“¹

Ili u drugom hadisu:

يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ يَأْتُونَكُمْ مِنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ، فَإِيَّاكُمْ لَا يُضِلُّونَكُمْ وَلَا يَفْتِنُونَكُمْ.

¹ Muslim ibn el-Ĥadždžadž, *Šaḥīḥ Muslim* s komentarom Nevevija (*Šarḥ en-Nevevī*). Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmije. 1995. Predgovor, str. 45-60.

„Bit će u posljednjem vremenu sljedbenici Dedžala, lažovi govorit će vam hadise za koje niti vi niti vaši očevi niste čuli, pa se čuvajte da vas ne navedu na zabludu i smutnju.“¹

Ovi hadisi upozoravaju na pojavu ljudi koji će izmišljati i širiti lažne hadise i priče koje nisu poznate iz ranijih vremena. Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, savjetuje da se klonimo takvih ljudi kako ne bismo bili zavedeni njihovim lažima.

Iz ovih kao i drugih razloga hadiski učenjaci postavili su veoma stroge uslove po pitanju karaktera, pouzdanosti i preciznosti onima koji su prenosili hadise. Imam Muslim u svom *Sahihu* prenosi da je rekao Ibn Sirin:

إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَاَنْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ

„Zaista je ova nauka vjera, pa vidite od koga ćete uzimati vašu vjeru.“²

Imam Muhamed ibn Sirin objašnjava ovo rekavši da u prvo vrijeme nisu pitali za sened (lanac prenosilaca hadisa), ali kada je došlo do smutnje, rekli bi: „Navedite nam imena ljudi, da vidimo da li su od sljedbenika Sunneta i prihvatit ćemo njihove hadise, a pogledat ćemo da li su od sljedbenika novotarija i nećemo prihvatiti hadise od njih.“³

Od tada je postalo potrebno potvrditi karakter osobe koja govori o predaji hadisa prije nego što se prenese od nje.

Hadis koji govori o dozvoljenom karakteriziranju loših osobina pojedinca

أَنَّ رَجُلًا اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا رَأَاهُ قَالَ: بئس أخو العَشِيرَةِ، وبئس ابنُ العَشِيرَةِ، فَلَمَّا جَلَسَ تَطَلَّقَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطَ إِلَيْهِ، فَلَمَّا انْطَلَقَ الرَّجُلُ قَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، جِئْتَ رَأَيْتَ الرَّجُلَ قُلْتَ لَهُ كَذَا وَكَذَا،

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Muslim ibn el-Ĥadždžādž, *Šaḥiḥ Muslim* s komentarom Nevevija (*Šarḥ en-Nevevī*).

ثُمَّ تَطَلَّعَتْ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطَتْ إِلَيْهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَائِشَةُ، مَتَى عَهْدَتِي فَحَاشَا؟ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ

Jedan čovjek zatražio je dozvolu da uđe kod Vjerovjesnika, sallallahu alejhi ve sellem. Kada ga je Vjerovjesnik ugledao, rekao je: „Ružan li je član plemena i ružan li je sin svoga roda.“ A kada je čovjek sjeo, Vjerovjesnik, sallallahu alejhi ve sellem, mu se nasmiješio i bio je ljubazan prema njemu. Kada je čovjek otišao, Aiša, radijallahu anha, upitala je: „O Allahov Poslaniče, kada si ugledao tog čovjeka rekao si to i to, a onda si mu se nasmiješio i bio prijatan prema njemu?“ Pa je Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, odgovorio: „**O Aiša, zar si me ikada vidjela da sam bio nepristojan? Najgori ljudi kod Allaha na Sudnjem danu su oni koje ljudi ostavljaju (izbjegavaju) iz straha od njihove zlobe.**“¹

Ovaj hadis ukazuje na mudrost i uzdržanost Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, iako je znao nevaljalost tog čovjeka; postupio je s njim blago radi općeg dobra i izbjegavanja štete.

Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, govorio je o ovome čovjeku pokudno šerijatski opravdano, upozoravajući prisutne na njegov loš karakter.²

Hadis koji govori o dozvoljenom karakteriziranju dobrih osobina pojedinca

Hadis gdje Vjerovjesnik, sallallahu alejhi ve sellem, hvali Abdullaha ibn Omera ibn Hattaba, kada kaže:

إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ

„Abdulah je pravedan (dobar) čovjek.“³

¹ El-Buhari, *Sahih el-Buhari*, hadis br. 6032.

² Ibn Abdul-Latif, Abdul-Aziz. *Ed-Ḍavābiṭ fī el-džarḥ ve't-ta'dīl*.

³ El-Buhari, *Sahih el-Buhari*, hadis br. 7015.

Na osnovu navedenih ajeta i hadisa učenjaci su na *idžmaa* stanovištu da iznošenje slabosti i nedostataka ravije ne može biti nikako ogovaranje. Umjesto toga računa se kao opravdana stvar radi koristi islama i muslimana. Na taj način proizvodi pravno dejstvo na nivou mubaha, a može biti i vadžib u datoj potrebi.¹

Nastanak naučne discipline Džerh ve Ta'dil

Džerh ve ta'dil javlja se u vrijeme kada se hadis Božijeg Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, počeo intenzivno prenositi, a to je bilo u prvom vijeku po Hidžri. Svakako Muhammed, sallallahu alejhi ve sellem, kako smo vidjeli iz hadisa, opisivao je osobine određenih ljudi, što je, zapravo, *džerh ve ta'dil*, zatim su oni koji su se bavili prenošenjem i bilježenjem hadisa koristili ovu Poslanikovu, sallallahu alejhi ve sellem, metodologiju kod *džerha ve ta'dila*. Tražili bi da se navede *sened* (lanac prenosilaca) hadisa, karakterizirali bi ravije, ocijenili bi pouzdanim onoga ko bi bio pouzdan, a također bi ocijenili i onoga ko nije bio pouzdan u prenošenju hadisa. Svaki ravija dobio bi opis po ličnoj zaslugi strogih kriterija *džerha ve ta'dila*.

Nastanak *džerha ve ta'dila* kao nauke sa zasebnim pravilima i načelima javlja se krajem četvrtoga vijeka po Hidžri. Prvi ko spominje ovu nauku jeste Hakim En-Nejsaburi (umro 405. h.g.) u svojoj knjizi *Poznavanje hadiskih nauka* (معرفة علوم الحديث) u kojoj je naveo *džerh ve ta'dil* kao jednu od hadiskih nauka.²

¹ El-Hatib el-Bagdadi, *El-Kifaja fi 'ilm er-rivaja*, Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmijje, 1358. H., str. 35.

² El-Hatib, Muhammed A'džadž. *Lemeħāt min tārīhi's-sunne ve 'ulūm el-ħadīs*. Damask: Dar el-Fikr, 1981., str.189.

Zaključak

Na osnovu izloženog može se zaključiti da nauka ***džerha i ta'dila*** predstavlja nezaobilazan element u očuvanju autentičnosti Sunneta i cjelokupne islamske tradicije. Kroz jasno definirana mjerila i precizne metode vrednovanja prenosilaca, muhaddisi su uspostavili pouzdan sistem kritičke analize hadiskih predaja. Rad je pokazao da ova disciplina nije rezultat subjektivnog pristupa, već je duboko utemeljena u Kur'anu i Sunnetu, te potvrđena praksom ranih islamskih učenjaka. Historijski razvoj ***džerha i ta'dila*** svjedoči o njegovoj naučnoj zrelosti i trajnoj relevantnosti, naročito u oblastima fikha i akide, što potvrđuje njegov značaj i potrebu za njegovim kontinuiranim proučavanjem u savremenim hadiskim istraživanjima.

ETABLIRANJE ŠERIJATSKIH PROPISA NA OSNOVU PRINCIPA „'UMUM EL-BELWA" (OPĆA RAŠIRENOST POTEŠKOĆE)

Sažetak

Ovaj rad bavi se proučavanjem usuli-fikhskog principa *'umūm al-balwā* (opća raširenost potrebe/poteškoće) i njegovog mjesta u sistemu islamskog pravnog mišljenja. Cilj rada je pokazati kako se ova institucija, duboko ukorijenjena u šerijatskoj metodologiji, koristi kao osnov za uspostavljanje određenih propisa u situacijama u kojima se muslimanska zajednica suočava sa sveopćom i neizbježnom poteškoćom. Kroz analizu jezičkih i terminoloških definicija, rad razlaže razvoj i razumijevanje ovog koncepta kod klasičnih i savremenih učenjaka, ukazujući na njegovu ulogu u postizanju pravne fleksibilnosti i olakšice (*tajsīr*) u skladu sa temeljnim načelima Šerijata.

Posebna pažnja posvećena je odnosu između *'umum el-belwā* i generalnih pravnih pravila, naročito principa „poteškoća donosi olakšicu“ i pravila „šteta se uklanja“, kao i uvjetima koje su islamski pravници postavili da bi se ova institucija mogla ispravno primijeniti u praksi. Rad daje i pregled historijskih i savremenih primjera u kojima je *'umum el-belwā* bio mjerodavan faktor za formuliranje propisa, čime se demonstrira vitalnost, svestremenost i primjenjivost islamskog prava.

Analizom izvora i metodoloških principa rad zaključuje da *'umūm el-belwā* nije izuzetak niti improvizacija, već sistemska metoda unutar islamskog prava koja omogućava usklađivanje šerijatskih normi s realnim potrebama zajednice, pri čemu se ne narušavaju temeljni ciljevi Šerijata (*mekāsīdu-š-šerī'a*). U tom smislu, ova institucija potvrđuje da je Šerijat za-

kon koji uravnotežuje ideal i realnost, univerzalnost i specifičnost, principe i praktičnu primjenjivost.

Ključne riječi: 'umūm el-belwā, usulul-fikh, pravna maksima, idžtihād, olakšica, šerijatski propisi.

Abstract

This paper deals with the study of the *usul al-fiqh* principle of *'umūm al-balwā* (the general prevalence of need/difficulty) and its place within the system of Islamic legal thought. The aim of the paper is to demonstrate how this institution, deeply rooted in Sharia methodology, serves as a basis for establishing certain rulings in situations where the Muslim community faces widespread and unavoidable hardship. Through an analysis of linguistic and terminological definitions, the paper elaborates on the development and understanding of this concept among classical and contemporary scholars, highlighting its role in achieving legal flexibility and facilitation (*tajsīr*) in accordance with the fundamental principles of Sharia.

Special attention is given to the relationship between *'umūm al-balwā* and general legal maxims, particularly the principle "hardship brings ease" and the rule "harm must be removed," as well as the conditions set by Islamic jurists for the proper application of this institution in practice. The paper also provides an overview of historical and contemporary examples in which *'umūm al-balwā* was a decisive factor in the formulation of rulings, thereby demonstrating the vitality, timelessness, and applicability of Islamic law.

By analyzing sources and methodological principles, the paper concludes that *'umūm al-balwā* is neither an exception nor an improvisation, but rather a systematic method within Islamic law that enables the harmonization of Sharia norms with the real needs of the community, without compromising the fundamental objectives of Sharia (*maqāṣid al-sharī'a*). In this sense, this institution confirms that Sharia is a law that balances ideal and reality, universality and specificity, principles and practical applicability.

Keywords: *'umūm al-balwā, usul al-fiqh, legal maxim, ijtihād, facilitation, Sharia rulings*

Uvod

Hvala Allahu onako kako priliči Njegovoj Uzvišenosti, neka su najpotpuniji salavati na posljednjeg Poslanika Muhammeda s.a.v.s., njegovu porodicu, časne ashabe i sve dobre Božije robove. Amin.

Šerijat, kao vjerezakon islama, objavljen je u skopu Allahove vječite riječi, Kur'ana Časnog, koju je u praksi živio Allahov poslanik Muhammed s.a.v.s., te je u tim okvirima data osnova na kojoj je izgrađena impresivna struktura islamskog pravnog poretka i sistema. Bitno je naglasiti da su Kur'anom i Sunnetom date temeljne upute koje su univerzalne i koje odgovaraju svakom vremenu i prostoru, te svakom društvu, neovisno od nivoa njegovog razvoja, jer je Onaj ko je objavio Šerijat Mudri i Sveznajući Stvoritelj Koji je iz Svoje milosti dao Uputu čovječanstvu, kojom je moguće ostvariti skladno i uređeno društvo na ovome svijetu, a istodobno dostići vječitu sreću i uspjeh na Ahiretu. Taj nepromjenjivi dio šerijatskih uputa je skup temeljnih principa koji su veoma ograničeni. Islamska ulema složila se da su ajeti propisa samo jedna desetina Kur'ana, a od desetina hiljada prenijetih hadisa od Poslanika s.a.v.s. samo su oko 3000 hadisi vezani za propise i zakone. Ovome treba dodati da je mnogo ajeta i hadisa koji se odnose na propise, ali nisu kategorički i mogu se višestruko tumačiti, što daje širinu i fleksibilnost islamskom zakonu.

U okviru pomenutih temeljnih uputa datih od Sveznajućeg ostavljen je veoma širok prostor za djelovanje ljudskog razuma i poimanja stvari i pojava shodno neminovnim promjenama koje dolaze vremenom i napretkom ljudskog društva. Islamski pravници (fekihi) i metodolozi islamske pravne nauke (usulisti) složni su da postoje četiri osnovna izvora islamskog prava, a to su: Kur'an, Sunnet, konsenzus (*idžma'*) i analogija (*kijas*), te nekoliko pomoćnih izvora kao što su: pravno preferiranje (*istihsan*), običaj (*u'rf*), prevencija (*seddu zeri'a*), opći interes (*maslehatu-l-mursele*) i drugi, koji se mogu koristiti pod uslovom da ne oponiraju osnovnim izvorima, jasnim tekstovima, općim pravilima i intencijama Šerijata.

S obzirom da se islamsko pravo dijeli na nekoliko važnih cjelina, a to su: *ibadat* (obredoslovlje), *munakehat* (bračno pravo), *muamelat* (poslovi, ugovori, međuljudski odnosi), *mewaris* (nasljedno pravo), *ukubat* (kazneno pravo), *sijase šer'ije* (politika i uređenje države), može se konstatirati da se samo prvi dio (obredoslovlje) odnosi na duhovnost i odnos prema Stvoritelju, a sve ostalo od propisa vezano je za uređenje ovosvjetskih poslova, porodičnih odnosa, politike, države, ekonomije itd. Dakle, većinu propisa čine oni koji su vezani za ovaj materijalni svijet i primjetno je da je u njima dat veliki prostor za promišljanje i djelovanje zdravog razuma kako bi se mogle pratiti promjene koje dolaze, što je od prve generacije otvorilo vrata *idžtihadu* - racionalnom trudu u osmišljavanju najkvalitetnijeg pravnog sistema u okvirima datim Božijom uputom.

U obredoslovlju se ne može očekivati širok prostor za djelovanje razuma, jer se taj mali dio Šerijata (po obimu) odnosi na duhovnost, to jest onaj dio o kome ljudi nemaju dovoljno znanja, niti može biti predmet egzaktnog naučnog proučavanja. To ne znači da razum ne može shvatiti smisao većine propisa islamskog obredoslovlja. Naprotiv, njihov smisao je u većini shvatljiv zdravom razumu, ali mu je ograničen prostor promišljanja jer je svijet duhovnosti neuhvatljiv za prirodno ograničeni ljudski razum čiji je prostor djelovanja u kome se osjeća kao svoj na svojem upravo ovaj materijalni svijet, pa je zato u svemu ostalom od propisa islama koji se odnose na ovaj svijet ostavljeno čovjeku da promišlja, usavršava i napreduje, a sam Kur'an ga na to podstiče.

Tema koju tretira ovaj rad odnosi se upravo na područje djelovanja razuma, idžtihada islamskih pravnika, te mogućnosti donošenja propisa koji će biti ograničeni na specifične situacije i okolnosti koje iziskuju olakšanje u slučaju opće potrebe, vanrednog stanja ili poteškoće koja se desila, a koja iziskuje izuzetak iz općih pravila, ili njihovo usaglašavanje sa novonastalim okolnostima.

U savremenom dobu, obilježenom brzim tehnološkim, ekonomskim i društvenim promjenama, islamski pravni sistem sve se više suočava sa novim izazovima koji nisu postojali u klasičnom periodu. Upravo iz

tog razloga postaje nužno vraćanje temeljnim institucijama Šerijata koje omogućuju fleksibilnost i prilagodljivost, poput *idžtihada* i metodologije *usulul-fikha*. Među takvim principima posebno mjesto zauzima '*umūm al-balwā*', jer predstavlja jedan od mehanizama kojim Šerijat odgovara na realne potrebe zajednice, a da pritom ne izlazi izvan svojih univerzalnih normi.

Ovaj rad zato ima za cilj ne samo teorijsku analizu instituta '*umūm al-balwā*', nego i njegovo pozicioniranje u savremeni kontekst. Time se potvrđuje da šerijatski zakon, iako utemeljen u Objavi, nije statičan niti krut sistem, već slojevita i dinamična struktura koja obuhvata i objavljuje tekstove i racionalne mehanizme njihove primjene.

U nastavku ćemo definirati pojam عموم البلوى jezički i terminološki, zatim ćemo govoriti u kakvoj je relaciji sa općim pravilima Šerijata - generalnim pravnim načelima, onda ćemo tretirati uslove koje je spomenula islamska ulema za uzimanje u obzir stanja „opća raširenost poteškoće“ kao osnove za donošenje konkretnih propisa, zatim navesti primjere propisa koji su nastali na osnovu tog principa, te na kraju izvesti zaključke vezane za ovu temu.

Definicija pojma (sintagme) عموم البلوى jezički i terminološki

Sintagma *umumu-l-belwa* često se koristi u knjigama fikha i metodologije islamskog prava, te svakako ima uticaja na donošenje određenih propisa u specifičnim situacijama i okolnostima, pa se smatra jednim od uzroka olakšica i smanjenja poteškoća, tako da ćemo na početku nastojati da definiramo ovaj pojam.

Jezički riječ عموم dolazi od glagola يعم , عَمَّ , što znači obuhvatiti u cjelini, عَمَّ الشيء يعم عمومًا: شمل الجماعة، يقال: عَمَّهُم بالعطية، أي خَيَّرَ يَخَيِّرُ القوم، بخيره وعقله, obuhvatilo je cijelo društvo, skupinu; kaže se za istinski dobrog čovjeka da njegovo dobro obuhvata sve ljude.¹

¹ تاج العروس، ١٤٩ / ٣٣

والبلى: اسم بمعنى الاختبار. البلى znači iskušenje, potrebu, ispit.¹ والامتحان

Sintagma عموم البلى može se prevesti na bosanski jezik kao opća raširenost poteškoće, ili sveobuhvatno iskušenje, ili test.

Terminološki se ova sintagma različito definira kod metodologa islamskog prava, pa ćemo spomenuti neke definicije:

الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيرًا من الناس ويتعذر الاحتراز عنها

„Stanje ili situacija koja obuhvata mnogo ljudi i nemoguće je izbjeći ili se sačuvati od toga.“²

هو ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال

„Potreba koju zahtijeva opće stanje.“³

شيوع المحذور شيئًا يغتفر على المكلف معه تحاشيه

„Rasprostranjenost nečega čega se u osnovi treba čuvati u tolikoj mjeri da ga je nemoguće izbjeći.“⁴

هو شيوع البلاء بحيث يصعب على المرء التخلص أو الابتعاد عنه

„Sveobuhvatno iskušenje (belaj) od koga se čovjek ne može sačuvati niti udaljiti.“⁵

Nastojali smo, koliko je moguće, izraziti ove definicije na bosanskom jeziku i vidljivo je da se svi slažu da je stanje opće potrebe ili sveobuhvatnog iskušenja ono koje se dešava mimo volje i kontrole čovjeka, od koga se ne može zaštititi niti ga izbjeći, te je takvo stanje ili situacija razlog za iznalaženje potrebnih rješenja koja će olakšati ljudima njihov svakodnevni život u datim okolnostima jer je kur'anski princip: يُرِيدُ اللَّهُ

¹ لسان العرب

² ابن عابدين، رد المحتار: ٢٠ / ١

³ كشف الأسرار عن أصول اليزدوي: ١٦ / ٣

⁴ قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص: ٢٩٩، ط دار الفكر

⁵ وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ص: ١٢٣، ط مؤسسة الرسالة

يَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... „Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate...” (Bekare, 185)

هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ... „On vas je odabrao i u vjeri vam ništa teško nije propisao.” (El-Hadždž, 78) فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ... „Zaista sa poteškoćom je i olakšanje.”

Dakle, radi se o stanju ili situaciji koja ne izlazi iz dva okvira: ili se dešava nešto čega se u osnovi treba čuvati, ili ga izbjegavati, ali se u posebnim okolnostima dozvoljava, ili nešto što je u osnovi dozvoljeno zbog promjene okolnosti i situacije postaje nešto što treba izbjegavati. Da bi bilo jasnije, u prvom slučaju princip je podizanje odgovornosti sa pojedinca za činjenje nečega od čega vjera odvraća zbog okolnosti koje su to nametnule, a u drugom slučaju traži se sustezanje od nečeg inače dozvoljenog zbog posebnih okolnosti, što ćemo kasnije kroz primjere pojasniti.

Ono što je sasvim jasno jeste da su ovdje u pitanju propisi vezani za čitavu zajednicu, a ne za pojedinca. To su stanja i pojave koje obuhvaćaju čitavo društvo, te pojedincu nije prepušteno da sam definira stanje potrebe niti iznalazi izuzetke iz pravila, što bi onda vodilo u kaos, a ne u red, a opći cilj Šerijata je postizanje reda i suzbijanje nereda. Jedini koji mogu promišljati i donositi eventualna rješenja zbog specifičnih situacija jesu oni koji su dosegli stepene mudžtehida, eksperti prava koji pored ogromnog znanja iz raznih oblasti moraju biti i visokomoralne osobe velikog društvenog ugleda.

Uz navedene definicije, savremeni učenjaci poput dr. Vehbeta Zuhajlija naglašavaju da *‘umūm al-balwā* uključuje i pojave savremenog života koje su rezultat industrijalizacije, tehnološkog razvoja i globalizacije, a koje je nemoguće u potpunosti kontrolirati. Tako, na primjer, tragovi nečistoće u urbanim sredinama, hemijski sastojci u hrani, ili medicinski postupci nepoznati klasičnim učenjacima, mogu potpasti pod ovu kategoriju.

Također, važno je naglasiti da koncept *‘umūm al-balwā* nije zamišljen kao instrument olahkog liberaliziranja Šerijata, već kao sofisticira-

ni pravni alat koji omogućava ravnotežu između idealnog i mogućeg. U islamskoj pravnoj tradiciji svako pravilo koje proizilazi iz *‘umūm al-balwā* mora ostati u granicama šerijatskih ciljeva i nikada se ne smije koristiti za derogiranje jasnog teksta objave.

Odnos intitucije umumi-l-belwa sa generalnim pravnim načelima (لقواعد الفقهية)

U metodologiji islamskog prava poznato je šest generalnih pravnih načela koja u sebi involviraju ogroman broj šerijatskih pitanja i pomoću kojih je moguće riješiti mnoštvo problema u svakom vremenu. Bitno je napomenuti da se pomenuta načela baziraju na Kur'anu i Sunnetu te da nisu samostalna i ne mogu sama biti izvor propisa. Naša tema vezana je za dva od šest generalnih načela, pa ćemo to u nastavku pojasniti.

Jedno od najobuhvatnijih pravnih načela je المشقة تجلب التيسير - poteškoća iziskuje olakšicu. Naša tema usko je vezana za ovo generalno načelo: „Nema sumnje da je opća potreba usko vezana za načelo „poteškoća iziskuje olakšicu”, jer se vrlo često opća potreba odnosi na potrebu olakšavanja ljudima u vanrednim okolnostima i situacijama, pa ulema smatra da je opća potreba jedna od mnogih grana ovog generalnog načela, zato je Imam ibn Nudžejm kazao: - Kada iskušenje (*belaun*) postane sveobuhvatno, potrebno je iznaći odgovarajuće olakšice.”¹

Kaže Imam Muhammed ibn Umer, poznat kao Ibn Vekil: *إن ما عمَّ وإن خفف ينزل منزلة ما يثقل إذا اختصَّ*

„Kada nešto obuhvati cijelu zajednicu, makar i ne bilo velika poteškoća, zbog svoje sveobuhvatnosti zahtijeva adekvatno rješenje.”²

Kasnije ćemo kroz primjere vidjeti da je od vremena Muhammeda s.a.v.s. do današnjeg dana vrlo često primjenjivano ovo pravilo u dono-

¹ بدائع الصنائع، للكاساني، (١/ ٨١)

² الأشباه والنظائر، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن، تحقيق: حمد بن عبد العزيز الخضير، (إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي، باكستان، ط ١، ١٤١٧ هـ، ٣٤٨/٢)

šenju konkretnih olakšica u specifičnim situacijama, što je jasan dokaz fleksibilnosti Šerijata i njegove univerzalnosti.

Također je naša tema vezana i za još jedno generalno pravno načelo, a to je: لا ضرر ولا ضرار ili الضرر يزال - - Zabranjeno je činiti štetu i na štetu uzvraćati štetom, ili kraće rečeno: Šteta se otklanja. Moguće je da se desi određena pojava ili situacija u kojoj bi uobičajena aktivnost ili uobičajena zaduženja nanijela štetu ljudima, pa se procjenjuje ukupan efekat šta je prioritetnije - da li nastaviti sa uobičajenim obavezama i zaduženjima, ili napraviti određene ustupke kako bi se zaštitilo zdravlje, imovina, ili neka od vrijednosti kojoj bi u tim novonastalim okolnostima mogla biti nanijeta šteta, a Šerijat, kako vidimo, nalaže uklanjanje štete.

أن التكليف في حال عموم البلوى يعتبر من قبيل الضرر، ولذلك تلزم إزالته تبعاً لقاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، أو (الضرر يزال).

„Određena zaduženja kada nastupi stanje “opće potrebe ili općeg iskušenja” mogu se smatrati nanošenjem štete, zato je neophodno izmijeniti zaduženja shodno pravilu “šteta se otklanja”¹

Pored dva osnovna pravila koja smo naveli, važna je veza *‘umūm al-balwā* i sa pravilom:

تَصَرَّفُ الْإِمَامُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

„Postupanje vladara prema zajednici mora biti zasnovano na općoj dobrobiti.”

U savremenim okolnostima, ovo pravilo često se koristi zajedno s *‘umūm al-balwā* kako bi se:

- regulirale ekonomske transakcije,
- donijele odluke u kriznim situacijama,
- uredile medicinske i tehnološke novine,
- pružila pravna rješenja muslimanskim manjinama.

¹ كتاب نتائج البحوث وخواتيم الكتب
[مجموعة من المؤلفين]

Ovakva metodologija omogućava da i najviša vlast u islamskom društvu donosi fleksibilne odluke u skladu sa realnim potrebama zajednice, a da se pritom ostane vjernim šerijatskim ciljevima.

Smatram da je lijep primjer koji pojašnjava opisanu situaciju kada je Allahov Poslanik s.a.v.s. zbog jake kiše i oluje dao zapovijest mujezinu da obznani ljudima: „Klanjajte u svojim kućama“ i time u datoj situaciji olakšao obavezu džematskog namaza kao što se prenosi: „To je na osnovu predaje, koja se prenosi, da je Ibn Omer proučio ezan za namaz jedne hladne i vjetrovite noći, a zatim rekao: „Klanjajte u svojim kućama.“ Onda je rekao: „Allahov Poslanik a.s. je naređivao mujezinu, ako je noć hladna i u njoj pada kiša, da kaže: - Klanjajte u kućama“¹

Pojasnili smo da je institucija *umumi-l-belwa* usko vezana za dva od ukupno šest generalnih pravnih načela, te je svakako moguće preko nje izvesti određene olakšavajuće propise u teškim situacijama, ili zaštititi ljude i imovinu u stanjima prirodnih katastrofa i sličnih okolnosti.

Uslovi pod kojim je moguće uzeti u obzir stanje „opće potrebe“ kao osnov za donošenje konkretnih propisa

Islamska ulema postavila je ukupno pet uslova koji kada se ispune omogućavaju donošenje propisa na bazi *umumi-l-belwa* - „opće potrebe“, ti uslovi su sljedeći:

1) Prvi uslov:

أن يكون عموم البلوى متحققاً لا متوهماً، بحيث يكون العمل في الواقعة مما يَغُسُّ الاحتراز منه أو الاستغناء عنه، كنظر الطبيب إلى عورة المريض، يكون إلى الموضع الذي يحتاج إلى النظر إليه فقط لا يتعداه إلى غيره مما لا تدعو إليه الضرورة، وأن يكون وقوعه عامًّا للأشخاص وإن لم يكن متحققاً لجميع المكلفين ما يكفي لاعتباره عذرًا للجميع

¹ Abdul-Hamid Mahmud Tuhmaz, *Hanefijski fikh I*, propisi o namazu u džematu.

„Da je opća potreba realna, a ne umišljena, da se u stvarnosti ne može izbjeći ono što je inače zabranjeno, kao na primjer kada doktor pregleda pacijenta i neophodno je radi liječenja da se otkrije *avret* (dio tijela koji je obavezno pokriven, a jasno je precizirano šta je avret kod muškarca, a šta kod žene u islamu), ali samo onaj dio na koji se odnosi liječenje, dok nije dozvoljeno gledanje u drugo mimo neophodnog, te da je to inače uobičajeno u medicini za sve pacijente.”¹

2) Drugi uslov:

أن يكون عموم البلوى من طبيعة الشيء وشأنه وحاله، لا من تساهل المكلف في التلبس بذلك الشيء، فقد ذكر النووي أنه يشترط للعفو عن النجاسة الجافة إذا دُلِّكَتْ أن تكون مُلَابِسَتُهَا بالمشي من غير تعمُّد، فلو تعمَّد يجب عليه غسل الشيء ولا يجزئه ذلك والفرك.

„Da je stanje “opće potrebe” u prirodi same pojave, a ne u neodgovornosti pravnog adresata i njegovoj popustljivosti, gdje kao primjer za to Imam Newewi navodi suhu nečistoću koja se nađe na odjeći: ako je nastala nenamjerno dozvoljeno je da se protrlja i na taj način očisti i može se sa tim klanjati, a ako je nastala namjerno i nebrigom pravnog adresata (*mukellefa*) onda je obaveza da se opere vodom.”²

3) Treći uslov koji ulema spominje da bi propisi donijeti na temelju *umumi-l-belwa* bili valjani je sljedeći:

ألا يقصد التلبس بما تعمُّ به البلوى بقصد الترخُّص، كما إذا شربت المرأة دواءً مباحاً من أجل نزول دم الحيض، لم يجز لها الفطر عند الحنابلة

„Da osoba namjerno ne izazove kod sebe stanje “opće potrebe” kako bi sebi pribavila olakšicu, gdje primjer koji navode za ovakvu vrstu situacije jeste ako bi, recimo, žena popila neko medicinsko sredstvo koje izaziva pojavu menstrualne krvi, ne bi joj to ostvarilo dozvolu za prekid posta, kao što je inače u normalnim prirodnim okolnostima.”³

¹ Darul-iftai-l-misrijje (Egipatsko vijeće za fetve)

² دار الإفتاء المصرية (عموم البلوى)

³ Ibid. دار الإفتاء المصرية

Ovdje vidimo bitnost namjere i udio ljudskog faktora; opća potreba je stanje izvan čovjekove volje, a ako ga čovjek izazove kako bi sebi pribavio olakšicu, takva olakšica nije valjana i sa pravnog adresata ne spada uobičajena obaveza.

(4) ألا يكون عموم البلوى عبارة عن معصية لأن الرُّخَصَ لَا تَنْتَاطُ بِالْمَعَاصِي، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 173] فجعل رخصة أكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ ولا عاد

„Da *umumu-l-belwa* – "opća potreba" ne bude čin neposlušnosti Bogu, jer ne postoji olakšica u grijehu i neposlušnosti Stvoritelju. Rekao je Uzvišeni: - *A onome ko bude primoran (da konzumira strv ili svinjsko meso), ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu grijeh nije*, pa je olakšica uslovljena teškom nevoljom i da to ne bude iz želje i činjenja grijeha.“¹

Primjer je sasvim jasan - bilo koja olakšica uslovljena je okolnostima i bez bilo kakve želje i namjere da se učini nešto što je inače zabranjeno. Posebno ono što je kategoričkim dokazom označeno kao haram može biti dozvoljeno samo u situaciji kada je sam život ugrožen, pa je u cilju očuvanja života dozvoljena samo mala neophodna količina i ništa više.

5) Peti i posljednji uslov je:

أن يكون الترخيص في حال عموم البلوى مقيداً بتلك الحال، ويزول بزواله، فما جاز لعذر بطل بزواله

„Da je olakšica koja je donijeta zbog stanja "opće potrebe" ograničena samo na to stanje dok ono traje i kada nestane - sa njim nestaje i olakšica, jer ono što je dozvoljeno zbog olakšavajućeg uzroka nestaje sa njegovim nestankom.“²

Ulema je saglasna da kada se ispuni ovih pet uslova onda stanje „opće potrebe“ postaje valjano za donošenje propisa koji su u duhu Šerijata objavljenog da donese red i blagostanje na ovome svijetu, pravilno orijentira čovjeka i ne dopusti da skrene se jedinog ispravnog puta.

¹ Ibid.

² مسلم الدوسري، عموم البلوى .. دراسة نظرية تطبيقية، ص: ٤٨، ط مكتبة الرشد - الرياض

Primjeri propisa donijetih na osnovu instituta umumi-l-belwa

Počevši od doba Muhammeda s.a.v.s. do današnjeg dana imamo primjere propisa koji su donijeti na osnovu „opće potrebe“, ili su povezani sa njom. Jedan od primjera jeste postupak Allahovog Poslanika s.a.v.s. sa kurbanskim mesom u godini kada je vladala glad. Imam el-Buhari navodi u svome *Sahihu* sljedeći hadis: „Pričao nam je Hallad b. Jahja, njemu Sufjan, prenoseći od Abdur-Rahmana b. Abisa, da je njegov otac kazao: - Upitao sam Aišu: „Je li Vjerovjesnik, sallallahu alejhi ve sellem, zabranio da se jede kurbansko meso duže od tri dana?“ Rekla je: „Nije to učinio, osim u godini u kojoj su ljudi bili gladni, kada je želio da bogati nahrani siromašnog. Dizali smo cjevanice (kurbana) i jeli ih i nakon petnaest dana.“ Upitana je: „Šta vas je nagnalo na to?“ Ona se nasmiја i reče: „Porodica Muhammedova, sallallahu alejhi ve sellem, nije se najela začinenog pšeničnog hljeba tri dana (uzastopce) sve do njegove smrti.““ Ibn-Kesir veli: „Ovako nam je pričao Sufjan, a njemu Abdur-Rahman b. Abis.“¹

Ono što se da razumjeti iz pomenutog hadisa, pored ostalih tema koje tretira, jeste zabrana zadržavanja kurbanskog mesa u godini u kojoj je vladala glad. Spominje se da je mnogo siromaha pohrlilo u Medinu u danima Kurban bajrama te godine, pa je zavladao stanje „opće potrebe“ te je Muhammed s.a.v.s. donio poseban propis koji nije bio trajnog karaktera, već specifičan za tu situaciju, da je zabranio deponovanje kurbanskog mesa (što je inače dozvoljeno) zbog potrebe siromaha i lakšeg prevazilaženja te situacije.

Također, od primjera koji se navode u knjigama fikha jeste i sljedeći:

ومن الأدلة على اعتبار عموم البلوى في نظر الشارع حديث كبشة بنت كعب بن مالك - وكانت تحت ابن أبي قتادة - أن أبا قتادة، دخل فسكبت له وضوءاً، فجاءت هرة فشربت منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرأني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت: نعم، فقال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إِنَّهَا

¹ *Sahihul-Buhari*, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo 2009. Hadis broj 5423.

لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ» رواه أبو داود والترمذي وغيرهما وجه الدلالة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اعتبر شيوخ الابتلاء بملابسة الهرة - حينما وصفها بالطواف - أمراً يُخَفَّفُ عنده فلا يقال بنجاسة ما تلابسه.

„Od dokaza koje ulema navodi da se عموم البلوى uzima u obzir prilikom donošenja propisa jeste hadis koji prenosi Kebša bint K'ab ibn Malik, koja je bila udata za Ibn Ebi Katadea, da je jedne prilike Ebu Katade ušao, pa mu je ona prinijela vodu za abdest. Tada je ušla mačka i pila vodu iz te posude, pa je Ebu Katade nagnuo posudu mački da lakše pije. Ebu Katade je vidio da ga žena čudno gleda te joj je kazao: ”Čudiš se mome postupku? Zaista sam čuo Allahovog Poslanika s.a.w.s. da kaže: - Mačke nisu nečiste, one se kreću i žive među vama.”“

Hadis prenose Ebu Davud, Tirmizi i drugi. Ulema ovim hadisom dokazuje stanje olakšice kada su u pitanju mačke jer ih Poslanik opisuje kao *tawwafat* - one koje kruže i kreću se među ljudima, pa je olakšao u tome da ono što one dodirnu ne smatra se nečistim.¹

Također se o stanju opće potrebe prenosi i sljedeća predaja:

وحين سألت امرأة أم سلمة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - وقالت: «إِنِّي امْرَأَةٌ أَطِيلُ ذَيْلِي، وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ الْقَذِرِ فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ» رواه أبو داود والترمذي وغيرهما وجه الدلالة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اعتبر تكرار ملابس ثياب المرأة للمكان القذر أمراً يخفف عنده؛ إذ تعتبر ملابس الثياب للمكان الطاهر بعد ذلك مطهراً لها، ولو قيل بعد طهارة ثياب النساء حينئذ لأدّى إلى إلحاق المشقة بعموم النساء

„Upitana je Ummu Selema, supruga Allahovog Poslanika s.a.v.s., od strane neke žene: ”Ja sam žena koja nosi dugu haljinu, a nekada se krećem po mjestima koja nisu čista, pa šta mi savjetuješ?” Pa je Ummu Selema r.a. kazala: ”Rekao je Allahov Poslanik s.a.v.s.: - Očistit će ga ono što je nakon njega.”“ Prenose ga Ebu Davud, Tirmizi i drugi.

Način dokazivanja iz ovog hadisa: Poslanik s.a.v.s. je smatrao da ženska odjeća (koja je svakako duga zbog pokrivanja avreta) prilikom izla-

¹ مسلم الدوسري، عموم البلوى .. دراسة نظرية تطبيقية، ص: ٤٨، ط مكتبة الرشد - الرياض

ska vani, iako dodirne neku nečistoću (svojim rubnim dijelom), očistit će je čista zemlja koja dolazi nakon toga, te je smatrao da je tu potrebna olakšica zbog stanja „opće potrebe“ koja je prisutna kod svih žena.¹

U knjigama fikha i usuli fikha nalazimo brojne propise koji su donijeti od strane mudžtehida ummeta koji se oslanjaju na stanje opće potrebe. Od takvih primjera su sljedeći: Dozvoljeno je mesaru (kasapinu) da klanja sa određenom količinom krvi na odjeći jer mu je posao takav da ne može u potpunosti izbjeći krv, pa je za tu kategoriju ostavljena spomenuta olakšica.

Također se dozvoljava namaz osobama koje imaju čireve ili slične probleme da klanjaju sa određenim izlučevinama koje ne mogu izbjeći zbog stanja u kojem se nalaze, a koje nije izazvano nekom neodgovornošću ili namjernim propustom, pa se to stanje uzima kao stanje „opće potrebe“ koje obuhvata sve osobe sa tom vrstom problema.

U klasičnoj literaturi također nailazimo na jedan od primjera gdje je prisustvo velikog broja golubova u džamijskim haremima. Nekada ih je bilo jako puno u haremima Mekke i Medine. Bilo je nemoguće zaštititi se od njihovog izmeta, pa je ulema donijela poseban propis da je dovoljno obrisati i istrljati odjeću koliko je moguće, a tragovi koji ostanu nisu bili smetnja za obavljanje namaza, ili tavafa u Mekki.

U savremenoj fikhskoj literaturi ova tematika se susreće posebno u knjigama koje se bave islamskom ekonomijom i knjigama muslimanskih manjina koje žive na Zapadu, ili generalno u nemuslimanskim zemljama, pa se nekada uzima u obzir specifičnost stanja u kojem se nalaze da se iznađe adekvatno rješenje koje zadovoljava njihove potrebe, a koje se ne kosi sa jasnim tekstom ili principima Šerijata. Navest ćemo neke savremene primjere:

1) Hemijski sastojci u vodi i hrani

Danas se u vodi za piće i industrijskoj hrani nalaze mikroskopski elementi koji bi u klasičnom fikhu bili kategorisani kao nečistoća. Međutim,

¹ Daru-l-iftai-l-Misrije. Tema *umumil-belwa*.

zbog njihovog mikroskopskog karaktera i nemogućnosti izbjegavanja, savremeni učenjaci jednoglasno svrstavaju ovu pojavu pod *‘umūm al-balwā*, čineći vodu validnom za abdest.

2) Upotreba medicinskih instrumenata koji sadrže alkohol

U medicini se koriste dezinficijensi i lijekovi s malim procentom alkohola. Zbog široke rasprostranjenosti i neizbježnosti, većina savremenih učenjaka smatra ovu situaciju klasičnim primjerom *‘umūm al-balwā*.

3) Primjer iz islamskih finansija

U mnogim nemuslimanskim državama obračun poreza, plata i kamata funkcioniraju u okvirima sistema koji muslimani ne mogu u potpunosti izbjeći. Zbog stanja *‘umūm al-balwā*, dozvoljeno je muslimanima da koriste takve usluge kada nemaju alternativu, uz napomenu da se klone kamate gdje god je to moguće.

Moguće je navesti još dosta primjera, ali mislim da smo spomenuli dovoljno da pojasnimo temu, te nije potrebno dužiti u situaciji kada je tema već postala jasna.

Zaključak

Uzvišeni Stvoritelj je iz milosti Svoje slao poslanike i davao upute ljudima. Njemu nisu potrebna djela ljudi, ne štode Mu grijesi ljudi i njihova neposlušnost, niti Mu koristi pokornost, jer sve što čine ljudi upravo se njima i vraća. Jedna od velikih milosti Božijih jeste Šerijat koji je vječit i u kome se krije model zakona za svako vrijeme i svako društvo.

Institut *‘umūm al-balwā* potvrđuje duboku mudrost i fleksibilnost šerijatskog prava, koje nikada nije zamišljeno kao teret, već kao uputa koja uvažava ljudske mogućnosti i ograničenja. Kroz ovaj rad uočava se da Šerijat nije statičan sistem ograničen na historijski kontekst svog objavljivanja, već pravni poredak koji u sebi nosi potencijal da odgovori na izazove svakog vremena i mjesta.

Stavljanjem akcenta na racionalni pristup i ulogu mudžtehida, ovaj rad potvrđuje da primjena *‘umūm al-balwā* nije proizvoljna, nego strogo regulirana uvjetima, principima i ciljevima Šerijata. Time se osigurava da Šerijat ostaje vjeran Objavi, a istovremeno sposoban osigurati pravdu, jednakost i olakšicu ljudima u njihovim svakodnevnim životnim okolnostima.

Tema koju smo izložili usko je vezana za *idžtiḥad*, promišljanje islamskih pravnih eksperata kako bi na izvorima i općim intencijama Šerijata pronašli adekvatna rješenja za potrebe ljudi. *Umumu-l-belwa* jedna je od institucija na koju su se mudžteḥidi često pozivali u svojim radovima i fetvama. Ona je naročito prisutna u hanefijskom fikhu i u odnosu na ostale pravne škole možemo slobodno kazati da su je hanefije najviše koristili.

U radu smo kroz definicije, uslove i primjere dokazali valjanost ove institucije da se na njoj mogu etablirati šerijatski propisi.

Naša posljednja dova je: Hvala Allahu, Gospodaru svjetova.

Literatura

1. Abduh, Muhammed. *Risaletut-tevhid*, Kairo, 1962.
2. El-Karadavi, Jusuf. *Mekasidul-šeria*, I/2, Doha, 1991.
3. Ibn Kudame. *El-Mugni*, VIII/147.
4. El-Šatibi, Ibrahim. *El-Muvafakat fi usulil-ahkam*, Dar Ibn Affan, 1417/1997.
5. El-Buti, Seid Ramadan. *Davabit el-mesleha fi š-šerija el-islamijje*, Dimeshk, 1966.
6. Zuhajli, Vehbe. *Usulul-fikh el-islami*, Dar el-Fikr, 1986.
7. Eš-Ševkani, Muhammed. *Nejlul-evtar*, Dar el-Džil, 1973.
8. Ibn Tejmijje. *El-Fetava*, Dar el-Ilm, 1995.
9. Ibn Kajjim el-Dževzijje. *Ilamul-muvekki'in*, Dar el-Kutubi el-Ilmijje, 1993.
10. El-Karaf, Šihabuddin. *El-Furuk*, Kairo, 1328. h.
11. El-Karaf, Šihabuddin. *Envarul-buruk fi enva il-furuk*, Kairo, 1316. h.
12. Ibn Abidin, Muhammed Emin. *Hašijje radul-muhtar*, Dar al-Fikr, 1992.
13. Ebu Zohra, Muhammed. *Usulul-fikh*, Kairo, 1958.
14. Ibn Rušd (Averroes). *Bidayetul-mudžtehid*, I/4, Dar el-Fikr, 1986.
15. El-Kafi, Muhammed b. Jusuf. *El-Kafi fi usulil-fikh*, Bejrut, 1988.

EDUKATIVNE I TERAPIJSKE STRATEGIJE U RADU S DJECOM S AUTIZMOM: ZNAČAJ OKUPACIONE TERAPIJE

Apstrakt

U radu smo se bavili komparativnom analizom dva istraživanja vezana za primjenu okupacione terapije. Okupaciona terapija sve se više prepoznaje kao neizostavan dio multidisciplinarne podrške djeci sa razvojnim teškoćama, a ovaj rad ističe njen potencijal u okviru inkluzivnog obrazovanja. Podaci su prikupljeni putem upitnika kreiranog za potrebe ovog istraživanja, a ciljna grupa bili su stručnjaci iz predškolskih ustanova i centara za specijalno obrazovanje. Rad donosi konkretne preporuke za vaspitače i terapeute, naglašavajući značaj rane intervencije, interdisciplinarne saradnje i kontinuiranog profesionalnog usavršavanja. Pedagoški značaj istraživanja ogleda se u njegovom doprinosu unapređenju inkluzivne obrazovne prakse i podizanju svijesti o terapijskim pristupima koji podržavaju celokupni razvoj djece sa autizmom.

Ključne riječi: Poremećaji iz spektra autizma, analiza ponašanja, strukturalni pristup, komunikacijski sistem, senzorna integracija, okupaciona terapija.

Abstract

The paper includes a comparative analysis of two studies related to the application of occupational therapy. Occupational therapy is

increasingly recognized as an essential component of multidisciplinary support for children with developmental challenges, and this research highlights its potential within the framework of inclusive education. Data were collected through a questionnaire developed specifically for this study, and the target group included professionals from preschools and special education centers. The thesis provides concrete recommendations for educators and therapists, emphasizing the importance of early intervention, interdisciplinary collaboration, and continuous professional development. The pedagogical significance of this research lies in its contribution to improving inclusive educational practices and raising awareness of therapeutic approaches that support the overall development of children with autism.

Keywords: Autism spectrum disorders, behavior analysis, structured approach, communication system, sensory integration, occupational therapy.

Uvod

Poremećaj iz spektra autizma predstavlja pojam koji se koristi za opisivanje osoba koje imaju karakteristične poteškoće u socijalnoj interakciji i komunikaciji, kao i prisustvo ponavljajućih obrazaca ponašanja, veoma ograničenih interesovanja i/ili specifičnih senzornih reakcija. Simptomi autizma javljaju se uglavnom još u ranom djetinjstvu.

Okupaciona terapija (OT) zauzima centralno mjesto u okviru multidisciplinarnog pristupa radu sa djecom sa PSA. Ovaj terapijski pravac naglašava važnost „okupacije“ (engl. *occupation*), odnosno svakodnevnih aktivnosti koje su djeci važna i motiviraju ih, kao sredstva za razvoj samostalnosti, socijalnih vještina i emocionalne regulacije. (Bondy, 2001)

Uzimajući u obzir ove izazove, cilj ovog rada je da sveobuhvatno istraži u kojoj mjeri vaspitači, defektolozi i psiholozi koji rade sa djecom predškolskog uzrasta sa PSA razumiju koncepte i pristupe okupacione terapije, održavaju saradnju sa terapeutima OT-a i imaju pristup i koriste rezultate profesionalnih obuka iz ove oblasti.

Empirijski rad zasniva se na anketnom istraživanju provedenom među stručnjacima i vaspitačima u predškolskim ustanovama i centrima za specijalno obrazovanje. Uradit ćemo i komparativnu analizu dva istraživanja o primjeni okupacione terapije u radu sa autističnom djecom. Kroz statističku obradu i komparativnu analizu rezultata rad nastoji da mapira postojeći nivo stručne kompetencije, identifikira barijere u primjeni OT-a i formuliра preporuke za unapređenje profesionalnih praksi.

Metodološki, rad kombinira kvantitativnu analizu podataka prikupljenih upitnikom, prilagođenim specifičnostima rada s djecom sa PSA, sa kritičkim osvrtom na literaturu i praksu. Ovakav integrativni pristup omogućava ne samo identifikaciju postojećih nedostataka i potreba, već i stvaranje temelja za razvoj jasnog modela saradnje između obrazovnih i zdravstvenih službi u oblasti ranih intervencija.

Razumijevanje autizma

Razumijevanje autizma je proces koji se proteže kroz mnoge sfere - od prepoznavanja simptoma do pružanja adekvatne podrške. Autizam se ne smatra jedinstvenim poremećajem, već čitavim spektrom stanja, što znači da se može ispoljiti na različite načine i da ne postoji univerzalan obrazac simptoma koji važi za sve osobe sa autizmom. (American Psychiatric Association, 2013) Zbog toga, pristup razumijevanju i tretmanu mora biti individualiziran, a ključna je pažnja na detalje i specifičnosti svakog slučaja.

Autizam je, prije svega, neurološki poremećaj koji utiče na način na koji osoba komunicira, uči i reagira na svijet oko sebe. Iako je svaki oblik autizma specifičan, postoje zajedničke karakteristike koje često obilježavaju ovaj poremećaj. Djeca i odrasli sa autizmom mogu imati značajne poteškoće u socijalnoj interakciji. Na primjer, dok većina ljudi prirodno uočava i reagira na emocije drugih, osobi sa autizmom može biti teško da prepozna da li je neko, na primjer, ljut, sretan ili zabrinut. Često im promiču ključni društveni signali poput izraza lica, intonacije glasa ili suptilnih nijansi u govoru. (Baron-Cohen, 2000)

Mogu imati poteškoća u održavanju kontakta očima, u razumijevanju kako se ponašati u grupi ili u očitavanju neverbalnih signala.

Komunikacija je još jedan izazov. Neka djeca sa autizmom možda neće progovoriti do određenog uzrasta, dok će druga možda govoriti, ali bez nužnog razumijevanja kako koristiti jezik u socijalnim kontekstima. Govor osoba sa autizmom često je bukvalan, pri čemu im izmiče razumijevanje metafora, sarkazma ili šale. Kada koriste jezik, djeca sa autizmom obično tumače riječi doslovno i imaju poteškoća sa razumijevanjem apstraktnih ili prenesenih značenja (Tager-Flusberg, 1992)

Također, neki ljudi sa autizmom koriste specifične fraze ili ponavljaju riječi koje su čuli, što je poznato kao eholalija. Također, vrlo često će se dogoditi da osoba sa autizmom pokreće ponavljajuće radnje ili ima vrlo uske interesne sfere. To može značiti da, na primjer, dijete s posebnim

interesovanjem za brojeve ili mašine provodi sate razmišljajući o tome ili ponavljajući te misli.

Jedan od ključnih izazova kod osoba sa autizmom jeste njihova snažna potreba za ustaljenim rutinama. Čak i najmanje promjene u svakodnevici mogu dovesti do osjećaja uznemirenosti i pojačanog stresa. Mnoge osobe iz autističnog spektra teško se prilagođavaju novim situacijama i često osjećaju visok nivo anksioznosti kada se naruši njihov uobičajeni redoslijed aktivnosti (Wing, 1996).

Bez obzira da li je to promjena u svakodnevnom rasporedu ili premještanje predmeta u sobi, osoba sa autizmom može postati veoma uznemirena i nesposobna da se nosi sa novim okolnostima. Međutim, u srcu svakog poremećaja nalazi se nešto više – potencijal za rast. Autizam ne predstavlja nepremostivu prepreku. Uz adekvatnu podršku, terapije i individualizirane pristupe, mnoge osobe iz spektra mogu napredovati, učiti i uspješno se uključiti u društvenu zajednicu.

Proces postavljanja dijagnoze autizma podrazumijeva detaljno posmatranje simptoma i ponašanja još od ranog djetinjstva. Rano prepoznavanje i intervencija igraju presudnu ulogu, jer što se ranije započne sa podrškom, veće su šanse za razvoj vještina i poboljšanje kvaliteta života. (Lova, 2008)

Mnogi roditelji već sa dvije ili tri godine prepoznaju prve znake – kašnjenje u govoru, odsustvo interesa za igru s vršnjacima ili uporno ponavljanje istih radnji. Kada se dijagnoza postavi, usmjeravanje na pravi tretman može biti presudno.

Tretmani namijenjeni osobama sa autizmom obuhvataju širok spektar metoda i pristupa. Među najpoznatijima i najdjelotvornijima je ABA terapija (primijenjena analiza ponašanja), koja se zasniva na korištenju pozitivnih i negativnih podsticaja u cilju jačanja poželjnih oblika ponašanja. Ova metoda pokazala se veoma uspješnom u unapređenju socijalnih vještina i u smanjenju problema u ponašanju kod osoba iz autističnog spektra. (Smith, 2001)

Logopedska terapija pomaže u razvijanju verbalnih vještina, dok terapija okupacionim vještinama pomaže u razvoju svakodnevnih aktivnosti, kao što su oblačenje i hranjenje. Svaka terapija ima za cilj da pomogne osobi da postane što samostalnija u životu.

Osim terapijskih tretmana, izuzetno je važna i podrška porodice i zajednice. Roditelji se često suočavaju sa izazovima u razumijevanju ponašanja svog djeteta i u pronalaženju načina kako mu pružiti najadekvatniju pomoć. Zato je edukacija o autizmu od suštinskog značaja. Pružanje podrške porodicama i ulaganje napora u uključivanje djece sa autizmom u društvene tokove može imati značajan uticaj na njihov razvoj i cjelokupan kvalitet života. (Rogers, 2000)

Roditelji, nastavnici i svi koji se nalaze u životu djeteta sa autizmom moraju biti svjesni specifičnih potreba i učiti kako da odgovore na te potrebe. Također, podrška grupe, a također društvo ima važnu ulogu. Inkluzija može biti ključna u obrazovnom sistemu za razvoj djeteta sa autizmom.

1.1. Obrazovne i terapijske potrebe autistične djece

Autistična djeca imaju jedinstvene potrebe u obrazovnom i terapijskom smislu, koje proizlaze iz njihovih specifičnosti u razvoju, načinu razmišljanja i komunikaciji. Ove potrebe zahtijevaju prilagođen pristup koji se fokusira na jačanje njihovih sposobnosti, pružanje podrške u prevazilaženju izazova i omogućavanje kvaliteta života u skladu s njihovim potencijalima. Autistična djeca često zahtijevaju individualizirani obrazovni pristup koji uvažava njihovu različitost.

Djeca sa autizmom imaju specifične obrazovne i socijalizacijske potrebe koje zahtijevaju prilagođene pristupe kako bi im se omogućio uspješan razvoj. Ove potrebe se u velikoj mjeri temelje na razumijevanju i pažljivom upravljanju njihovim specifičnostima, kao i pružanju odgovarajuće podrške i intervencija.

1.2. Izazovi i prepreke u radu sa autističnom djecom

Rad sa djecom sa autizmom može biti izazovan i nosi sa sobom niz prepreka, kako za nastavnike i stručnjake, tako i za porodice. Ove prepreke javljaju se na različitim nivoima, uključujući komunikaciju, senzorne poteškoće, obrazovne potrebe, socijalnu interakciju i organizaciju podrške, što zahtijeva sveobuhvatan pristup i prilagođene strategije.

Jedan od najvećih izazova u radu sa djecom sa autizmom jesu teškoće u komunikaciji. Veliki broj djece na spektru ima ograničene verbalne sposobnosti, što može dovesti do frustracija i nesporazuma u svakodnevnim interakcijama.

Na primjer, prekomjerna buka u učionici može izazvati anksioznost ili dovesti do poteškoća u fokusiranju. Neadekvatno prilagođavanje okruženja pogoršava senzorne probleme kod djece, što dodatno otežava proces učenja i socijalizacije. (Jović, 2021)

Osmišljavanje strategija koje će odgovarati svakom djetetu ponao-sob posebno je zahtjevno za nastavnike i stručna lica. (Marković, 2017)

Dodatni problem u obrazovnom sistemu predstavlja nedostatak obučених stručnjaka i odgovarajućih resursa. U mnogim slučajevima, škole nemaju dovoljno asistenata u nastavi, specijaliziranih programa ili materijala koji su prilagođeni djeci sa autizmom. Jedan od glavnih razloga slabije efikasnosti obrazovanja djece sa autizmom upravo je nedovoljna pripremljenost nastavnika za rad sa ovom populacijom. (Savić, 2016)

Osim toga, izazovi se često javljaju i u saradnji sa porodicom. Roditelji djece sa autizmom suočavaju se sa različitim vrstama stresa, uključujući finansijske poteškoće, osjećaj izolacije i emotivne izazove. Zbog toga je ključna kontinuirana i otvorena komunikacija između nastavnika i roditelja, kako bi se obezbijedila zajednička podrška djetetu. Kvalitetna saradnja između roditelja i nastavnika može značajno doprinijeti uspješnijoj integraciji djeteta u društveno i obrazovno okruženje. (Jović, 2021)

Pored svega navedenog, značajnu prepreku predstavlja i preopterećenost nastavnika. Rad sa djecom sa autizmom zahtijeva visok nivo posvećenosti, strpljenja i stručnosti, što može biti iscrpljujuće, naročito kada ne postoji adekvatna podrška. (Nikolić & Petrović, 2020)

Uz podršku stručnjaka, roditelja i društva, moguće je formirati okruženje u kojem djeca sa autizmom mogu razviti svoje potencijale i uspješno se integrirati u zajednicu.

1.3. Metode rada sa autističnom djecom

Za uspješan rad sa djecom sa autizmom ključno je uspostaviti individualiziran pristup koji se temelji na specifičnim potrebama i mogućnostima svakog djeteta. U tom kontekstu, primjena različitih metoda rada, poput analize primijenjenog ponašanja (ABA), senzorne integracije, TEACCH pristupa i sistema komunikacije putem razmjene slika (PECS), igra ključnu ulogu. Svaka od ovih metoda ima svoje prednosti i doprinosi razvoju različitih vještina, bilo da je riječ o poboljšanju komunikacije, razvijanju socijalnih sposobnosti ili unapređenju svakodnevnih aktivnosti.

Okupaciona terapija, kao jedan od najvažnijih pristupa, pruža deci sa autizmom priliku da kroz ciljane aktivnosti razviju vještine neophodne za svakodnevni život.

Pored tradicionalnih metoda, savremena tehnologija ima sve značajniju ulogu u radu sa djecom sa autizmom. Digitalni alati, kao što su specijalizirane aplikacije, tablet uređaji i interaktivni softveri, omogućavaju personalizirano učenje i povećavaju motivaciju djece. Tehnologija također olakšava komunikaciju, posebno kod djece koja imaju teškoće u verbalnom izražavanju, pružajući im alternativne načine za izražavanje svojih potreba i misli.

1.4. Pregled najčešće korištenih metoda

Među najčešće korištene metode spadaju: analiza primijenjenog ponašanja (ABA), TEACCH pristup, PECS metoda, senzorna integracija, razvoj socijalnih vještina, korištenje tehnologije, terapija igrom, okupaciona terapija itd.

Svaka od ovih metoda ima svoje prednosti i ograničenja, te je važno odabrati onu koja najbolje odgovara potrebama djeteta. Ipak moramo naglasiti da su roditelji i porodica ključni partneri u procesu rada sa djetecom sa autizmom.

1.5. Okupaciona terapija u radu sa djecom sa poremećajem iz spektra autizma

Okupaciona terapija, kao dio šireg sistema podrške djeci sa razvojnim teškoćama, predstavlja značajan instrument u unapređenju funkcioniranja djeteta kroz ciljne i planski osmišljene aktivnosti. Kod djece sa poremećajem iz spektra autizma (PSA), čije potrebe često prevazilaze tipične razvojne okvire, okupaciona terapija doprinosi razvoju vještina koje su ključne za samostalno i aktivno učešće u svakodnevnom životu.

Autizam se karakterizira teškoćama u socijalnoj interakciji, komunikaciji i fleksibilnosti ponašanja, a djeca sa ovom dijagnozom često ispoljavaju i atipične senzorne reakcije. Zbog toga je primjena okupacione terapije od posebnog značaja, jer omogućava pristup koji je utemeljen na individualnim sposobnostima i potrebama djeteta. (Case-Smith & Arbesman, 2008)

Okupaciona terapija temelji se na principu da je aktivno učestvovanje u svakodnevnim aktivnostima ključno za razvoj djeteta.

Glavni ciljevi terapije kod djece sa autizmom su: razvoj senzorne integracije, unapređenje aktivnosti svakodnevnog života (ADL), razvoj fine i grube motorike, sticanje socijalnih i komunikacijskih vještina te podrška samostalnosti i adaptivnog ponašanja.

Okupacioni terapeuti se u radu sa djecom predškolskog uzrasta fokusiraju na razvoj vještina koje su značajne za svakodnevni život, kao što su: motorika (gruba i fina), senzorna obrada, pažnja, regulacija emocija, samopomoćne vještine i socijalna interakcija. Terapija se planira u skladu sa razvojnim mogućnostima djeteta, ali i sa njegovim interesovanjima, što doprinosi motivaciji i aktivnom učešću u terapijskim aktivnostima. Mnoge intervencije u okupacionoj terapiji u predškolskom periodu uključuju rad na senzornoj integraciji. Pravilna obrada senzornih informacija omogućava djeci da efikasnije učestvuju u svakodnevnim aktivnostima i da razvijaju nove vještine. (Schaaf & Mailloux, 2015)

2. Metodologija istraživanja

2.1. Problem i predmet istraživanja

Metode rada sa djecom sa autizmom zahtijevaju kompetentnost osoba koje rade sa djecom iz ove kategorije radi njihove što bolje implementacije u rad, kao i radi boljeg ostvarivanja vaspitno-obrazovnih ciljeva djece sa autizmom.

Primjena i poznavanje okupacione terapije i njeni benefiti po razvoj djece sa autizmom kod vaspitača i stručnih saradnika predmet je našeg istraživanja.

Problem istraživanja smo definirali pitanjem: Da li su vaspitači i stručni saradnici u dovoljnoj mjeri upoznati sa okupacionom terapijom i njenom primjenom u radu sa djecom sa autizmom?

2.2. Cilj i zadaci istraživanja

Ciljem našeg istraživanja želimo da utvrdimo u kojoj mjeri je okupaciona terapija zastupljena u radu sa djecom predškolskog uzrasta koja imaju autizam.

Zadaci našeg istraživanja su:

1. Utvrditi da li su vaspitači i stručni saradnici upoznati sa konceptom okupacione terapije;
2. Utvrditi da li vaspitači i stručni saradnici sarađuju sa stručnjacima za oblast okupacione terapije;
3. Utvrditi u kojoj mjeri su zastupljene obuke vaspitača i stručnih saradnika vezano za metode rada sa djecom sa autizmom.

2.3. Hipoteze istraživanja

Na osnovu cilja i zadataka našeg istraživanja, definirali smo i hipoteze.

Opća hipoteza:

Pretpostavka je da se okupaciona terapija primjenjuje u radu sa djecom sa autizmom.

Posebne hipoteze:

1. Pretpostavlja se da su vaspitači i stručni saradnici upoznati sa konceptom okupacione terapije;
2. Pretpostavlja se da vaspitači i stručni saradnici sarađuju sa stručnjacima iz oblasti okupacione terapije;
3. Pretpostavlja se da postoje prepreke u primjeni okupacione metode kao što je nedovoljna obučenost vaspitača i stručnih saradnika.

2.4. Metode i postupci u istraživanju

U istraživanju ćemo primijeniti deskriptivni metod, teorijsku analizu, postupak analize sadržaja rezultata dobijenih tehnikom anketnog upitnika.

Deskriptivna metoda koristi se za sistematsko opisivanje karakteristika populacije ili fenomena koji se proučava. Ona ne odgovara na pitanja o tome kako, kada ili zašto se određeni fenomen javlja, već samo o tome šta je. (Best & Kahn, 2006, str. 118)

Analiza sadržaja je istraživačka tehnika za objektivno, sistematsko i kvantitativno opisivanje manifestnog sadržaja komunikacije. (Berelson, 1952, str. 18)

Upitnik je instrument za prikupljanje podataka u kojem ispitanici samostalno odgovaraju na unaprijed pripremljena pitanja, što omogućava prikupljanje velikog broja podataka na standardiziran način. (Cohen & Morrison, 2011, str. 377)

2.5. Uzorak

Istraživanje je sprovedeno na uzorku od 108 ispitanika. Populacija koju smo ispitali su vaspitači, logopedi, defektolozi i psiholozi koji rade sa djecom.

Od pomenutog broja, 91,7% ispitanika su osobe ženskog pola, dok je 8,3% ispitanika muškog pola. Većina ispitanika, tačnije njih 59,4%, zaposleni su u Novom Pazaru. Ostali ispitanici rade u drugim mjestima u Srbiji i njihov procenat nije veliki.

Vaspitači su činili većinu ispitanika kada je stručna sprema u pitanju, preciznije 37% ispitanika su vaspitači. Psiholozi čine 22,2%, defektolozi 13,9%, logopedi 2,8% i 24,1% su odabrali opciju označenu sa *drugo*.

Ispitanika sa radnim stažom dužim od deset godina imali smo najviše, njih 35, što čini 32,7% uzorka. Radni staž u trajanju od šest do deset godina imaju 22 ispitanika, ili 20,6% njih. Radni staž od jedne do pet godina ima 29 ispitanika, što čini 27,1% uzorka. Manje od jedne godine radi njih 21, što je 19,6%.

Zatim, 70,4% ispitanika imalo je iskustva u radu sa djecom sa poremećajem iz spektra autizma, dok 52,8% njih nije prošlo nikakvu obuku niti edukaciju u vezi djece sa autizmom.

2.6. Organizacija i tok istraživanja

Istraživanje je sprovedeno s ciljem da se ispita na koji način i koliko često se koristi okupaciona terapija u radu sa djecom sa autizmom, kao i koliko su stručnjaci upoznati sa ovim pristupom i kako procjenjuju njegovu efikasnost. Cijela realizacija istraživanja podijeljena je u nekoliko faza.

U prvoj fazi definiran je cilj istraživanja i osmišljena pitanja za upitnik koji će biti korišten za prikupljanje podataka. Upitnik je napravljen tako da obuhvati osnovne podatke o ispitanicima (kao što su pol, grad, kvalifikacija i radno iskustvo), ali i pitanja koja se odnose na njihovu praksu i mišljenje o okupacionoj terapiji.

Upitnik je distribuiran elektronskim putem, kako bi bio što dostupniji stručnjacima iz različitih sredina. Najviše je dijeljen putem mejlova i profesionalnih grupa na društvenim mrežama koje okupljaju vaspitače, defektologe, psihologe, logopede i druge stručnjake koji rade sa djecom sa smetnjama u razvoju. Kada je prikupljanje završeno, pristupilo se obradi podataka. Kvantitativni podaci analizirani su pomoću osnovne statistike – kroz prikaz brojeva i procenata, dok su odgovori na otvorena pitanja dodatno analizirani kako bi se uočili najčešći komentari i mišljenja.

Istraživanje je sprovedeno uz puno poštovanje privatnosti ispitanika. Upitnik je bio anoniman, a svi učesnici su bili informirani o cilju istraživanja i činjenici da učestvuju dobrovoljno. Prikupljeni podaci su korišteni isključivo u svrhu ovog rada

3. Analiza i interpretacija rezultata istraživanja

3.1. Poznavanje koncepta okupacione terapije od strane vaspitača i stručnih saradnika

Prvim istraživačkim zadatkom trebali smo utvrditi da li su vaspitači i stručni saradnici upoznati sa konceptom okupacione terapije.

Na pitanje: *Da li ste upoznati sa konceptom okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom*, najveći broj ispitanika (44,9%) naveo je da je *djelimično upoznat* sa konceptom okupacione terapije. To znači da većina stručnjaka ima osnovnu predstavu o tome šta je okupaciona terapija, ali da ne raspolaže sa dovoljno znanja da bi se osjećali potpuno sigurno u njenoj primjeni ili razumijevanju. Ovo ukazuje na potrebu za dodatnim informiranjem i edukacijom u ovoj oblasti.

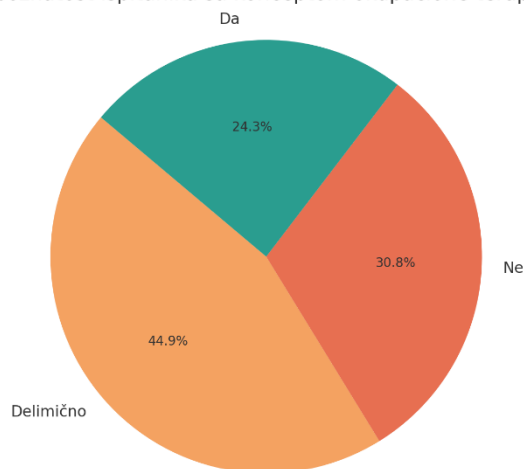
Zatim, 30,8% ispitanika izjavilo je da *nije upoznato* sa ovim terapijskim pristupom, što je prilično visok procenat. To znači da skoro trećina učesnika istraživanja ne zna šta je okupaciona terapija, niti je imala priliku da se sa njom susretne tokom školovanja ili rada. Ovaj podatak govori u prilog tome da okupaciona terapija nije dovoljno zastupljena u stručnoj praksi i obrazovanju stručnjaka koji rade sa djecom sa smetnjama u razvoju.

Samo 24,3% ispitanika izjavilo je da su *veoma dobro upoznati* sa okupacionom terapijom. Ovo je najmanji procenat i ukazuje da mali broj stručnjaka ima dublje znanje o ovoj temi, vjerovatno zahvaljujući dodatnim obukama, ličnom interesiranju ili neposrednoj saradnji sa okupacionim terapeutima.

Na osnovu ovih rezultata može se zaključiti da postoji *nedovoljna informiranost i znanje o okupacionoj terapiji među stručnjacima* koji rade sa djecom sa autizmom. Većina njih je ili djelimično upoznata ili uopće nije imala kontakt sa ovim konceptom. To ukazuje na potrebu da se organiziraju dodatne obuke, seminari i stručna usavršavanja, kako

bi stručnjaci bili bolje pripremljeni za korištenje okupacione terapije u svakodnevnoj praksi. Također, bilo bi korisno podstaći saradnju između stručnjaka različitih profila, kako bi se znanja dijelila i primjena bila što kvalitetnija i korisnija za djecu.

Upoznatost ispitanika sa konceptom okupacione terapije



Dijagram 1. Upoznatost ispitanika sa konceptom okupacione terapije

Na osnovu navedenih rezultata, možemo zaključiti da naša prva hipoteza, da su vaspitači i stručni saradnici upoznati sa konceptom okupacione terapije, *nije potvrđena*.

3.2. Vaspitači i stručni saradnici sarađuju sa stručnjacima za oblast okupacione terapije

Drugim istraživačkim zadatkom željeli smo da utvrdimo da li vaspitači i stručni saradnici sarađuju sa stručnjacima za oblast okupacione terapije. Istraživačko pitanje bilo je usmjereno na to da li i u kojoj mjeri vaspitači i stručni saradnici uključuju okupacione terapeute u svoj svakodnevni rad, odnosno da li postoji razvijena praksa interdisciplinarne

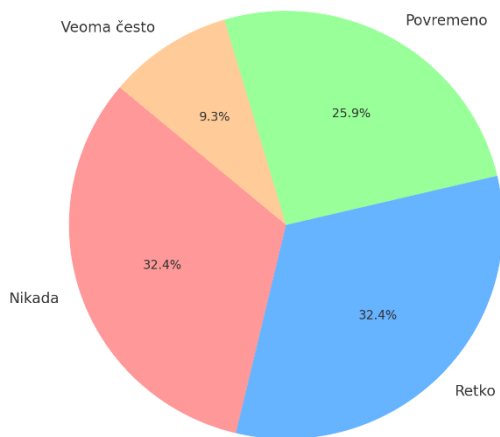
saradnje koja bi omogućila sveobuhvatniji pristup razvojnim potrebama djece sa autizmom.

Dobijeni podaci ukazuju na zabrinjavajuću činjenicu da većina ispitanika, odnosno ukupno 64,8%, izjavljuje da *nikada* (32,4%) ili *rijetko* (32,4%) sarađuje sa stručnjacima za okupacionu terapiju. Ovakav podatak nedvosmisleno ukazuje na to da u praksi još uvijek ne postoji dovoljno razvijen model međusobne saradnje između vaspitno-obrazovnog kadra i terapeuta specijaliziranih za okupacionu terapiju. Takav nedostatak saradnje može dovesti do značajnih propusta u prepoznavanju i adekvatnom odgovoru na razvojne, senzorne i funkcionalne potrebe djece sa autizmom, s obzirom na to da upravo okupacioni terapeuti posjeduju specifična znanja i vještine iz oblasti senzorne integracije, razvoja adaptivnog ponašanja i samostalnosti u svakodnevnim aktivnostima.

Dalje, 25,9% ispitanika navelo je da povremeno ostvaruje saradnju sa okupacionim terapeutima. Ovaj procenat ukazuje na postojanje određene fleksibilnosti i spremnosti na saradnju u zavisnosti od konkretnih potreba djece, ali i dalje ne predstavlja dovoljan osnov za izgradnju sistematske, kontinuirane i planske podrške. Povremena saradnja, iako korak naprijed u odnosu na potpuno odsustvo iste, ne može u potpunosti doprinijeti ciljevima inkluzivnog obrazovanja niti obezbijediti dosljednu podršku djeci u razvoju funkcionalnih vještina.

Posebno je važno istaći da je samo 9,3% ispitanika navelo da *veoma često* sarađuje sa stručnjacima iz oblasti okupacione terapije. Ovaj relativno nizak procenat svjedoči o tome da tek manji broj ustanova i pojedinaca u svom radu dosljedno i sistematski uključuje okupacione terapeute u planiranje i realizaciju aktivnosti namijenjenih djeci sa autizmom. Iako je ova brojka mala, ona ukazuje na postojanje pozitivne prakse koja može poslužiti kao model za širu implementaciju.

Učestalost saradnje sa okupacionim terapeutima u radu sa decom sa autizmom



Dijagram 2. Učestalost saradnje sa okupacionim terapeutima u radu sa djecom sa autizmom

Uzimajući sve navedeno u obzir, može se zaključiti da druga istraživačka hipoteza, prema kojoj vaspitači i stručni saradnici sarađuju sa stručnjacima iz oblasti okupacione terapije, **nije potvrđena**. Umjesto toga, rezultati sugeriraju da u praksi još uvijek postoji značajan jaz između potreba djece sa autizmom i postojećeg stepena stručne saradnje među akterima koji bi trebalo da učestvuju u njihovoj podršci i razvoju.

3.3. Nedostatak obuka za vaspitače i stručne saradnike

Nedostatak obuka za vaspitače i stručne saradnike ozbiljna je prepreka u primjeni okupacione terapije u radu sa djecom predškolskog uzrasta koja imaju autizam. Trećim istraživačkim zadatkom smo željeli da utvrdimo u kojoj mjeri su zastupljene obuke vaspitača i stručnih saradnika vezano za metode rada sa djecom sa autizmom.

Dobiveni rezultati ukazuju na više različitih prepreka sa kojima se stručnjaci suočavaju prilikom pokušaja primjene okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom. Najčešće identificirana prepreka jeste

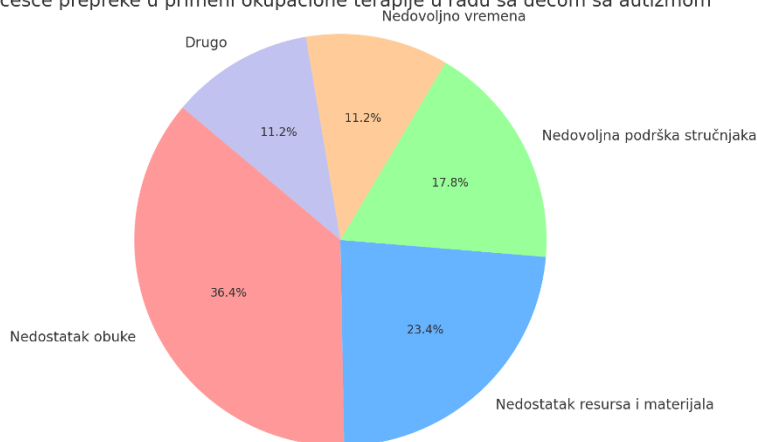
nedostatak obuke, koju je navelo 36,4% ispitanika. Ovaj podatak ukazuje na to da veliki broj stručnjaka koji rade sa djecom sa autizmom nema adekvatnu formalnu edukaciju ili praktično znanje iz oblasti okupacione terapije. S obzirom na kompleksnost potreba ove populacije, neophodno je da osoblje bude stručno osposobljeno kako bi terapijski pristup bio djelotvoran i individualiziran.

Druga najčešće pomenuta prepreka odnosi se na *nedostatak resursa i materijala* (23,4%). Uspostavljanje kvalitetne okupacione terapije zahtijeva specifične materijale, pomagala i uslove koji često nisu dostupni u vrtićima, školama ili ustanovama u kojima se djeca sa autizmom nalaze. Bez odgovarajućih sredstava stručnjaci su ograničeni u mogućnosti da terapiju sprovedu na kvalitetan način.

Nedovoljna podrška stručnjaka predstavlja prepreku za 17,8% ispitanika. Ovaj rezultat ukazuje na nedostatak multidisciplinarne saradnje, odnosno na slabu dostupnost profesionalaca iz oblasti okupacione terapije, psihologije, logopedije i srodnih oblasti. Odsustvo stručne podrške može dovesti do nesigurnosti u radu i manje efikasne intervencije.

Pored navedenog, 11,2% ispitanika je kao prepreku navelo *nedostatak vremena*. Ovo je čest izazov u svakodnevnom radu stručnog kadra, budući da je radno vrijeme često preopterećeno administrativnim zadacima i redovnim obavezama, što ostavlja malo prostora za individualizirane terapijske pristupe. Kao posljednju kategoriju, također sa 11,2%, ispitanici su naveli *drugo*, što obuhvata raznovrsne odgovore koji nisu bili eksplicitno navedeni u ponuđenim opcijama. Ovi odgovori mogu uključivati sistemske prepreke, organizacione probleme, nedostatak motivacije, nerazumijevanje uloge okupacione terapije ili nedovoljnu podršku uprave.

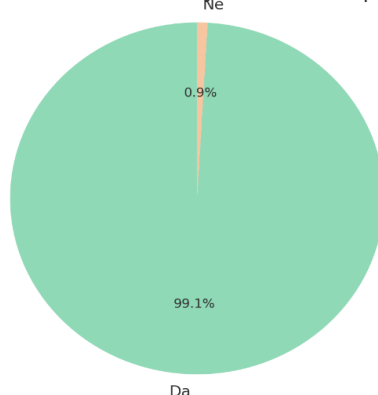
Najčešće prepreke u primeni okupacione terapije u radu sa decom sa autizmom



Dijagram 3. Najčešće prepreke u primjeni okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom

Na pitanje da li je potrebna dodatna edukacija ili stručna obuka na temu okupacione terapije za rad sa djecom sa autizmom, gotovo svi ispitanici, tačnije 99,1%, izjasnili su se sa odgovorom **da**, dok je samo 0,9% odgovorilo **ne**. Ovakav rezultat veoma jasno ukazuje na izraženu potrebu i spremnost stručnjaka da unaprijede svoje kompetencije u ovoj oblasti. Visok procenat pozitivnih odgovora ukazuje na svijest o značaju okupacione terapije i želju da se kroz dodatne edukativne programe steknu nova znanja i vještine koje su od suštinskog značaja za kvalitetniji i sveobuhvatniji pristup radu sa djecom sa autizmom.

Da li je potrebna dodatna edukacija na temu okupacione terapije?



Dijagram 4. Da li je potrebna dodatna edukacija na temu okupacione terapije

Na osnovu dobivenih rezultata, možemo zaključiti da je treća istraživačka hipoteza, da postoje prepreke u primjeni okupacione metode kao što je nedovoljna obučenost vaspitača i stručnih saradnika u radu sa djecom sa autizmom, *potvrđena*.

3.4. Istraživanja o primjeni okupacione terapije u radu sa djecom predškolskog uzrasta sa poremećajem iz spektra autizma

Jedno od značajnih istraživanja koje se bavi primjenom okupacione terapije u radu sa djecom predškolskog uzrasta sa poremećajem iz spektra autizma (PSA) sprovedeno je u Turskoj 2020. godine. Studija pod nazivom *Joint Attention-Based Occupational Therapy Intervention in Preschoolers With Autism Spectrum Disorder: A Randomized Controlled Trial* (Özkan, Çelik, Yaran & Bumin, 2023) istraživala je efikasnost okupacione terapije koja se temelji na razvoju zajedničke pažnje, kao jednog od ključnih aspekata ranog socijalnog razvoja kod djece sa PSA.

Cilj istraživanja bio je da se procijeni uticaj okupacione terapije zasnovane na principima zajedničke pažnje na socijalnu komunikaciju, ponašanje i vizuelno-perceptivne vještine kod djece uzrasta od četiri

do šest godina. U istraživanju je učestvovalo ukupno 20 djece, koja su podijeljena u dvije grupe – eksperimentalnu i kontrolnu.

Tokom perioda od dvanaest nedjelja obje grupe pohađale su uobičajeni program specijalnog obrazovanja dva puta sedmično. Međutim, djeca iz eksperimentalne grupe dodatno su učestvovala u okupacionoj terapiji fokusiranoj na razvijanje zajedničke pažnje tri puta nedjeljno. Terapijske aktivnosti uključivale su vježbe usmjerene na uspostavljanje kontakta očima, dijeljenje pažnje s terapeutom tokom igre i razvijanje sposobnosti da dijete istovremeno prati i reagira na objekte i osobe u okruženju.

Rezultati su pokazali da je kod djece iz eksperimentalne grupe došlo do statistički značajnog poboljšanja u svim posmatranim oblastima: socijalnoj komunikaciji, smanjenju ponašanja karakterističnih za autizam i poboljšanju vizuelne percepcije. Efekti terapije bili su dugotrajni, jer su se pozitivni rezultati održali i tri mjeseca nakon završetka intervencije. Suprotno tome, kod djece iz kontrolne grupe nije uočen značajan napredak.

Ovi nalazi jasno ukazuju na to da strukturirana okupaciona terapija, koja uključuje elemente zajedničke pažnje i interaktivne igre, može značajno doprinijeti funkcionalnom napretku djece sa PSA. Terapija je bila usmjerena na razvoj konkretnih vještina koje su neophodne za svakodnevno funkcioniranje i uključivanje u društveno okruženje, što je u potpunosti u skladu sa savremenim principima okupacione terapije u dječjem uzrastu.

Ovo istraživanje ima praktičan značaj za sve stručnjake koji rade sa djecom predškolskog uzrasta sa autizmom, posebno za okupacione terapeute. Rezultati potvrđuju da uvođenje specifičnih pristupa u terapijski rad, kao što su metode zasnovane na zajedničkoj pažnji, može značajno unaprijediti funkcionalne sposobnosti djece, kao i kvalitet njihovih socijalnih interakcija. Ujedno, naglašava se i važnost rane intervencije, budući da se predškolski period pokazuje kao posebno osjetljiv i plodonosan za postizanje razvoja kroz ciljani terapijski rad.

Istraživanje koje je objavljeno u *The American Journal of Occupational Therapy* 1999. godine fokusira se na primjenu okupacione terapije sa naglaskom na senzornu integraciju kod djece predškolskog uzrasta sa poremećajem iz spektra autizma (PSA). Istraživanje je provedeno na **petoro djece predškolskog uzrasta** sa poremećajem iz spektra autizma (PSA). Uzorak je mali, što je tipično za istraživanja koja koriste dizajn pojedinačnih slučajeva, jer omogućava dubinsku analizu svakog djeteta pojedinačno. Korišten je dizajn pojedinačnih slučajeva, što znači da je svaki slučaj (djetetov terapijski napredak) analiziran individualno, omogućavajući precizno praćenje efekata intervencije na svako dijete posebno.

Cilj studije bio je da se ispita kako senzorna integracija, koja je jedan od ključnih metoda okupacione terapije, može da utiče na ponašanje i angažiranost djece sa PSA. Senzorna integracija odnosi se na sposobnost mozga da organizira i procesira senzorne informacije (poput zvukova, svjetla, mirisa, dodira) na način koji omogućava odgovarajuće reakcije i ponašanja. Djeca sa PSA često imaju poteškoće u obradama i reakcijama na senzorne stimulanse, što može dovesti do problema u ponašanju i socijalnoj interakciji.

Rezultati studije pokazuju značajan napredak u ponašanju i angažiranosti djece. Konkretno, kod većine djece došlo je do smanjenja neangažiranog ponašanja, što znači da su se djeca manje povlačila i više angažirala u aktivnostima. Također, povećanje ciljano usmjerene igre ukazuje na to da je terapija pomogla djeci da se usmjere na struktuirane, razvojno odgovarajuće aktivnosti koje su uključivale igre, koje su ključne za razvoj socijalnih vještina i komunikacije.

Zaključak studije sugerira da senzorna integracija ima pozitivne efekte na ponašanje i angažiranost djece sa autizmom. Terapija je vjerovatno pomogla u smanjenju frustracija i preopterećenja koje djeca sa PSA često doživljavaju zbog problema u obradama senzorne stimulacije. Povećana usmjerena igra ukazuje na to da je terapija omogućila djeci da se bolje fokusiraju i angažiraju u igri, što može doprinijeti njihovom socijalnom razvoju.

Ovaj rad također ukazuje na značaj specifičnih terapijskih intervencija, kao što je senzorna integracija, u pružanju adekvatne podrške djeci sa autizmom, naročito u predškolskom uzrastu, kada je razvoj ključan za postavljanje temelja za kasniji napredak u socijalnom i emocionalnom funkcioniranju.

Preporuke za dalja istraživanja mogu uključivati veće uzorke i dugoročno praćenje kako bi se dodatno potvrdili dugoročni efekti senzorne integracije, kao i istraživanje kako se ove terapije mogu prilagoditi specifičnim potrebama djece sa različitim stepenima autizma. Također, mogla bi se istraživati kombinacija senzorne integracije sa drugim terapijama, kao što su terapija igrom ili društveno-emocionalna podrška, kako bi se poboljšali ukupni rezultati. U ovom istraživanju, iako je broj učesnika bio mali (samo petoro djece), nalazi su značajni i mogu biti korisni za terapeute i stručnjake koji rade sa djecom sa autizmom, pružajući dokaze o korisnosti senzorne integracije u terapiji predškolskih uzrasta.

Ova dva istraživanja koja se bave primjenom okupacione terapije kod djece sa poremećajem iz spektra autizma (PSA) osvjetljavaju različite terapijske pristupe i njihovu efikasnost u radu sa predškolcima. Iako imaju zajednički cilj – unapređenje razvoja i funkcioniranja djece sa PSA, ona se razlikuju u metodologiji, fokusu terapije i načinima na koje mjere napredak. Iako se razlikuju po vremenu sprovođenja, veličini uzorka i terapijskom pristupu, obje studije ukazuju na izuzetnu važnost okupacione terapije u ranom uzrastu. Turska studija naglašava značaj razvoja komunikacijskih i socijalnih vještina, dok američka istražuje unutrašnje senzorne barijere koje ometaju svakodnevno funkcioniranje. Oba pristupa imaju svoju vrijednost, a kombiniranje ovih metoda u praksi može pružiti sveobuhvatnu podršku djetetu – kako na senzornom, tako i na socijalno-emocionalnom nivou.

Tabela 1. Komparacija turske i američke studije

KRITERIJUM	TURSKA STUDIJA (2023)	AMERIČKA STUDIJA (1999)
Fokus terapije	Zajednička pažnja i socijalna interakcija	Senzorna integracija i obrada stimulansa
Uzorak	20 djece (eksperimentalna i kontrolna grupa)	5 djece (pojedinačni slučajevi)
Metodologija	Randomizirana kontrolirana studija	Dizajn pojedinačnih slučajeva
Trajanje terapije	12 nedjelja (3 puta nedjeljno za eksperimentalnu grupu)	Varira po djetetu, zavisno od reakcija na terapiju
Glavni ciljevi	Poboljšanje socijalne komunikacije, ponašanja i vizuelne percepcije	Smanjenje neangažiranosti i poboljšanje fokusirane igre
Rezultati	Statistički značajna poboljšanja, dugoročni efekti	Povećana angažiranost i smanjena senzorna preosjetljivost
Praktična primjena	Strukturirane igre za podsticanje pažnje i interakcije	Aktivnosti usmjerene na taktilne, auditivne i vizuelne draži
Snage istraživanja	Veći uzorak, dugoročno praćenje efekata	Dubinska analiza pojedinačnih slučajeva
Ograničenja	Nema individualnog praćenja specifičnih potreba	Mali uzorak, bez statističkog poređenja između grupa
Značaj za praksu	Podstiče rano uvođenje terapije kroz interaktivnu igru	Koristan model za djecu sa izraženim senzornim teškoćama

Zaključak

Istraživanje sprovedeno u okviru našeg master rada ukazalo je na mogućnost pozitivnog djelovanja okupacione terapije u radu sa djecom predškolskog uzrasta koja imaju poremećaj iz spektra autizma (PSA). U savremenim uslovima, kada se inkluzivno obrazovanje sve više širi i kada je u fokusu individualiziran pristup svakom djetetu, posebno onima sa razvojnim teškoćama, ovakve terapijske metode postaju ne samo preporučljive, već i neophodne. Analizom dobivenih podataka jasno je da stručnjaci koji rade sa djecom sa autizmom prepoznaju važnost okupacione terapije, ali je istovremeno uočeno da mnogi među njima nemaju dovoljno znanja, iskustva ili prilike da je aktivno primjenjuju u praksi. Većina ispitanika izjasnila se da im je potrebna dodatna edukacija i stručna podrška kada je riječ o ovom obliku terapijskog rada. Rezultati ukazuju na ozbiljan jaz između savremenih terapijskih standarda i realnih kapaciteta u našem obrazovno-vaspitnom sistemu.

U radu smo posebnu pažnju posvetili metodama okupacione terapije koje se u literaturi pokazuju kao posebno korisne u radu sa djecom sa PSA. To su metode zasnovane na razvoju zajedničke pažnje i senzornoj integraciji. Kroz prikaz relevantnih istraživanja potvrđeno je da ove metode mogu doprinijeti razvoju socijalnih vještina, poboljšanju komunikacije, smanjenju nepoželjnih ponašanja i jačanju samostalnosti djece sa autizmom. Okupaciona terapija omogućava da se kroz svakodnevne aktivnosti – igru, kretanje, manipulaciju predmetima i socijalnu interakciju dijete osnažuje i usmjerava ka funkcionalnom razvoju. Posebno je važno naglasiti značaj *ranog intervencionog pristupa* – predškolski period je vrijeme kada je dječji mozak najprijemčiviji za učenje, kada se postavljaju temelji socijalnog, emocionalnog i kognitivnog razvoja. Upravo tada je neophodno uključiti stručnjake koji posjeduju znanja o terapijskim tehnikama koje nisu samo usmjerene na korekciju ponašanja, već na osnaživanje djeteta iznutra – na jačanje njegovih sposobnosti za samostalnost, uključivanje u grupu, izražavanje potreba i emocija.

Na osnovu rezultata istraživanja, može se zaključiti da opća hipoteza rada – da se okupaciona terapija primjenjuje u radu sa djecom sa autizmom – *nije potvrđena*. Iako postoji svijest o njenoj važnosti i primjeri njene primjene u praksi, istraživanje je pokazalo da se okupaciona terapija ne koristi sistematski i nije integrirana u svakodnevni rad sa djecom sa autizmom u predškolskim ustanovama. To otvara prostor za dalja istraživanja, ali i za konkretne akcije na terenu obrazovanja i terapije. Uzimajući u obzir nalaze ovog istraživanja, mogu se formulirati sljedeće preporuke za stručnjake koji svakodnevno rade sa djecom sa PSA:

1. *Kontinuirano stručno usavršavanje* – Stručnjaci treba da imaju mogućnost da pohađaju edukacije, seminare i radionice iz oblasti okupacione terapije, sa posebnim fokusom na metode primjenljive u radu sa djecom u predškolskom uzrastu.

2. *Povezivanje sa okupacionim terapeutima* – Neophodno je razvijati saradnju sa licenciranim okupacionim terapeutima, koji mogu biti dio stručnih timova u vrtićima, specijaliziranim centrima ili savjetovalištima za roditelje. Multidisciplinarni pristup je ključ uspješne podrške djetetu.

3. *Kreiranje stimulativnog okruženja* – Potrebno je obezbijediti materijale, prostor i opremu za realizaciju okupacione terapije, poput senzorne sobe, taktilnih igračaka, vizuelnih i auditivnih stimulansa, kao i materijala za manipulativne i fine motoričke aktivnosti.

4. *Osnježivanje roditelja* – U terapijski rad važno je uključiti i roditelje djece sa autizmom. Kroz edukativne radionice i savjete roditelji mogu naučiti kako da elemente okupacione terapije primjenjuju i u kućnim uslovima, čime se dodatno jača razvojni potencijal djeteta.

5. *Zagovaranje sistemskih rješenja* – Važno je da stručnjaci zajedno sa institucijama zagovaraju uključivanje okupacione terapije u standardne modele rada sa djecom sa razvojnim teškoćama. To uključuje i promjene u zakonodavnom okviru, programima stručnog usavršavanja i organizaciji rada u predškolskim ustanovama.

Pedagoški značaj našeg istraživanja ogleda se u tome što ukazuje na realne potrebe i izazove sa kojima se suočavaju stručnjaci u radu sa djecom sa autizmom, kao i doprinos razumijevanju važnosti implementacije savremenih terapijskih pristupa u radu sa djecom sa PSA. Istraživanje podstiče refleksiju o postojećim metodama rada, o tome šta se može unaprijediti i kako obrazovni sistem može postati inkluzivniji i funkcionalniji za svu djecu. Naše istraživanje pruža korisnu osnovu za buduće teorijske i praktične radove, kao i za kreiranje smjernica u oblasti rada sa djecom sa PSA. Integracijom pedagoškog i terapijskog pristupa, postiže se cjelovitiji pogled na razvoj djeteta i njegovu dobrobit, ali se i ukazuje na potrebu za dubljim razumijevanjem, većim angažiranjem i konkretnijom primjenom okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom. Samo kroz povezivanje znanja, prakse i sistemske podrške moguće je obezbijediti uslove u kojima će svako dijete imati šansu da razvije svoje potencijale u skladu sa sopstvenim mogućnostima.

Prilog br. 1: Anketni upitnik

Ovaj upitnik je namijenjen istraživanju o primjeni okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom. Vaši odgovori će doprinijeti boljem razumijevanju trenutne prakse i identificiranju potreba za dodatnim resursima i obukama. Upitnik je anoniman, a podaci će biti korišteni isključivo u svrhu istraživanja.

Primjena okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom

Poštovani/a, hvala na izdvojenom vremenu!

1. Pol: Muški Ženski

2. U kojem gradu radite? _____

3. Koja je Vaša stručna kvalifikacija?

a. Vaspitač b. Psiholog c. Defektolog d. Logoped e. drugo

4. Koliko dugo radite kao vaspitač/stručni saradnik?

a. Manje od 1 godine

b. 1-5 godina,

c. 6-10 godina,

d. Više od 10 godina

5. Da li ste do sada radili sa djecom sa dijagnozom autizma?

a. Da b. Ne

6. Da li ste prošli neku obuku ili edukaciju za rad sa djecom sa autizmom?

a. Da b. Ne

7. Da li ste upoznati sa konceptom okupacione terapije?

a. Da, veoma dobro b. Ne

c. Djelimično

8. Da li koristite tehnike okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom?

a. Redovno b. Povremeno

c. Rijetko d. Nikada

9. Koliko često sarađujete sa stručnjacima iz oblasti okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom?

- a. Veoma često b. Povremeno c. Rijetko
d. Nikada
10. Da li smatrate da su aktivnosti okupacione terapije korisne za rad sa djecom sa autizmom?
- a. Da, veoma su korisne b. Djelimično
c. Ne
11. Koje prepreke najčešće imate u primjeni okupacione terapije u radu sa djecom sa autizmom?
- a. Nedostatak obuke
b. Nedovoljno vremena
c. Nedostatak resursa i materijala
d. Nedovoljna podrška stručnjaka
e. Drugo
12. Da li smatrate da je potrebna dodatna edukacija ili obuka na temu okupacione terapije za rad sa djecom sa autizmom?
- a. Da b. Ne
13. Da li ste primijetili poboljšanje u sljedećim oblastima kod djece sa autizmom koje su uključene u okupacionu terapiju? (Obilježite sve odgovore koji se odnose na vaše iskustvo.)
- a. Razvoj fine motorike
b. Razvoj krupne motorike
c. Poboljšanje senzornih vještina (npr. tolerancija na dodir, zvuk ili miris)
d. Razvoj socijalnih vještina (npr. dijeljenje igračaka, saradnja sa drugom djecom)
e. Poboljšanje komunikacije (verbalne ili neverbalne)

f. Samostalnost u svakodnevnim aktivnostima (npr. oblačenje, hranjenje)

g. Drugo

14. Da li su promjene kod djece sa autizmom nakon primjene okupacione terapije dugotrajne?

a. Da

b. Ne

c. Delimično

15. Imate li dodatne komentare, prijedloge ili iskustva koja biste željeli da podijelite na ovu temu?

Literatura

American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (5th ed.)*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing.

Baron-Cohen, S. (2000). *Theory of mind and autism: A review*. International Review of Mental Retardation, 23, 169-184.

Berelson, B. (1952). *Content Analysis in Communication Research*. New York: Free Press.

Best, J.W. & Kahn, J.V. (2006). *Research in Education (10th ed.)*. Boston: Pearson Education.

Bondy, A. (2001). *Focus on Autism and Other Developmental Disabilities*. The Picture Exchange Communication System (PECS). 16(3), 145-156.

Case-Smith, J. & Arbesman, M. (2008). *Evidence-based review of interventions for autism used in or of relevance to occupational therapy*. American Journal of Occupational Therapy, 62(4), 416-429.

Cohen, L.M. & Morrison, K. (2011). *Research Methods in Education (7th ed.)*. London: Routledge.

Jović, D. (2021). *Specijalizirane metode u obrazovanju djece sa autizmom*. Sarajevo: Akademska misao.

Lova, S. (2008). *Evidence-based practices in early intervention for autism spectrum disorders*. Journal of Autism and Developmental Disorders, 38(2), 345-353.

Marković, T. (2017). *Obrazovne potrebe dece sa autizmom*. Beograd: Pedagoški institut.

Nikolić, S., & Petrović, A. (2020). *Individualizovani pristup u obrazovanju dece sa autizmom*. Banja Luka: Univerzitet u Banjoj Luci.

Rogers, S. J. (2000). *Interventions that facilitate socialization in children with autism*. Journal of Autism and Developmental Disorders, 30(5), 399-409.

Savić, P. (2016). *Razumevanje socijalnih veština kod dece sa autizmom*. Niš: Niški univerzitet.

Schaaf, R.C. & Mailloux, Z. (2015). *Clinician's guide for implementing Ayres Sensory Integration: Promoting participation for children with autism*. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 45(5), 1403-1412.

Smith, T. (2001). *Discrete trial training in the treatment of autism*. *Focus on Autism and Other Developmental Disabilities*, 16(2), 117-126.

Tager-Flusberg, H. (1992). *Autism and communication disorders: A developmental perspective*. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 31(4), 822-828.

Wing, L. (1996). *The autistic spectrum: A guide for parents and professionals*. Piatkus.

BILJEŽENJE HADISA U TREĆEM HIDŽRETSKOM STOLJEĆU

Sunnet Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, predstavlja drugi temelj islamskog učenja nakon Kur'ana, pa je očuvanje njegove autentičnosti bilo jedna od najvećih briga prvih generacija muslimana. Kako se islamska zajednica širila, a izazovi vremena postajali složeniji, rasla je i potreba za sistematskim bilježenjem hadisa, razvojem preciznih kriterija provjere, te jasnim razgraničenjem vjerodostojnih predaja od slabih i neosnovanih.

Treće hidžretsko stoljeće zauzima posebno mjesto u tom procesu. Ono se s pravom smatra zlatnim dobom hadiske nauke: u njemu se bilježenje hadisa intenziviralo, metodologija kritike lanaca prenosilaca (*isnad*) i tekstova (*metn*) doživjela punu zrelost, a prateće discipline poput *ilmur-ridžala*, *ilmul-ilela* i hadiskog fikha izgradile su svoje temeljne okvire. U tom periodu nastaju su brojna djela različitih vrsta, od *musneda* koji sabiru predaje po ashabima, do zbirke uređenih po tematskim poglavljima, što će kasnije otvoriti vrata nastanku sunen-knjiga i sveobuhvatnih pravnih hadiskih kompilacija.

Ovaj rad nastoji prikazati najvažnije odlike trećeg hidžretskog stoljeća u kontekstu bilježenja Poslanikove tradicije, ukazati na razloge nastanka musneda i njihove metodološke domete, te pojasniti kako je intelektualna klima tog doba, uključujući ideološke pritiske i sporove oko prihvatanja *haberul-ahada*, doprinijela pojavi zbirke koje su se ograničile na sahih predaje. Poseban fokus stavljen je na ulogu imama Buharije i Muslima, a potom i na razvoj sunen-literature kroz djela Ebu

Davuda, Tirmizija, Nesaija i Ibn Madže, koja su obilježila vrhunac kritičke i sistematske obrade hadiske građe.

Na taj način, treće hidžretsko stoljeće pokazuje se kao prelomna etapa u historiji Sunneta - doba u kojem se hadiska nauka ustalila na pouzdanim osnovama, a ummet dobio metodološke alate i kapitalna djela koja su postala oslonac učenjacima svih vremena. Zbog toga su ga istraživači s pravom nazvali zlatnim dobom Sunneta.

Autori tog vremena usmjerili su svoje napore ka razvoju i nadogradnji temelja koje su postavili njihovi učitelji u ovom području, te su ih dalje oblikovali i učvrstili na snažnim i pouzdanim osnovama. Na taj način nastala su brojna djela, koja su se proširila po svim muslimanskim zemljama i dosegla izuzetnu raznolikost i brojnost.

Među istaknutim autorima tog razdoblja bili su:

- Esed b. Musa el-Umevi (umro 212. h.g.),
- Ubejdullah b. Musa el-Absi (umro 213. h.g.),
- Abdullah b. Zubejr el-Humejdi (umro 219. h.g.),
- Ahmed b. Menia el-Begavi (umro 224. h.g.),
- Seid b. Mensur (umro 227. h.g.),
- Nuajm b. Hammad el-Huzai (umro 228. h.g.),
- Musedded b. Meserhed el-Basri (umro 228. h.g.),
- Ali b. el-Dža'd el-Dževheri (umro 230. h.g.),
- Abdullah b. Muhammed el-Dža'fi el-Musnedi (umro 229. h.g.),
- Jahja b. Mein (umro 233. h.g.),
- Ali b. el-Medini (umro 234. h.g.),
- Ebu Husejme Zuhejr b. Harb (umro 234. h.g.),
- Ebu Bekr b. Ebu Šejbe (umro 235. h.g.),
- Ishak b. Rahavejh (umro 238. h.g.),

- Halife b. Hajjat (umro 240. h.g.),
- Ahmed b. Hanbel (umro 241. h.g.),
- Ishak b. Ibrahim b. Nasr es-Sa'di (umro 242. h.g.),
- Hasan el-Helvani (umro 242. h.g.),
- Ahmed b. Menia (umro 244. h.g.),
- Abdu b. Humejd (umro 249. h.g.),
- Ishak b. Mensur (umro 251. h.g.),
- Muhammed b. Hišam es-Sedusi (umro 251. h.g.),
- Abdullah b. Abdurrahman ed-Darimi (umro 255. h.g.),
- Muhammed b. Ismail el-Buhari (umro 256. h.g.),
- Muslim b. El-Hadždžadž el-Kušejri (umro 261. h.g.),
- Muhammed b. Jezid b. Madže (umro 273. h.g.),
- Ebu Davud Sulejman b. Eš'as (umro 275. h.g.),
- Ebu Isa Muhammed b. Isa b. Sevra et-Tirmizi (umro 279. h.g.),
- Ebu Abdurrahman Ahmed b. Šuajb en-Nesai (umro 303. h.g.).

Na početku ovog stoljeća autori su se usmjerili na sastavljanje *mu-sneda* – djela u kojima su hadisi prenošeni od svakog ashaba sabrani odvojeno, bez obzira na to da li su vjerodostojni (*sahih*), dobri (*hasen*) ili slabi (*daif*). Ti hadisi bili su raspoređeni prema abecednom redu imena ashaba, pripadnosti plemenu, redoslijedu prihvatanja islama, plemićkom porijeklu ili drugim kriterijima.¹

Musnedi su postali dominantna forma hadiskih djela tog vremena, do te mjere da je malo koji imam tog perioda ostao, a da nije sastavio vlastiti musned. Ova pojava podsjeća na raniju tendenciju pisanja *sune-na* koja je obilježila sredinu drugog hidžretskog stoljeća.

¹ Muhammed Džafer el-Kitani, *Er-Risale el-mustatrife*, str. 46.

Sastavljanje musneda predstavljalo je jasno opredjeljenje muhaddisa da izdvoje i zabilježe isključivo *merfu* hadise – one koji se direktno prenose od Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, za razliku od ranijeg perioda kada su se zajedno bilježili i *mevkuf* (izjave ashaba) i *maktū* (izjave tabiina). Ovaj pristup proizašao je iz uvjerenja da se šerijatski dokaz temelji prvenstveno na onome što dolazi od Poslanika, nakon Allahove riječi, kako je to istaknuo prof. dr. Faruk Hamada, neka ga Allah sačuva.¹

Hafiz Ibn Hadžer el-Askalani rekao je: „Musnede su pisali Ebu Muhammed Abdurrahman b. Abdulaziz b. Džurejdž u Meki i Ebu Amr Abdurrahman b. Amr el-Evzai u Šamu, Ebu Abdullah Sufjan b. Seid es-Sevri u Kufi i Ebu Seleme Hammad b. Seleme b. Dinar u Basri. Nakon njih, mnogi učenjaci njihovog vremena nastavili su u istom pravcu.

S vremenom su neki od tih imama došli na ideju da posebno izdvoje hadise Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, a da izostave izjave ashaba i tabiina. To se desilo početkom trećeg stoljeća po Hidžri. Tada su nastali musnedi, poput *Musneda* koji je sastavio Ubejdullah b. Musa el-Absi iz Kufe, zatim *Musned* Museddeda b. Meserheda iz Basre, kao i *Musnedi* Eseda b. Musaa el-Umevija i Nuajma b. Hammada el-Huzaija, koji je živio u Egiptu.

Ovaj pravac ubrzo su slijedili i ostali muhaddisi, tako da je malo koji čuvar hadisa (hafiz) ostao, a da nije sastavio svoj *musned*, poput imama Ahmeda b. Hanbela, Ishaka b. Rahavejha, Osmana b. Ebu Šejbe i drugih velikana.

Neki su, poput Ebu Bekra b. Ebu Šejbe, kombinirali oba pristupa – pisali su hadise i po tematskim poglavljima (*ala el-ebvab*) i po musned redosljedu (po ashabima), čime su dodatno unaprijedili metodologiju prenošenja i organizacije hadisa.²

¹ *Muslim ibn Hadždžadž ve kitabu el-Musnedu es-sahih*, Darul-kalem, Damask, Darul-bešairi el-islamijje, str. 7.

² Ibn Hadžer el-Askalani, *Hedju es-sari mukadimetu Fethul-Bari*, El-mektebetu es-selefijje, Kairo, str. 6.

Iako se musnedi smatraju značajnim iskorakom u hadiskom autorstvu, te izrazom zrelosti i na metodološkom i na kritičkom nivou, ipak nisu bili ograničeni isključivo na vjerodostojne (*sahih*) hadise. U njima su se nalazili i hadisi koji nisu dostigli stepen potpune vjerodostojnosti, kao što je već spomenuo imam El-Kettani, rahmetullahi alejhi.

Autori musneda uvrštavali su i slabije hadise, između ostalog, iz sljedećih razloga:

Prvo, kao što je naveo hafiz Ibn Hadžer, osnovna svrha onih koji su pisali musnede bila je da sakupe sve hadise prenesene od svakog ashaba pojedinačno, bez obzira na to da li su ti hadisi adekvatni za dokazivanje ili ne.

Hafiz dalje pojašnjava da je samo mali broj autora musneda bio poznat po tome da su birali samo vjerodostojne hadise, poput Ishaka b. Rahavejha i Ahmeda b. Hanbela. Ipak, čak i u njihovim djelima nalaze se hadisi koji ne dostižu stepen *sahiha*, a među njima ima i slabih (*daif*), pa čak i *munker* hadisa – onih koje prepoznatljiv autoritet u hadisu smatra neprihvatljivim ili sumnjivim.

Još jedan značajan aspekt na koji je ukazao šejh Ebu Zehru jeste da mnoštvo puteva (lanaca prenosilaca), koje autori musneda navode, ima svrhu da ukaže na to kako hadis može imati više puteva prenosa, što ga može uzdići na stepen vjerodostojnosti (*sahih*) ili barem učiniti pogodnim za potvrdu i potporu (*i'tibar*).

Također, neki hadisi koji su u početku smatrani slabijim, kasnije se, kroz detaljniju analizu lanaca i teksta hadiskih stručnjaka i kritičara, ispostavilo da su ispravni.

Međutim, šejh Ebu Zehru smatra da ova metoda ima svoje nedostatke. Naime, on upozorava da čitalac koji nije duboko upućen u hadisku nauku i koji ne poznaje detaljno stanje lanaca i tekstova hadisa, teško može sam zaključiti da li je hadis vjerodostojan, slab ili prihvatljiv kao dokaz.¹

¹ Muhammed Ebu Zehru, *El-Hadisu vel-muhadisun*, Džami'atul-azhar, Kairo, 1378. h.g., str. 365-366.

Pored navedenih nedostataka, postoji još jedna slabost musneda, a to je što nisu uređeni po tematskim poglavljima iz fikha. To otežava pronalaženje šerijatskih propisa u njima, naročito onima koji nisu vrhunski poznavaooci hadisa. Nedostatak tematske organizacije otežava snalaženje i uvid u pravne aspekte hadisa, jer su različite teme često izmiješane bez jasne strukture.

Iz svega ovoga jasno je da je pisanje i bilježenje Poslanikove tradicije (Sunneta) prolazilo kroz stalni razvoj i usavršavanje. U ranim fazama autori su često miješali vjerodostojne hadise s *mursel*, *munkati* i drugim vrstama predaja, kao i *sunen* hadise s *mevkuf* predajama (izjave ashaba), a da pritom nisu jasno razdvajali niti objašnjavali te razlike.

Najbolji dokaz za to jeste činjenica da *Muvetta* imama Malika, koja se smatra najpouzdanijom knjigom hadisa u tom periodu, ili kako je to rekao imam Šafija „najispravnijom knjigom“, ipak sadrži *mursel* hadise i slične vrste predaja.

Iako je imam Malik u njoj nastojao prenositi samo vjerodostojne i pouzdane hadise, knjiga ipak nije potpuno lišena tih oblika prenosa. Uprkos tome, *Muvetta* je za njega i za one koji ga slijede validan izvor i dokaz u šerijatskim pitanjima.

Kada su muhaddisi kasnije počeli pisati *musnede*, njihov osnovni cilj bio je da se pažnja usmjeri, prije svega, na povezivanje lanaca prenosi-laca (*isnad*) i to isključivo na *merfu* hadise – one koji se prenose direktno od Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, jer se upravo ti hadisi koriste kao dokaz u vjeri.

Možemo ovdje dodati i to da je ovaj pravac vremenom dalje evolu-irao, što je na kraju dovelo do pojave novog žanra hadiskih djela pod nazivom *sunen*. Ova djela odlikovala su se time što nisu sadržavala *mevkuf* predaje (izjave ashaba), već su bila ograničena isključivo na hadise koje je Poslanik izgovorio ili potvrdio – što ih je činilo jasnijim u pogledu dokazivanja šerijatskih propisa.¹ No, o *sunen* djelima detaljnije ćemo govoriti u nastavku.

¹ Muhammed Džafer el-Kitani, *Er-Risale el-mustatrise*, str. 46.

Ovakvo stanje hadiskih djela i njihove strukture odvijalo se paralelno s vrlo nestabilnom i uzburkanom intelektualnom scenom u islamskom društvu tog vremena, kako je to jasno istakao dr. Faruk Hamada.

On kaže: „Ideje su navirale sa svih strana, svaka od njih pokušavala je da se nametne silom, oslanjajući se na razne argumente. Nije ostala nijedna ideologija koja je tada bila prisutna, a da nije pokušala potkopati hadisku nauku i njen pravac.“¹

Ove struje nastojale su diskreditovati autentičnost hadisa, osporiti prenosilačku tradiciju i nametnuti vlastite intelektualne ili ideološke interpretacije vjere, što je dodatno zakompliciralo rad muhaddisa i njihovu borbu za očuvanje autentične sunnetske tradicije.

Oni koji su uvodili novotarije u vjeri, poput mutezila i drugih, unosili su zabunu među sljedbenike hadisa tvrdeći da *haberul-ahad* (predanja koje prenosi pojedinac) nisu dokaz u vjeri, pravdajući to tvrdnjom da je Sunnet pomiješan s izmišljenim i lažnim predajama.

Muhaddisi su im bili otvoreni protivnici – raspravljali su s njima, iznosili dokaze i nastojali pobiti njihove tvrdnje, a istovremeno su se suprotstavljali i nekim pravnicima koji su za prihvatanje *haberul-ahad* postavljali strože uslove od onih koje su zahtijevali hadiski učenjaci.

Ti dodatni uvjeti su, naprimjer:

- da tekst (*metn*) hadisa ne bude u suprotnosti s Kur'anom ili poznatim hadisima,

- da se ne radi o nečemu što je općeprisutno u praksi muslimana, a da se o tome šuti,

- da hadis nije među onima koje su prve generacije učenjaka zane-marile,

¹ *Tetavur dirasatis-sunne en-nebevije ve nahdatuha el-mu'asire ve afakuha*, str. 18.

– da prenosilac hadisa ne postupa suprotno onome što prenosi, bilo riječju ili djelom.¹

Jedna od posljedica ovih strožih uvjeta koje su postavljali neki pravnici bila je ta da su, barem djelimično, pristali uz stavove novotara iz redova mutekellima u vezi sa Sunnetom. Time su suzili prostor prihvaćenih hadisa, a istovremeno proširili prostor za korištenje analogije (*kijas*) u izvođenju propisa.

Zbog toga su muhaddisi smatrali potrebnim da se suprotstave i tim stavovima – baš kao što su se suprotstavljali i ranijim pokušajima potkopavanja Sunneta. Ta konfrontacija nije ostala samo na riječima, već je bila i praktična i metodološka. Pokazali su da vjerodostojnih hadisa ima mnogo, čak i kada se primijene strogi kriteriji. Iz tog razloga krenuli su s izdvajanjima isključivo vjerodostojnih hadisa i pisanjem posebnih zbirki u koje su uvrštavali samo takve hadise.

Ali, to nije bio odgovor samo na ideološke izazove, već i na potrebu zajednice za knjigom koja će sadržavati samo vjerodostojne i povezane (*musned*) hadise. Prvi koji je otvorio ova vrata bio je imam Buhari. On je sam naveo motiv za pisanje svog djela: „Bio sam kod Ishaka b. Rahavejha, pa nam jedan od naših prijatelja reče: „Zašto ne biste sakupili jednu sažetu knjigu s hadisima Allahovog Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem?“ To mi se usjeklo u srce i počeo sam sakupljati ovu knjigu.”²

Nazvao ju je *El-Džamiu es-sahih el-musned el-muhtasar min umuri Resulillahi sallallahu alejhi ve sellem ve sunenihi ve ejjamihi* i u nju je uvrstio samo ono što je smatrao *najosnovanijim od vjerodostojnog*, s namjerom da bude sažeta, a ne sveobuhvatna.

U tom kontekstu treba razumjeti i njegovu poznatu izjavu: „*Znam napamet stotinu hiljada vjerodostojnih hadisa i dvjesto hiljada slabih.*”

¹ Nezirul-Mahalli, *Šerhu Džemil-Dževami*, 2/135-137; *Usulus-serahsi*, Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulus-serahsi*, 1/366-369; Hatib el-Bagdadi, *El-Fekih vel-muteffekih*, 1/133-138; Ibn Hazm, *El-Ihkam fi usulil-ahkam*, 2/152-153; Muhammed b. Idris eš-Šafii, *Er-Risale*, str. 401-459; *El-Medhal fi usulil-hadis*, str. 150.

² Hatib el-Bagdadi, *Tarihu Bagdad*, Darul-kutubi el-ilmije, Bejrut, 2/8; Abdulvehab b. Ali es-Subki, *Tabakatu-š-Šafijije*, Daru hidžr, Egipat, drugo izdanje, 1413. h.g., 2/7.

Buhari je više puta ponavljao da je odbacio hadise koji nisu vjerodostojni.¹ Tako je, naprimjer, rekao: „U svoj *El-Džami* nisam uvrstio ništa osim onoga što je vjerodostojno, a izostavio sam mnoge vjerodostojne hadise zbog dužine (djela).”²

Također je rekao: „Svoj *Sahih* sastavljao sam šesnaest godina. Odbrao sam ga iz 600.000 hadisa i učinio ga dokazom između sebe i Allaha.”³

Buhari je često odgovarao na stavove pravnog pravca koji je postavljao strože uvjete za prihvatanje hadisa, ali to nikada nije činio tako da imenuje pojedince. Bio je fokusiran na pobijanje temelja tog pravca, a ne na kritiku ljudi. Kritički se osvrtao na njihova pravna mišljenja i metodološke osnove.

Jedan od načina na koji je to učinio bio je što je u svoj *Džami* uvrstio i posebno poglavlje pod nazivom *Knjiga o vijestima koje prenosi pojedinac (Ahbarul-ahad)*, u okviru kojeg je otvorio šest posebnih potpoglavlja:

1. Poglavlje o prenošenju vijesti od jednog pouzdanog prenosioca u vezi s ezanom, namazom, postom, obavezama i propisima;
2. Poglavlje o tome kako je Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, poslao Zubejra samog kao izvidnicu;
3. Poglavlje o riječima Uzvišenog Allaha: „Ne ulazite u kuće Vjerovjesnika osim ako vam se ne dopusti” (El-Ahzab, 53), pa ako jedan čovjek da dozvolu, to je dovoljno;
4. Poglavlje o tome kako je Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, slao namjesnike i izaslanike jednog po jednog;
5. Poglavlje o tome kako je Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, savjetovao arapska plemena da prenesu ono što su čuli onima koji nisu prisustvovali;
6. Poglavlje o prihvatanju vijesti od jedne žene.

¹ *Tehzibu en-Nevevi*, 1/68.

² Isti izvor, 1/74.

³ Hatib el-Bagdadi, *Tarihul-Bagdad, Darul-kutubi el-ilmijje, Bejrut*, 2/14.

Ova poglavlja predstavljaju jasnu odbranu vjerodostojnosti *haberul-ahad* (vijesti koje prenosi jedan prenosilac) i potvrđuju njihovu primjenu u različitim oblastima vjerskog života.

Buharijev pristup ovom pitanju bio je praktičan i jasno usmjeren, što nedvojbeno pokazuje da je polazio iz jasne i zaokružene vizije i da je duboko razumio stanje svog vremena, prepoznao potrebe tadašnje zajednice i predvidio izazove budućnosti.

Zato je svoj *El-Džamiu es-Sahih* oblikovao kao krunu razvoja islamske kritičke i intelektualne misli. Taj rad bio je svojevrsni rezime musneda koji su prethodili, a koje su u velikoj mjeri napisali njegovi učitelji. U njemu je svjesno izbjegao slabosti i nedostatke ranijih djela, pa se posvetio isključivo prenošenju vjerodostojnih i povezanih (*musned*) hadisa koji vode direktno do Poslanika, *sallallahu alejhi ve sellem*.

U svom djelu obuhvatio je brojne oblasti znanja i različite vjerske teme, od kojih su se mnoge u ranijim vremenima obrađivale zasebno, u posebnim djelima. Ono što je posebno značajno jeste da je svoj *Sahih* organizirao po tematskim poglavljima iz fikha, čime je olakšao pristup propisima i omogućio vjernicima da na jednostavan i sistematičan način pronađu hadise koji su im potrebni – bilo u svakodnevnom životu, bilo u učenju i poučavanju.

Prednosti Buharijevog *El-Džamiu es-Sahih*a mogu se svesti na tri glavna aspekta.

Prvi je kritički aspekt, u kojem se Buhari posebno istakao u dvije stvari:

1. Bio je prvi koji je sastavio zbirku hadisa ograničenu isključivo na vjerodostojne (*sahih*) hadise koji su *merfu*, tj. preneseni direktno od Poslanika, *sallallahu alejhi ve sellem*.
2. Postavio je izuzetno precizne i stroge uvjete za prihvatanje hadisa, što njegovoj zbirci daje poseban kredibilitet.

Drugi je aspekt pravne i šerijatske vrijednosti njegove knjige. Imam Buhari imao je izražen cilj da kroz hadise izvede pravne zaključke i pro-

pise (*istinbat*) i bio je jednako predan ostvarivanju tih ciljeva kao i svojim kritičkim kriterijima. Upravo po tom spoju precizne kritike i pravnog promišljanja Buhari se izdvaja od većine drugih muhaddisa.

Zbog toga je u svoje djelo uvrstio:

- temeljne hadise koji su činili osnovu prethodnih hadiskih djela,
- sažetak njihove sadržine,
- njihovu vjerodostojnu građu,
- ajete iz Kur'ana koji su tematski vezani za svako poglavlje,
- izreke ashaba i tabiina te njihove pravne stavove – kada je to bilo potrebno.

Iako te izreke i stavovi ne spadaju u strogi kriterij njegovog uslova za *sahih* hadis, on ih je ipak uvrstio radi dopune pravne slike i koristi za čitaoca.

Sve to dovelo je do toga da Buharijeva knjiga ne bude samo zbirka hadisa, već i djelo fikha – sistematizirano po šerijatskim propisima i njihovim dokazima iz Kur'ana i vjerodostojnog Sunneta, utemeljeno na posebnoj metodologiji izvođenja propisa (*istinbat*).

Treći aspekt koji izdvaja Buharijev El-Džamii es-Sahih jeste način izlaganja, sistematizacije i organizacije hadisa, što je predstavljalo prostor za Buharijevu kreativnost i duboko razumijevanje.

On je uspio iskoristiti strukturu djela kako bi čitaocu suptilno prenio svoja mišljenja u oblasti hadiske kritike, kao i vlastite pravne stavove i metodološke izbore u izvođenju propisa (*istinbat*). Umjesto dugih komentara i direktnih izjava, koristio je kratke naznake, pažljivo odabrane naslove poglavlja i raspored hadisa da prenese poruku.

Zahvaljujući svim tim aspektima – preciznoj selekciji hadisa, pravnoj dubini i vrhunskoj organizaciji – Buharijev *Sahih* zauzeo je posebno mjesto među islamskim djelima i postao je nenadmašno djelo, poznato po visokom stepenu vjerodostojnosti hadisa, kao i po mnogobrojnim drugim kvalitetama i jedinstvenostima.

Njegov status u islamskom ummetu bio je i ostao takav da ga je cijela zajednica jednoglasno prihvatila kao vjerodostojno djelo – status poznat kao *et-telekki bil-kabul*, što znači da ga muslimani kroz sve generacije priznaju kao autoritet i obavezujuće djelo.

Et-telekki bil-kabul (općeprihvaćenost i konsenzusni prijem), između ostalog, znači potpuno povjerenje i potpunu predaju autoritetu imama Buharija u vezi s ispravnošću hadisa koje je uvrstio u svoju zbirku. To podrazumijeva da nije dozvoljeno ulaziti u analizu njegovih lanaca prenosilaca, niti raspravljati o njihovoj vjerodostojnosti, slabosti, kritikama ili pohvalama, jer bi to bilo besmisleno i nepotrebno, s obzirom na to da su hadiski kritičari i stručnjaci već završili taj posao i potvrdili vjerodostojnost Buharijevog izbora.

Zato je pristup učenjaka prema hadisima koje je on prenio bio takav da je bilo dovoljno samo citirati *Sahih el-Buhari* kao izvor i to se automatski smatralo dokazom najvišeg stepena vjerodostojnosti hadisa.

Putem imama Buharija u pogledu preciznosti uslova za prihvatanje hadisa nastavio je i njegov učenik – imam Muslim b. El-Hadždžadž (umro 261. h.g.), u svojoj zbirci *El-Musned es-sahih el-muhtasar bi naklil-adli anil-adli an Resulillahi sallallahu alejhi ve sellem*.

I Muslim je, poput svog učitelja, temeljito analizirao tada dostupnu hadisku građu i izdvojio samo one hadise koji su ispunjavali njegov strogi kriterij, koji je bio vrlo blizak Buharijevom. Iako blago fleksibilniji, po svojoj preciznosti dolazi odmah nakon njega. Pouzdano je zabilježeno da je rekao: „Ovu zbirku sastavio sam iz tristo hiljada hadisa.“

Sahihu Muslim, zbirka imama Muslima, poput Buharijeve, također je općeprihvaćena (*mutelekka bil-kabul*) i, zajedno sa Buharijevim *Sahihom*, smatra se najvjerodostojnijom knjigom nakon Allahove knjige *Kur'ana*.

Iako je uslov koji je postavio imam Buhari bio precizniji i strožiji od uslova imama Muslima, ipak je *Sahih Muslim* kod nekih učenjaka uživao

određenu prednost – prvenstveno zbog načina na koji je knjiga strukturirana, predstavljena i stilski izvedena.

Hafiz Ibn Hadžer navodi: „*Muslimova knjiga postigla je ogroman uspjeh i priznanje koje nijedna druga knjiga nije dostigla, do te mjere da su je neki čak preferirali nad Sahihom Muhammeda b. Ismaila (Buharija), i to zbog posebnosti koje su je krasile, poput okupljanja različitih lanaca prenosa (turuk), jasnoće izlaganja i dosljednog prenošenja tačnih riječi hadisa bez prekidanja niti prenošenja značenja umjesto originalnog izraza.*“

Iz toga se jasno vidi da je imam Muslim kroz svoje djelo težio ostvarenju više ciljeva koji su bili u skladu s potrebama tadašnje zajednice – da imaju knjigu hadisa koja se oslanja isključivo na vjerodostojne predaje i koja pomaže pravnicima pružanjem pouzdane građe za dokazivanje i praktičnu primjenu.

Posebnost Muslimovog Sahiha

a) Muslim je hadise izlagao na način učenjaka posvećenog tekstovima i specijaliziranog za lance prenosilaca, vodeći računa da ništa ne poremeti tok izlaganja. Do te mjere je bio precizan u tome da uopće nije unosio nazive knjiga, poglavlja ili naslove – kako bi pažnja ostala isključivo na tekstu i isnadu.

b) Potpuno je izostavio vlastita pravna mišljenja i tumačenja, ostavljajući čitaocu punu slobodu da sam zaključi šta smatra ispravnijim ili bližim svom mezhebu. Time je njegov *Sahih* postao neutralna platforma dostupna svim pravnim školama.

c) Veliku je pažnju posvetio *isnadu* (lancima prenosilaca) i tehničkim aspektima hadisa. Bio je posvećen usavršavanju forme, jasnoći prijensa, preciznosti izraza i načinu na koji su hadisi povezani kroz više puteva, čime je njegovo djelo dobilo veliku stručnu vrijednost u hadiskoj nauci, pa je tako u načinu na koji je organizirao hadise jasno vidljivo da je bio fokusiran na *isnadski* i *kritički* pristup. Gotovo da se ne primjećuje fikhski aspekt unutar pojedinačnih poglavlja, osim na općem nivou kroz širu

sistematizaciju. Unutar samih poglavlja, redosljed hadisa imama Muslima slijedi kriterije poput:

- širine prijenosa (koliko lanaca hadis ima),
- visine seneda (koliko je blizu izvoru),
- odsustva skrivenih nedostataka (*ilal*)
- drugih stručnih karakteristika.

d) U okviru toga, za razliku od imama Buharija, Muslim je na početku svoje zbirke dodao uvod koji pojašnjava njegovu metodu u hadiskoj kritici. Taj predgovor smatra se jednim od najstarijih pisanih tekstova u oblasti teorije i principa nauke o hadiskoj metodologiji (*usul el-hadis*). Ovaj dodatak, uz njegov tehnički pristup, dao je njegovoj zbirci poseban kvalitet i bio razlog zašto su mnogi učenjaci preferirali njegovo djelo u odnosu na druga.

U istom tom stoljeću, četiri velika imama sastavila su svoja poznata djela *Sunen*, a to su:

1. Ebu Davud Sulejman b. Eš'as es-Sidžistani (umro 275. h.g.),
2. Ebu Isa Muhammed b. Isa et-Tirmizi (umro 279. h.g.),
3. Ebu Abdurrahman Ahmed b. Šuajb en-Nesai (umro 303. h.g.),
4. Muhammed b. Jezid b. Madže (poznat kao Ibn Madže, umro 273. h.g.).

Djela ova četiri imama predstavljaju vrhunac razvoja hadiske kritike i svjedočanstvo o zrelosti u razumijevanju potreba i interesa muslimanske zajednice. Ona su nastavak pravca koji su zacrtali raniji muhaddisi, ali uz još veći napredak u pogledu:

- metodološke obrade,
- odabira građe,
- strukture i rasporeda,
- te organizacije naslova i poglavlja.

Četiri *Sunena* imaju zajedničke karakteristike: širinu građe, preciznost ili način rasporeda, te su zbog toga dragocjena literatura za učenje svih nivoa.

Autori ova četiri *Sunena* posebno su se trudili da prevaziđu sve nedostatke u prethodnim hadiskim djelima, bilo da su se ticali metodologije, hadiske kritike, izlaganja građe ili rasporeda hadisa.

Pored zajedničkih karakteristika, svaki od ovih *Sunena* imao je i svoje specifičnosti i vrijednosti koje su ga činile jedinstvenim, a to se posebno odnosi na *Sunen Ebu Davuda*, rahmetullahi alejhi, koje se smatra temeljnim djelom u sunnetskoj tradiciji, neizostavnim za svakog ko se bavi hadisom ili fikhom.

Imam Hattabi opisuje važnost ovog djela riječima: „Znajte, Allah vam se smilovao, da je knjiga *Sunen Ebu Davuda* časno djelo i u oblasti vjere nije napisano ništa slično. Postala je općeprihvaćena među ljudima i mjerilo među učenjacima različitih pravnih škola. Svaka škola ima svoj udio u njoj, iz nje pije i na nju se oslanjaju učenjaci Iraka, Egipta, Magribe i mnogih drugih krajeva i gradova muslimanskog svijeta.”¹

Velika prihvaćenost *Sunena Ebu Davuda* među učenjacima temelji se na sljedećim osnovama:

1) Prednost Ebu Davuda u sastavljanju djela iz oblasti sunena. Tačnije, njegova prednost nije samo u tome što je napisao knjigu iz ove oblasti, već u tome što je prvi sabrao hadise koji se tiču šerijatskih propisa (sunene) na način koji teži potpunosti i sveobuhvatnosti. Dakle, nije bio prvi koji je uopće pisao o ovoj temi, jer su mu prethodili drugi – kako u ovom stoljeću, tako i u prethodnom – ali on je prvi koji je sistemski pristupio sveobuhvatnom sakupljanju sunena.

Među onima koji su pisali prije Ebu Davuda su:

- Ibn Džurejdž (Abdulmelik b. Abdulaziz, umro 150. h.g.),
- Ebu Murre Musa b. Tarik el-Jemani ez-Zubejdi, sudija,

¹ Hamed b. Muhammed el-Hatabi, *Mealimu es-suneni*, Darul-ma'rife, Bejrut, 1400. h. g., 1/10-11.

- Imam Muhammed b. Idris eš-Šafii (umro 204. h.g.),
- Ebu Osman Seid b. Mensur (umro 227. h.g.),
- Ebu Amr Sehl b. Ebu Sehl Zendždžele (umro 240. h.g.),
- Ebu Ali el-Hasan b. Ali el-Hallal (umro 242. h.g.),
- Ebu Džafer ed-Dulabi (umro 227. h.g.),
- Ed-Darimi Abdullah b. Abdurrahman (umro 255. h.g.)
- Ebu Bekr el-Ethrem (umro 273. h.g.).

Na osnovu toga, učenjak El-Kettani rekao je: „Kažu da je Ebu Davud bio prvi koji je napisao djelo iz oblasti sunena, ali u tome ima određenih primjedbi, što će postati jasnije iz onoga što slijedi.“¹

Hattabi dodatno pojašnjava ovaj temelj navodeći: „Ebu Davud je u svojoj knjizi sakupio hadise koji se odnose na osnove znanja, temeljne sunnete i pravne propise na način da ne znamo ni za jednog prethodnika koji je to učinio prije njega, niti za nekoga ko je nakon njega dosegao taj nivo.“²

Dakle, iako mu je prethodilo nekoliko učenjaka u pisanju sunena, Ebu Davud je prvi koji je to učinio sveobuhvatno, precizno i sistematski, što njegovoj zbirci daje posebno mjesto među djelima hadiske tradicije.

Ovim riječima Hattabi ne ukazuje samo na obim prikupljene građe u *Sunenu* Ebu Davuda, već i na njenu prirodu i kvalitet. Prema analizi hadiskih kritičara, Ebu Davud, rahmetullahi alejhi, izuzetno je uspješno sakupio temeljne hadise koji se tiču šerijatskih propisa – hadise koji čine jezgro pravne tradicije.

U pisanju svog djela uložio je ogroman trud: sistemski je obradio i sačuvao građu ranijih izvora i učinio je dostupnom budućim generacijama. Upravo zbog tog doprinosa njegova je zbirka s pravom nazvana

¹ Muhammed Džafer el-Kitani, *Er-Risaletul-mustatirife*, str. 9.

² Hamed b. Muhammed el-Hatabi, *Mealimu es-suneni*, 1/13.

Ummul-ahkam (Majka propisa), a tako ju je nazvao hafiz Ibn Hadžer, rahmetullahi alejhi.¹

2) *Brižljivost Ebu Davuda u izbjegavanju ponavljanja hadisa*, što je bilo karakteristično za mnoge izvore na koje se oslanjao u prikupljanju hadisa o pravnim propisima. To je bio jedan od razloga zašto je njegovo djelo imalo veliki odjek i široku prihvaćenost, za razliku od tih opširnijih zbirki koje nisu bile tako dostupne i prihvatljive široj publici.

Na tu posebnost ukazuje i Hattabi kada kaže: „Prije vremena Ebu Davuda, učenjaci hadisa pisali su *džamie* i *musnede*.“

Međutim, hadisi koji se direktno odnose na pravne propise, nisu bili predmet sistemskog prikupljanja niti su ih prethodnici pokušali obuhvatiti i zaokružiti u jednoj knjizi da ih izdvoje, sažmu i jasno predstavu u okviru često dugih hadisa i njihovih konteksta, u skladu s mogućnostima koje su bile dostupne Ebu Davudu.²

3) Njegova posebna briga za kritički pristup i težnja ka razvoju i usavršavanju pitanja isnada (lanca prenosilaca). U svom djelu, Ebu Davud nije se zadovoljio samo prenošenjem hadisa – on ih je dosljedno navodio s potpunim, povezanim i uzdignutim lancima (*musned* i *merfu*), što je bio ključni faktor u prihvatanju njegove zbirke među učenjacima.

Kroz proučavanje njegove poznate poslanice upućene učenjacima Meke, jasno se vidi da je najveća briga učenjaka tog vremena, uključujući i Ebu Davuda, bila upravo validnost isnada. A onaj ko ozbiljno proučava historiju sastavljanja djela u hadiskoj nauci, vidjet će da se glavni razvoj dogodio upravo u oblasti isnada – više nego u bilo kojem drugom aspektu.

Upravo zbog toga je šest poznatih hadiskih zbirki (*el-kutubus-sitte*) dobilo izuzetnu reputaciju i široko su prihvaćene. To nisu postigle samo zbog izbora materijala, već prije svega zbog sistematskog pristupa isna-

¹ Ibn Hadžer el-Askalani, *Telhisul-habir*, Mektebetul-kulijjat el-azharije, Kairo, 2/19.

² Hamed b. Muhammed el-Hatabi, *Mealimu es-suneni*, 1/13.

du, njegovom povezivanju, ocjenjivanju i pojašnjavanju autentičnosti predaja, a zatim i zbog kvaliteta rasporeda, sistematizacije i tematskog tumačenja hadisa, o čemu će dalje biti riječi.

Dokaz za to nalazimo u onome što je rekao Ibn Hazm prilikom određivanja stepena hadiskih zbirki, gdje navodi: „Najpouzdanije knjige su *Sahihu Buhari* i *Sahihu Muslim*, zatim *Sahih Ibn es-Sekkena*, *El-Munteka* Ibn Džaruda, *El-Munteka* Kasima b. Asbaga, a nakon ovih knjiga dolazi djelo Ebu Davuda...”¹

Zatim je, kroz mnoge stepene, Ibn Hazm stavio *Muvettu* imama Malika na niži rang. A zapravo je to učinio isključivo na osnovu lanca prenosilaca (*isnad*), kako je i sam istakao imam Zehebi kada ga je kritikovao zbog svrstavanja *Muvette* u niže kategorije. Zehebi kaže: „Ibn Hazm nije bio pravedan. *Muvetta* zaslužuje da se spomene odmah iza dva *Sahiha* (Buharije i Muslima), zajedno sa *Sunenima* Ebu Davuda i En-Nesaija. No, on je iz poštovanja dao prednost zbirkama koje sadrže samo riječi Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem. Ipak, *Muvetta* ima poseban uticaj na srca i autoritet u dušama koji se ničim ne može uporediti.”²

Iz ovoga postaje jasno da se *Muvetta* imama Malika našla na nižem rangu u odnosu na dva *Sahiha* prvenstveno zbog pitanja lanca prenosilaca (*isnad*). Njegova bi se vrijednost mogla svrstati čak i ispod drugih zbirki poput četiri *Sunena*, da nije sadržavala hadise koji su, sami po sebi, vjerodostojniji.

Zehebi se ovdje, iako raspravlja s Ibn Hazmom o pitanju rangiranja, u suštini slaže s njim kada je riječ o važnosti isnada kao kriterija. To ukazuje na to da je stav o prvenstvu isnada općeprihvaćen među većinom učenjaka i da se upravo na tome temelji i prihvatanje zbirke *Sunen* Ebu Davuda.

4) Međutim, ne smije se zamisliti da je lanac prenosilaca (*isnad*) i njegova povezanost bio jedini kriterij za vrednovanje hadiskih zbirki, uključujući i *Sunen* Ebu Davuda. Da je tako, onda bi sve zbirke s lancima

¹ Dželaludin es-Sujuti, *Tedribu er-ravi*, 1/110.

² Šemsuddin ez-Zehebi, *Sijeru a'lami en-nubela*, 18/203.

prenosilaca automatski bile prihvaćene od učenjaka, pa čak i one koje sadrže slabe ili izmišljene hadise. A to, naravno, niko ne tvrdi.

Dakle, kada govorimo o isnadu, mislimo na navođenje hadisa koji su ispunili uslove vjerodostojnosti, uz potpun i povezan lanac prenosilaca. To je ono što garantira prihvaćenost knjige i upravo to se nalazi u *Sune-nu* Ebu Davuda - spoj potpunih i čistih lanaca prenosilaca.

5) Ebu Davud je posebnu pažnju posvetio tome da *hadisi koje prenosi budu poznati i rasprostranjeni među učenjacima*. Ovo je dodatni kriterij koji pokazuje njegovu preciznost, strogoću i visoke standarde. Iako to nije bio glavni uslov, svakako je jedna od karakteristika koja je doprinijela općem prihvatanju njegove zbirke.

Važno je napomenuti da su i ostali autori šest zbirki hadisa ozbiljno vodili računa o ovom pitanju – nije to bila posebnost samo Ebu Davuda. Upravo zbog toga, ovaj kriterij smatra se jednim od temelja na kojima su ovi hadiski autoriteti gradili svoje zbirke.

To znači da se općeprihvaćenost šest poznatih hadiskih zbirki (*ku-tubus-sitte*) u velikoj mjeri temelji na tome što su u njima zabilježeni poznati, rašireni i primjenjivani hadisi, a ne oni rijetki, neobični ili zapostavljeni.

Učenjaci su kroz historiju smatrali da je oslanjanje na ove zbirke ispravan i metodološki utemeljen pristup, kojem su strogo podučavali svoje učenike, čime su željeli spriječiti da se učenici oslone na druge izvore koji ne vode računa o ovom važnom kriteriju.

6) Jedan od ključnih ciljeva Ebu Davuda u pisanju svoje zbirke bio je *pružiti temelj za pravne škole učenjaka raznih krajeva islamskog svijeta*. Njegov *Sunen* je s vremenom postao svojevrsni dokaz i oslonac za tada važeći fikih.

Učenjak Šah Velijjulah Dehlavi kaže: „...Treći među njima bio je Ebu Davud es-Sidžistani, a njegova ambicija bila je da sakupi hadise na koje su se oslanjali pravnici, koji su među njima kružili i na kojima su učenjaci iz različitih gradova temeljili pravne propise. Sastavio je svoju zbirku

Sunen, u koju je uvrstio vjerodostojne, dobre, slabije hadise, ali one koji se mogu koristiti u praksi. Ebu Davud je rekao: "U svojoj knjizi nisam naveo nijedan hadis za koji su se svi složili da ga treba odbaciti." Ako bi u zbirci bio slab hadis, on bi to jasno naznačio. Ako bi postojao nedostatak (*illa*), pojasnio bi ga na način koji je poznat poznavateljima ove nauke. Također, naslove poglavlja davao je u skladu s pravnim stavovima koje su učenjaci izvodili iz tih hadisa. Zbog toga su i Gazali i drugi učenjaci jasno kazali da je njegova zbirka dovoljna za mudžtehida."¹

Ovo nije bilo samo mišljenje imama Gazalija, već i većine učenjaka. Tako je rekao i Ebu Seid Ahmed b. Muhammed b. Zijad el-A'rabi (340. h.g.), jedan od prenosilaca *Sunena* Ebu Davuda: „Kada bi čovjek imao samo Mushaf - Allahovu knjigu i ovu knjigu (tj. *Sunen*), ne bi mu bilo potrebno ništa drugo od znanja.”²

7) Jedan od istaknutih doprinosa Ebu Davuda jeste njegova *vještina u načinu prenošenja hadisa, stil izlaganja, precizna struktura* i izuzetna pažnja u organizaciji i naslovljavanju poglavlja. U svom radu pokazao je veliko majstorstvo – njegovo djelo je toliko sistematski uređeno da nalikuje klasičnoj pravnoj (fikhskoj) literaturi.

Imam Hattabi rekao je: „Većina učenjaka iz Horasana bila je zaokupljena knjigama Muhammeda b. Ismaila (Buharija) i Muslima b. Hadždžadža, kao i onima koji su ih slijedili u prikupljanju samo sahih hadisa prema njihovim strogim kriterijima. Međutim, knjiga Ebu Davuda ljepše je uređena i bogatija u fikhu.”³

Knjiga imama Tirmizija imala je i jednu posebnu prednost: bio je među prvima koji su, uz navođenje hadisa po tematskim poglavljima, sistematski navodili i ocjenu vjerodostojnosti svakog hadisa, kao i prav-

¹ Džemaluddin el-Kasimi, *Kavaidu et-tahdis*, Darul-kutubi el-ilmijje, Bejrut, str. 342.

² Hamed b. Muhammed el-Busti, *Mealimu es-sunne*, str. 12; Ebu Hasan Muhammed b. Ebi Ja'la, Darul-ma'rife, Bejrut, *Tabelatul-hanabile*, 1/162; Ez-Zehebi, *Sijeru a'lami en-nubela*, 17/26; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Tezkiretul-hufaz*, Valorizaciju uradio Abdurrahman el-Mualimi, Bejrut, 3/1019.

³ Hamed b. Muhammed el-Hatabi, *Mealimu es-sunne*, Mektebetu es-sunneti el-muhammedijje, Kairo, 1/11.

ne škole koje su se oslanjale na njega. Tirmizi je sam objasnio da je svoju zbirku sastavio upravo u tu svrhu, kao odgovor na zahtjev jednog učenjaka. Rekao je:

„Mnogi imami napisali su djela u oblastima u kojima niko prije njih nije pisao, a među njima su: Hišam b. Hasan, Abdulmelik b. Abdulaziz b. Džurejdž, Seid b. Ebu Arube, Malik b. Enes, Hammad b. Seleme, Abdullah b. Mubarek, Jahja b. Zekerija b. Ebu Zaide, Veki b. Džerrah, Abdurrahman b. Mehdi i drugi učenjaci i ljudi od vrijednosti. Sastavili su djela u kojima je Allah, džellešānuhu, dao veliku korist. Nadamo se da će ih Uzvišeni za to obilno nagraditi, jer su time donijeli korist muslimanima i oni su nam uzor u onome što su napisali.“¹

Hafiz Ibn Redžeb u svom komentaru kaže: „...Bilo je i onih koji nisu postavljali uslov da hadis mora biti vjerodostojan, pa su bilježili i vjerodostojne hadise i one bliske tome, kao i hadise sa blagom slabošću ili slabostima. Većina njih to nije eksplicitno navodila, niti su govorili o ocjenama hadisa – da li su ispravni ili slabi. Prvi za koga znamo da je to počeo jasno govoriti o tome bio je Ebu Isa et-Tirmizi, rahimehullah, koji je pojasnio da ga niko nije pretekao u tom pristupu hadisu, te je svoje djelo opravdao time što su i ostali imami koje je spomenuo napisali djela u temama u kojima im niko nije prethodio. Ako bi se u novom djelu dodala pojašnjenja o skrivenim nedostacima hadisa (*ilal*) i sličnim stvarima, to bi se smatralo slijeđenjem njihovog puta u pisanju onoga što ranije nije bilo obrađeno.

Ibnul-Medini i Jakub b. Šejbe, istina, sastavili su zbirke sa isprekidanim lancima i prikrivenim nedostacima, ali kada je riječ o obradama tematskih poglavlja s analizom tih nedostataka – ne znamo da je iko prije Tirmizija to učinio. Tirmizi je tome još dodao i prenošenje stavova pravika, što su prije njega radili Malik u *Muvetti* i Sufjan u *Džamii*.“²

Dr. Nuruddin Itr istakao je više aspekata u kojima se Tirmizi posebno ističe, a većina njih vezana je za formu, način prezentacije i organizaciju

¹ Abdulvehhab el-Latif, *El-Ilel*, Darul-fikr, Bejrut, str. 738.

² Ibn Redžeb el-Hanbeli, *Šerhu ilel et-Tirmizi*, Alemul-kutubi, Bejrut, str. 56.

njegove zbirke. Među najvažnijim je to što je svakom pravnom mišljenju posvetio posebno poglavlje. Kaže: „Tirmizi je bio jedinstven po tome što je za svako pravno pitanje u svojoj knjizi otvarao više poglavlja. Tako je, naprimjer, otvarao jedno poglavlje za hadis koji ima status derogirajućeg (*nasih*), a drugo za derogirani hadis (*mensuh*). Također, posebno je naslovljavao poglavlja za različita pravna mišljenja i stavove pojedinih pravnih škola, pa bi u svakom poglavlju naveo i njihove dokaze iz Sunneta. Ova se praksa vrlo često nalazi u njegovoj zbirci.“¹

Što se tiče djela *Sunen* imama Nesaija, poznatog kao *El-Mudžteba*, ono je skraćena verzija njegove veće zbirke (*Es-Sunen el-Kubra*). Ova zbirka jasno pokazuje duboko znanje i visok kriterij autora, što je razlog zbog kojeg su je mnogi učenjaci smatrali trećom po vrijednosti nakon *Sahiha* Buharija i Muslima.

Tako je, naprimjer, Ibn Rušd es-Subti rekao: „Knjiga Nesaija najbolje je strukturirana i najpreciznije sastavljena među svim zbirkama sunena. Ovo njegovo djelo spoj je metode Buharija i Muslima, ali s dodatnom pažnjom prema navođenju skrivenih nedostataka (*ilal*). Sve u svemu, poslije dva *Sahiha*, njegova zbirka sadrži najmanje slabih hadisa i najmanje prenosilaca koji su osporavani.“²

Zbog toga su ovu zbirku mnogi učenjaci nazivali „vjerodostojnom“ (*sahihom*), a među njima su: Ebu Ali en-Nejsaburi, Ebu Ahmed b. Adi, Ebu Hasan ed-Darekutni, Ebu Abdullah el-Hakim, Ibn Mendeh, Abdulgani b. Said el-Ezdi, Ebu Ja’la el-Halili, Ebu Ali b. Es-Seken, Ebu Bekr el-Hatib i drugi.³

Hafiz Ibn Hadžer dodatno je pojasnio strogi pristup Nesaija u bilježenju hadisa, rekavši: „Koliko je samo ravija od kojih su Ebu Davud i Tirmizi bilježili hadise, a Nesai je odbijao bilježiti od njih. Štaviše, on je odbijao bilježiti hadise od nekih ravija koji se nalaze i u *Sahihima* Buharija i Mu-

¹ Nuruddin el-Itr, *El-Imamu et-Tirmizi ve el-muvazene bejne džami’ihi ve bejne sahihejni*, Mue-sessetu er-risale, Bejrut, str. 280.

² Ibn Hadžer el-Askalani, *En-Nuketu li ibn hadžer*, Menšuratul-džamiati el-islamijje, Medina, str. 75.

³ *Mukadimetu es-Sujuti li šerhihi ala en-Nesai*, 1/5.

slima. Tako je Ebu Fadl b. Tahir prenio da je Sa'd b. Ali ez-Zindžani rekao za jednog čovjeka da je pouzdan, pa mu je rečeno: "Ali Nesai ga nije smatrao dostojnim da prenosi hadise." Na to je on odgovorio: "Sine moj, Ebu Abdurrahman (Nesai) imao je strožiji kriterij za prenosiocce nego i Buhari i Muslim."¹

Tako se i posebnost *Sunena* Nesaija ogleda u njegovom izuzetno strogom kriteriju za prihvatanje hadisa i preciznim mjerilima za ocjenu vjerodostojnosti, do te mjere da je Ebu Hasan el-Ma'afri (484. h.g.), učenik Ibn Abdulberra, ocijenio da je put koji je slijedio Nesai „najdublji i najuzvišeniji od svih puteva koje su slijedili autori šest poznatih hadiskih zbirki“.²

Jedna od važnih prednosti šest hadiskih zbirki, ili tačnije, pet od njih (izuzimajući *Sunen* Ibn Madže), jeste to što su gotovo u potpunosti obuhvatile vjerodostojne izvore hadisa koji se tiču šerijatskih propisa. Imam Nevevi rekao je: „Od pet temeljnih zbirki nije izostavljeno ništa značajno – mislim na zbirke Buharija, Muslima, Ebu Davuda, Tirmizija i Nesaija.“³

Međutim, iz prethodnog je jasno da se ova tvrdnja sasvim opravdano može primijeniti i na *Sunen* Ebu Davuda samostalno, pa kako tek da ne važi za svih pet?

Ibn Kajjim navodi da se temelj šerijatskih propisa oslanja na oko 500 hadisa, dok se njihove razrade i dodatni detalji kreću oko 4.000 hadisa.⁴ U *Sunenu* Ebu Davuda, kako je i sam autor naveo, nalazi se 4.800 hadisa, što jasno ukazuje na obimnost, širinu i dubinu ove zbirke.

U ovom stoljeću bilo je i drugih autora i djela, osim već spomenutih, ali ovaj prostor ne dozvoljava njihovo detaljno navođenje, a kamoli potpuno obuhvatanje. Ipak, ono što je važno istaći jeste da upravo ova vrsta djela čini treći hidžretski vijek epohom zrelosti i stabilnosti u oči-

¹ Isti izvor, 1/4.

² Isti izvor, 1/4.

³ Dželaludin es-Sujuti, *Tedribu er-ravi*, 1/99.

⁴ Šemsuddin Muhammed b. Ebi Bekr Ibn Kajjim, *A'lamu el-muveki'in*, Mektebetu ibn Tejmiije, Kairo, 2/257.

ma svih istraživača – zlatnim stoljećem hadiske nauke u punom smislu te riječi.

Posebnost tog perioda, kako ju je sažeo dr. Faruk Hamada, ogleda se u četiri ključne karakteristike:

1. zrelost i sistematizacija temeljnih pravila, njihovo dosljedno primjenjivanje, zapisivanje i prenošenje;
2. zbirke koje su posebno izdvojile Poslanikove, sallallahu alejhi ve sellem, riječi i predaje od drugih tekstova;
3. precizno bilježenje biografija prenosilaca, proučavanje lanaca prenosilaca (*isnad*) i otkrivanje skrivenih nedostataka u predajama;
4. pažljivo jezičko analiziranje hadisa, uz brigu o arapskom izrazu i značenju.¹

¹ Dr. Faruk Hamada, *Tetavvur dirasat es-sunne en-nebevije ve nehdatuha el-muasira ve afakiha*, Daru ihja el-ulum, Bejrut, 1994, str. 19-26. Autor, neka ga Allah sačuva, podijelio je etape kroz koje je prošla nauka o Sunnetu na osam faza.

Zaključak

Treće hidžretsko stoljeće s pravom se izdvaja kao prelomna etapa u historiji bilježenja Sunneta i izgradnje hadiske nauke. U tom periodu hadiska tradicija prelazi iz faze općeg prikupljanja u fazu metodološke zrelosti: uspostavljaju se jasna pravila kritike, razvijaju se pomoćne discipline (*ilmur-riđal*, *ilmul-ilel*, hadiski fikh), a isnad postaje centralna osovina na kojoj se zasniva prihvatanje i vrednovanje predaja. Zbog toga se ovaj vijek s razlogom naziva zlatnim dobom Sunneta, jer je tada izgrađen naučni aparat koji je ummetu omogućio da Sunnet sačuva, provjeri i sistematizira na način bez presedana u historiji.

Razvoj hadiske literature u trećem stoljeću pokazuje jasnu evoluciju potreba i odgovora učenjaka. Musnedi su predstavljali važno opredjeljenje muhaddisa da *merfu* predaje izdvoje u zasebne zbirke i da se fokus usmjeri na ono što neposredno dolazi od Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem. Međutim, činjenica da musnedi nisu bili ograničeni samo na sahih predaje, niti su bili organizirani po fikhskim poglavljima, ukazala je na realne praktične poteškoće u njihovoj upotrebi. Iz tih potreba, ali i pod pritiskom intelektualnih i ideoloških strujanja koja su pokušavala potkopati autoritet Sunneta, nastaje snažniji, selektivniji i precizniji pravac: izdvajanje zbirke koje se ograničavaju na vjerodostojne hadise i nude jasnu strukturu pogodnu za dokazivanje propisa.

U tom okviru *Sahih* imama Buharije predstavlja krunu razvoja: spoj stroge hadiske kritike, pravne pronicljivosti i tematske organizacije, uz svjesno sužavanje građe na ono što zadovoljava najviše kriterije. Muslimov *Sahih* nastavlja isti put, ali s naglašenijom pažnjom na tekst, puteve prenosa i tehničku konzistentnost, što njegovom djelu daje posebnu vrijednost u hadiskoj metodologiji. Nakon njih, sunen-zbirke četvorice imama dodatno zaokružuju pravni aspekt hadiske literature i postaju temeljna referenca učenjacima različitih mezheba, pri čemu se posebno ističe uloga Ebu Davuda u sabiranju hadisa o propisima, te Nesaijev strogi kriterij i preciznost u ocjeni prenosilaca i skrivenih nedostataka.

Iz svega navedenog proizlazi ključna spoznaja: stabilnost Sunneta i njegova naučna pouzdanost nisu rezultat slučaja, nego rezultat sistemskog rada generacija muhaddisa koji su živjeli u vremenu intelektualnih sukoba i velikih izazova, pa su odgovorili metodom, dokazom i disciplinom. Treće hidžretsko stoljeće zato nije samo period intenzivnog bilježenja, nego i period u kojem je Sunnet dobio svoje najčvršće naučne temelje, a ummet referentna djela koja su kroz stoljeća ostala oslonac u vjeri, propisima i razumijevanju Poslanikove upute.

Literatura

1. *Muslim ibn Hadždžadž ve kitabuhu el-Musnedu es-sahih*, Darul-kalem, Damask.
2. Muhammed Džafer el-Kitani, *Er-Risale el-mustatrise*, Darul-bešairi el-islamijje.
3. Ibn Hadžer el-Askalani, *Hedju es-sari mukadimetu Fethul-Bari*, El-mektebetu es-selefijje, Kairo.
4. Muhammed Ebu Zehu, *El-Hadisu vel-muhadisun*, Džami'atul-azhar, Kairo, 1378. h.g.
5. Hatib el-Bagdadi, ***Tarihu Bagdad, Darul-kutubi el-ilmijje, Bejrut.***
6. Abdulvehab b. Ali es-Subki, ***Tabakatu-š-Šafijje, Daru hidžr, Egipat, drugo izdanje, 1413. h.g.***
7. Ibn Hadžer el-Askalani, *Telhisul-habir*, Mektebetul-kulijjat el-Azharijje, Kairo.
8. Hamed b. Muhammed el-Hatabi, *Mealimu es-suneni*, Mektebetu es-sunneti el-Muhammedijje, Kairo.
9. Dželaludin es-Sujuti, *Tedribu er-ravi*, El-mektebetul-ilmijje, Medina, 1379. h.g.
10. Džemaluddin el-Kasimi, *Kavaidu et-tahdis*, Darul-kutubi el-ilmijje, Bejrut.
11. Ebu Hasan Muhammed b. Ebi Ja'la, Darul-ma'rife, Bejrut.
12. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Tezkiretul-hufaz*, Valorizaciju uradio Abdurrahman el-Mualimi, Bejrut.
13. Abdulvehhab el-Latif, *El-Ilel*, Darul-fikr, Bejrut.
14. Ibn Redžeb el-Hanbeli, *Šerhu ilel et-Tirmizi*, Alemul-kutubi, Bejrut.

15. Nuruddin el-Itr, *El-Imamu et-Tirmizi ve el-muvazene bejne džami'ih i ve bejne sahihejni*, Muesessetu er-risale, Bejrut.

16. Ibn Hadžer el-Askalani, *En-Nuketu li ibn hadžer*, Menšuratul-džamiati el-islamijje, Medina.

17. Šemsuddin Muhammed b. Ebi Bekr Ibn Kajjim, *A'lamu el-muveki'in*, Mektebetu ibn Tejmijje, Kairo.

18. Dr. Faruk Hamada, *Tetavvur dirasat es-sunne en-nebevijje ve nehdatuha el-muasira ve afakiha*, Daru ihja el-ulum, Bejrut, 1994. godine.

PEDAGOŠKI ASPEKTI VASPITANJA I NJIHOV ZNAČAJ ZA RAZVOJ GOVORA DJECE PREDŠKOLSKOG UZRASTA U SAVREMENOJ I ISLAMSKOJ PEDAGOGIJI

Apstrakt

Proces vaspitanja u ranom djetinjstvu predstavlja temeljni pedagoški proces koji značajno utiče na razvoj govornih i komunikacijskih kompetencija djece predškolskog uzrasta. Cilj ovog rada je da ispita pedagoške aspekte vaspitanja i njihov doprinos razvoju govora kod djece predškolskog uzrasta, sa posebnim osvrtom na savremene pedagoške teorije i islamske odgojne principe. Polazeći od teorijskih postavki o ulozi socijalne interakcije u učenju, analizira se povezanost između vaspitnih praksi, komunikacijskog okruženja i jezičkog razvoja djeteta.

U radu se posebno naglašava značaj ranih interakcija između djece i odraslih, kao i uloga porodice i predškolskih institucija u stvaranju podsticajnog okruženja za razvoj govora. Kvalitet vaspitnih postupaka, uključujući dijalog, verbalno modeliranje i emocionalnu podršku, prepoznaje se kao ključni faktor u razvoju vokabulara, gramatičke strukture i pragmatičkih jezičkih vještina.

Komparativna analiza savremenih i islamskih pedagoških pristupa ukazuje na njihovu međusobnu usklađenost u pogledu značaja komunikacije, moralnih dimenzija govora i aktivne uloge odraslih u procesu učenja. Na osnovu izloženih teorijskih i pedagoških uvida zaključuje se da integracija ovih pristupa može unaprijediti praksu vaspitanja i do-

prinijeti efikasnijem razvoju govora i komunikacije kod djece predškolskog uzrasta.

Ključne riječi: *vaspitanje, razvoj govora, predškolski uzrast, socijalna interakcija, islamska pedagogija.*

PEDAGOGICAL ASPECTS OF EDUCATION AND THEIR SIGNIFICANCE FOR THE DEVELOPMENT OF SPEAK CHILDREN OF PRE-SCHOOL AGE IN MODERN AND ISLAMIC PEDAGOGY

Abstract

The process of education in early childhood represents a fundamental pedagogical process that significantly affects the development of speech and communication competences of preschool children. The aim of this paper is to examine the pedagogical aspects of education and their contribution to the development of speech in preschool children, with special reference to contemporary pedagogical theories and Islamic educational principles. Starting from theoretical assumptions about the role of social interaction in learning, the connection between educational practices, communication environment and language development of the child is analyzed.

The paper particularly emphasizes the importance of early interactions between children and adults, as well as the role of the family and preschool institutions in creating a stimulating environment for speech development. The quality of educational practices, including dialogue, verbal modeling and emotional support, is recognized as a key factor in the development of vocabulary, grammatical structure and pragmatic language skills.

A comparative analysis of modern and Islamic pedagogical approaches indicates their mutual compatibility in terms of the importance of communication, the moral dimensions of speech and the

active role of adults in the learning process. Based on the presented theoretical and pedagogical insights, it is concluded that the integration of these approaches can improve the practice of education and contribute to a more effective development of speech and communication in preschool children.

Keywords: education, speech development, preschool age, social interaction, Islamic pedagogy

Uvod

Rano djetinjstvo predstavlja kritičan period za formiranje osnovnih kognitivnih, emocionalnih i socijalnih sposobnosti. Definiranje vaspitanja kao pedagoškog procesa složen je zadatak, jer ono podrazumijeva kontinuirani i svrsishodni uticaj na razvoj djeteta. Vaspitanje se ne odnosi samo na usvajanje znanja, već obuhvata oblikovanje ličnosti, karaktera, socio-emocionalnih sposobnosti i intelektualnih kompetencija. U širem smislu, vaspitanje se posmatra kao integralni proces koji doprinosi sveobuhvatnom razvoju djeteta i oblikovanju njegovih stavova, vrijednosti i socijalnih vještina. (Muratović i dr., 2022.)

Vaspitanje u predškolskom periodu ne obuhvata samo prenošenje znanja, već i oblikovanje komunikacijskih, moralnih i socijalnih vještina kod djece (Burchinal i dr., 2008.)

Djeca koja odrastaju u stimulativnom okruženju razvijaju bolje vještine rješavanja problema, samoregulacije i socijalne kompetencije, što dugoročno utiče na njihovu sposobnost učenja i prilagođavanja novim situacijama.

Kvalitet vaspitnih praksi, uključujući stimulativno okruženje i aktivnu interakciju sa odraslima, ima dugoročne implikacije na ukupni razvoj djeteta, a naročito na razvoj jezika, jer se upravo kroz socijalne interakcije usvajaju pravila i funkcije komunikacije. (Rowe & Snow, 2020.)

Oni tvrde da kroz svakodnevne komunikacijske situacije, kao što su dijalog sa vršnjacima i odraslima, djeca ne samo da usvajaju vokabular

i gramatičke strukture, već i pragmatička pravila komunikacije, kao što su način postavljanja pitanja, slušanje sagovornika i izražavanje misli u odgovarajućem kontekstu. Aktivna uloga odgajatelja u ovom procesu, kroz proširivanje dječjih izraza, modeliranje složenijih rečenica i stimulaciju narativnih sposobnosti, omogućava djeci da razviju jezičku fleksibilnost i kognitivnu sposobnost apstraktnog razmišljanja, što predstavlja temelj za budući akademski i socijalni uspjeh.

Razvoj govora i jezičkih kompetencija usko je povezan sa vaspitnim iskustvima djece od najranijeg uzrasta. Kroz strukturirane i spontane interakcije sa roditeljima, vaspitačima i vršnjacima, djeca stiču vokabular, uče gramatičke strukture i razvijaju pragmatičke vještine potrebne za adekvatnu komunikaciju. (Hirsh-Pasek i dr., 2015; Justice i dr., 2011.)

Kvalitet i učestalost verbalnih interakcija u velikoj mjeri predviđaju jezički razvoj i kasnije školsko postignuće, što naglašava važnost pažljivo planiranih vaspitnih aktivnosti kod djece ovog uzrasta.

Savremeni pedagoški pristupi ističu aktivnu ulogu odraslih u modeliranju jezika i pružanju povratnih informacija koje podstiču kritičko mišljenje i verbalno izražavanje. (Weisberg i dr., 2013.)

Odrasli u procesu vaspitanja i obrazovanja djece imaju aktivnu, vođenu ulogu u razvoju jezika. Umjesto pasivnog posmatranja, oni učestvuju u komunikaciji s djecom kroz postavljanje pitanja, objašnjavanje, opisivanje aktivnosti i pričanje priča. Na taj način djeca ne samo da usvajaju vokabular i gramatičke strukture, već kroz povratne informacije i proširivanje njihovih izraza uče kako da artikuliraju misli, analiziraju informacije, postavljaju pitanja i izražavaju sopstvene stavove. Islamska pedagogija, s druge strane, naglašava moralnu i etičku dimenziju komunikacije, ulogu lijepog govora i primjer odraslih u oblikovanju dječjih jezičkih i socijalnih vještina. (Al-Attas, 2014.)

Dakle, sa stanovišta islamske pedagogije, jezik i komunikacija nisu samo sredstvo prenošenja informacija, već i sredstvo oblikovanja moralnog karaktera i etičkog ponašanja djece. Poseban značaj pridaje se „**lijepom govoru**“, odnosno upotrebi jezika koja odražava poštovanje,

ljubaznost, otvorenost i istinitost, te primjeru odraslih kao modela pravilnog ponašanja. Djeca kroz interakciju s odraslima uče kako da izražavaju misli i osjećanja na način koji je u skladu sa moralnim i društvenim normama, razvijajući tako istovremeno jezičke sposobnosti i socijalnu kompetenciju. Integracija ovih pristupa omogućava dublje razumijevanje razvoja govora i potencijal za unapređenje vaspitne prakse u ranom djetinjstvu.

Cilj ovog rada je da analizira pedagoške aspekte vaspitanja i njihov značaj za razvoj govora djece predškolskog uzrasta, kroz prizmu savremenih i islamskih pedagoških pristupa. Istraživačka pitanja uključuju kako različiti pedagoški pristupi utiču na razvoj vokabulara, gramatičkih i pragmatičkih vještina. Nadalje, koja je uloga socijalne interakcije i stimulativnog okruženja u razvoju govora, kao i na koji način islamski pedagoški principi doprinose razvoju komunikacijskih kompetencija djece?

Pedagoški aspekti vaspitanja u ranom djetinjstvu

Vaspitanje u ranom djetinjstvu predstavlja kompleksan proces podrške i stimulacije djetetovog razvoja koji se ostvaruje kroz kvalitetne interakcije sa odraslima i vršnjacima. U ovoj fazi, jezik i komunikacijske sposobnosti brzo se razvijaju, a iskustva koja djeca imaju s porodicom i u predškolskom okruženju bitno utiču na ovaj razvoj, jer interpersonalni odnosi s odraslima doprinose učenju i korištenju jezika koji je temelj za kasnije akademske i socijalne uspjehe. (RämäOry, 2023.)

Kvalitet jezika kojem su djeca izložena, uključujući količinu i raznovrsnost govora, povratne informacije odraslih i bogate verbalne interakcije, snažno predviđa razvoj vokabulara, gramatičku kompetenciju i sposobnost izražavanja misli.

Istraživanja pokazuju da jezičko okruženje koje podstiče različite razgovore, u kojima odrasli odgovaraju na dječje pokušaje komunikacije, proširuju njihove izraze i aktivno uključuju dijete u razgovor, predstav-

ljaju ključne elemente u razvoju jezika, jer takvi obrasci interakcije doprinose boljem razumijevanju jezika nego pasivno slušanje. (SanchezAlonso & Aslin, 2022; Paavola i dr., 2005.)

U predškolskim ustanovama, odgajatelji imaju važnu ulogu u facilitaciji ovakvih interakcija kroz planirane i spontano vođene aktivnosti kao što su dijalog pri pričanju priča, vođene diskusije i igre u kojima se koriste bogati vokabular i pragmatički obrasci komunikacije. (Finders i dr., 2023.)

Razvoj govora kod djece predškolskog uzrasta

Osim usmenog jezika, razvoj jezika u ranoj dobi kod djece povezan je i s drugim aspektima razvoja, uključujući sposobnost slušanja, razumijevanja i izražavanja osjećanja, što doprinosi socijalnoj kompetenciji, emocionalnoj regulaciji i pripremljenosti za formalno obrazovanje. Iskustva odraslih, kako u porodici, tako i u predškolskim ustanovama, koja uključuju aktivno slušanje, proširivanje dječjih izraza i poticanje pitanja, doprinose tom razvoju jer promoviraju jezik kao sredstvo za razmišljanje, socijalno povezivanje i rješavanje problema u različitim situacijama.

Razvoj govora i komunikacijskih vještina u ranom djetinjstvu ne odvija se izolirano, već je uvjetovan širim kontekstom vaspitanja i kvalitetom interakcija kojima je dijete izloženo. Jedan od ključnih trenutaka u ranom razvoju jeste postizanje razumljivog govora, što uključuje sposobnost djeteta da artikulira zvukove i riječi na način koji je razumljiv drugima. Ovaj proces je složen i podložan uticaju različitih faktora, uključujući biološke predispozicije, interakcije s odraslima i jezičko okruženje. (McLeod, 2009.)

Tačnost govora se pritom postepeno poboljšava sa godinama i obilježena je povećanjem pravilno korištenih glasova i smanjenjem sistematskih grešaka. (Bowen, 2015.)

U početku djeca često prave sistematske greške, poput izostavljanja ili zamjene glasova, što je normalan dio fonetskog i fonološkog razvoja.

Kako dijete dobija više iskustva u govoru i učestvuje u interakcijama sa odraslima i vršnjacima, pravilno korištenje glasova se povećava, a učestalost tih ponavljajućih grešaka postepeno opada.

Ovaj proces pokazuje da se govor ne razvija izolirano, već zavisi od kontinuirane stimulacije jezikom i modeliranja od strane odraslih, što omogućava djetetu da internalizira pravila jezika i razvije jasnu i razumljivu komunikaciju. Istovremeno, istraživači sugeriraju da kognitivni procesi višeg nivoa, uključujući izvršne funkcije kao što su apstrahovanje pravila, kognitivna fleksibilnost i inhibicija (Crosbie i dr., 2009; Torrington Eaton & Ratner, 2016.), kao i fonološko pamćenje (Jacquemot & Scott, 2006.), mogu predstavljati osnovu ili biti povezani sa lancem obrade govora. Ovi kognitivni procesi omogućavaju djetetu da planira i organizira govor, prati pravila jezika i kontrolira greške u izgovoru, čime se dodatno objašnjava složenost razvoja jezičkih sposobnosti. Stilovi u vaspitanju utiču na to kako dijete koristi jezik i kako se osjeća u komunikaciji s odraslima. Na primjer, vaspitači koji pokazuju toplotu, dosljednost i strukturiran pristup obično češće potiču djecu da učestvuju u razgovorima, izražavaju svoje misli i postavljaju pitanja, što doprinosi bogatijem vokabularu i većoj spontanosti u govoru.

Modeliranje govora kroz interakciju sa odraslima predstavlja ključnu komponentu u jeziku djeteta jer odrasli ne samo da predstavljaju jezički uzor, nego i aktivno proširuju dječje pokušaje komunikacije. Kroz ponavljanje, proširivanje i dodavanje novih značenja odrasli pomažu djeci da povežu svoje izraze sa većim jezičkim strukturama i kontekstima, što ubrzava usvajanje kompleksnijih jezičkih obrazaca. (Weisberg i dr., 2013.)

Značaj dijaloga, pitanjima potaknute interakcije i verbalne stimulacije ogleda se u tome što takve strategije omogućavaju djetetu da pređe iz pasivnog slušanja u aktivno izražavanje. Otvorena pitanja, proširivanje djetetovih rečenica i podsticanje refleksije nad riječima i pojmovima podstiču dublje procesiranje jezika i jačanje metajezičnih sposobnosti, što je povezano s kasnijim uspjehom u čitanju i kompleksnijim jezičkim zadacima. (Rowe & Snow, 2020.)

Emocionalna klima vaspitnog okruženja, koja obuhvata osjećaj sigurnosti, prihvaćenosti i emocionalne dostupnosti odraslih, također ima značajan uticaj na razvoj govora. Djeca koja se osjećaju prihvaćeno i psihološki sigurno češće eksperimentiraju s jezikom, izražavaju emocije i pokušavaju kompleksnije rečenice, dok anksiozni ili nedosljedni odnosi mogu ograničiti verbalnu spontanost i rizik od povlačenja u komunikaciji. Ukupno gledano, razvoj govora jeste povezan s načinom na koji odrasli strukturiraju svoje odgovore, emocije i očekivanja prema djetetu; što je interakcija toplija, bogatija i stimulativnija, to je veća vjerovatnost da će dijete razviti snažnu i fleksibilnu jezičku kompetenciju.

Razvoj jezika u savremenoj i islamskoj pedagogiji

Razvoj govora u ranom djetinjstvu podržava se pedagoškim pristupima koji naglašavaju ulogu odraslih u kvalitetnim jezičkim interakcijama i strukturiranim aktivnostima usmjerenim na jezičku stimulaciju. Prema sociokulturalnim pristupima, jezik se razvija kroz situirane interakcije u kojima odrasli modeliraju, podržavaju i proširuju dječji izraz u smislenim kontekstima. (Vygotsky, 1978; Halliday, 1978.)

Kroz partnerski dijalog sa značajnim odraslima, djeca uče kako da artikuliraju misli, usvajaju gramatičke obrasce i razvijaju narativne sposobnosti koje su osnova za kasniji akademski uspjeh. (Bruner, 1985.)

Aktivnosti koje potiču refleksiju govora, kao što su vođene rasprave, otvorena pitanja i strateško proširivanje dječjih odgovora, omogućavaju prelazak iz pasivnog slušanja u aktivno jezičko izražavanje. Ove metode podstiču dublje procesiranje jezika i jačaju sposobnost prilagođavanja jezika u različitim komunikacijskim situacijama. (Nelson, 2000; Tomasello, 2003.)

U takvom okruženju, djeca ne samo da usvajaju vokabular, već razvijaju i sposobnost da povezuju značenja, formuliraju koherentne rečenice i koriste jezik za rješavanje problema i socijalnu interakciju. (Hoff, 2006.)

Na taj način vaspitanje postaje instrument za **sistematsko i ciljno razvijanje jezičkih kompetencija**, pri čemu dijete ne samo da pasivno prima jezik, već uči da ga koristi za socijalnu interakciju, izražavanje osjećanja i rješavanje problema.

Islamska pedagogija, s druge strane, naglašava moralnu i etičku dimenziju komunikacije. Posebno se ističe značaj lijepog govora, gdje odrasli svojim primjerom i pažljivim odabirom riječi oblikuju dječje jezičke i socijalne vještine. (Al-Attas, 2014.)

Uloga roditelja u komunikaciji je centralna; kontinuirana podrška, strpljenje i korektno modeliranje govora omogućavaju djetetu da razvije pravilnu artikulaciju i jasno izražavanje misli. Mnoga istraživanja težila su ka tome da predstave komunikaciju kroz prizmu efikasnosti nastavnog procesa i tačnosti interakcije, dok su studije islamskog obrazovanja više naglašavale moralne ciljeve komunikacije, često bez sistematske analize njenih strukturalnih komponenti. (Barbany, 2020; Hyland, 2004; Kamali, 2008.)

Islamski odgojni principi uključuju podsticanje govora kroz pohvalu, naglašavanje etičkih vrijednosti i usmjeravanje djece ka iskrenom i konstruktivnom izražavanju. U savremenom islamskom obrazovanju, ovi principi dodatno se kompliciraju jer vaspitači moraju integrirati adab, saosjećanje i duhovnu intencionalnost u komunikacijske prakse oblikovane brzo razvijajućim digitalnim ekologijama. (Azra, 2021; Lahmar, 2024.)

Ova promjena odražava suštinske transformacije u razumijevanju i primjeni komunikacijske kompetencije u ranom islamskom obrazovanju. Savremeni islamski obrazovni kontekst nameće potrebu za komunikacijom koja integrira pedagošku efikasnost, etičke principe, kulturnu odgovornost i digitalnu pismenost. Ova razlika ukazuje da islamski pristup prvenstveno valorizira etičku i odgojnu funkciju jezika, dok savremeni pedagoški modeli više istražuju kognitivne, jezičke i interakcijske aspekte komunikacije. Integracija oba pristupa može omogućiti razvoj

sveobuhvatnih komunikacijskih kompetencija koje uključuju i etičku dimenziju, ali i strukturiranu, pedagoški efikasnu interakciju.

Specifične metode u savremenom pedagoškom pristupu uključuju vođene aktivnosti, igre uloga, narativne vježbe, kao i korištenje tehnologije i multimedija za stimulaciju jezika. Odrasli diferenciraju interakcije prema individualnim sposobnostima i interesovanjima djece, prateći njihov napredak kroz dokumentiranje, bilješke i odgovarajuće procjene govora i jezika. U islamskom pedagoškom pristupu, važna je holistička perspektiva koja posmatra dijete kao cjelinu, uporedo sa moralnim, etičkim i socijalnim vrijednostima. Islamski pedagoški principi naglašavaju da se komunikacija ne posmatra samo kao transmisija jezičkih oznaka, već i kao sredstvo usvajanja vrijednosti adaba (lijepog ponašanja), saosjećanja i vjerske svjesnosti. (Siddiqui, 2010.)

U takvom pristupu, komunikacija se gradi kroz svakodnevne interakcije u kojima odgajatelji i roditelji nastoje da pokažu primjerom kako se govori na način koji je u skladu sa kulturnim i moralnim vrijednostima zajednice, čime se oblikuju i jezičke i socijalne vještine djeteta. U okviru islamskog obrazovanja važno je pridavati pažnju i socijalnoemocionalnom okviru učenja, jer sigurnost, pripadnost i moralni kontekst doprinose otvorenijem i efektivnijem verbalnom izražavanju.

Kontekstualni faktori utiču na implementaciju oba pristupa: savremeni pedagoški pristup zavisi od socioekonomskog statusa, multikulturalnog okruženja i uticaja digitalnog doba, dok islamski pristup uzima u obzir kulturne i religijske vrijednosti, porodičnu tradiciju i ulogu zajednice u oblikovanju jezika i morala. Kombinacija oba pristupa omogućava integraciju savremenih metoda za razvijanje kognitivnih i jezičkih vještina sa islamskim principima za moralni, etički i socijalni razvoj djeteta.

Kvalitetna interakcija sa odraslima omogućava djeci da razviju ne samo jezičke sposobnosti, već i socijalnu i emocionalnu kompetenciju. Aktivno proširenje dječjih izraza i strateška povratna informacija ubrzavaju usvajanje složenijih jezičkih obrazaca, dok moralne i etičke di-

menzije jezika oblikuju dječju svijest o pravilnom i konstruktivnom izražavanju. Kombiniranjem savremenih i islamskih pedagoških principa, vaspitanje postaje sredstvo za razvoj sveobuhvatnih komunikacijskih kompetencija, a strukturirane i spontane aktivnosti u ranom uzrastu pružaju temelj za kasniji akademski i socijalni uspjeh.

Komparativna analiza pokazuje da oba pristupa prepoznaju važnost odraslih kao jezičkih uzora i stimulativnog okruženja, ali se razlikuju u naglasku: savremeni modeli više se fokusiraju na kognitivne i jezičke strategije kroz interakciju i proširenje značenja, dok islamski pristup naglašava moralni i etički aspekt komunikacije i primjer odraslih. Integracija oba pristupa može pružiti sveobuhvatnu podršku razvoju jezika u ranom djetinjstvu, povezujući jezički, socijalni i moralni razvoj djeteta.

Zaključak

Pedagoški aspekti vaspitanja igraju ključnu ulogu u razvoju govora djece predškolskog uzrasta, jer se kroz njih oblikuju ne samo jezičke sposobnosti, već i socijalne, emocionalne i moralne kompetencije koje su osnova za uspješno učenje i socijalnu adaptaciju. Savremeni pedagoški pristupi, posebno oni inspirirani teorijama Vigotskog, Brunera i interakcionističkim modelima, naglašavaju značaj aktivne i kvalitetne uloge odraslih u podsticanju govora. Kroz vođene i spontane interakcije, otvorena pitanja, proširenje dječjih izraza i adekvatne povratne informacije, djeca uče kako da povežu riječi sa značenjem, organiziraju misli i razvijaju metajezičke sposobnosti, što je ključno za kognitivni razvoj, rješavanje problema i kasniji akademski uspjeh. Takav pristup omogućava prelazak iz pasivnog slušanja u aktivno verbalno izražavanje i podstiče samostalnost u komunikaciji, kreativnost i kritičko mišljenje.

S druge strane, islamski pedagoški pristupi dodatno naglašavaju moralnu, etičku i socijalnu dimenziju razvoja govora. Poseban značaj pridaje se lijepom govoru, primjeru odraslih i promicanju vrijednosti kao što su strpljenje, poštovanje, iskrenost i saosjećanje, čime se oblikuju ne samo jezičke, već i socijalne i etičke vještine djeteta. Islamska

pedagogija ističe da vaspitanje predstavlja integralni proces, gdje se jezički, emocionalni i moralni razvoj razvijaju paralelno, a odrasli služe kao modeli pozitivnog ponašanja i vodiči u učenju izražavanja misli i osjećanja.

Integracija savremenih i islamskih pedagoških principa omogućava sveobuhvatan okvir za razvoj govora, jer povezuje kognitivne, jezičke, socijalne i moralne dimenzije. Takav pristup naglašava važnost promišljenog i strukturiranog vaspitanja, gdje odrasli aktivno stimuliraju jezik, podržavaju emocionalni razvoj i oblikuju socijalno i etički prihvatljivo ponašanje. Kroz kombinaciju metoda i principa iz oba pristupa, djeca razvijaju vokabular, gramatičke i pragmatičke sposobnosti, ali i svijest o vrijednostima, socijalnu kompetenciju i sposobnost samostalnog kritičkog izražavanja. Ovaj integrativni model pruža čvrste temelje za funkcionalnu komunikaciju, samopouzdanu izražavanje i uspješno uključivanje u širi društveni kontekst, čineći razvoj govora u ranom djetinjstvu holističkim procesom koji obuhvata intelektualni, socijalni, emocionalni i moralni rast djeteta predškolskog uzrasta.

Literatura

AlAttas, S.M.N. (1999). *The concept of education in Islam: A framework for an Islamic philosophy of education*. ISTAC.

Al-Attas, S.M.N. (2014). *Islamic education: Concept, philosophy, and purpose*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Institute of Islamic Thought.

Azra, A. (2021). *Transregional Islam in the Malay-Indonesian World: Legacies and New Dynamics*. TRANS: Trans-Regional and-National Studies of Southeast Asia, 9(2), 163-166.

Barbany, J.M.C. (2020). *Language and the Joint Creation of Knowledge*. REMIE Multidisciplinary Journal of Educational Research, 10(1), 99.

Bowen, C. (2015). *Children's speech sound disorders* (2nd ed.). Chichester: Wiley Blackwell

Bruner, J.S. (1983). *Child's talk: Learning to use language*. New York, NY: Norton.

Burchinal, M.R.; Roberts, J.E.; Riggins, R.; Zeisel, S.A.; Neebe, E. & Bryant, D. (2008). *Relating quality of center-based child care to early cognitive and language development longitudinally*. Child Development, 79(4), 986-1001. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2008.01154.x>

Crosbie, S.; Holm, A. & Dodd, B. (2009). *Cognitive flexibility in children with and without speech disorder*. Child Language Teaching and Therapy, 25(2), 250-70

Finders, J.; Wilson, E. & Duncan, R. (2023). *Early childhood education language environments: considerations for research and practice*. Frontiers in Psychology, 14, 1202819. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1202819>

Hart, B. & Risley, T.R. (1995). *Meaningful differences in the everyday experience of young American children*. Baltimore, MD: Paul H. Brookes.

HirshPasek, K.; Adamson, L.B.; Bakeman, R.; Owen, M.T.; Golinkoff, R.M., Pace, A.; Yust, P.K.S. & Suma, K. (2015). *The contribution of early communication quality to lowincome children's language success*. Psychological Science, 26(7), 1071-1083. <https://doi.org/10.1177/0956797615581493>

Hoff, E. (2006). *How social contexts support and shape language development*. Developmental Review, 26(1), 55-88. <https://doi.org/10.1016/j.dr.2005.11.002>

Hyland, K. (2004). *Genre and second language writing*. University of Michigan Press. Kamali, M.H. (2008). *Maqasid al-Shariah made simple* (Vol. 13). International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Jacquemot, C. & Scott, S.K. (2006). *What is the relationship between phonological short-term memory and speech processing?* Trends in Cognitive Sciences, 10(11), 480-6.

Justice, L.M. & Ezell, H.K. (2001). *Enhancing children's language and literacy: A guide to promoting oral language in early childhood settings*. Boston, MA: Allyn & Bacon.

Justice, L.M.; Petscher, Y.; Schatschneider, C. & Mashburn, A. (2011). *Peer effects in preschool classrooms: Is children's language growth associated with their classmates' skills?* Child Development, 82(6), 1768-1777. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2011.01665.x>

Lahmar, F. (2024). *Redefining Leadership: The Role of Spirituality and Motherhood in Muslim Women's Educational Leadership*. Religions, 15(12), 1565.

McLeod, S. (2009). *Speech sound acquisition*. In J.E. Bernthal, N.W. Bankson, & P. Flipson (Eds.), *Articulation and phonological disorders: speech sound disorders in children* (6th ed., pp 63-120, 385-405). Boston, MA: Pearson Education.

Muratović, A.; Muratović, A. & Bakić, A. (2022). *Podrška roditelja i vaspitača u razvoju socioemocionalnih vještina kod djece*. Univerzitetska misao - časopis za nauku, kulturu i umjetnost, 21, 176-188. <https://doi.org/10.5937/univmis2221176M>

Pavola, L. et al. (2005). *Early reciprocal communication and language facilitation*. Early Language Research.

RämäOry, P. (2023). *Language acquisition in early years of childhood: The role of family and preprimary education*. UNESCO.

Rowe, M.L. & Snow, C.E. (2020). *Exploring the relations between input quality and preschoolers' and kindergarteners' vocabulary learning*. Journal of Child Language, 47(2), 278-303. <https://doi.org/10.1017/S0305000919000225>

Rowe, M.L. & Snow, C.E. (2020). *Supporting academic language development in preschool: A guide for educators*. Early Childhood Research Quarterly, 50, 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.ecresq.2019.11.001>

SanchezAlonso, J. & Aslin, R.N. (2022). *Adult reciprocal input as a facilitator of early language acquisition in early childhood education settings*. Early Childhood Education Journal.

Siddiqui, M.Z. (2010). *Pedagogical implications of Islamic education for children*. Journal of Islamic Studies, 21(2), 145-160.

Torrington Eaton, C. & Ratner, N.B. (2016). *An exploration of the role of executive functions in pre-schoolers' phonological development*. Clinical Linguistics and Phonetics, 30, 679-95.

Vygotsky, L.S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weisberg, D.S.; HirshPasek, K. & Golinkoff, R.M. (2013). *Talking it up: Play, language development, and the role of adult support*. American Journal of Play, 6(1), 39-54.

Weisberg, D.S.; Zosh, J.M.; HirshPasek, K. & Golinkoff, R.M. (2013). *Talking it up: Play, language development, and the role of adult support*. American Journal of Play, 6(1), 39-54.

Summary

Pedagogical aspects of education represent a key factor in the development of the speech of preschool children, because they shape not only linguistic abilities, but also social, emotional and moral competences. Contemporary pedagogical approaches, especially the interactionist models and theories of Vygotsky and Brunner, emphasize the active role of adults in the language acquisition process. Through guided and spontaneous interactions, open-ended questions, expanding children's expressions and feedback, children develop vocabulary, grammatical structures, pragmatic and metalinguistic abilities, while learning how to organize thoughts, express themselves creatively and critically, and prepare for later academic challenges.

Islamic pedagogical approaches additionally emphasize the moral and ethical dimension of communication, where the importance of good speech, the example of adults and the promotion of values such as patience, respect and honesty shape the child's language and social skills. These principles encourage the integral development of the child, in which language, emotional and moral competences are connected and develop in parallel.

The integration of contemporary and Islamic pedagogical principles provides a comprehensive framework for speech development, as it links cognitive, linguistic, social and moral dimensions. Such an approach emphasizes the importance of thoughtful, structured and ethically based education, where adults function both as language models and as guides in social and moral development. All in all, this combination of approaches enables children to develop functional communication, confident expression and successful inclusion in the wider social context, which confirms that quality education has lasting consequences on a child's linguistic, social and moral development.

DJEČIJA IGRA KAO TEMELJ ODGOJA I CJELOVITOG RAZVOJA DJETETA

Apstrakt

Dječja igra predstavlja prirodan i nezamjenljiv oblik aktivnosti kroz koji se ostvaruje cjelovit razvoj djeteta u ranom djetinjstvu. U pedagoškom kontekstu, igra ima višestruku odgojnu funkciju, jer omogućava djetetu da kroz spontano i vođeno djelovanje razvija emocionalne, socijalne, kognitivne i stvaralačke potencijale. Kroz različite oblike igre, dijete uči da prepoznaje i izražava emocije, usvaja socijalna pravila, razvija empatiju, saradnju i odgovornost, kao i sposobnost samoregulacije ponašanja. Poseban značaj igre ogleda se u njenoj ulozi u formiranju ličnosti djeteta i pripremi za kasnije školske i društvene zahtjeve. Pedagoški osmišljene i razvojno primjerene aktivnosti igre, uz podršku odraslih, doprinose stvaranju sigurnog i podsticajnog okruženja u kojem se poštuju individualne potrebe, interesovanja i mogućnosti svakog djeteta. Rad ukazuje na značaj igre kao temeljnog sredstva odgoja, koje omogućava djetetu da kroz iskustvo, slobodu izražavanja i kreativno djelovanje razvija cjelovitu ličnost i uspostavlja skladan odnos sa sobom, drugima i okruženjem.

Ključne riječi: dječja igra, odgoj, dječji razvoj, djeca predškolskog uzrasta.

Abstract

Children's play is a natural and irreplaceable form of activity through which a child's overall development is achieved in early childhood. In the pedagogical context, the game has a multiple educational function, because it allows the child to develop emotional, social, cognitive and creative potential through spontaneous and guided action. Through various forms of play, the child learns to recognize and express emotions, adopts social rules, develops empathy, cooperation and responsibility, as well as the ability to self-regulate behavior. The special importance of the game is reflected in its role in the formation of the child's personality and preparation for later school and social requirements. Pedagogically designed and developmentally appropriate game activities, with the support of adults, contribute to the creation of a safe and stimulating environment in which the individual needs, interests and capabilities of each child are respected. The work points to the importance of play as a fundamental means of education, which enables the child to develop a complete personality through experience, freedom of expression and creative activity and establish a harmonious relationship with himself, others and the environment.

Keywords: children's play, education, child development, children of preschool age.

Uvod

Rano djetinjstvo predstavlja period intenzivnog i sveobuhvatnog razvoja, tokom kojeg se postavljaju temelji ličnosti, ponašanja, vrijednosti i odnosa djeteta prema sebi, drugima i okruženju. U tom razvojnom razdoblju dječija igra zauzima centralno mjesto kao prirodan, spontan i razvojno najprimjereniji oblik aktivnosti kroz koji dijete stiče iskustva, uči i razvija se. Igra nije samo sredstvo razonode, već predstavlja osnovni pedagoški i odgojni instrument koji omogućava cjelovit razvoj djeteta, povezujući emocionalne, socijalne, kognitivne, moralne i stvaralačke aspekte razvoja u jedinstvenu cjelinu.

Sa pedagoškog stanovišta, igra se posmatra kao temeljni oblik učenja u ranom djetinjstvu, jer djetetu omogućava aktivno učešće u procesu sopstvenog razvoja. Kroz igru, dijete istražuje svijet oko sebe, izražava emocije, razvija maštu i kreativnost, uči socijalna pravila i gradi odnose sa vršnjacima i odraslima. Upravo u igri dijete ima priliku da slobodno izrazi svoja osjećanja, da uči kako da ih prepozna, razumije i regulira, kao i da razvija empatiju, saradnju i odgovornost prema drugima. Igra je jedan od najvažnijih elemenata koji osiguravaju vještine samoregulacije. (Bodrova i sar., 2013; Savina, 2014; Whitebread i sar., 2009.)

Na taj način igra postaje snažno sredstvo emocionalnog i socijalnog odgoja.

U kontekstu cjelovitog razvoja, dječja igra ima posebno značajnu ulogu u oblikovanju moralnih i odgojnih vrijednosti. Kroz zajedničku igru, dijete uči poštovanje pravila, prihvatanje različitosti, strpljenje, samokontrolu i uvažavanje drugih. Ovi procesi su u skladu sa pedagoškim shvatanjem odgoja kao procesa koji obuhvata razvoj cjelokupne ličnosti djeteta, a ne samo intelektualnih sposobnosti. Igra tako predstavlja prostor u kojem se prirodno integriraju učenje, vaspitanje i emocionalno sazrijevanje, omogućavajući djetetu da razvija unutrašnju ravnotežu i pozitivan odnos prema zajednici.

Poseban značaj igre ogleda se u njenoj ulozi u pripremi djeteta za kasnije obrazovne i društvene zahtjeve. U tom društvenom prostoru, koji je isprepleten sa stvarnim životom, djeca uče i ponašati se u skladu s društvenim pravilima i prenositi ta prihvaćena ponašanja u svoj stvarni život. (Meyers & Berk, 2014.)

Kroz simboličku igru, dramatizaciju i igre sa pravilima, dijete postepeno razvija sposobnost koncentracije, samoregulacije, rješavanja problema i saradnje, što predstavlja osnovu za uspješno funkcioniranje u školskom okruženju. Istovremeno, igra djetetu omogućava da se suočava sa izazovima na razvojno primjeren način, bez pritiska i straha od neuspjeha, čime se jačaju samopouzdanje i unutrašnja motivacija za učenje.

U pedagoškoj praksi od presudne je važnosti prepoznati igru kao svjesno planiran i odgojno usmjeren proces. Uloga odraslih, prije svega vaspitača i roditelja, ogleda se u stvaranju podsticajnog, sigurnog i vrijednosno utemeljenog okruženja koje omogućava djetetu slobodu izražavanja, istraživanja i kreativnog djelovanja. Kroz pažljivo osmišljene i razvojno primjerene aktivnosti igre, odrasli usmjeravaju dječje iskustvo, podstiču pozitivne obrasce ponašanja i doprinose razvoju emocionalne stabilnosti, socijalne kompetencije i odgovornog odnosa prema drugima.

Polazeći od navedenog, ovaj rad ima za cilj da ukaže na dječju igru kao temeljni oblik odgoja i ključni činilac cjelovitog razvoja djeteta. Poseban akcenat stavlja se na pedagoški značaj igre u razvoju emocionalnih i socijalnih kompetencija, kao i na njenu ulogu u formiranju uravnotežene, odgovorne i društveno integrirane ličnosti. Dakle, smatra se da se apstraktne vrijednosti, poput odgovornosti i poštovanja, koje je teško naučiti djecu, također mogu poučavati kroz igre (Ilgar & Tutumlu, 2021.) Razmatranjem igre iz pedagoške perspektive rad nastoji da doprinese boljem razumijevanju njenog značaja u savremenoj praksi ranog vaspitanja i obrazovanja.

Odgoj i razvoj djece kroz dječju igru

Cjeloviti razvoj djeteta obuhvata ne samo kognitivne sposobnosti, već i emocionalne, socijalne i fizičke dimenzije koje su međusobno isprepletene i uzajamno utiču jedna na drugu. Holistički pristup razvoju naglašava da se djetetove potrebe ne mogu posmatrati odvojeno. Na primjer, emocionalna stabilnost utiče na koncentraciju i učenje, socijalne vještine omogućavaju uspješno uključivanje u grupne aktivnosti, dok fizička aktivnost i motorika podstiču integraciju percepcije i pažnje. Istraživanja pokazuju da aktivno uključivanje djece u raznolike aktivnosti koje podstiču interakciju, rješavanje problema, saradnju i igre u različitim kontekstima značajno doprinosi njihovoj sposobnosti da se nose sa zahtjevima socijalnog okruženja i razviju osjećaj kompetencije i samopoštovanja. (Githinji & Orodho, 2018.)

Osim toga, integriranje socijalnih i emocionalnih dimenzija zajedno sa kognitivnim izazovima podržava **optimizaciju ukupnog razvoja** i omogućava djeci da postanu sposobna, samostalna i adaptivna bića, spremna za složene situacije u školskom i širem društvenom kontekstu. (Rodiah i dr., 2025.)

Holistički razvoj podrazumijeva kreiranje okruženja koje podržava sve aspekte djetetovog rasta: od sigurnih fizičkih uslova i stimulativnih materijala, preko strukturiranih igara i interakcija, do podrške odraslih koji su osjetljivi na emocionalne i socijalne potrebe svakog djeteta. (Rahmawati, 2025.)

Dječja igra predstavlja temeljni kontekst u kojem se oblikuju i razvijaju ključne socio-emocionalne kompetencije. Igra nije samo sredstvo zabave, već kompleksan pedagoški proces kroz koji dijete uči prepoznavati vlastita emocionalna stanja, razvija samopouzdanje, socijalnu svijest i sposobnost regulacije ponašanja. (Elkind, 2007.)

Igra omogućava djetetu da kroz simulaciju stvarnih situacija istražuje svoje reakcije i osjećaje, uči prepoznavati emocije drugih, razvija empatiju i socijalnu odgovornost, te kroz interakciju sa vršnjacima i odraslima

uvježbava samokontrolu i strategije rješavanja konflikata. Na taj način, igra funkcionira kao prirodan i razvojno primjeren okvir za oblikovanje emocionalnih i socijalnih vještina koje čine temelj ličnosti i adaptivnog ponašanja djeteta. Kroz igru, dijete eksperimentira s različitim ulogama i situacijama, što mu omogućava da internalizira društvene norme, razvija moralne stavove i razumijevanje tuđih perspektiva, a time i emocionalnu empatiju.

Odgovj kroz igru podrazumijeva aktivnu i promišljenu ulogu odraslih, roditelja i vaspitača, koji pružaju sigurnu i stimulativnu okolinu, modeliraju adekvatne emocionalne reakcije i pomažu djeci u interpretaciji socijalnih iskustava. (Göncü & Jain, 2000.)

Odrasli ne nameću rješenja, već kroz vođene i spontano organizirane aktivnosti omogućavaju djetetu da samostalno istražuje, rješava probleme i razvija kreativne strategije ponašanja. Na ovaj način igra postaje sredstvo kroz koje se oblikuju trajne osobine ličnosti, poput strpljenja, odgovornosti, samopouzdanja i socijalne kompetencije.

Socijalna dimenzija igre posebno je važna za razvoj interpersonalnih vještina. Grupne aktivnosti omogućavaju djeci da uče saradnju, dijeljenje i poštovanje pravila, a istovremeno razvijaju sposobnost samokontrole i emocionalne regulacije u socijalnim interakcijama. (Pellegrini, 2009.)

Različiti tipovi igre – funkcionalna, simbolička, socijalna i konstruktivna – doprinose razvoju različitih aspekata ličnosti: funkcionalna igra jača motoričke i perceptivne sposobnosti, simbolička igra potiče kreativnost i imaginaciju, dok socijalna i konstruktivna igra razvijaju emocionalnu inteligenciju i sposobnost rješavanja konflikata. (Rubin i dr., 2006.)

Istraživanja pokazuju da djeca koja sudjeluju u strukturiranim i vođenim igrama pokazuju veći napredak u samopouzdanju, socijalnoj kompetenciji i emocionalnoj regulaciji nego djeca koja imaju ograničene mogućnosti igre. (Elkind, 2007.)

Kroz igru dijete stiče iskustva koja mu omogućavaju da razumije uzrok i posljedicu svojih postupaka, razvija odgovornost prema drugima i gradi pozitivan odnos prema vlastitim sposobnostima i osjećajima. Ova sposobnost razumijevanja uzroka i posljedice vlastitih postupaka kroz igru omogućava djetetu da internalizira društvene norme i očekivanja, što doprinosi oblikovanju moralnog prosuđivanja i etičkog ponašanja. Istovremeno, kroz iskustvene situacije koje igra pruža, dijete razvija samoprocjenu i refleksivnu svijest o svojim emocijama, što podstiče autonomiju i inicijativu u donošenju odluka, te jača unutrašnju motivaciju za učenje i istraživanje okoline.

Odgoj i obrazovanje kroz igru također potiče razvoj metakognitivnih vještina i emocionalne refleksije. Kroz interakciju sa vršnjacima i odraslima, dijete uči prepoznavati tuđa osjećanja, izražavati svoja iskustva i prilagođavati ponašanje u skladu s očekivanjima zajednice. (Göncü & Jain, 2000; Pellegrini, 2009.)

Ovaj proces ima dugoročne posljedice za formiranje ličnosti, jer se kroz igru razvijaju osnovni temelji samopouzdanja, socijalne kompetencije i adaptivnog ponašanja u različitim životnim situacijama.

U pedagoškoj praksi, odgoj baziran na igri zahtijeva planiranje aktivnosti koje su razvojno primjerene, raznovrsne i interaktivne. Vaspitači trebaju kombinirati slobodnu i vođenu igru, omogućiti simboličko izražavanje, dramske i konstruktivne aktivnosti, te aktivno podržavati dječju inicijativu i kreativnost. (Rubin i dr., 2006.)

Samo na taj način igra postaje sredstvo za sveobuhvatan razvoj ličnosti, kroz koje dijete razvija emocionalnu stabilnost, socijalnu adaptabilnost i sposobnost konstruktivnog rješavanja problema u budućem školskom i društvenom kontekstu. Ove strategije su u skladu s pedagoškim pristupom koji naglašava važnost igre kao osnovnog sredstva odgoja i razvoja ličnosti, pri čemu se kroz slobodnu i vođenu igru, simboličko izražavanje, dramske i konstruktivne aktivnosti podstiče emocionalni, socijalni i kognitivni razvoj djeteta. (Muratović i dr., 2023.)

Dakle, dječja igra se može smatrati centralnim pedagoškim alatom u procesu odgoja predškolske djece, jer omogućava simultani razvoj kognitivnih, emocionalnih, socijalnih i moralnih aspekata ličnosti. Pravilno organizirana i podržana igra postavlja temelje za trajni socijalno-emocionalni i psihološki razvoj, čineći je ključnim segmentom odgoja i obrazovanja u ranom uzrastu djece predškolskog uzrasta.

Dječja igra

Dječja igra predstavlja prirodan, spontan i razvojno primjeren oblik aktivnosti kroz koji dijete istražuje svijet, uspostavlja odnose s okruženjem i aktivno učestvuje u vlastitom razvoju. Kroz igru dijete izražava svoje emocionalne doživljaje, razvija socijalne odnose, usvaja norme ponašanja i postupno oblikuje vlastitu ličnost. Upravo zbog toga dječja igra zauzima centralno mjesto u savremenim teorijama predškolskog odgoja i obrazovanja.

U ranom djetinjstvu igra predstavlja dominantan oblik djetetove aktivnosti i osnovni način sticanja iskustava. Za razliku od odraslih, dijete kroz igru uči neformalno, iskustveno i cjelovito, povezujući emocionalne, kognitivne, socijalne i motoričke aspekte razvoja. Igra omogućava djetetu aktivno učešće u vlastitom učenju, pri čemu se poštuju njegove individualne potrebe, interesovanja i razvojne mogućnosti.

Dječja igra ima snažnu odgojnu vrijednost jer omogućava djetetu da kroz slobodno i simboličko djelovanje usvaja osnovne vrijednosti, razvija odgovornost, saradnju i samokontrolu. Kroz igru dijete ne samo da uči o svijetu koji ga okružuje, već i o sebi, svojim emocijama, sposobnostima i granicama. Igra predstavlja prostor u kojem dijete može da eksperimentira, griješi, ponavlja i usavršava vlastite postupke bez straha od neuspjeha.

Odgojna vrijednost igre ogleda se i u njenoj socijalnoj dimenziji. U zajedničkoj igri dijete uči da dijeli, sarađuje, poštuje pravila i uvažava druge. Kroz interakciju s vršnjacima i odraslima dijete razvija socijalne

vještine, empatiju i sposobnost rješavanja konflikata. Ovakva iskustva imaju dugoročni značaj za formiranje prosocijalnog ponašanja i uspješnu socijalnu adaptaciju.

Jedna od najznačajnijih funkcija dječje igre odnosi se na emocionalni razvoj. Kroz igru dijete izražava i obrađuje svoja osjećanja, uključujući radost, strah, ljutnju, tugu i uzbuđenje. Simbolička i uloga-igra omogućavaju djetetu da „proživi“ različite emocionalne situacije, čime se podstiče razvoj emocionalne svijesti i emocionalne regulacije. Empirijska istraživanja dodatno potvrđuju značaj igre u razvoju emocionalnih kompetencija djece. U svojoj studiji, Bachen i saradnici utvrdili su da odgojni pristupi zasnovani na igri značajno doprinose emocionalnom razvoju učenika, posebno u oblasti emocionalne svijesti, empatije i pozitivnih socijalnih odnosa. (Bachen i sar., 2012. i 2016.)

Ovi nalazi ukazuju da igra, kada je pedagoški osmišljena i razvojno primjerena, ne predstavlja samo oblik slobodne aktivnosti, već snažno odgojno sredstvo koje podstiče emocionalno sazrijevanje i socijalno odgovorno ponašanje djece.

U sigurnom i podržavajućem okruženju igre dijete uči da prepozna i imenuje vlastite emocije, ali i da razumije emocionalne reakcije drugih. Na taj način igra postaje sredstvo razvoja empatije, emocionalne samokontrole i socijalne osjetljivosti. Ove emocionalne kompetencije predstavljaju osnovu za stabilan emocionalni razvoj i uspješno funkcioniranje u grupi i kasnijem školskom okruženju. Igra ima snažan uticaj na emocionalnu uključenost djeteta u proces učenja. Istraživanja pokazuju da igre podstiču učenje kroz pozitivne emocionalne reakcije, poput znatiželje, zadovoljstva i osjećaja postignuća, čime se povećava unutrašnja motivacija djece. (Sagimbayeva, 2022.)

Emocionalno angažirano učenje omogućava djeci da aktivnije učestvuju u aktivnostima, lakše usvajaju nova znanja i razvijaju pozitivne stavove prema učenju.

Dječja igra ima ključnu ulogu u razvoju socijalnih odnosa i društvenog ponašanja kod djece. Kroz zajedničke igre djeca uče osnovna

pravila socijalne interakcije, razvijaju komunikacijske vještine i usvajaju norme ponašanja prihvatljive u zajednici. Igra omogućava djetetu da isprobava različite socijalne uloge, razumije perspektivu drugih i razvija osjećaj pripadnosti grupi, čime se postavljaju temelji socijalne zrelosti i pripreme za školu.

Empirijska istraživanja potvrđuju da pedagoški modeli učenja temeljeni na igri značajno doprinose razvoju socijalnih i emocionalnih kompetencija. Studija Susanta (2022.) pokazala je da pristupi učenja zasnovani na igri podržavaju saradnju i timski rad, jačaju samopouzdanje te unapređuju emocionalne vještine kod učenika osnovne škole, dok Zachariou (2023.) ističe da igre poboljšavaju pažnju i mentalnu fleksibilnost, omogućavajući djeci da bolje upravljaju emocijama i adaptivno reaguju u socijalnim situacijama.

Posebno su značajne igre s pravilima, koje doprinose razvoju samokontrole, strpljenja i odgovornosti. U takvim igrama djeca uče da poštuju dogovorena pravila, čekaju svoj red i prihvataju ishode aktivnosti, što predstavlja važan korak ka socijalnoj kompetenciji i uspješnoj pripremi za školske zahtjeve. Kombinacija ovih aspekata pokazuje da igra nije samo sredstvo zabave, već i ključni pedagoški alat za razvoj emocionalnih i socijalnih vještina kod djece.

Dijete spontano bira aktivnosti za koje je razvojno spremno, zbog čega roditelji i vaspitači ne bi trebalo da vrše pritisak niti da požuruju dijete da se uključi u određene oblike igre ili učenja. Slobodna igra predstavlja prirodan način na koji dijete istražuje okruženje, razvija interesovanja i usvaja nova znanja, te svaka prekomjerna intervencija odraslih može narušiti djetetovu koncentraciju, unutrašnju motivaciju i osjećaj autonomije. Kako bi se očuvao kontinuitet igre i dubina dječjeg angažmana, preporučuje se izbjegavanje čestih prekida i usmjeravanja koja nisu u skladu sa trenutnim interesovanjima djeteta. (Muratović i dr., 2025.)

U pedagoškoj teoriji i praksi posebno mjesto zauzimaju primjeri i smjernice koje povezuju odgojne principe sa životnim iskustvima i mo-

ralnim vrijednostima. Jedan od najznačajnijih izvora takvih smjernica u islamskom kontekstu predstavlja Božiji poslanik Muhammed s.a.v.s., čiji su postupci i savjeti kroz stoljeća služili kao praktičan model odgoja i obrazovanja djece. Njegov pristup naglašava potrebu za poštovanjem prirodnog razvoja djeteta, prilagođavanjem odgojnih aktivnosti njegovim uzrasnim sposobnostima i uspostavljanjem ravnoteže između slobode i usmjeravanja. Posebno je istaknuta ideja faznog pristupa u razvoju djeteta, u kojem se različite životne etape tretiraju odgovarajućim pedagoškim metodama, uz pažljivo praćenje emocionalnog, socijalnog i kognitivnog sazrijevanja.

Prema Poslaniku Muhammedu s.a.v.s., životni razvoj djeteta može se podijeliti u tri ključne etape: od rođenja do sedme godine dijete treba da se igra i kroz igru uči osnovama života, jer igra u ovom periodu predstavlja primarni način učenja i spoznaje svijeta; od sedme do četrnaeste godine fokus se preusmjerava na odgoj i obrazovanje, u kojem dijete stiče znanja, razvija moralne i socijalne vrijednosti, uči disciplinu i prepoznaje norme ponašanja; dok se od četrnaeste do dvadeset prve godine naglašava druženje i podrška u izgradnji samostalnosti, odgovornosti i sposobnosti za život u zajednici, nakon čega dijete postupno preuzima odgovornost za vlastiti život i odluke.

Ovaj pristup ukazuje na holistički koncept odgoja, u kojem se uzrastu prilagođavaju metode i očekivanja, te se ujedno njeguje emocionalna sigurnost, kreativnost i socijalna kompetencija. Primjenom ovog principa, odrasli – roditelji, vaspitači i nastavnici – usmjeravaju i podržavaju djetetovu samostalnost i sposobnost donošenja odluka, a da pritom ne narušavaju njegovu spontanost i unutrašnju motivaciju. Istovremeno, fazni pristup omogućava kontinuiranu izgradnju emocionalnih, socijalnih i intelektualnih vještina, čime se osigurava stabilna osnova za kasniji životni i obrazovni uspjeh.

Iako je igra spontana i samoinicijativna aktivnost djeteta, uloga odraslih, roditelja i vaspitača od izuzetnog je značaja za njen kvalitet i odgojno-obrazovni potencijal. Odrasli imaju odgovornost da kreiraju sigurno, podsticajno i emocionalno podržavajuće okruženje u kojem se

dijete osjeća slobodno da istražuje, eksperimentira i izražava svoje ideje. Njihova uloga ne ogleda se u nametanju sadržaja ili pravila igre, već u suptilnom usmjeravanju, ohrabivanju i pažljivom praćenju dječijih interesovanja i potreba.

Kroz takav posredni pristup, odrasli doprinose produbljivanju dječjeg iskustva igre, podstiču razvoj kreativnosti, samopouzdanja i socijalnih vještina, te omogućavaju djetetu da kroz igru gradi značenja, razvija samoregulaciju i postepeno usvaja obrasce ponašanja važne za kasnije učenje i socijalnu adaptaciju. Na taj način igra zadržava svoju spontanost, dok istovremeno postaje snažno sredstvo cjelovitog razvoja djeteta.

Pedagoški osmišljena igra, koja poštuje djetetovu autonomiju i individualnost, omogućava optimalan razvoj emocionalnih, socijalnih i kognitivnih kompetencija. Kroz pažljivo vođene aktivnosti odrasli pomažu djetetu da produbi iskustva stečena u igri i poveže ih sa svakodnevnim životnim situacijama.

Dječja igra predstavlja temelj odgoja i cjelovitog razvoja djeteta, jer u sebi objedinjuje prirodnu potrebu djeteta za aktivnošću, istraživanjem i izražavanjem. Kao spontan, slobodan i univerzalan oblik dječje aktivnosti, igra omogućava djetetu da kroz lično iskustvo, maštu i interakciju sa okruženjem razvija emocionalne, socijalne, kognitivne i stvaralačke potencijale. Upravo u igri dijete ima priliku da izrazi svoja osjećanja, ispita sopstvene mogućnosti, uspostavi odnose sa vršnjacima i oblikuje prve obrasce ponašanja koji su značajni za njegov dalji razvoj.

Pedagoški značaj igre ogleda se u njenoj sposobnosti da objedini učenje, odgoj i razvoj u jedinstven, smislen i djetetu blizak proces. Kroz igru dijete uči spontano i nenametljivo, bez osjećaja obaveze ili pritiska, što doprinosi većoj motivaciji i dubljem usvajanju iskustava. Igra omogućava integraciju različitih razvojnih oblasti, jer se u istom procesu istovremeno razvijaju misaone sposobnosti, socijalne vještine, emocionalna stabilnost i kreativno izražavanje.

U savremenom predškolskom odgoju igra se prepoznaje kao nezamjenjivo sredstvo za oblikovanje cjelovite ličnosti djeteta, jer pruža osnovu za razvoj samostalnosti, inicijative i pozitivne slike o sebi. Kroz različite oblike igre dijete se postepeno priprema za školsko okruženje, usvajajući osnovne radne navike, sposobnost koncentracije, saradnje i poštovanja pravila, ali na način koji je u skladu sa njegovim razvojnim potrebama.

Zbog svega navedenog, dječja igra treba da zauzme centralno mjesto u pedagoškoj praksi, ali i u teorijskim promišljanjima o razvoju i odgoju djeteta. Njeno plansko i promišljeno uključivanje u odgojno-obrazovni proces omogućava formiranje podsticajnog okruženja u kojem se dijete razvija cjelovito i u skladu sa sopstvenim potencijalima, čime se postavljaju čvrsti temelji za njegovo dalje obrazovanje i uspješno uključivanje u društvenu zajednicu.

Zaključak

Dječja igra predstavlja suštinski pedagoški instrument u oblikovanju ličnosti i razvoja socio-emocionalnih kompetencija kod djece predškolskog uzrasta. Kroz igru djeca ne samo da razvijaju osnovne motoričke i kognitivne sposobnosti, već stiču i emocionalne vještine koje uključuju prepoznavanje, izražavanje i regulaciju vlastitih emocija, empatiju, samopouzdanje i sposobnost konstruktivnog rješavanja konflikata. Igra omogućava djeci da istražuju različite socijalne uloge, razvijaju osjećaj pripadnosti grupi i usvajaju norme ponašanja prihvatljive u zajednici, čime se oblikuje temelj za njihovu socijalnu adaptabilnost i emocionalnu stabilnost.

Pedagoški pristup koji uključuje planirane, strukturirane i razvojno primjerene aktivnosti, kao što su slobodna i vođena igra, simboličko izražavanje, dramske i muzičko-pokretne igre, značajno doprinosi razvoju holističke ličnosti djeteta. Kroz ove aktivnosti djeca stiču iskustva koja im omogućavaju da razumiju uzroke i posljedice vlastitih postupaka, razvijaju odgovornost prema drugima, testiraju svoje sposobnosti i

jačaju emocionalnu metakogniciju – sposobnost promišljanja o vlastitim emocijama i njihovim uticajima na socijalnu interakciju.

Kvalitet i efikasnost dječje igre u odgoju zavise od stimulativnog i sigurnog okruženja, raznovrsnog pedagoškog materijala i kontinuirane, dosljedne podrške vaspitača i roditelja. Aktivno vođenje, pohvala, usmjeravanje i omogućavanje slobode istraživanja ključni su za razvijanje inicijative, kreativnosti, samopouzdanja i socijalnih vještina. Na taj način igra postaje ne samo sredstvo zabave, već funkcionalni pedagoški alat koji doprinosi adaptivnom ponašanju, socijalnoj kompetenciji i dugoročnom razvoju ličnosti.

Dječja igra može se sagledati kao integrativni proces kroz koji se razvija emocionalna inteligencija, socijalna osjetljivost i kreativni potencijal djece. Sistematska primjena igre u odgoju omogućava djeci da uče kroz iskustvo, grade pozitivnu sliku o sebi i razvijaju sposobnosti koje su ključne za uspješno uključivanje u školske aktivnosti i širi društveni kontekst. Ovakav pedagoški pristup potvrđuje da je igra neizostavan element odgoja i obrazovanja, kroz koji se oblikuje cjelovita ličnost, podstiče kreativnost i pripremaju djeca za izazove i zahtjeve školskog i socijalnog okruženja.

Literatura

1. Bachen, C.M.; Hernández-Ramos, P.F. & Raphael, C. (2012). *Simulating REAL LIVES: promoting global empathy and interest in learning through simulation games*. *Simul. Gaming* 43, 437-460. doi: 10.1177/1046878111432108
2. Bachen, C.M.; Hernández-Ramos, P.F.; Raphael, C. & Waldron, A. (2016). *How do presence, flow, and character identification affect players' empathy and interest in learning from a serious computer game*. *Comput. Hum. Behav.* 64, 77-87. doi: 10.1016/j.chb.2016.06.043
3. Bodrova, E.; Germerott, C. & Leong, D.J. (2013). *Play and self-regulation: lessons from Vygotsky*. *Am. J. Play* 6, 111-123.
4. Elkind, D. (2007). *The power of play: Learning what comes naturally*. Da Capo Lifelong Books.
5. **Githinji, S. & Orodho, J.A. (2018).** *Relationship between early childhood play activities and holistic development of the learner in preschools in Kiambu County, Kenya*. *Greener Journal of Educational Research*, 8(3), 47-54. <https://doi.org/10.15580/GJER.2018.3.041318058>
6. Göncü, A. & Jain, J. (2000). *Play and development: Evolutionary, sociocultural, and functional perspectives*. Lawrence Erlbaum Associates.
7. Ilgar, S. & Tutumlu, R. (2021). *Traditional games played in school in early childhood and their analysis in terms of values education*. *J. Strat. Res. Soc. Sci.* 7, 75-90. doi: 10.26579/josrss.141
8. Meyers, A.B. & Berk, L.E. (2014). *Make-believe play and self-regulation*, in *The Sage Handbook of Play and Learning in Early Childhood*, eds. E. Brooker, M. Blaise and S. Edwards (London: Sage Publications) doi: 10.4135/9781473907850.n6
9. **Muratović, A.; Numanović, A. & Muratović, A. (2023).** *Dječje igre i igračke – od kreacije do saznanja* (ISBN: 9788684389765). Univerzitet u Novom Pazaru.

10. Pellegrini, A.D. (2009). *The role of play in human development*. Oxford University Press.
11. **Rahmawati, M. (2025).** *Holistic PAUD concept: Integrating social, emotional and cognitive aspects*. *Bulletin of Early Childhood*, 4(1), 38-46. <https://doi.org/10.51278/bec.v4i1.1961>
12. **Rodiah, I.; Zulaika, G. & Saputra, D.G. (2024).** *The importance of holistic education for early childhood: Integrating cognitive, emotional and social aspects*. *Journal of Gemilang*, 1(3), 1-8. <https://doi.org/10.62872/s3mf4x22>
13. Rubin, K.H.; Bukowski, W.M. & Laursen, B. (2006). *Handbook of peer interactions, relationships, and groups*. Guilford Press.
14. Sagimbayeva, Z. (2022). *Cultural influences on early childhood education practices: a comparative study in central Asia*. *Int. J. Early Child. Educ.* 28, 78-92. doi: 10.1007/s13158-022-00314-6
15. Savina, E. (2014). *Does play promote self-regulation in children*. *Early Child Dev. Care* 184, 1692–1705. doi: 10.1080/03004430.2013.875541
16. Susanto, H. (2022). *Enhancing early childhood literacy through digital storytelling: a pilot study*. *J. Early Lit. Res.* 24, 456-470. doi: 10.1177/1476718X22111652
17. Whitebread, D.; Coltman, P.; Jameson, H. & Lander, R. (2009). *Play, cognition and self-regulation: what exactly are children learning when they learn through play*. *Educ. Child Psychol.* 26, 40-52. doi: 10.53841/bpsecp.2009.26.2.40
18. Zachariou, A. (2023). *Digital games in early childhood education: a review of current practices and future directions*. *Comput. Educ.* 174:104309. doi: 10.1016/j.compedu.2021.104309

Summary

Children's play serves as a fundamental pedagogical tool in shaping personality and developing socio-emotional skills in early childhood. Through play, children acquire essential emotional competencies, including the recognition, expression, and regulation of their own emotions, empathy, self-confidence, and constructive conflict resolution. Play provides opportunities for children to explore social roles, understand the perspectives of others, and internalize socially accepted norms, which fosters social adaptability and emotional stability.

A pedagogical approach that integrates structured and developmentally appropriate activities—such as free and guided play, symbolic expression, dramatic activities, and music-movement exercises—supports holistic personality development. Such experiences enable children to understand cause-and-effect relationships, develop responsibility, enhance self-reflection, and strengthen social and emotional skills. The effectiveness of play in education depends on a stimulating, safe environment, diverse materials, and consistent guidance and support from educators and parents.

Overall, play is not merely a recreational activity but a critical pedagogical method that promotes emotional intelligence, social awareness, creativity, and prepares children for successful engagement in school and broader social contexts. Systematic incorporation of play in early childhood education fosters well-rounded personality development, supports adaptive behavior, and lays the foundation for lifelong socio-emotional competence.

DIGITALNI MEDIJI, VJERSKI I VIRTUELNI IDENTITET

Apstrakt

Digitalna komunikacija popularna je zbog niza specifičnosti koje je odlikuju. Poruke poslate putem informacione tehnologije stižu onome kome su namijenjene iste sekunde bez obzira na fizičku udaljenost korisnika, a može se istovremeno ista poruka poslati i velikom broju primalaca. Internet komunikaciju korisnik može sam kontrolirati koliko želi i na koji način on želi. Može izbjeći neželjenu komunikaciju, a prilikom komunikacije može odabrati koliko će informacija otkriti o sebi. Internet komunikacija može prekriti mnoge identitetske osobine kao što su pol, starost, fizički izgled i ostalo ukoliko korisnik to želi. Internet komunikacija je površna, smanjuje interakciju, zanemaruje neposrednu komunikaciju i komunikaciju sa porodicom te u suštini podstiče pasivnost i utiče na stavove korisnika. Anonimnost je veća prilikom *online* komunikacije, pa to korisnicima daje slobodu u ponašanju i neposrednoj komunikaciji. Iz toga sve češće proizilazi govor mržnje i agresivnost na društvenim mrežama, što je inače zabranjeno u komunikaciji licem u lice. Stručnjaci veoma često upozoravaju na rizike prilikom digitalne komunikacije kojima su najčešće izloženi mladi, a koji se potcjenjuju ili zanemaruju u društvu. Osobine ličnosti, kao što su otvorenost prema iskustvu i povjerljivost, mogu veoma negativno uticati na prekrivanje pravog i oblikovanje lažnog identiteta, što dodatno povećava rizik da mladi upoznaju osobe koje nisu dobronamjerne i postanu njihove žrtve.

Ključne riječi: identitet, vjera, digitalni mediji, mladi.

Abstract

Digital communication is popular due to a range of specific characteristics. Messages sent via information technology reach their intended recipient instantly, regardless of physical distance, and the same message can be sent to a large number of recipients simultaneously. Users can control internet communication to the extent and in the manner they choose. They can avoid unwanted communication and decide how much information about themselves to reveal. Internet communication can conceal many identity traits, such as gender, age, physical appearance, and others, if the user so desires. On the other hand, internet communication is often superficial, reduces interaction, neglects face-to-face communication as well as communication with family, and essentially encourages passivity while influencing user attitudes. Anonymity is greater in online communication, giving users more freedom in their behavior and direct interaction. This increasingly results in hate speech and aggression on social networks—behavior that is otherwise prohibited in face-to-face communication. Experts frequently warn about the risks of digital communication to which young people are most often exposed, and which are often underestimated or ignored by society. Personality traits such as openness to experience and trust can have a very negative impact on concealing one's true identity and forming a false one, further increasing the risk of young people meeting ill-intentioned individuals and becoming their victims.

Keywords: identity, religion, digital media, youth.

Identitet vjernika

Identitet označava karakteristike pojedinca kojima se on prepoznaje i po njima je poznat. Sa filozofskog aspekta označava nit koja pojedinca razlikuje od ostalih individualaca. Imajući ovo u vidu, može se reći da identitet obuhvata lična obilježja pojedinca, kao što su duhovnost i lične karakteristike, zatim obilježja jedne zajednice, u šta spadaju nacionalni, kulturni, etnički i vjerski identitet, ali i neke društvene fenomene, kao što su poslovni, muzički, navijački i sportski identitet koji se formira kroz pripadnost i djelovanje određene grupe. Krize identiteta predstavljaju izazove jednog vremena u kojima su se pojedinac i društvo suočavali sa različitim iskušenjima, kao što su ratovi, bolesti, finansijski izazovi i migracije, u kojima je očuvanje identiteta bili otežano. Društvo se i danas suočava sa različitim izazovima u očuvanju identiteta.

Kada govorimo o identitetu, veoma važno je napomenuti da na identitet značajan uticaj ima okruženje u kojem se pojedinac nalazi i djeluje, sa kakvim ljudima dijeli prostor i vrijeme, koje su kulturne i religijske norme itd. Kada je bošnjački narod u pitanju, njihov najbitniji identitet jeste zapravo islamski identitet, koji ne zanemaruje značaj historijskog, teritorijalnog, kulturnog, lingvističkog i etničkog identiteta. Islam kao vjera zauzeo je primarnu i značajnu ulogu u formiranju bošnjačkog identiteta. Identitet muslimana Bošnjaka u ovom slučaju temelji se na obožavanju Allaha kao Jedinog Stvoritelja i Onoga Koji Jedinu zaslužuje da bude obožavan. Allah u Kur'anu kaže: *„I kad je izveo Gospodar tvoj iz kičmi Ademovih sinova potomstvo njihovo i zatražio od njih da posvjedoče protiv sebe: „Zar Ja nisam Gospodar vaš?“ – oni su odgovarali: „Svakako, mi svjedočimo“ – i to zato da ne kažete na Sudnjem danu: „Zaista mi o ovome nismo ništa znali!““* (El-E'araf, 172)

Na osnovu tumačenja i razumijevanja ovog ajeta možemo zaključiti da se čovjek samim svojim rađanjem odlikuje nekim osobinama i svojstvima, a između ostalog najbitniji je duhovni identitet i obaveznost obožavanja Allaha. Da bi ljudi kontinuirano bili svjesni Gospodara, Allah im je slao poslanike kao donosiocje vijesti i opomena. Dobrovoljni i oba-

vezni ibadet koje vjernik obavlja dokaz je prupadanja vjeri i obilježje vjerskog i duhovnog identiteta.

Vjernik se u svom životu prvenstveno oslanja na Kur'an kao prvobitnu Objavu koja oblikuje i usmjerava njegov život. Plemeniti Gospodar kaže: „*Mi smo vam objavili Knjigu u kojoj je vaša čast (zikrukum), pa zar se nećete opametiti?*“ (El-Enbija', 10)

Prema mišljenjima i tumačenjima mufessira, Kur'an predstavlja za vjernika ugled, vjeru i sve ono što je potrebno od izvršavanja vjerskih dužnosti, kao i opomenu, odnosno podsjetnik na obećanu nagradu ili kaznu, shodno djelima.

Vjera podstiče identitet bratstva i zajedništva jer je u povezanosti i zajedništvu snaga jednog društva i naroda. Allah u Kur'anu kaže: „*Samo su vjernici braća (...) Vi koji vjerujete, neka se ne rugaju muškarcima jedni drugima, možda su oni bolji od njih, a ni žene drugim ženama, možda su one bolje od njih. I ne kuditte jedni druge i ne zovite jedni druge ružnim nadimcima! Vi koji vjerujete, klonite se mnogih sumnjičenja, zaista su neka sumnjičenja grijeh! I ne uhodite jedni druge i ne ogovarajte jedni druge!*“ (El-Hudžurat, 10-12)

Ovime se vjernici podstiču na bratstvo i zajedništvo uz odsustvo svih društveno malignih pojava, kao što su ismijavanje ili odbacivanje pojedinca, ili spominjanje njega u njegovom odsustvu po onome što mu nije drago.

Razvoj i rasprostranjenost digitalnih medija

Sredinom 90-ih godina, nakon jedne decenije korištenja mobilnih telefona, njihova funkcija je unapređena novim opcijama, odnosno mogućnošću slanja kratkih tekstualnih poruka. Ova funkcija olakšala je komunikaciju i razmjenu informacija, posebno kod mladih ljudi koji su je najviše koristili. Nakon toga, mobilni telefoni dobijaju nove funkcije kao što je kamera, navigacija, ekrane na dodir i brojne druge opcije. Mobilni telefoni bilježe nagli porast upotrebe početkom 21. vijeka kada

se na tržištu pojavljuju prvi telefoni kompanije *Iphone* i telefoni sa *Android* operativnim sistemima. Ovi uređaji i sistemi dovode do pojave tablet računara na tržištu, što je sve zajedno učinilo internet mjestom na kome je prisutna i dostupna velika baza podataka i informacija iz oblasti muzike, filma i knjiga. Digitalna tehnologija omogućila je integriranje i skladištenje tekstova, slika, video zapisa i muzike, kao i njihovu razmjenu. Prijenos informacija omogućava razna digitalna tehnologija, od čega se najviše koriste mobilni telefoni zbog njihove praktične upotrebe i mnoštva funkcija koje se mogu koristiti.

Početkom 21. vijeka postaju veoma popularne socijalne mreže, gdje su korisnici istih imali mogućnost kreiranja ličnih profila, ali i da predstave sebe onako kako sami to žele, komuniciraju sa osobama kojima žele i učestvuju u živoj interakciji na društvenim mrežama. Razvoj informacione tehnologije omogućavao je i veći razvoj komunikacije i razmjenu informacija. Za oko dvije decenije u velikoj mjeri promijenio se način komuniciranja među ljudima. Ljudima koji su živjeli prije ovog razdoblja u kome je informaciona tehnologija napredovala preostalo je samo da se prilagode takvom načinu funkcioniranja, dok djeca i mladi tinejdžeri jedini svijet koji poznaju jeste svijet informacione tehnologije i oni u njemu odrastaju.

Uticaj interneta i društvenih mreža na mlade

Revolucionarni razvoj informacione tehnologije odražava se na sve sfere našeg života te se naša svakodnevica ne može zamisliti bez interneta. Ubrzan razvoj informacione tehnologije krajem 20. i početkom 21. vijeka uticao je na proces komunikacije i na kreiranje socijalnog prostora koji zadovoljava dvije osnovne egzistencijalne potrebe mladih, a to su potreba za interpersonalnim kontaktom i potreba za pripadanjem zajednici. Internet i društvene mreže postale su dio svakodnevnog funkcioniranja mladih ljudi, što ostavlja traga na ponašanje omladine, njihovo funkcioniranje i na kraju na formiranje njihovog identiteta.

Internet mijenja način svakodnevnog života, briše granice između globalnog i lokalnog, pruža nove načine prijenosa informacija i interakcije ljudi. (Giddens, 2007:471)

Pozitivan aspekt interneta i društvenih mreža ogleda se u brzini uspostavljanja komuniciranja i dostupnosti informacija. Pored pozitivnih postoje i negativne strane korištenja interneta i društvenih mreža, a to je prijetnja za slabljenje komunikacije „licem u lice“, prikrivenost, lažno predstavljanje i izazivanje socijalne izolacije, što doprinosi konfuziji identiteta mladih.

Društvene mreže pružaju mogućnost uticaja ljudi iz neposrednog okruženja, bez obzira da li smo imali namjeru da prihvatimo uticaj. Na društvenim mrežama postoje influenseri koji utiču na hiljade svojih pratioca koje nisu nikada sreli uživo, niti se međusobno poznaju. Mediji i društvene mreže socijaliziraju mlade, tako da oni ne prave razliku između realnog i virtuelnog svijeta. Internet je dio njihovog svijeta. Svaki korisnik društvene mreže na istoj uređuje svoj profil onako kako on želi i ostvaruje interakciju sa ljudima sa kojima on želi.

Danas, na internet i društvene mreže treba gledati kao na neizostavan dio svakodnevnice i biti svjestan postojanja pozitivnog i negativnog uticaja. Prekomjerno korištenje mobilnih telefona utiče na kvalitet života i svakodnevno funkcioniranje. Društvene mreže mogu predstavljati bijeg od stvarnosti i mjesto na kome mladi ljudi traže zadovoljstvo i načine rješavanja problema usamljenosti ili nezadovoljstva sobom. Djeca i mladi u najvećoj mjeri svoja iskustva i slike života pribavljaju polazeći od „medijskog iskustva“, pri čemu se ne misli samo na sadržaj koji mediji nude, već i na način na koji se sadržaj prezentira.

Društvene mreže postale su mjesto za stalnu razmjenu informacija, upoznavanje novih prijatelja i interakciju, predstavljaju novu virtuelnu zajednicu na kojoj ljudi vode svoje paralelne virtuelne živote. Facebook i brojne društvene mreže popularne su za enorman broj korisnika koji zbog istih trpe uticaj na život. Vrijeme provedeno na društvenim mre-

žama ne provodi se sa drugima, već se troši za druge ili na druge ljude. (Radok, 2015)

U prilog navedenom govori značaj broja lajkova kojima korisnici dobijaju povratnu informaciju za svoj status koji ostvaruju u toj virtualnoj zajednici. Odnos između realnog i virtualnog života stvara nesklad u svakodnevnom funkcioniranju, pa korisnici društvenih mreža češće pribjegavaju virtualnom svijetu radi lakšeg zadovoljenja ili prividnog zadovoljenja svojih potreba. Međutim, zadovoljstvo koje pruža virtualni svijet ima odsustvo čulnog zadovoljstva, zbog izostajanja neposredne interakcije, a bez toga je nemoguće zadovoljiti osnovnu čovjekovu potrebu, a to je da bude srećan u životu i motiviran za mnogobrojne aktivnosti. (Manović, 2015)

Formiranje identiteta

Identitet mladih ljudi izučavale su različite discipline, i to psihologija, sociologija, kao i razne kulturološke discipline. Adolescencija je životno razdoblje koje je karakteristično po fizičkom, ali i psihološkom razvoju. Osoba traži mjesto koje joj u svijetu pripada i ulogu koju u njemu zauzima. Ovaj period veoma je često stresan za mnoge mlade, jer se susreću sa mnogim pitanjima na koja u tom trenutku nemaju odgovore. Nerijetko se raspravlja o drogama, delinkvenciji, anksioznosti, depresiji i seksualnim devijacijama. Veoma su česti međugeneracijski sukobi između roditelja i djece, ali i između različitih vršnjačkih grupa.

Hal pristupa mladoj osobi kroz psiho-biološki pristup i ističe važnost sporta i različitih disciplina na formiranje identiteta mlade osobe. (Hal, 1906)

Period adolescencije karakterističan je po različitim sukobima unutar jedne ličnosti i razrješavanje tih sukoba uslov je za dalje napredovanje u životu, čime se razvija ličnost, a sve to utiče na formiranje identiteta. U ovom periodu mladi postaju svjesni sebe, svojih snaga i slabosti te postaju sigurniji u vlastite ambicije i kvalitete. Formiranje identiteta je

psihološki proces i on se formira u interakciji sa porodicom, vršnjacima, školom i socijalnom sredinom. Vršnjaci imaju veliki uticaj na formiranje identiteta pojedinca kao člana određene grupe ili zajednice. Krize identiteta su prošle onda kada je osoba potpuno svjesna sebe, zna šta hoće u životu i na putu je ostvarivanja svojih ciljeva. Ta stabilnost ličnosti je znak zrelosti identiteta.

Na društvene odnose, privatni i javni život, ali i druge segmente života, veliki uticaj ima informaciona tehnologija. Još od ranog djetinjstva na formiranje identiteta uticaj imaju crtani filmovi koje gledaju djeca, promišljaju o ulogama likova u onome što gledaju i formiraju prihvatljiva ili neprihvatljiva ponašanja. U ranom djetinjstvu gledanjem crtanih filmova dijete počinje sebi postavljati prva pitanja o svom tijelu, komunikaciji i interakciji sa drugim osobama iz svoje okoline. Uticaj popularne kulture koja se širi posredstvom digitalne tehnologije veoma je zapažen u djetinjstvu i adolescenciji. Postavlja se pitanje da li i uolikoj mjeri crtani filmovi utiču na odrastanje djece i formiranje identiteta, jer i djeca i mladi koji su odrastali bez informacione tehnologije u odraslom dobu koriste istu u velikoj mjeri.

Imajući ovo u vidu roditelji su veoma često zabrinuti za svoju djecu koja provode vrijeme na internetu zbog opasnosti koje na istom postoje. Posmatrajući svakodnevne zloupotrebe koje se dešavaju, ovakav strah je opravdan jer su djeca na internetu minimalno zaštićena. U ovakvim okolnostima roditelji bi trebali pratiti aktivnosti svoje djece na internetu i na taj način ih zaštititi zloupotrebe i različitih oblika internet nasilja. Međutim, i pored svih ovih rizika, mladi su veoma optimistični i uporni prilikom upotrebe interneta i društvenih mreža.

Identitet se kroz različita razdoblja različito posmatrao i definirao. U jednom periodu je to bilo kroz rod, pa su muškarci bili oni koji zarađuju i materijalno obezbeđuju svoju porodicu, dok su žene bile potrošači. Kasnije se uloga žene u socijalnoj zajednici mijenjala. Informaciona tehnologija ima veliki uticaj na potrošače, odnosno kupce u njihovom svakodnevnom životu. Proizvodi koji se često gledaju na internetu češće se kupuju i koriste u svakodnevnom životu. Stoga, zaključujemo da je

informaciona tehnologija alat kojim se u značajnoj mjeri oblikuje ponašanje ljudi i uz pomoć koje se društvo može transformirati.

Lični i kolektivni identitet

Identitet se može podijeliti na lični i grupni, odnosno kolektivni. Lični identitet dobija se odgovorom na pitanje: „Ko sam zapravo ja“, dok na kolektivni identitet uticaj ima socijalna zajednica u kojoj se jedinka nalazi i čiji je dio. Svaki pojedinac potpuno je autentičan i neponovljiv, pa kod identiteta dolaze do izražaja dvije komponente, i to: kako pojedinac sebe vidi i kako ga vidi njegova okolina.

Kolektivni identitet dobija se odgovorom na pitanje: „Ko smo mi“, i to pitanje se odnosi na zajednicu koja provodi zajedno vrijeme, dijeli slična interesovanja, težnje, ciljeve i td. Religija, nacija, izbor zanimanja i vrsta posla kojom se neko bavi imaju uticaja na stvaranje kolektivnog identiteta, a nakon toga i na identitet svakog pojedinca te grupe. Neizbježan faktor koji utiče na stvaranje i formiranje individualnog i grupnog identiteta jesu informaciona tehnologija i mediji. Medije koje potrošači koriste zadovoljavaju njihove psihološke i sociološke potrebe. (Ruggiero, 2000.)

Potrebe koje potrošači zadovoljavaju posredstvom informacione tehnologije prvenstveno su kognitivne, jer se na taj način dolazi do novih, u datom trenutku, potrebnih ili zanimljivih informacija. Nakon toga se zadovoljavaju afektivne potrebe, odnosno potrebe za emocionalnom ispunjenošću, koje se zadovoljavaju kroz komunikaciju sa drugim bitnim i bliskim osobama. Sljedeća komponenta koja se formira posredstvom informacione tehnologije je lični identitet, jer svi sadržaji koji se prate putem informacione tehnologije neminovno utiču na formiranje identiteta svakog pojedinca. Sljedeća komponenta koja se zadovoljava je potreba za pripadnošću socijalnoj zajednici, ostvarivanjem bliskih kontakata sa osobama iz okruženja, davanjem i prihvatanjem ljubavi i poštovanja. Na kraju, informaciona tehnologija može poslužiti kao izduvni ventil za oslobađanje od neugodnih aktivnosti, stresa i napetosti

koje je osoba doživela u toku dana, ali se ovo ne odnosi na sve korisnike već samo na manji dio njih.

Informaciona tehnologija može se posmatrati na dva načina. *Prvi* način je da su sadržaji na medijima prisutni zaista stvarni i realni, dok ukoliko se stvari posmatraju iz drugog ugla može se zaključiti da virtualni svijet nije realan. Informaciona tehnologija omogućava djeci i odraslima da posmatraju dešavanja iz cijelog svijeta, iako još nisu spemni samostalno funkcionirati u realnom okruženju. (Meyrowitz, 1985.)

Ovo može imati veoma negativne posljedice na djecu i mlade ljude jer sadržaji koji su dostupni posredstvom informacione tehnologije nemaju uvijek prikladan niti adekvatan sadržaj koji je prilagođen određenom uzrastu, ali itekako utiče na rast, razvoj, formiranje ličnosti, a nakon toga svakako i na ponašanje korisnika. Kako će neko interpretirati i prihvatiti određenu informaciju zavisi od više faktora, i to od socijalnog okruženja u kome neko odrasta, kulture, religije, porodičnih vrednosti, a svakako i od intelektualnog potencijala. Prilikom korištenja informacione tehnologije, medija ili društvenih mreža, korisnici imaju potrebu da gledaju i pretražuju sadržaj koji će ih u datom trenutku opustiti, oraspoložiti i pružiti im zanimljiv sadržaj i zabavu. (Labaš, Marinčić, 2016.)

Ovakvo ponašanje može imati negativne posljedice na formiranje ličnosti, izazivajući ljenost i pogrešno korištenje vremena. Osnovni cilj medija je da promovira određene sadržaje i trendove kojima će populacija težiti, a svaki korisnik treba mudro izabrati na kakve će sadržaje obratiti pažnju i posvetiti im vrijeme, jer će ti sadržaji značano uticati na njegovo svakodnevno funkcioniranje.

Identitet mladih i sajber kultura

Riječ *identitet* kroz historiju u filozofskim promišljanjima upotrebljava se u njenom izvornom značenju kao *istost*. Stoga, možemo reći da polazno osnovno pitanje mladih može glasiti: „Da li sam ja isti, tj. da li sam ja – ja u različitim stanjima?“ Razvoj ličnosti kod Eriksona je psihosocijalan, odnosno na razvoj utiču zbivanja u široj društvenoj i kulturnoj sredini, a ne samo o događajima iz ranog djetinjstva. Proces sticanja identiteta traje cijelog života, prolaskom ličnosti kroz određene stadije razvoja koji su praćeni krizama identiteta. (Erikson, 2008.)

Kao najvažnije razdoblje za formiranje identiteta izdvaja se period adolescencije kada su mladi zaokupljeni sobom i time kako ih drugi vide, kako ih ocjenjuju, koliko ih vršnjaci prihvataju... Jako im je stalo do mišljenja referentne grupe, a istovremeno bi žarko željeli da budu nezavisni, izdvojeni, samodovoljni. Mladi imaju potrebu za uzorima, herojima kojima će se diviti, za zadovoljenjem ličnih i kolektivnih zahtjeva koji dovode do konfuzije identiteta, koja je praćena osjećanjem zbunjenosti, usamljenosti, strepnje, potištenosti, praznine. U posebno teškim, ekstremnim slučajevima, konfuzija identiteta dovodi do bježanja iz škole, alkoholizma, narkomanije i raznih oblika delinkventnog ponašanja.

Sa aspekta socijalne psihologije, koncept identiteta vezuje se također i za način na koji se osoba predstavlja svojoj okolini, pri čemu je ovdje akcenat na onim aspektima identiteta koje ona u određenom okruženju otkriva, odaje ili naglašava, što je od velikog uticaja na to kakvu će sliku o identitetu date individue stvoriti ljudi sa kojima je ona u interakciji. U tom smislu, ovaj pojam ima snažnu socio-psihološku konotaciju, što ga povezuje sa teorijom uloga i mnogim pojmovima i teorijama iz oblasti socijalne percepcije.

Pojava internet socijalnih mreža dovela je do ekspanzije interneta i uticala na svakodnevne navike i ponašanje ljudi u realnom svijetu. Broj korisnika društvenih mreža iz dana u dan raste i predstavlja najveću globalnu virtuelnu zajednicu. S obzirom na to koju ulogu ima u socijalizaciji, može se slobodno govoriti i o virtuelnoj kulturi koja utiče na

govor, način života, samopouzdanje i stil oblačenja, propagirajući nove vrijednosti svojstvene mladima. „Na internetu niko ne zna da si pas“ – poznata je karikatura autora Steinera, a Giddens u poglavlju *Uticaj interneta*, zapravo, tim riječima opisuje tajne koje sa sobom nosi *online* život. (2007:471)

Za razliku od personalnog identiteta koji osoba u realnom životu ima, u sajber sferi ona može stvoriti i nekoliko različitih i međusobno nezavisnih identiteta. Ti novostvoreni identiteti ne moraju nužno da znače i paralelan život, ali svakako mogu da utiču na personalni identitet, hraneći ego pojedinca ili mu srozavajući samopouzdanje.

U prošlosti, mladi su prolazili kroz faze oblačenja (rockeri, pankeri, raveri, hipici...) kao oblik eksperimentiranja u pronalaženju svog identiteta. To se nastavlja na *online* mreži, ali uz anonimnost koju mreža donosi mladi mogu promijeniti godine, pol i druge aspekte fizičkog izgleda. (Kušić, 2010:105)

Nedostaci društvenih mreža su razotkrivanje, gubitak privatnosti, manipulacija privatnim podacima u marketinške svrhe, anonimnost i virtualni identitet, virtualni prijatelji, drugi život (*second life*), usamljenost, izoliranost, socijalni eskapizam, otuđenje u svijet stranaca, zavisnost i rizici na društvenim mrežama kao rizici globalnog informacijskog društva. (Milardović, 2010.)

Interakcija na društvenim mrežama isključuje komunikaciju „licem u lice“ i neposrednost utiska koji se doživljava uživo, pa su stoga korisniku društvenih mreža nametnuta određena pravila ponašanja kako bi se afirmirao prilikom korištenja istih. (Džajls, 2011.)

Pitanje o pozitivnim i negativnim posljedicama korištenja društvenih mreža iznova i iznova se postavlja, jer društvene mreže utiču na formiranje, održavanje i promjenu identiteta. Uticaj društvenih mreža na identitet je najizraženiji kod mladih jer je njihov identitet veoma često podložan promjenama. „Mladi ljudi u rastu i razvoju, suočeni sa fiziološkom revolucijom u sebi, zaokupljeni su pokušajima da konsolidiraju svoje društvene uloge. Često neobično, katkada morbidno, preokupira-

ni su svojim izgledom u očima drugih u poređenju s onim što oni osjećaju da jesu..." (Erikson, 2008.)

Ranija istraživanja pokazala su da sve više slabi uticaj porodice i škole na formiranje identiteta kod mladih, a da veći uticaj ima informaciona tehnologija i društvene mreže. Mladi teže da svoj virtuelni identitet predstave u što boljem svjetlu. Društvene mreže olakšavaju komunikaciju introvertnim osobama, posebno pri komunikaciji sa osobama koje poznaju uživo, a komuniciraju putem društvenih mreža. (Šumić, 2021.)

Istraživanja su također pokazala da postoji razlika u intenzitetu korištenja interneta i društvenih mreža kod mladih ispitanika. Mlađi ispitanici provode više vremena koristeći društvene mreže. (Milovanović, 2005.)

Dokazano je i da društvene mreže ne predstavljaju izduvni ventil za sve ono što ispitanici rade u toku dana, niti da utiču na svakodnevne promjene ponašanja. Dakle, identitet mladih ispitanika ne mijenja se uticajem društvenih mreža, u ovom slušaju društvene mreže Facebook. (Dojčinović, Petković, 2019.)

Istraživanja su pokazala da društvene mreže na korisnike imaju uticaj isti kao i socijalne mreže u realnom okruženju. (Aleksić, 2018.)

Informaciona tehnologija i socijalna zajednica

Roditelji uopće nisu svjesni činjenice koliko je telefon postao bitan u životima njihove djece. Sve više roditelji razmišljaju samo o trenutnoj funkciji mobilnog telefona, ali ne i o socijalnom uticaju. Pozitivna funkcija mobilnih telefona i društvenih mreža je brz protok informacija, dok je druga funkcija socijalnog značaja iz kog se razvija komunikacija. Kakav će značaj u životu mladih imati mobilni telefon i informaciona tehnologija zavisi od načina upotrebe istog i funkcija koje mobilni telefon predstavlja za pojedinca i taj značaj se uglavnom razlikuje od značaja kod odraslih osoba. Iz svega navedenog zaključuje se da druš-

tvene mreže, internet i mobilni telefoni neminovno utiču na identitet kod mladih ljudi.

Pored navedenog, treba naglasiti i značaj informacione tehnologije u obrazovnom sistemu i formalnom učenju koji je u velikoj mjeri bio zastupljen posebno u toku pandemije korona virusa. Zbog učestale upotrebe mobilnih telefona, *online* komunikacija postala je osnov i početak svakog vida komuniciranja, ali pored toga postaje veoma bitan faktor u uspostavljanju društvenih normi i pozicioniranju članova u socijalnim grupama.

Posmatrano iz jedne tačke gledišta, informaciona tehnologija utiče na identitet mladih kroz njihovu svakodnevnu upotrebu medija i tehnologije, posebno kroz komunikaciju koju ostvaruju korištenjem iste. S druge strane, identitet mladih uslijed uticaja informacione tehnologije je promjenljiv i zapravo predstavlja razvojni trenutak tokom različitih razdoblja, osjetljiv je na promjene u odnosima koji se ostvaruju sa prijateljima i porodicom, osjetljiv je na emocionalne i intelektualne promjene izazvane različitim promjenama. Iz tog razloga adolescenti veoma često imaju potrebu isticati svoj identitet. Informaciona tehnologija podstiče mobilnost identiteta i ovaj fenomen prisutan je u svim kulturnim kontekstima. Informaciona tehnologija postala je idealno sredstvo za razmjenu informacija, upravljanje i stvaranje bliskih odnosa, kao i koordinaciju svakodnevnih aktivnosti i nesigurnosti života koja nastaje neočekivanim promjenama.

Mladi ljudi u mnogim dijelovima svijeta su u pokretu u svom lokalnom kontekstu, ali i u globalnom kontekstu onda kada putuju svijetom. Dok su u pokretu unutar fizičkih lokacija ili u virtuelnom prostoru imaju mogućnost da obrađuju i razmjenjuju informacije, razmatraju šta biraju, misle i rade. Ovakav način prijenosa podataka im omogućava razmjenu informacija sa različitim korisnicima, bez obzira na mjesto ili fizičku lokaciju.

Digitalno nasilje

Novi oblik nasilja, takozvano „digitalno nasilje“, sve češće je tema naučnika iz različitih oblasti, a o tome se sve više govori i u široj javnosti. Digitalnim nasiljem smatra se svaki oblik namjernog povređivanja, fizičkog ili psihičkog, te da se takvo ponašanje ponavlja, kao i da postoji nesrazmjerna mjera moći između počinioca nasilja i žrtve. Shodno ovoj definiciji, iz nasilja se izuzimaju jednokratni agresivni prijestupi gdje su obje strane iste moći. Međutim, posebno kod digitalnog nasilja veoma je teško odmjeriti snage učesnika u digitalnoj komunikaciji. Istraživači koji se bave digitalnim nasiljem sve više se ograničavaju na slučajeve ponovljenog i nesrazmjernog nasilja i sve je više zahtjeva da se stručnjaci iz ove oblasti trebaju baviti i ovakvim slučajevima.

Termin *digitalno nasilje* obuhvata sve oblike nasilja putem elektronskih uređaja. U digitalno nasilje ne spada nenamjerno povređivanje ili nanošenje štete. Da bi se nečiji postupak smatrao nasilnim bitna je namjera zlostavljača da to uradi, bez obzira kako će se onaj kome je nasilje upućeno ponašati i prihvatiti određeno ponašanje i da li će se osjećati povređeno. O postojanju namjere nasilja zaključuje se na osnovu akta onoga koji čini nasilje.

Digitalno nasilje uvijek se dešava u virtuelnom prostoru. U digitalno nasilje spada verbalno i socijalno nasilje, anonimno i identificirano nasilje, koje se najčešće dešava indirektno i anonimno. Digitalno nasilje ima neke svoje specifičnosti, a tu spadaju anonimnost nasilnika, stalna dostupnost žrtve, velika publika i trajnost učinjenog postupka. Ovakav oblik nasilja veoma se često naziva nasilničkim zbog toga što nasilnik skoro uvijek prekriva svoj identitet. Ovakvi postupci ohrabruju nasilnike u svojim postupcima i srazmjerno tome povećavaju nesigurnost i nezaštićenost žrtve. Korištenjem informacione tehnologije nasilnik može u svakom trenutku pristupiti žrtvi i žrtva može postati stalna meta nasilja.

Broj osoba koje su uključene u nasilje veoma teško je identificirati i kontrolirati, jer njihov broj može biti i beskonačan. Prilikom digitalnog nasilja nasilnik nema uživo kontakt sa žrtvom, što onemogućuje empa-

tiju i uvid u osjećaje i ponašanje žrtve. Također, uloga svjedoka složenija je nego kod klasičnog nasilja. U sadržaj koji se smatra nasilnim u digitalnoj tehnologiji spadaju elektronske poruke koje sadrže vulgarnosti i uvrede, činjenje stvari koje žrtvi priređuju neprijatnost, otkrivanje tuđih tajni, podataka ili slika i izbacivanje nekog iz tima.

Zaključna razmatranja

Društvene mreže mjesto su na kojem mladi provode sve više vremena, na njima stvaraju virtualne zajednice, upoznaju nove prijatelje i sve te aktivnosti nesumnjivo utiču na formiranje njihovog virtualnog identiteta. Osnovna namjena društvenih mreža je postavljanje fotografija, pa mladi na taj način predstavljajući sebe i predstavljaju svoj identitet. Korisnici nastoje sebe predstaviti u najboljem svjetlu, pa oni koji ih ne poznaju uživo ne mogu spoznati njihov stvarni identitet. Komunikacija putem društvenih mreža omogućava lakše upoznavanje novih prijatelja i komunikaciju sa njima, posebno za introvertnu osobu.

Ranija istraživanja pokazala su da slabi uticaj porodice i škole zbog društvenih mreža (Šumić, 2021.), a pokazala su i da mladi ispitanici imaju kontrolu nad korištenjem društvenih mreža, što je izuzetno važno zbog pažnje koju ispitanici pridaju odnosima i komunikaciji u realnom okruženju. (Aleksić, 2018.)

Što se tiče prijedloga za buduće radove, pažnju treba usmjeriti na edukaciju o načinu korištenja društvenih mreža, posebno kod mladih korisnika, da ne bi došlo do zloupotrebe istih. Jer sve što se nudi korisnicima može se upotrijebiti pozitivno i negativno, a na korisnicima je da budu pažljivi i svoju energiju usmjere na pozitivne i produktivne sadržaje.

Virtualni prostor koji se koristi prilikom upotrebe društvenih mreža u određenoj mjeri utiče na svakog pojedinca, bilo da je taj uticaj pozitivan ili negativan. Korištenje društvenih mreža otežava formiranje identiteta, posebno kod mladih korisnika, uslijed podjeljenosti između virtualnog

i realnog svijeta. Od presudnih faktora koji utiču na funkcioniranje i formiranje identiteta mladih je njihova svijest o pozitivnim i negativnim karakteristikama društvenih mreža i virtuelnog svijeta. Virtuelni svijet postaje dio njihovog svakodnevnog funkcioniranja, utiče na njihovo ponašanje i u stalnom je preplitanju sa realnim doživljavanjem stvari i ponašanjem. Osobe koje su stekle populizam posredstvom korištenja informacione tehnologije, najčešće društvenih mreža, postaju mladima uzor u svakodnevnom životu, a mladi trebaju mudro birati svoje favorite.

Literatura

- Aleksić, J. (2018). *Kvalitet života, socijalna podrška i korišćenje društvenih mreža*, master rad, Filozofski fakultet Univerziteta u Nišu.
- Dojčinović, M.; Petković, V. (2019). *Efekti sajber prostora na personalni identitet*, pregledni rad, Filozofski fakultet Univerziteta u Nišu.
- Džajls, D. (2011). *Psihologija medija*, Clio, Beograd.
- Erikson, E.H. (2008). *Identity and the Life Cycle*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- G. Stanley Hall, *Adolescence* (New York: Appleton, 1904) and *Youth: Its Education, Regimen and Hygiene* (New York: Appleton, 1906).
- Gibson, V. (2002). *Neuromanser*. Beograd: Plato.
- Giddens, A. (2007.). *Sociologija*, Zagreb: Globus
- Gir, Č. (2011). *Digitalna kultura*. Beograd: Clio.
- Golčevski, N. (2004). *Identitet*, časopis Evolucija, CEPIT, Beograd <http://old.bos.rs/cepit/evolucija/html/7/identitet.htm>; Pristupljeno 15.04.2018.
- Kušić, S. (2010). *Online društvene mreže i društveno umrežavanje kod učenika osnovne škole: navike Facebook generacije*, Život i škola, sv. 56 (24): 103-125.
- Labaš, D.; Marincić, P. (2016). *Mediji kao sredstvo zabave u očima*, MediA-nali: Međunarodni znanstveni časopis za pitanja medija, novinarstva, masovnog komuniciranja i odnosa s javnostima.
- Manović, L. (2015). *Jezik novih medija*, Clio, Beograd.
- Milardović, A. (2010). *Globalno selo: sociologija informacijskog društva*, Zagreb: Centar za politološka istraživanja.
- Milovanović, G. i sar. (2005). *Mreža u razvoju*, BOŠ, CEPIT, Beograd.
- Meyrowitz J. (1985). *No sense of place: The impact of electronic media on social behavior*, Oxford University Press.
- Radok, E. (2015). *Mladi i mediji*, Clio, Beograd.
- Ruggiero, T. (2000). *Uses and Gratifications Theory in the 21st Century*. Mass communication and society.
- Šumić, M. (2021). *Socijalizacija i identitet mladih u digitalnom okruženju: Upotreba instagrama od strane studenata u Univerzitetu u Novom Sadu*, master rad, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu.

Summary

Social networks are places where young people spend an increasing amount of time, creating virtual communities and meeting new friends, all of which undoubtedly influence the creation of their virtual identity. Since the primary purpose of social networks is photo sharing, young people use this medium to present themselves and their identity. Users strive to present themselves in the best possible light, making it difficult for those who do not know them in person to perceive their true identity. Communication via social networks facilitates meeting new friends and interacting with them, which is particularly beneficial for introverted individuals.

The virtual space used within social networks affects every individual to a certain extent, whether that influence is positive or negative. The use of social networks complicates identity formation, especially among young users, due to the division between the virtual and real worlds. One of the crucial factors influencing the functioning and identity formation of young people is their awareness of both the positive and negative characteristics of social media and the virtual world. The virtual world becomes a part of their daily routine, influences their behavior, and is constantly intertwined with real-life perceptions and actions. Individuals who have gained popularity through information technology, most commonly through social networks, become role models for youth in their everyday lives, and young people must choose their favorites wisely.

ADAPTACIJA ARABIZAMA U ALAMIJADO STVARALAŠTVU ARIFA SARAJLIJE

Apstrakt

Prisustvo leksike orijentalnog porijekla, prvenstveno iz arapskog jezika, u tekstu može znatno istaći tematiku i sadržaj teksta, pa je opravdana pretpostavka da je u takvim tekstovima prisutan veliki broj arabizama koji govore o vjerskim obredima muslimana. Cilj rada je ukazati na prisustvo riječi porijeklom iz arapskog jezika, kao i načine njihove adaptacije u odabranom opusu, pa će se prilikom izrade rada koristiti istraživačka, deduktivna, analitička i ilustrativna metoda. S obzirom da opus sadrži dva, po tematici, različita teksta, očekuje se prisustvo leksema iz različitih sfera upotrebe.

Ključne riječi: adaptacija arabizama, alhamijado knjiševnost, fonološko-morfološke promjene, sufiksi.

Adaptation of Arabisms in Alhamiyad works of Arif Sarajlija

Abstract

The presence of lexis of oriental origin, primarily from the Arabic language, in a text can significantly emphasize the theme and content of the text, so it is justified to assume that such texts contain a large number of

Arabisms that speak of the religious rituals of Muslims. The aim of the paper is to point out the presence of words of Arabic origin as well as the ways of their adaptation in the selected opus, so the research, deductive, analytical and illustrative methods will be used when preparing the paper. Considering that the opus contains two texts that are different in terms of thematic content, the presence of lexemes from different spheres of use is expected.

Keywords: adaptation of Arabisms, alhamijado literature, phonological-morphological changes, suffixes.

Uvod

Kontakt različitih civilizacija rezultira velikim brojem promjena, a moglo bi se reći da se te promjene najprije osjete u jeziku, na planu leksike. U radu će se analizirati leksika porijeklom iz arapskog jezika koja je prisutna u odabranom korpusu. Izvršit će se analiza riječi arapskog porijekla prisutnih u epu *Ženidba bega Ljubovića Avda Međedovića* i alhamijado tekstovima Arifa Sarajlije, *Mevlud* i *Nasihah dinski na jezik bosanski*. Dalje će se prisustvom riječi arapskog porijekla istaći, prije svega, tematika djela, tako da će se u tekstovima alhamijado književnosti naići na veliki broj riječi iz arapskog jezika koje imenuju pojmove iz vjerskog života muslimana, nazivi za vjerske obrede, knjige i titule/zvanja islamskih učenjaka, a u odabranom epu Avda Međedovića će se sresti veliki broj riječi kojima se imenuju oružje i titule koji su u vrijeme Osmanske carevine dodjeljivane epskim junacima. Imajući u vidu tematiku ove dvije grupe tekstova, očekivana je razlika u prisutnoj leksici.

Kako je predmet rada prisustvo arabizama i načini adaptacije istih u odabranom korpusu, zadaci su ekscerpcija riječi arapskog porijekla, njihova analiza i adaptacija istih na fonološkom i morfološkom nivou. U radu će biti predstavljeni načini adaptacije arabizama na dva pomenuta nivoa. Kako arapski i bosanski jezik pripadaju različitim grupama jezika, očekivan je veliki broj promjena prilikom adaptacije leksike arapskog porijekla u bosanskom jeziku. Prvo će biti prikazane promjene na fonološ-

kom nivou, a zatim na morfološkom, pa će se, radi preglednosti rezultata istraživanja, posebno istaći isti primjeri iz obje grupe tekstova.

Arabizmi u bosanskom jeziku

Bosanski jezik sadrži veliki broj riječi pozajmljenih iz stranih jezika. Najveći broj pozajmljenica u bosanskom jeziku čine riječi pozajmljene iz orijentalnih jezika (arapski, perzijski i turski), pa se jednim imenom zovu orijentalizmima, a često i turcizmima, jer su u bosanski jezik ušle posredstvom turskog jezika. „Svi ti orijentalizmi, ma koliko bili brojni, uklapaju se u naš jezički sistem, poprimili naša gramatička obilježja i ponašaju se kao naše riječi u rečenici. To, drugačije kazano, znači da su riječi tog porijekla prilikom uklanjanja u naš rječnik prilagodili svoju glasovnu komponentu našim fonetskim uzusima, da su se sve te riječi, ili njihova većina, uklopile u naše deklinaciono-konjugacione obrasce, da su sve te riječi, ili njihova većina, primile prozodijska obilježja govora u čiji su se rječnik uklapale.“ (Peco, 1987:84)

„Kod nas su arabizmi redovno svrstavani među turcizme, u odsustvu radova koji bi se isključivo bavili pitanjem arabizama u našem jeziku u cjelini.“ (Muftić, 6:1961)

Kako bi se adaptirale, pozajmljenice su pretrpjele brojne transformacije na različitim nivoima.

Filipović ističe da se pozajmljenice adaptiraju na tri nivoa: fonološkom, morfološkom i semantičkom, te da transfonemizacija može biti potpuna, djelimična i slobodna. (Filipović, 72:1986)

Alhamijado stvaralaštvo Arifa Sarajlije

Zaostavštinu ovog sandžačkog alhamijado pregaoca, u svojoj studiji *Bijela ptica*, bilježi Fuad Bačićanin. U prvom dijelu prikazan je original *Mevluda*, a zatim i transkripcija istog. U drugom dijelu studije prikazan je original *Nasihata* i transkripcija sa naslovom *Nasihat dinski na jezik*

bosanski. Po tematici ova dva teksta su različita, ali imajući u vidu da oba sadrže vjerske elemente, očekivano je prisustvo velikog broja iste leksike porijeklom iz arapskog jezika, prije svega iz sfere islamske vjere. *Mevlud* je vjerski tekst kojim se predstavljaju pojedinosti o rođenju i životu posljednjeg Allahovog poslanika Muhammeda a.s., dok se u *Nasihatu* ističu savjeti i uputstva za poštovanje vjere islama. S obzirom da su oba teksta vjerskog karaktera, leksika arapskog porijekla veoma je slična, pa je istraživanjem utvrđeno da se ove lekseme razlikuju samo u nekoliko desetina primjera.

Fonološko-morfološka adaptacija arabizama

Fonološke promjene

Arabizmi iz dvije grupe tekstova odabranog korpusa bit će, u daljem radu, predstavljeni na taj način da se za svaku pojavu prvo navedu ekscerpirani primjeri iz odabranog epa Avda Međedovića, a zatim primjeri iz alhamijado tekstova Arifa Sarajlije. Isti arabizmi koji se sreću u dvije grupe tekstova bit će posebno naglašeni (boldirani) u prvom slučaju, pa se u drugom neće ponavljati.

Zbog velike razlike u leksičkom sistemu između arapskog i bosanskog jezika, riječi pozajmljene iz arapskog jezika pretrpjele su velike promjene, kako na polju vokalizma, tako i na polju konsonantizma. „Pojedine riječi, odnosno samo neki glas ili glasovi u njima, mogli su biti preneseni bez značajnih promjena iz arapskog jezika u naš, zbog njegove glasovne sličnosti u već pomenutom broju konsonanata sa našim jezikom.“ (Muftić, 5-29:1961)

U odabranom korpusu najveći je broj primjera ove vrste.

ah – *ar. āh*
ahbab – *ar. aḥbāb*
ahlak – *ar. aḥlāq*
ahmak – *ar. aḥmaq*
amin – *ar. āmīn*
ashab – *ar. aṣḥāb*
asi – *ar. 'āṣī*
batil – *ar. bāṭil*
bidat – *ar. bid'at*
Burak – *ar. Burāq*
dikat – *ar. dikat*
din – *ar. dīn*
dunja – *ar. dunyā*
fadil – *ar. fāḍil*
Fatiha – *ar. Fātiḥa*
fitna – *ar. fitna*
gafil – *ar. ġāfil*
garib – *ar. garīb*
gazi – *ar. gāzī*
habib – *ar. ḥabīb*
hajvan – *ar. haywān*
hakk – *ar. ḥaqq*
hakim – *ar. ḥākim*
hal – *ar. hāl*
halal – *ar. halāl*

hamam – *ar. ḥammām*

hamd – *ar. ḥamd*

harab – *ar. ḥarāb*

haram – *ar. ḥarām*

harf – *ar. ḥarf*

has – *ar. ḥaṣṣ*

hatma – *ar. ḥatma*

hava – *ar. hawa*

imam – *ar. imām*

iman – *ar. iman*

insan – *ar. insān*

islam – *ar. islām*

itikat – *ar. i'tqād*

Kaba – *ar. kabä*

kabul – *ar. qabūl*

kafir – *ar. kāfir*

katil – *ar. kātil*

kibr – *ar. kibr*

kijam – *ar. qiyām*

Kudus – *ar. Qudus*

Kur'an - *ar. Qur'an*

kusur – *ar. quṣr*

magrib – *ar. magrib*

makbul – *ar. maqbūl*

mal – *ar. māl*

mašrik – *ar. mašriq*
misk – *ar. misk*
mizan – *ar. mīzān*
murad – *ar. murād*
nasib – *ar. naṣīb*
nikah – *ar. nikāḥ*
nur – *ar. nūr*
Rahim – *Raḥīm*
ruku – *ar. rukū*
sabah – *ar. sabāh*
saf – *ar. ṣaff*
salavat – *ar. ṣalawāt*
Sirat – *ar. Sirāt*
sual – *ar. su'āl*
sultan - *ar. sulṭān*
šart – *ar. šart*
šefat – *ar. šefā'at*
tahmid – *ar. taḥmīd*
taksirat – *ar. taqṣīrāt*
tamam – *ar. tamam*
tavaf – *ar. tawwaf*
terdžuman – *ar. tarġumān*
zekat – *ar. zekāt*
zina – *ar. zinā'*
zuhur – *ar. zuhūr*

Najveći broj arabizama koji se sreće u obje vrste tekstova pripada vjerskoj leksici, što je i opravdano s obzirom na sadržaj ove dvije grupe tekstova.

Vokalizam

Vokalski sistem arapskog jezika znatno se razlikuje od vokalskog sistema bosanskog jezika, pa su riječi pozajmljene iz arapskog jezika prilikom adaptacije u bosanskom jeziku pretrpjele znatne promjene. „Ovi vokali se manje-više mijenjaju pod uticajem vokalskog sistema turskog jezika. Tako su neki vokali arapskog jezika supstituirani vokalima srpskohrvatskog jezika, pojedini vokali su ispali, a kod diftonga imamo slučaj monoftongizacije. Između nekih vokala se umetalo **j** shodno pravilima s-h jezika.“ (Ujkanović, 68:1990)

U daljem radu će biti prikazane uočene promjene u odabranom opusu.

Zamjena vokala

Prilikom adaptacije arabizama došlo je do zamjene pojedinih vokala drugima, što nije uticalo na značenje riječi. Ova se promjena primjećuje u svim pozicijama riječi - inicijalnoj, medijalnoj i filanoj. Najveći broj primjera zamjene vokala u riječi sreće se u zamjeni vokala *a ~ e*.

U alhamijado tekstovima Arifa Sarajlije ekscerpirani su sljedeći primjeri ove vrste:

bejan – *ar. bāyān*

belaj – *ar. balā'*

delil – *ar. dalīl*

deredža – *ar. darağa*

ders – *ar. dārs*

devam – *ar. dawām*

eda – *ar. ābā*

emer – *ar. amr*

emin – *ar. āmīn*

evlad – *ar. awlād*

ezan – *ar. aḏān*

fesad – *ar. fāsād*

haber – *ar. ḥabar*

hekim – *ar. ḥakīm*

jemin – *ar. yamīn*

keif – *ar. kayf*

kelam – *ar. kalām*

kerim – *ar. karīm*

Medina – *ar. Mādīnā*

mehrum – *ar. maḥrūm*

mejdan – *ar. maydān*

Meka – *ar. Mäkkä*

mekam – *ar. maqām*

melek – *ar. malak*
merhaba – *ar. marḥabā*
mezar – *ar. mazār*
mubarek – *ar. mubārak*
Muhammed – *ar. Muḥammād*
nefs – *ar. nafs*
redžep – *ar. räğäb*
Refref – *ar. Raḫraf*
Resul – *ar. Räsül*
salevat – *ar. şalawāt*
sebeb – *ar. sġbġb*
selam – *ar. sġlġm*
sure – *ar. şšrġ*
šehid – *ar. šahġd*
šehr – *ar. šġhr*
šejtan – *ar. šayṭġn*
šer – *ar. šarr*
tehil – *ar. tahlġl*
terbije – *ar. tġrb'iyġ*
tesbih – *ar. tasbġḥ*
teuba – *ar. tawba*
ulema – *ar. 'ulamġ*
zeman – *ar. zamġn*

I u slučaju ove promjene zapaža se da arabizmi koji se sreću u odabranim tekstovima uglavnom pripadaju religijskoj grupi leksike.

Promjena a ~ i

mani(ja) – ar. *ma'na*

Promjena i ~ a

kadar – ar. *qadir*

kantar – ar. *qintārž*

kadar – ar. *qādir*

Promjena u ~ i

Umihana – ar. *Ummu-hā*

Primjer koji se sreće u odabranim tekstovima u ovom slučaju u većini ne pripada grupi religijskih leksema, kao u prethodnim primjerima.

U opusu alhamijado tekstova uočen je primjer arabizama gdje je došlo do promjene dva različita vokala u jednoj riječi:

mevlud – ar. *mawlīd* promjena *a~e* i *ī~u*.

Kod promjene vokala *a~e* uočeni su i primjeri gdje se na kraju pojedinih arabizama, analogno imenicama u bosanskom jeziku, dodaje glas **t**. U većini slučajeva dodavanjem ovog nastavaka ukazuje se na razliku u rodu imenice.

Primjeri ove vrste promjene zabilježeni u alhamijado tekstovima su:

adet – ar. *'āda*
ahiret – ar. *āhira*
ajet – ar. *'āya*
fadilet – ar. *faḍīla*
gaflet – ar. *ḡafla*
hararet – ar. *ḥarāra*
hidajet – ar. *hidāyā*
hizmet – ar. *ḥidmā*
hurmet – ar. *ḥurma*
ibadet – ar. *'ibādā*
kijamet – ar. *qiyāma*
kimet – ar. *qīma*
magfiret – ar. *maḡfira*
nimet – ar. *ni'ma*
ragbet – ar. *raḡaba*
rahmet – ar. *raḥma*
sifat – ar. *ṣifa*
šehadet – ar. *šahāda*
šerbet – ar. *šarba*
ukubet – ar. *'uūbā*
ummet – ar. *umma*
vasijet – ar. *waṣiyya*
zinet – ar. *zīna*

Umetanje i dodavanje vokala

Prilikom adaptacije riječi iz arapskog jezika je, pored zamjene vokala, primijećeno i umetanje vokala radi lakšeg izgovora pozajmljene riječi.

Primjeri ove vrste promjene arabizama iz odabranih alhamijado tekstova Arifa Sarajlije su:

emer – *ar. amr*

fuhuš – *ar. fuḥš*

hukum – *ar. ḥukm*

ilum – *ar. ‘ilm*

kahar – *ar. qahr*

kibur – *ar. kibr*

kufur – *ar. kufr*

šeher – *ar. šāhr*

šukur – *ar. šukr*

vakat – *ar. wakt*

Gubljenje vokala

Gubljenje vokala primijećeno je u primjerima riječi iz različitih sfera upotrebe. Razlozi ove promjene su lakši izgovor riječi i razlikovanje u značenju riječi koje se isto ili slično izgovaraju.

U odabranim alhamijado tekstovima uočeni su primjeri u kojima se vokali **i** i **u** gube u finalnom položaju.

hazna – *ar. ḥazīna*

Illah – *ar. Illāhī*

kerim – *ar. karīmu*

Resul – *ar. Rāsūlu*

Konsonantizam

Kao i vokalski, tako se i konsonantski sistem arapskog jezika znatno razlikuje od konsonantskog sistema bosanskoj jezika. Ujkanović navodi da se za samo 15 konsonanata iz arapskog jezika može naći približna podudarnost sa konsonantima u bosanskom jeziku, a da za 13 konsonanata arapskog jezika (t, ġ, h, ħ, d, s, d, t, z, ' , ġ, q, w) ne postoje ekvivalenti u bosanskom jeziku. (Ujkanović, 65:1990)

U svojoj studiji navodi tabelu u kojoj je prikazana naučna i praktična transkripcija konsonanata arapskog jezika.

On navodi i načine zamjene sljedećih konsonanata:

- interdentalni konsonanat **t̪** (ث) u bosanskom jeziku zamijenjen je glasovima **s**, **z**;

- interdentalni konsonanat **d̪** (ذ) zamijenjen je našim glasom **z**;

- emfatični interdental **d̪** (ض) također je zamijenjen našim glasom **z**;

- emfatični interdental **t̪** (ط) je u bosanskom jeziku zamijenjen glasovima **s** i **z**;

- emfatični interdental **z̪** (ظ) je zamijenjen našim glasom **z**;

- emfatični dental **ʃ** (ص) je zamijenjen našim glasom **s**;

- bilabijalno **b** ima ekvivalent u našem glasovnom sistemu, ali se on u nekim slučajevima na kraju riječi, u finalnoj poziciji, zamjenjuje svojim bezvučnim parnjakom **p**;

- dental **d** (د) koji ima ekvivalent u našem jeziku nekada prelazi u bezvučni parnjak **t**, što je posljedica glasovnih promjena izvršenih u jeziku posredniku (turskom), a to je i razlog nastanka dubleta;

- bilabijalno **w** (و), ovaj glas ne postoji u našem jeziku, on se u našem glasovnom sistemu mijenja u **v**;

- labiodentala **f** (ف) je glas koji postoji u našem glasovnom sistemu, njega zamjenjuje **v**;

- alveolarna afrikata ġ (ج), najbliži je našem đ, ali se redovno u pismu zamjenjuje našim *dž*;

- velar *k* (ك) u arapskom jeziku odgovara našem *k*, ali se vrlo često zamjenjuje našim palatalnim *ć*. Glas *kaf* se u staroj transliteraciji pisao kao *kj*, dok se po novijoj transliteraciji piše kao *k*. Zbog uticaja stare transliteracije (u pitanju su stariji prijevodi Kur'ana kod nas) glas *kaf* se u nekim religijskim leksemama pisao kao *kj*, *ć*, *k* ili se između *kj* umetao apostrof;

- uvular *h* (ح) ne postoji u našem jeziku, redovno se zamjenjuje našim suglasnikom *h*, ali i nekim drugim suglasnicima;

- uvular ġ (ع), u našem jeziku zamjena mu je naš suglasnik *g*;

- uvular *q* (ق), za ovaj glas arapskog jezika uobičajena je zamjena naše *k*;

- faringal *h* (ح) je za naš glasovni sistem nepoznat glas i on se zamjenjuje našim laringalnim *h*;

- faringal' (ع) zvučni faringalni spirant izražava se najčešće vokalnom vrijednošću *a*, u transliteraciji označava se apostrofom;

- laringal' (ع), hemze se najizraženije održao kod muslimana u izgovoru vjerskih riječi. (Ujkanović, 70-72:1990)

U daljem radu će biti prikazani primjeri promjene konsonanata u arabizmima izdvojenih iz odabranog opusa Arifa Sarajlije.

t ~ s *baṭṭāl* – batal; *bāṭil* – batil; *ḥadīṭ* - hadis;

d ~ z; *'aḏāb* – azab; *aḏān* – ezan;

d ~ z; *faḏīla* – fazilet; *fard* – farz; *ḥidmā* – hizme(t); *laḏḏa* – lezet; *rāḏī* – razi; *ramaḏān* – ramazan; *ḏārrā* – zehra;

š ~ s *'āṣī* – asi; *ḥaṣṣ* – has; *quṣr* – kusur; *naṣīb* – nasib; *naṣīḥa* – nasihat; *ṣabāḥ* – sabah; *ṣaff* – saf; *ṣāḥib* – sahib; *ṣalawāt* – salavat; *Ṣāiḥ* – Salih; *ṣifa* – sif; *Sirāt* - Sirat; *waṣiyya* – vasiyet.

U odabranom opusu primijećena je promjena glasa *b* u *f* u finalnoj poziciji riječi.

b ~ f *maktab* – mejtef;

w ~ v *dawām* – devam; *awlād* – evlad; *ḥaywān* – hajvan; *hawā'* – hava; *mawlīd* – mevlud; *rāğāb* – redžep; *ṣalawāt* – salavat; *tāwād* – sevab; *ṭawwāf* – tavaf; *wakt* – vakat; *tawba* – tevba;

ğ ~ dž *darağā* – deredža; *ğāhil* – džahil; *Ġābrā'īl* – Džebrail; Ġahannam – Džehenem; *ğalla ša'nuhu* – dželeşanuhu; Ġanna – Džennet; *ğawāb* – dževab; *ğinn* – džin; *āğāl* – edžel; *ḥağğ* – hadž; *ğāwāhir* – dževahir; *hiğra* – hidžra; *mu.ğizā* – mudžiza; *Mi'rāğ* – Miradž; *muhāğir* – muhadžir *munāğğim* – munedžim; *rāğāb* – redžep; *sağda* – sedžda; *tāğwīd* – tedžvid; *māğūsiyy* – medžusija; *Mi'rāğ* – Miradž; *mu.ğizā* – mudžiza; *munāğğim* – munedžim; *sağda* – sedžda.

U odabranom opusu primijećeni su primjeri zamjene glasa *ğ* našim glasovima *č* i *š*. Izdvojeni su primjeri:

ğ ~ č *'ağālā* – adžela; *'lāğ* – ilač; *muhtāğ* – muhtač;

k ~ ć *ḥākim* – haćim; *ḥikāyā* – hikaja; *ḥukm* – hućum; *ikrām* – ićram; *nikāḥ* – nićah;

q ~ k *aḥlāq* – ahlak; *aḥmaq* – ahmak; *Burāq* – Burak; *ḥaqq* – hak; *qabūl* – kabul; *qādir* – kadar; *qabr* – kabur; *qahr* – kahar; *qintār* – kantar; *qiyām* – kijam; *qiyāma* – kijamet; *qīma* – kimet; *Qudus* – Kudus; *mašriq* – mašrik; *māqām* – mekam;

q ~ g *maqbul* – magbul;

ḥ ~ h *aḥbāb* – ahabab; *ḥaywān* – hajvan; *ḥāl* – hal; *ḥalāl* – halal; *ḥarām* – haram; *ḥisāb* – hisab; *rahmā* – rahmet; *ṣābāḥ* – sabah.

Iz opusa je izdvojen primjer gdje je ovaj glas zamijenjen našim glasom *f*.

ḥ ~ f *Fātiḥa* – Fatiha; *fuḥš* – fuhuš; *ḥabīb* – habib; *ḥadīṭ* – hadis; *ḥākim* – hakim; *ḥammām* – hamam; *ḥamd* – hamd; *ḥarāb* – arab; *ḥarāra* – harare(t); *ḥarf* – harf; *ḥikāyā* – hikaja; *ḥukm* – hukum; *ḥurma* – hurme(t); *maḥrūm* – mahrum; *maḥšar* – mahšer; *maḥabā* – merhaba; *Raḥīm* – Rahim; *ṣāḥib* – sahib; *tahmīd* – tahmid; *tasbīḥ* – tasbih;

‘ ~ a ‘ammal – amel;

’ ~ a *Qur’ān* – Kur’an; *mu’min* – mu’min;

Dodavanje i umetanje suglasnika

Promjene u konsonatskom sistemu riječi pozajmljenih iz arapskog jezika obuhvataju i dodavanje ili umetanje suglasnika. Radi lakšeg izgovora pozajmljene riječi u medijalnom, finalnom, a nekad i u oba položaja, dodaju se suglasnici iz bosanskog jezika.

U alhamijado tekstovima izdvojeni su sljedeći primjeri ove promjene:

du ‘ā’ – dova; *iqn* – izun;

Ṣāih – Salih

Glasovi f, h i j

Glas **f** je u bosanski jezik ušao preko pozajmljenica, pa se on danas najčešće sreće u pozajmljenicama. Kada je riječ o pozajmljenicama iz arapskog jezika, primijećeno je da se glas **f** redovno sreće tamo gdje mu je po etimologiji mjesto. (Vajzović, 110:1999)

U odabranom korpusu nisu zabilježeni slučajevi netimološkog **f** niti promjene ovog glasa. Za bosanski jezik moglo bi se kazati da se etimoloških formi, općenito, a u orijentalizmima pogotovo, pridržava izrazitije i dosljednije nego srpski ili hrvatski jezik, ali da ni on ne odbacuje sekundarno **f** ukoliko mu je upotreba intenzivnije potvrđena jezičkom praksom. (Vajzović 113:1999)

Glas **h** se redovno upotrebljava u bosanskom književnom jeziku, pa i u njegovim dijalektima. Jahić ističe da je ovaj glas u bosanskom jeziku stabilan, između ostalog, i zbog toga što arapski jezik ima vrlo čestu upotrebu tog glasa, pa je to uticalo i na njegovo očuvanje u dijalektima bosanskog jezika. Glas je naročito očuvan posredstvom Kur’ana i izgovorom u

molitvama. Ovaj suglasnik se javlja u orijentalizmima tamo gdje mu je po etimologiji mjesto. (Jahić 108:2000)

I u odabranom korpusu, glas *h* se bilježi tamo gdje mu je po etimologiji mjesto, i to u svim položajima riječi porijeklom iz arapskog jezika.

Glas *j* je uglavnom stabilan i rijetka je pojava da se etimološko *j* gubi u riječima pozajmljenim iz arapskog jezika. Rijetka je i pojava gubljenja ili umetanja ovog glasa.

Arapsko *y* se u srpskohrvatski jezik prenosi kao *j* (sa rijetkim izuzecima) sa istom artikulacijskom vrijednošću. Pravila naše ortografske norme nalažu da se u određenoj poziciji glas *j* gubi ili zamjenjuje drugim glasom, ili se umeće u intervokalnu poziciju radi izbjegavanja hijatusa. (Ujkano-
vić, 74: 1990)

U odabranom opusu zabilježene su sljedeće promjene:

Umetanje glasa j

fā'ida – fajda; *šarīa'* – šerijat.

Gubljenje glasa j

ḥayr – hair.

Geminacija suglasnika

Za bosanski jezik općenito važi da se u suglasničkoj skupini ne mogu ostvariti dva ista suglasnika. Od ovog pravila postoje izuzeci (Halilović, 71:1999)

U pisanju nekih pozajmljenica orijentalnog porijekla, prvenstveno arabizama, čuva se geminacija (udvajanje) suglasnika, prije svega u leksemama sa religijskim značenjem. A. Peco, kada govori o geminaciji u štokavskim govorima, ističe da postoje i riječi orijentalnog porijekla u kojima se

sreće ova pojava, a takve riječi su: Allah, bismillah, Muhammed. Ali kao veoma važno naglašava da to nije opća pojava, jer se pored geminata čuju i oblici Alah i Muhamed. (Peco, 141;1967)

U arapskom pismu geminacija se obilježava posebnim pravopisnim znakom koji stoji iznad udvojenog konsonanta i koji se naziva tešdid (ّ). (Ujkanović, 75:1990)

Geminirani oblici sreću se u alhamijado tekstovima Arifa Sarajlije koji imaju vjersko značenje.

Allah – *ar. Allāh*; džellešanuhu – ġalla ša'nuhu; Hannan – *Ḥannān*; sunnet – *ar. sunna*

Morfološke pojave

U ovom dijelu rada bit će istaknuti tvorbeni sufiksi orijentalnog porijekla koji su se integrirali u tvorbeni sistem bosanskog jezika.

Budući da orijentalizmi (tursizmi) čine najbrojniji sloj tuđica u našem jeziku, nije ni čudo da se u takvom leksičkom bogatstvu nađe i do danas u vrlo živoj upotrebi čuva nemali broj sufiksa preuzetih, prije svega, iz turskog, ali i iz persijskog, pa čak i arapskog jezika. Većina njih se potpuno adaptirala prema uzusima našeg jezika i gotovo sasvim odomaćila, a primali smo ih, kao i većinu orijentalizama, uglavnom turskim posredovanjem, ma odakle izvorno poticali. (Vajzović, 41:1997)

Orijentalni tvorbeni sufiksi

Sufiks **-luk** (turski *lik*) dodaje se na arabizam i tako se gradi imenica ili pridjev koji označavaju apstraktnu pojavu, mjesto ili predmet u kome se nešto nalazi, a često i osobinu nekoga/nečega. Primjeri izdvojeni iz odabranog opusa su: *ahbapluk*, *asiluk*; *dunjaluk*; *fitneluk*; *hadžiluk*; *raziluk*; *šehidluk*; *zinaluk*.

Sufiks **-džija** (tur. *-ci*) uglavnom se dodaje na arabizam da označi muški rod imenice. Primjer izdvojen iz opusa je: *davudžija*.

Sufiks **-li** (tur. *-li/-lu*) dodaje se na arabizam i gradi pridjev, najčešće opisni ili prisvojni. Izdvojen je primjer: *mubarekli*.

Sufiks **-ija** se na arabizam dodaje da označi nosioca osobine: *davudžija*, *hadžija*, *hurija*, *manija*, *sahibija*.

Sufiks **-suz** (tur. *-siz*) dodaje se kako bi se istakla neka osobina. Izdvojen je primjer kojim se ističe negativna osobina: *arsuz*.

Sufiksi **-ćar** i **-šor** su persijskog porijekla i dodaju se kako bi označili vršioca radnje ili nosioca stanja: *hizmećar*, *silašor*.

Sufiks **-(h)ana** (pers. = stan) dodaje se kako bi označio zatvoreni prostor: *hatarhana*.

Najveći broj arabizama iz odabranog opusa adaptirana je dodavanjem sufiksa **-luk** koji je turskog porijekla, što opravdava tvrdnju da je najveći broj arabizama u bosanski jezik ušao posredovanjem turskog jezika.

Zaključna razmatranja

Za potrebe rada je iz odabranog opusa izdvojena leksika porijeklom iz arapskog jezika te su predstavljeni načini fonološke i morfološke adaptacije leksike. U prvom dijelu rada predstavljen je pojam pozajmljenica iz orijentalnih, prvenstveno arapskog, jezika, pa su dalje predstavljeni sadržaji i tematske cjeline odabranog opusa. U centralnom dijelu rada predstavljene su fonološke promjene koje su uočene prilikom adaptacije arabizama ekscerpiranih iz odabranog opusa. Uočeno je da se sreću isti arabizmi iz različitih sfera upotrebe, ali najfrekventnije su lekseme sa vjerskim značenjem. Na polju morfološke adaptacije arabizama bilo je riječi o orijentalnim sufiksima, pa je uočeno da se najveći broj arabizama, na morfološkom nivou, adaptirao dodavanjem turskog sufiksa *-luk* i to opravdava očekivanja pomenuta na samom početku rada.

Literatura

1. Bačićanin, Fuad (2018). *Bijela ptica, rukopisna ostavština Arifa Sarajlije*, Novi Pazar, Muzej Ras.
2. Filipović, Rudolf (1986). *Teorija jezika u kontaktu, uvod u lingvistikju jezičkih dodira*, Zagreb, Školska knjiga.
3. Halilović, Senahid (1999). *Pravopis bosanskog jezika*, Sarajevo, Dom štampe.
4. Jahić, Dževad; Halilović, Senahid; Palić Ismail (2000) *Gramatika bosanskog jezika*, Zenica, Dom štampe.
5. Muftić, Teufik (1961). *O arabizmima u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo u „Prilozi za orijentalnu filologiju“, broj X-XI, str. 5-29.
6. Peco, Asim (1987). *Turcizmi u Vukovim rječnicima*, Beograd, Vuk Karadžić.
7. Ujkanović, Enver (2011). *Islamska terminologija u jugoslovenskoj upotrebi od 1918. do 1990. godine*, Novi Pazar, Istorijski arhiv „Ras“.
8. Ujkanović, Enver (2014). *Alhamijado literatura kao kulturno naslijeđe*, Novi Pazar, Istorijski arhiv „Ras“.
9. Vajzović, Hanka (1997). *Sufiksi orijentalnog porijekla u bosanskom jeziku*, Sarajevo u „Prilozi za orijentalnu filologiju“, str. 39-59.
10. Vajzović, Hanka (1999). *Orijentalizmi u književnom djelu*, Sarajevo, Institut za jezik.

Rječnici i ostala literatura

1. Bećović, Mehmed (2019). *Muslimanska lična imena orijentalnog porijekla u Sandžaku i njihova značenja*, Imenar, Prijepolje, Divanhana.
2. Begović, Džavid; Begović-Ličina, Šefka (2012). *Sandžački rječnik*, Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
3. Klain, Ivan; Šipka, Milan (2008). *Veliki rečnik srpskih reči i izraza*, Beograd, Prometej.
4. Nuhić, Fadil (2009). *Rječnik arabizama i turcizama i drugih pojmova odomaćenih u bosanskom jeziku*, Sarajevo, Prosperitet.

5. Kristal, Dejvid (1992). *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, Beograd, Nolit.
6. RMS (1976). *Rječnik srpskohrvatskog književnog jezika I-VI*, Zagreb, Matica hrvatska.
7. RSANU (1975). *Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika I-XII*, Beograd, Institut za srpskohrvatski jezik.
8. Smailagić, Nerkez (1990). *Leksikon islama*, Sarajevo, Svjetlost.
9. Škaljić, Abdulah (1989). *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku, šesto izdanje*, Sarajevo, Svjetlost.

Adaptation of Arabisms in Alhamiyad works of Arif Sarajlija

Summary

The paper presents phonological and morphological changes that were made during the adaptation of Arabicisms excerpted from the selected opus. The opus contained verses from two texts from the field of alhamiyado literature. In the first part of the work, the subject matter of these texts is highlighted. Bearing in mind that these two texts, in certain parts, contain elements from the religious life and customs of Bosniak Muslims, the presence of a large number of lexemes belonging to the religious sphere of use is justified. The mentioned phonological and morphological changes that were made were observed in both text groups of the selected corpus. It was observed that the greatest number of changes were made at the phonological level, both vowels and consonants. In the case of changes at the morphological level, the oriental suffixes that are present in the adapted Arabic words of the selected work are highlighted.

Key words: adaptation of Arabisms, Alhamijado literature, phonological-morphological changes, suffixes.

KOMPETENCIJSKI PROFIL NASTAVNIKA ZA PRIMJENU ISTRAŽIVAČKOG PRISTUPA U NASTAVI: PREGLED I KOMPARACIJA RELEVANTNIH TEORIJSKIH MODELA

Apstrakt

Savremeni kurikulumi ističu istraživački pristup u nastavi kao ključni put razvoja kritičkog mišljenja i funkcionalnog znanja, dok uspješnost njegove primjene u potpunosti zavisi od kompetencija nastavnika. Cilj rada bio je pregledom i komparativnom analizom relevantnih teorijskih modela i empirijskih nalaza utvrditi neophodne kompetencije nastavnika, te identificirati prepreke i potrebne oblike podrške, uz pretpostavku direktne povezanosti nivoa kompetencija i učestalosti primjene istraživačkog pristupa. Metodologija se zasniva na teorijskoj i komparativnoj analizi dostupne stručne literature. Rezultati pokazuju visoku saglasnost autora o potrebi predmetnih, didaktičkih i refleksivnih kompetencija, ali i široko prisutnu nesigurnost nastavnika zbog nedovoljne praktične osposobljenosti i slabog stručnog usavršavanja. Zaključuje se da širenje istraživačkog pristupa zahtijeva reformu inicijalnog obrazovanja nastavnika, veći udio praktičnih vježbi i sistematsko kontinuirano usavršavanje jer je to jedini način da učenici u školi steknu duboko i primjenjivo znanje za 21. vijek.

Ključne riječi: istraživački pristup, kompetencije, nastava, nastavnik, profesionalni razvoj.

IMPROVING TEACHERS' DIGITAL COMPETENCES: E-LEARNING AS THE KEY TO MODERN PROFESSIONAL TRAINING

Abstract

Modern curricula highlight the research approach in teaching as a key way to develop critical thinking and functional knowledge, while the success of its application depends entirely on the teacher's competence. The goal of the work was to determine the necessary competencies of teachers through a review and comparative analysis of relevant theoretical models and empirical findings, and to identify obstacles and necessary forms of support, assuming a direct connection between the level of competencies and the frequency of application of the research approach. The methodology is based on a theoretical and comparative analysis of available professional literature. The results show the high agreement of the authors on the need for subject-related, didactic and reflective competences, but also the widespread insecurity of teachers due to insufficient practical training and poor professional training. It is concluded that the expansion of the research approach requires a reform of the initial education of teachers, a greater share of practical exercises and systematic continuous improvement, because this is the only way for school students to acquire deep and applicable knowledge for the 21st century.

Keywords: research approach, competences, teaching, teacher, professional development.

Uvod

U školama, a generalno i u cjelokupnoj nastavi, istraživački pristup postao je ključni stub modernog obrazovanja. Umjesto pasivnog primanja informacija, učenici sami otkrivaju svijet kroz posmatranje, eksperimente, postavljanje pitanja i traženje odgovora. Takvo učenje budi radoznalost, razvija kreativnost, vježba analitičko mišljenje i uči ih kako da samostalno rješavaju probleme – vještine koje su danas neophodne u brzom i složenom svijetu. Učenici koji uče istražujući ne pamte samo činjenice, oni ih razumiju dublje, povezuju i dugoročno zadržavaju. Osim toga, osjećaju se važnima jer su aktivni sudionici, a ne samo slušatelji, pa ih to dodatno motivira i čini učenje pravim uživanjem. Ipak, koliko će ovaj pristup doista zaživjeti u učionici, u najvećoj mjeri zavisi od samog nastavnika. On više nije samo „prenosilac znanja“, već pravi facilitator, dizajner situacija i podrška koja pomaže učenicima da sama dođu do otkrića. Da bi to uspješno radio, nastavnik mora odlično poznavati gradivo, ali i savremene metode aktivnog učenja, znati postavljati prava pitanja, organizirati istraživačke aktivnosti i stvarati atmosferu u kojoj se greške doživljavaju kao korak ka rješenju. Zato je izuzetno važno ispitati koje kompetencije, vještine i znanja nastavnici doista posjeduju kada je riječ o primjeni istraživačkog pristupa. Samo nastavnici koji su osposobljeni da podstaknu pravo aktivno učenje i kritičko mišljenje mogu pretvoriti učionicu u laboratoriju radoznalosti u kojoj učenici stvarno rastu. Oni moraju biti vješti u postavljanju otvorenih pitanja koja nemaju jedan tačan odgovor, u vođenju diskusija u kojima se poštuju različita mišljenja i u osmišljavanju jednostavnih, ali autentičnih eksperimenata koji se mogu izvesti sa materijalima iz svakodnevnog života.

Istraživačka nastava kao savremeni pedagoški pravac: put ka motiviranom i trajnom učenju

Znanje nosi posebnu težinu jer oblikuje ličnost učenika i njihove vrijednosne stavove. U školskom kontekstu to znači da se učenje stavlja

na visoko mjesto, što je u skladu sa islamskim pogledom gdje znanje smatra jednom od najuzvišenijih vrijednosti. (Hadžić & Balića, 2024.)

Iako se često smatra da je teško pronaći nešto sasvim novo, tok znanja se odvija tako što sadašnje generacije učenika prihvataju ono što su prethodne oblikovale, prilagođavaju ga svom vremenu i ostavljaju u naslijeđe narednima. (Hadžić, 2007.)

Zato i kažemo da se radoznalost učenika razvija prirodno, gdje njihova želja za učenjem ostaje postojana, a motiviranje raste zahvaljujući okruženju koje aktivno podržava proces učenja. (Metić & Mavrić, 2024.)

Škola, kao ustanova za odgoj i obrazovanje, predstavlja važnu podlogu za razvoj djece i mladih. Škola nudi okruženje za učenje koje ima za cilj da razvije ličnost i samosvijest svakog učenika. (Metić, 2025.)

Da bi učenici mogli u punom obimu da razvijaju svoje sposobnosti i stiču znanje, škola mora biti ustrojena tako da podržava njihove individualne potrebe i potencijale, stvarajući okruženje koje olakšava učenje. (Muratović i dr., 2021.)

Škola je mjesto gdje učenici razvijaju svoje znanje i sposobnosti, a uloga nastavnika je da ih podstiče, usmjerava i stvara okruženje koje podržava učenje i lični razvoj. (Muratović i dr., 2023.)

Prema tome, vidimo da je škola veoma važna, a kao suštinski savremeni pedagoški pravac, istraživački pristup omogućava učenicima da ne primaju gotovo znanje, već ga sami otkrivaju, grade i usvajaju kroz aktivno istraživanje. Upravo je to srž istraživačkog pristupa u školi: pretvaranje učenja u uzbudljivu pustolovinu u kojoj je svaki učenik aktivni sudionik, a ne pasivni posmatrač. (Borić, 2009.)

Prema tome, ovakav način rada odgovara na zahtjeve današnje škole koja više ne želi samo reproducirati znanje, već razvijati radoznale, samostalne i kritički nastrojene pojedince spremne za izazove 21. vijeka. Ovakav način rada omogućava učenicima da razvijaju radoznalost i da postavljaju pitanja koja proizlaze iz njihovog neposrednog iskustva. Tokom istraživačkih aktivnosti učenici aktivno koriste prethodna znanja,

povezuju ih sa novim informacijama i time grade dublje razumijevanje sadržaja. Istraživački rad doprinosi razvoju logičkog i kritičkog mišljenja, jer učenici uče da posmatraju pojave oko sebe, da uočavaju promjene i da na osnovu prikupljenih podataka formiraju zaključke. (Bošnjak i dr., 2013.)

Nastavnik u ovakvom pristupu ima ulogu usmjerivača i podrške, a ne izvora gotovih informacija, što učenicima daje veću slobodu i samostalnost. Takav način poučavanja podstiče učenike da razviju vještine rješavanja problema, koje su neophodne za snalaženje u savremenom društvu. Ovim pristupom učenici se uče upornosti, strpljenju i sistematičnosti, jer istraživanje zahtijeva planski rad i praćenje određenih koraka. Istraživački zadaci također jačaju motiviranje učenika, budući da im omogućavaju da aktivno učestvuju u učenju i da se osjećaju vrijednim doprinosiocima procesa. Učenici pritom razvijaju sposobnost timskog rada, jer su istraživačke aktivnosti često organizirane grupno, što ih uči saradnji, raspodjeli uloga i uvažavanju tuđih ideja. Pored toga, istraživački pristup omogućava bolju povezanost teorije i praktičnih iskustava, pa učenici lakše razumiju apstraktne pojmove kada ih sagledaju u realnim situacijama. (Cvjetićanin i dr., 2012.)

Na ovaj način se jača njihova sposobnost primjene znanja u svakodnevnom životu, što predstavlja jedan od ključnih ciljeva savremenog obrazovanja.

Nastavnik, kao organizator istraživačkih aktivnosti, treba da osmišli situacije koje će kod učenika probuditi interesiranje i motiviranje za istraživanjem. Uvođenje istraživačkog pristupa doprinosi i razvoju emocionalne dimenzije učenja, jer učenici postižu unutrašnje zadovoljstvo kada samostalno otkriju nešto novo. Ovaj pristup omogućava učenicima da se osjećaju kompetentno, da dobiju povjerenje u vlastite intelektualne sposobnosti i da razviju pozitivnu sliku o učenju kao procesu istraživanja. Samim tim, istraživačka nastava predstavlja važan put ka izgradnji funkcionalnih znanja i vještina koje će učenici koristiti tokom čitavog obrazovanja i života. (Kuhlthau i dr., 2019.)

Promjenom i unapređenjem nastavnog procesa postiže se raznovrsnost, čime se cio proces čini interesantnim za učenike, što dovodi do razvoja zadovoljstva i kreativnosti, a samim tim se ostvaruju savremeni kurikulumski pristupi.

Nove kompetencije nastavnika u istraživački orijentiranoj nastavi

Prelazak na nastavu zasnovanu na istraživačkom pristupu donosi značajnu transformaciju u ulozi nastavnika u odnosu na tradicionalni model predavanja. U tom kontekstu, veoma je važno jasno definirati nove zadatke i obaveze nastavnika, koji sada preuzima ulogu vodiča, mentora i koordinatora tokom istraživačkih aktivnosti učenika, obezbjeđujući da proces učenja bude aktivno, kritički i smisleno usmjeren.

Veoma je važno podsticati kreativnost kod učenika, ističući da razvoj zavisi od toga u kojoj mjeri su nastavnici svjesni uloge u obrazovnom i ličnom razvoju učenika. Također je ključno da nastavnici steknu znanja o različitim metodama koje mogu primijeniti kako bi potakli kreativno razmišljanje kod učenika tokom nastave. Da bi ostvarili ovaj cilj, neophodno je da se oslobode tradicionalnih pristupa nastavi i uvedu inovativne i savremene metode rada, pri čemu je istraživački pristup jedan od najefikasnijih načina za podsticanje kreativnosti kod učenika. (Bognar, 2004.)

Na osnovu autorovog istraživanja, vidimo da razvoj kreativnosti kod učenika u velikoj mjeri zavisi od nastavnikove svijesti o njenom značaju i spremnosti da primijeni savremene nastavne metode. Napuštanje tradicionalnih pristupa i uvođenje inovativnih tehnika, poput istraživačkog pristupa, omogućavaju učenicima da razvijaju kreativno razmišljanje i samostalno istražuju nova znanja.

Nastavnik u istraživačkoj nastavi postaje pravi „dizajner iskustva“. On pažljivo bira i donosi u učionicu najrazličitije kako bi učenici mogli slobodno da ih ispituju i razlažu. Uz to, vodi žive razgovore s učenicima

o tome koje postupke trenutno koriste, šta planiraju sljedeće i kako bi mogli poboljšati svoj rad, pa na taj način cijeli istraživački proces dobija na dubini i kvalitetu. Također, podstiču toleranciju, međusobno uvažavanje i objektivnost u diskusijama, pružaju uvid u alternativne metode i koncepte kroz razmjenu ideja, preporučuju relevantnu literaturu i pomažu učenicima da steknu dodatno praktično iskustvo. Pored toga, nastavnici podučavaju napredne tehnike neophodne za razvoj istraživačkih vještina, uključujući bezbjedno korištenje opreme. Oni također podstiču učenike da kroz komentare i pitanja testiraju sopstvene ideje, pomažu im da dokumentiraju svoja zapažanja, razvijaju kritičko razmišljanje i koriste pitanja kao alat za unapređenje istraživačkih sposobnosti. (Harlen & Allende, 2009.)

Na osnovu navedenih aktivnosti, jasno je da nastavnik ima ključnu ulogu u primjeni istraživačkog pristupa u nastavi. Kako bi učenici stekli neophodne kompetencije, nastavnik treba da realizira čitav niz važnih aktivnosti.

Iako je u ovom pristupu akcenat stavljen na aktivnost samih učenika, uloga nastavnika ostaje od suštinske važnosti jer je njegova odgovornost da kreira podsticajno okruženje koje će omogućiti učenicima da razvijaju svoje vještine i proširuju znanje. Nastavnik ima niz značajnih uloga u procesu obrazovanja. Jedan od ključnih zadataka nastavnika jeste da učenicima približi važnost onoga što uče i omogućiti im osjećaj kontrole nad sopstvenim obrazovnim procesom. Također, treba da kreira situacije koje podstiču aktivno učešće, koristi postojeća znanja i iskustva učenika kao osnovu za novo učenje i osmisli nastavne aktivnosti u skladu sa ciljevima nastavnog programa. Osim toga, nastavnik treba da uključi učenike kroz dijalog i pitanja, vodi računa o emotivnom aspektu učenja i povezuje nastavne sadržaje sa stvarnim životnim situacijama. (Pritchard & Woollard, 2010.)

Prema tome, iz navedenog se vidi da u odnosu na tradicionalni model nastave, u kojem je nastavnik uglavnom imao ulogu predavača, ovaj pristup značajno proširuje njegovu ulogu i stavlja veći fokus na interakciju i aktivnu ulogu učenika. Nastavnici se suočavaju sa izazovom jer su

naučni sadržaji u nastavi često predstavljeni opisno. Upravo zato, autori ističu da je uloga nastavnika od suštinskog značaja za ostvarivanje kvalitetne nastave i efikasnog učenja. Nastavnici imaju zadatak da pažljivo biraju nastavne sadržaje i oblikuju ih na način koji omogućava učenicima da uče kroz istraživanje. (Löfgren i dr., 2013.)

U tom kontekstu, oni treba da primjenjuju najpogodnije strategije podučavanja, što uključuje izbor odgovarajućih metoda i modela rada, pri čemu se istraživački pristup izdvaja kao jedan od najdjelotvornijih. Da bi se istraživački pristup uspješno primijenio u nastavi, nastavnici treba da imaju osnovna znanja iz različitih naučnih disciplina, što im omogućava da efikasno realiziraju ovakav način obrazovanja. Iz tog razloga, njihova stručna obuka igra značajnu ulogu u procesu nastave.

Dok sprovode eksperimente, učenici često dolaze do brojnih pitanja, a nastavnik bi trebalo da bude sposoban da na njih odgovori ili da ih usmjeri ka samostalnom pronalaženju rješenja. Ipak, mnogi nastavnici osjećaju nesigurnost, vjerujući da nemaju dovoljno znanja za ovakav pristup, pa ovakav način rada doživljavaju kao veoma zahtjevan i zbog toga ga nerijetko prepuštaju stručnjacima iz određenih naučnih oblasti. Međutim, važno je da shvate da se nauka i eksperimenti upravo i sprovode zbog toga što nešto nije u potpunosti poznato. Da su svi odgovori već dostupni, naučna istraživanja ne bi imala svrhu niti bi postojala potreba za njima. Nastavnička profesija zahtijeva određene vještine, a uvođenje istraživačkog pristupa u nastavu dodatno povećava potrebu za specifičnim kompetencijama koje oni treba da posjeduju. Među ključnim sposobnostima nastavnika nalaze se: priprema i organiziranje nastave, efikasno realiziranje časova, stvaranje pozitivne radne atmosfere, održavanje reda i discipline u učionici, praćenje postignuća učenika i vrednovanje sopstvenog rada. (Kyriacou, 2012.)

Ipak, savremeni nastavni proces zahtijeva proširenje ovog spiska, pa pored tradicionalnih kompetencija, nastavnici danas moraju biti osposobljeni za primjenu digitalnih tehnologija, rad sa učenicima koji imaju posebne obrazovne potrebe, uspješno upravljanje školskim sistemom i rješavanje konfliktnih situacija. U modernom obrazovnom okruženju

nastavnik ima ulogu motivatora, vodiča i podrške učenicima u procesu učenja. Ova perspektiva nudi zanimljiv uvid u nastavničku profesiju, jer je predstavlja iz drugačijeg ugla. Iz njegovog istraživanja ističe se da je nastavnik taj koji najprije motivira učenike, zatim ih usmjerava i pruža im podršku, što ukazuje na to da je fokus njegovog rada, prije svega, na učeniku, a ne isključivo na nastavnom sadržaju koji treba da bude obrađen u određenom roku. (Jensen, 2013)

Upravo u tome leži vrijednost istraživačkog pristupa – on omogućava učenicima da budu aktivni učesnici u nastavnom procesu, dok nastavnik igra ulogu saradnika i mentora, uvijek spremnog da pruži podršku i smjernice.

Kompetencije nastavnika rezultat su brojnih empirijskih istraživanja i mogu se svrstati u nekoliko ključnih kategorija: predmetno-sadržajne, dijagnostičke, didaktičke i kompetencije za upravljanje razredom. U jednom takvom istraživanju nastavničke vještine su raznovrsne i dinamične, te ga prate tokom cijele njegove profesionalne karijere. Osnovne i specijalizirane kompetencije predstavljaju temelj za njegov stalni profesionalni razvoj. Iako se određene vještine stiču tokom formalnog obrazovanja, njihovo usavršavanje ne prestaje završetkom studija – ono zahtijeva kontinuirano učenje i nadogradnju znanja tokom cijelog radnog vijeka. (Skupnjak, 2010.)

Ovo ukazuje na neophodnost ulaganja u profesionalni razvoj nastavnika i nakon završetka njihovog formalnog obrazovanja.

Savremeni obrazovni sistem postavlja sve više zahtjeva pred nastavnike, očekujući od njih sticanje dodatnih kompetencija. One uključuju vještine korištenja informaciono-komunikacionih tehnologija, upravljanje školskim procesima i administrativnim zadacima, kao i rad sa učenicima koji imaju posebne obrazovne potrebe. Ova proširena uloga nastavnika zahtijeva kontinuiranu edukaciju i prilagođavanje savremenim izazovima u nastavnom procesu. Istraživanje iz 2010. godine pokazuje da nastavnici sa višim nivoom kompetencija češće primjenjuju istraži-

vački pristup u nastavi i prepoznaju njegove brojne prednosti. (Borić i dr., 2010.)

Ovi nalazi ukazuju na to da je stepen stručnosti nastavnika ključan faktor u primjeni istraživačkog metoda u obrazovanju. Upravo zbog toga, kontinuirano usavršavanje i doživotno učenje nastavnika imaju značajnu ulogu u unapređenju nastavne prakse. Ulaganje u profesionalni razvoj omogućilo bi širenje istraživačkog pristupa u različitim nastavnim predmetima. Jedan od ključnih aspekata obrazovanja jeste doživotno učenje, koje predstavlja krajnji cilj cjelokupnog obrazovnog sistema. Ovaj koncept obuhvata sve oblike učenja koji se odvijaju tokom čitavog života, što ukazuje na njegovu kontinuiranu prirodu. Autori ističu da doživotno učenje omogućava stalno usavršavanje i sticanje kompetencija neophodnih za uspješno funkcioniranje u savremenom društvu. (Rajić & Lapat, 2010.)

Nastavnici moraju imati dodatne kompetencije kako bi efikasno primijenili istraživački pristup u nastavi i ostvarili obrazovne ciljeve. Kvalifikacija nastavnika obuhvata nekoliko ključnih aspekata: duboko poznavanje predmeta koji predaju, razumijevanje pedagoških principa, razvoj vještina za vođenje učenika i pružanje podrške u njihovom učenju, kao i svijest o širem društvenom i kulturnom kontekstu obrazovanja. Činjenica o tome govori da kompetencije omogućavaju nastavnicima da kreiraju podsticajno okruženje za učenje i efikasno odgovore na potrebe učenika. Letina (2012.) je nakon istraživanja sprovedenog među studentima došla do nekoliko značajnih zaključaka. Jedan od njih ukazuje na to da studenti još uvijek nisu u dovoljnoj mjeri osposobljeni za planiranje i sprovođenje kompleksnijih oblika nastave, poput istraživački orijentirane nastave.

Rezultati istraživanja pokazuju da studenti usvajaju neophodna teorijska znanja, ali i dalje imaju poteškoća u njihovoj praktičnoj primjeni, što ukazuje na potrebu za dodatnim praktičnim iskustvima tokom njihovog obrazovanja. Kao moguće rješenje, predlaže se aktivno uključivanje studenata u istraživački orijentiranu nastavu tokom stručne prakse, čime bi stekli neophodna iskustva i samopouzdanje za njenu primjenu.

Još jedan važan zaključak istraživanja je da se studenti često osjećaju nesigurno i nedovoljno kompetentno za primjenu istraživačkog pristupa u nastavi. Zbog toga je neophodno da im se pruži podrška u sticanju odgovarajućih kompetencija koje će im omogućiti uspješnu primjenu savremenih nastavnih metoda. Rezultati istog istraživanja pokazuju da studenti percipiraju svoje kompetencije za nastavu kao nedovoljno razvijene (Letina, 2012.)

S obzirom na to da istraživački pristup zahtijeva složenije organiziranje i implementiranje, autor ističe da on predstavlja još veći izazov za buduće nastavnike.

Zbog toga je neophodno uspostaviti sistem podrške koji će omogućiti nastavnicima da steknu nove i usavrše postojeće kompetencije, kako bi mogli da odgovore na zahtjeve savremenog kurikuluma i efikasno primijene istraživački pristup u nastavi. Zbog toga je neophodno da programi stručnog usavršavanja nastavnika obuhvate teme vezane za planiranje, organiziranje i primjenu naprednih nastavnih metoda, uključujući istraživački pristup. Ovakvi programi omogućili bi nastavnicima da se prilagode savremenim obrazovnim zahtjevima, prate inovacije u nastavi i kontinuirano razvijaju svoje profesionalne kompetencije.

Zaključak

Zaključak koji proizilazi iz analize različitih autorskih stavova ukazuje na ključnu ulogu nastavnika u primjeni istraživačkog pristupa u nastavi. Svi autori slažu se da je istraživački pristup savremeni model nastave koji podstiče kritičko mišljenje, kreativnost i samostalno učenje kod učenika, ali da njegova uspješna primjena zavisi od kompetencija samog nastavnika.

Već ranije je istaknuto da znanje ima posebnu težinu u oblikovanju ličnosti i vrijednosnih stavova učenika, što je u skladu s islamskim pogledom na znanje kao uzvišenu vrijednost (Hadžić, 2007; Hadžić & Balić, 2024.), a škola predstavlja okruženje koje mora aktivno podržavati

individualne potrebe i potencijale djece kako bi se ostvarilo motivirano i trajno učenje. (Metić, 2025; Muratović i dr., 2021; Muratović i dr., 2023.)

Upravo u tom kontekstu Metić i Mavrić (2024.) naglašavaju da se radoznalost i unutrašnja motivacija učenika najefikasnije razvijaju kroz istraživački pristup, ali da to zahtijeva visok stepen kompetentnosti nastavnika – posebno kada se aktivnosti odvijaju izvan učionice.

Bognar (2004.) naglašava važnost podsticanja kreativnosti kod učenika, ističući da je uloga nastavnika u ovom procesu od presudnog značaja. On smatra da nastavnici moraju biti svjesni značaja kreativnosti i spremni da primijene savremene metode, među kojima se istraživački pristup ističe kao veoma efikasan. Sa druge strane, Harlen i Alende (2009.) poseban akcenat stavljaju na potrebu da nastavnici formiraju podsticajno okruženje koje će omogućiti učenicima da aktivno istražuju, koristeći različite materijale i razvijajući kritičko razmišljanje kroz diskusije i eksperimente.

Pritčard i Vulard (2010.) proširuju ovu perspektivu naglašavajući da je uloga nastavnika više od običnog prenošenja znanja – on treba da motivira učenike, podstiče dijalog, omogućava povezivanje nastavnih sadržaja sa svakodnevnim životom i stvara atmosferu u kojoj će učenici biti aktivni učesnici u procesu učenja.

Lofgren i saradnici (2013.) potvrđuju ove stavove, ali ističu da je jedan od najvećih izazova u primjeni istraživačkog pristupa činjenica da su nastavni sadržaji često deskriptivni, što otežava njihovo transformiranje u istraživačke aktivnosti.

Posebno je značajno istraživanje Borića, Škugora i Perkovića (2010.), koje pokazuje da postoji direktna povezanost između nivoa kompetencija nastavnika i učestalosti primjene istraživačkog pristupa u nastavi. Kompetentniji nastavnici češće koriste ovaj metod i svjesni su njegovih prednosti, što ukazuje na važnost kontinuiranog profesionalnog razvoja. U tom kontekstu, Rajić i Lapat (2010.) ističu značaj doživotnog učenja nastavnika, jer samo kroz stalno usavršavanje mogu uspješno odgovoriti na zahtjeve savremene nastave. Letina (2012.) se posebno fokusira

na kompetencije budućih nastavnika, ističući da studenti često imaju dovoljno teorijskog znanja, ali im nedostaje praktična primjena. Ona predlaže da se tokom stručne prakse studenti intenzivnije uključuju u istraživački pristup, kako bi stekli neophodne vještine i samopouzdanje za njegovu primjenu.

Iz usporedbe navedenih stavova jasno proizlazi da će istraživački pristup u nastavi zaživjeti samo ako se istovremeno ostvari nekoliko uvjeta: ako nastavnici budu spremni prihvatiti nove načine rada, ako posjeduju potrebne pedagoške i stručne kompetencije, ako dobiju snažnu institucionalnu podršku te ako studijski programi i stručno usavršavanje ponude dovoljno stvarnog praktičnog iskustva. Stoga je neophodno stalno ulaganje u profesionalni razvoj nastavnika jer oni su najvažniji pokretač promjene. Nastavnici jedino mogu osigurati da istraživački pristup postane svakodnevna praksa, a da učenici umjesto površnog pamćenja steknu duboko, funkcionalno znanje koje će im koristiti cijeli život.

Literatura

1. Bognar, B. (2004). *Poticanje kreativnosti u školskim uvjetima*. Napredak, 145(3), 269-283. <https://www.bib.irb.hr:8443/665999>.
2. Borić, E. (2009). *Istraživačka nastava prirode i društva, priručnik za nastavu*. Osijek: Učiteljski fakultet.
3. Borić, E.; Škugor, A. & Perković, I. (2010). *Samoprocjena učitelja o izvanučioničkoj istraživačkoj nastavi prirode i društva*. Odgojne znanosti, 12(2), 361-371. <https://hrcak.srce.hr/file/101923>.
4. Bošnjak, M.; Branković, N. & Gorjanac-Ranitović, M. (2013). *Osposobljenost učitelja za primenu mini projekata*. Sombor: Pedagoški fakultet.
5. Cvjetičanin, S.; Branković, N. & Petojević, A. (2012). *Possible directions in the strategy of continuous education of primary teachers*. Industrija, 40(3), 129-146. <https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/0350-0373/2012/0350-03731203129C.pdf>.
6. Hadžić, H. (2017). *Podsjećanje na muslimanski doprinos nauci i civilizaciji*. Islamska misao, 10, 111-122. <https://fis.edu.rs/wp-content/uploads/2023/03/Haris-Hadzic-PODSJECANJE-NA-MUSLIMANSKI-DOPRINOS-NAUCI-I-CIVILIZACIJI.pdf>.
7. Hadžić, H. & Balija, A. (2024). *Diskutabilnost upotrebe pridjeva „islamska“ uz pojam „filozofija“*. Islamska misao, 15, 415-426. <https://fis.edu.rs/wp-content/uploads/2025/11/MISAO-16-www.pdf>.
8. Harlen, W. & Allende, J.E. (2009). *Teacher professional development in pre-secondary school inquiry-based science education*. Chile: Fundación para Estudios Biomédicos Avanzados.
9. Jensen, E. (2003). *Super nastava - nastavne strategije za kvalitetnu školu*, Zagreb: Educa.
10. Kuhlthau, C.C.; Maniotes, L.K. & Caspari, A.K. (2019). *Vođeno istraživačko učenje – učenje u 21. stoljeću*. Zagreb: Školska knjiga.
11. Kyriacou, C. (2012). *Temeljna nastavna umijeća*, Zagreb: Educa.
12. Letina, A. (2012). *Kompetencije učitelja primarnoga obrazovanja za djelotvornu organizaciju i izvođenje nastave prirode i društva*. Život i škola, 29(59), 346–356. <https://hrcak.srce.hr/file/179525>.
13. Löfgren, R.; Schoultz, J.; Hultman, G. & Björklund, L. (2013). *Exploratory talk in science education: inquiry-based learning and communicative approach in primary school*. Journal of Baltic Science Education, 12(4), 482-

496. https://www.researchgate.net/publication/287246558_Exploratory_talk_in_science_education_Inquiry-based_learning_and_communicative_approach_in_primary_school.

14. Metić, A. & Mavrić, M. (2024). *Istraživačka nastava prirode i društva: kompetencije učitelja za učenje izvan učionice*, MEFkon, str. 329-336. https://www.researchgate.net/publication/386455461_ISTRAZIVACKA_NASTAVA_PRIRODE_I_DRUSTVA_KOMPETENCIJE_UCITELJA_ZA_UCENJE_IZVAN_UCIONICE Research-based teaching of nature and society teacher competencies for learning outside the classroom.

15. Metić, A. (2025). *The Significance and Role of Police Officers in Building the School as a Safe Environment for All Students*. International Journal of Contemporary Security Studies, 1(1), 17-24. https://contemporarysecuritystudies.com/journal/article/view/2/2?fbclid=IwY2xjawLUxW-5leHRuA2FlbQlXMAABHv6ljQCP2WAPU4lFeMsy3xQS8uvZAJVyRUH3xJcgsA7ORtFtYPZkuMgs0MEa_aem_CEvigoH7xcpwzMMtOOuhWA.

16. Muratović, A.; Muratović, A. & Mekić, E. (2021). *Uticaj stavova roditelja o saradnji na promociju porodičnog učešća u predškolskoj ustanovi*. Univerzitetska misao - časopis za nauku, kulturu i umjetnost, 20, 13-25. <https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/1451-3870/2021/1451-38702120013M.pdf>.

17. Muratović, A.; Muratović, A. & Dacić, E. (2023). *Savremeni pristup menadžmentu kao faktor efikasnog funkcioniranja dječijih vrtića*. Ekonomski izazovi, 12(23), 57-67. <https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/2217-8821/2023/2217-88212323057M.pdf>.

18. Pritchard, A. & Woollard, J. (2010). *Psychology for the classroom: constructivism and social learning*. London: Routledge.

19. Rajić, V. & Lapat, G. (2010). *Stavovi budućih učitelja primarnog obrazovanja o cjeloživotnom učenju i obrazovanju*. Andragoški glasnik, 14(1), 57-64. <https://hrcak.srce.hr/file/152449>.

20. Skupnjak, D. (2010). *Kurikulum i profesionalni razvoj učitelja u Hrvatskoj*. Napredak, 152(2), 305–324. <https://hrcak.srce.hr/file/123110>.

Resume

Modern curricula highlight the research approach in teaching as a key path for the development of critical thinking, creativity, independence and functional knowledge in students. Instead of passively memorizing facts, students discover knowledge by themselves through observation, experiments, asking questions and searching for answers, connect it with real life, develop problem-solving skills, teamwork and emotional competence. This approach arouses curiosity, increases motivation and turns learning into a lasting experience. However, the successful application of this model depends entirely on the competence of the teacher, who moves from the role of knowledge transmitter to the role of facilitator, mentor, designer of research situations and student support. The goal of the work was to determine the necessary competencies of teachers for the application of the research approach, to identify obstacles and to propose forms of support through a theoretical and comparative analysis of the literature. The results show a high agreement by the authors that three groups of competences are key: subject-professional (deep knowledge of the content and the ability to transform it into research tasks), didactic-methodical (planning open questions, organization of experiments, conducting dialogue, connecting theory and practice) and reflective and interpersonal (motivating students, creating a safe environment for mistakes, encouraging teamwork and continuous reflection on one's own practice). The teacher becomes an "experience designer" who carefully selects materials, leads conversations about students' actions, and helps them develop critical thinking.

Empirical findings confirm a direct connection between the level of competence and the frequency of application of the research approach - more competent teachers use it more often and more successfully. However, many teachers, especially students and beginners, feel insecure due to insufficient practical skills. During initial education, they acquire theory, but they lack real practice and simulations of research teaching. Continuous training is often limited to short seminars wit-

hout sufficient practical elements. The comparison of the author's views in the paper are such that the transition to a research approach requires teachers to be ready for new methods, possessing competencies, institutional support and sufficient practical experience in education and training. At the very end, we conclude that the research approach will come to life only with systemic changes: the reform of initial education with a significantly higher share of practical exercises and mentored practice, the introduction of mandatory, long-term and practically oriented continuous training and the strengthening of support in schools. Only competent and confident teachers can turn the classroom into a laboratory of curiosity and enable students to acquire deep, applicable knowledge for the 21st century.

UTICAJ ISLAMSKJE VJERSKE NASTAVE NA MOTIVACIJU UČENIKA ZA UČENJE U OSNOVNIM ŠKOLAMA U NOVOM PAZARU

Apstrakt

Motivacija učenika za učenje predstavlja jedan od najvažnijih faktora uspješnosti odgojno-obrazovnog procesa. Cilj ovog rada bio je ispitati uticaj islamske vjerske nastave na motivaciju učenika za učenje u osnovnim školama u Novom Pazaru. Istraživanje je provedeno na uzorku od 216 učenika od četvrtog do sedmog razreda Osnovne škole „Jovan Jovanović Zmaj“ u Novom Pazaru tokom prvog polugodišta školske 2025/2026. godine. Kao pokazatelji nivoa vjerskog obrazovanja korišteni su posjedovanje mektebske diplome i uspjeh učenika na predmetu Islamska vjeronauka, dok je opći školski uspjeh posmatran kao indikator motivacije za učenje. Prikupljeni podaci obrađeni su primjenom deskriptivne statistike i t-testa. Rezultati istraživanja pokazali su statistički značajne razlike u općem uspjehu između učenika koji imaju i onih koji nemaju mektebsku diplomu, kao i između učenika sa natprosječnim i ispodprosječnim uspjehom iz islamske vjeronauke. Dobijeni rezultati ukazuju da islamska vjerska nastava može imati pozitivan uticaj na razvoj motivacije učenika za učenje, kroz jačanje odgovornosti, radnih navika i svijesti o značaju znanja i obrazovanja.

Ključne riječi: *motivacija za učenje, islamska vjeronauka, mektebska pouka*

THE IMPACT OF ISLAMIC RELIGIOUS EDUCATION ON STUDENTS' LEARNING MOTIVATION IN PRIMARY SCHOOLS IN NOVI PAZAR

Abstract

Learning motivation is one of the most important factors influencing students' academic achievement and overall educational development. The aim of this study was to examine the impact of Islamic religious education on students' motivation for learning in primary schools in Novi Pazar. The research was conducted on a sample of 216 students from the fourth to the seventh grade of the Primary School "Jovan Jovanović Zmaj" in Novi Pazar during the first semester of the 2025/2026 school year. The level of religious education was assessed through students' participation in mekteb education and their achievement in the subject Islamic Religious Education. General academic achievement was used as an indirect indicator of learning motivation. Data were analyzed using descriptive statistical methods and the independent samples t-test. The findings revealed statistically significant differences in academic achievement between students who possessed a mekteb diploma and those who did not. Significant differences were also found between students with above-average and below-average achievement in Islamic Religious Education. The results suggest that Islamic religious education may positively contribute to students' learning motivation by strengthening responsibility, self-discipline, positive work habits, and awareness of the importance of knowledge and education.

Keywords: *earning motivation, Islamic Religious Education, mekteb education*

Uvod

Kako motivirati učenike za učenje je pitanje staro koliko i sam proces podučavanja. Kroz razvoj školstva vršena su mnogobrojna istraživanja uspješnosti raznih načina i metoda motiviranja učenika i nastalo je nekoliko teorija motivacije. Tema rada nameće obavezu pronalaženja načina da se motivacija poboljša pomoću islamske vjerske nastave, posebno one koja se realizuje u osnovnim školama u Novom Pazaru. Vjerska nastava može naći mjesto u svakoj od poznatih teorija, isticanjem vrijednosti učenja i znanja, opisanih u Kur'anu i hadisu. Navođenjem i tumačenjem Kur'anskih ajeta i hadisa u kojima se pominje vrijednost učenih i razlika između njih i onih koji nisu učenici, motivacija se postiže direktnim predstavljanjem važnosti ostvarenja ciljeva u učenju i razumijevanjem vrijednosti koju ostvareni ciljevi imaju u socijalnom i duhovnom smislu.

Korist od proučavanja vjere je višestruka, a važnost vjerskog znanja ogromna. Moglo bi se o tome pričati i pisati mnogo, sa različitih aspekata, a dovoljno je pomenuti hadis u kojem Poslanik, a.s., kaže: "Kome Allah hoće dobro, uputi ga da shvati i razumije vjeru." (Buhari, hadis br. 71).

O važnosti vjerskog i drugog obrazovanja muslimana govori i uspjeh pojedinih islamskih učenjaka u mnogim naučnim oblastima kroz historiju. U literaturi je moguće pronaći tekstove o velikom broju muslimanskih učenjaka i njihovom doprinosu nauci, a autor jedne od knjiga sa tom tematikom je sistematično i jasno dao pregled najpoznatijih naučnih dostignuća muslimanskih naučnika kroz historiju. "U ovom radu upravo želimo istaći samo nekoliko istina koje islam i muslimane prikazuju u pravom, pozitivnom svjetlu, i koje nam govore koliko su pripadnici islama, islamski učenjaci, naučnici, dali doprinosa nauci i civilizaciji modernih vremena, tako da bi savremeni svijet itekako bio siromašniji da nije bilo muslimanskog naučnog doprinosa razvoju čovječanstva" (Hadžić, 2025, str. 28)

Podučavanjem djece vjeri, može se ostvariti napredak u njihovom motiviranju za učenje. Pored islamske vjerske nastave koja se realizuje u osnovnim i srednjim školama u Srbiji, značajnu ulogu ima i mektebska pouka. Da bi se ispitao uticaj vjerske nastave na motivaciju učenika u učenju urađeno je istraživanje koje pokazuje kakav je odnos opšteg uspjeha učenika i njihovog uspjeha u vjerskoj nastavi, iskazanog kroz ocjenu na predmetu Islamska vjeronauka u školi i pohađanje mektebske pouke.

Dosadašnja istraživanja

Motivacija učenika za učenje je nezaobilazna tema udžbenika pedagogije i metodike nastave islamske vjeronauke, velikog broja master i doktorskih disertacija napisanih na ovu temu, naučno-istraživačkih radova, kao i velikog broja publiciranih naučnih časopisa od strane domaćih autora i međunarodnih naučnih konferencija. Dosadašnja istraživanja u vezi motiviranja učenika za učenje najčešće se odnose na otkrivanje faktora sredine i drugih elemenata nastave koji utiču na motivaciju za učenje, kao i osobina samih učenika koje se trebaju analizirati i iskoristiti u razvijanju motivacije.

Istraživanjem podsticanja motivacije učenika u nastavnom procesu bavi se (Bojović, 2017) u svojoj doktorskoj disertaciji, dok (Lalić-Vučetić, 2015) proučava postupke nastavnika u razvijanju motivacije učenika za učenje. Takođe u doktorskoj disertaciji, izučavanjem motivacijske strategije nastavnika i motivacijom učenika kao faktorom uspješnosti učenja engleskoga kao stranog jezika zanima se (Pašalić, 2021). Koja je uloga motivacije u procesu učenja objašnjava u svom završnom radu (Pavlović, 2020). Promovisanjem značaja znanja u savremenom društvu bavi se u svom naučno-istraživačkom radu (Dudić, 2009). Povezanost religije i zadovoljstva životom kod učenika srednjih škola, kao faktora koji ima uticaj na motivaciju za učenje, istraživala je u svom radu (Smailagić, 2023). Profesor (Topoljak, 2001) u svom radu razmatra islamske principe ispravnog vjerskog odgoja djece, bazirane na Poslanikovoju, a.s.,

praksi. U svom radu (Fetić, 2024) predstavlja pedagoško-metodičke pristupe u savremenom obrazovanju. Vjeronauku u obrazovnom sistemu kao potencijal za izgradnju pozitivnih vrijednosti u multinacionalnim sredinama u svom radu obrađuje (Balić, 2023). Autori (Lahmi & Padri, 2016) se u jednom radu bave istraživanjem uloge nastavnika islamske vjeronauke u motivaciji za učenje učenika 7. razreda škole Muhammadiyah 3 Padang, kao i napora koje su nastavnici ulagali i problema na koje su nailazili. Jedno veoma opširno istraživanje motivacije učenika za učenje nalazi se u radu u kojem su izloženi rezultati ispitivanja stepena i strukture motivacije učenika za savlađivanje nastavnih predmeta (Brković, Petrović Bjekić, & Zlatić, 1998). Primijenjena je Skala motivacije za nastavne predmete pripremljena na osnovu Skale motivacionih uvjerenja učenika Pintricha i de Grut i Skale promena angažovanja učenika Mak Ajvera i saradnika. Ispitivanjem je obuhvaćen 2341 učenik i 84 nastavnika, 14 predmeta VI, VII i VIII razreda osnovne škole i I-IV razreda srednjih škola. Kako primijeniti kreativno poučavanje u nastavi islamske vjeronauke objasnio je u svom radu (Tulić, 2016), kroz predstavljanje teorija o podučavanju i iznošenje ideja o njihovoj primjeni u nastavi islamske vjeronauke, koje bi pozitivno uticale na motivaciju učenika za učenje. Jedno zanimljivo istraživanje bavi se utjecajem vjerske motivacije i ishoda učenja učenika u islamskom vjeronauku na stav o toleranciji učenika (Sa'diyah, 2015), dok (Soh & Sharif, 2021) proučavaju stav i motivaciju studenata islamskih studija za učenje engleskog jezika. Istraživanje unutrašnje motivacije i razmjene znanja iz perspektive islamskog učenja je tema rada autora (Mansor & Jaharuddin, 2020). Studija autora (Fatima, Mehfooz, & Sharif, 2017) osmišljena je sa ciljem da otkrije ulogu islamskih vjerskih uvjerenja, vjerske prakse i pozitivnog religioznog suočavanja u predviđanju akademske motivacije među studentima muslimanskih univerziteta. Studija slučaja sprovedena na Islamskom Azad Univerzitetu imala je za cilj istraživanje dvije najvažnije socijalno-psihološke varijable: motivaciju i stav prema učenju engleskog jezika (Nazari & Abdollahi-Guilani, 2015).

Teorijske osnove motivacije za učenje

Termin motivacija dolazi od latinskog glagola *movere*, što u prevodu znači kretati se. Uopćeno, motivacija jeste pokretačka snaga koja tjera čovjeka da obavlja određenu aktivnost. Definisanje pojma motivacije za učenje nije jednostavno. U literaturi se sreću veoma različite i kompleksne definicije motivacije. One se oslanjaju na historijski razvoj teorija učenja i ličnosti čovjeka, koje su razmatrale širok dijapazon činioca koji imaju uticaja na motivaciju i uspjeh u učenju. Pošto motiviranost posmatramo kao spremnost za efikasno učenje stoga se ovdje prije svega definiše učenje.

Učenje se posmatra kao mijenjanje individue, koje je rezultat iskustva a ne sazrijevanja. Proces učenja započinje djetetovim rođenjem i ono je mnogo širi pojam od školskog učenja. Dijete u početku uči da razlikuje likove, glasove, kako da privuče pažnju odraslih, šta je za njega dobro a šta loše. Sticanje socijalnog ponašanja takođe je rezultat učenja. Dijete uči kako da se ponaša u društvu, šta je moralno, šta nije. Ono saznaje koja se ponašanja nagrađuju a koja ne odobravaju. Učenje je zavisno od aktivnosti individue, ali ono je i u vezi sa procesom sazrijevanja. Može se reći da razvoj i angažovanje svih potencijala i kapaciteta pojedinca predstavlja imperativ njegovog uspjeha u učenju. Današnji učenici su najčešće nezainteresovani za nastavne sadržaje i aktivnosti. Potrebno ih je motivirati.

Učenje zavisi i od faktora kao što su: motivacija, interesovanje, nivo aspiracije. Zato je moguće da se učenje definiše i shvati kao „relativno trajna promena individue, koja je rezultat njenih iskustava, a izazvana je potrebama te individue“ (Smiljanić, 2003, str. 35). U procesu učenja dolazi do bržeg ili sporijeg napredovanja, što je uslovljeno, između ostalog, individualnim sposobnostima. Motivacija učestvuje na različitim mestima nastavne strukture. Prisutna je, kako kod pojedinca koji uči, tako i u široj i užoj okolini, koja ima direktan ili indirektan uticaj na proces učenja i poučavanja. Njen nastanak uslovljavaju razni faktori. Upravo iz tih razloga motivacija je vrlo često neuhvatljiva u nastavnom

procesu. Njenu dinamičnost, korelativnost sa drugim faktorima i sveobuhvatnost teško je pratiti.

“U velikom broju izvora u kojima se raspravlja o motivaciji koristi se i tremin podsticanje. Podsticanje se određuje kao vaspitni metod, kojim na učenika ili studenta delujemo s ciljem da on započne, istraje i završi određenu aktivnost. Dakle, suštinski značaj podsticanja je u pozitivnom uticanju na volju i svest, na razvijanje dobrih pobuda i motiva, što doprinosi bržem i efikasnijem donošenju odluka za akciju i odluka koje su u vezi sa postavljenim ciljem.” (Rajčević, 2015). Kod podsticanja je bitno da postoji potrebno povoljno raspoloženje za rad, da se izazovu prijatna osjećanja u vezi sa poslom koji učenik treba pravilno izvršiti.

Opće je poznato da motivacija za učenje raste i opada kod učenika tokom cijelog procesa školovanja. Iz iskustva u radu sa učenicima, nastavnici znaju da pojedini učenici mogu popustiti sa učenjem ili napredovati u učenju u određenim periodima, iz određenih predmeta, prilikom prelaska sa jednog nivoa školovanja na sljedeći, usled promjene nastavnika na predmetu i iz mnogih drugih faktora. Zato je neophodno raditi na pronalaženju načina da se motivacija održi i poveća. “Većina teorija motivacije određuju motivaciju kao jednodimenzionalni fenomen, koji varira na kontinuumu od veoma niskog do veoma visokog nivoa. Motivacija može biti različitog kvantiteta, odnosno različitog stepena izraženosti. Istovremeno u motivaciji postoje i kvalitativne razlike upravo zbog složenosti strukture i niza komponenti koje je čine.” (Bojović, 2017)

Zbog kompleksnosti samog procesa motiviranja učenika ne može se isključiti uloga nastavnika, roditelja i učenika u razvijanju i jačanju motivacije. Bitno je osvrnuti se na mogućnosti koje vjerska nastava pruža u razvoju motivacije, prije svega jačanjem moralne strane ličnosti kod nastavnika i učenika, pa i roditelja. “Zadatak nastavnika jeste da usmjerava i upućuje učenike da povećavaju znanj, mijenjaju ponašanja na bolje, razvijaju vještina, sve više se izgrađuju i razvijaju potencijal. Dobri učitelji i profesionalci su nastavnici koji mogu motivirati (podstaci) učenike da uče, kako bi ostvarili ciljeve učenja.” (Lahmi & Padri, 2016)

Dakle, može se reći da je motivacija faktor koji je neophodno pažljivo i odgovorno njegovati i održavati u procesu učenja, vodeći računa o velikom broju faktora koji motivaciju čine većom ili manjom. Kao kratka i jasna, a sveobuhvatna definicija pojma motivacije (ili motiva) može se uzeti sljedeća: "Motiv se obično određuje kao činilac u organizmu, odnosno u ličnosti, koji je u stanju da pokrene određenu aktivnost, da je održava određeno vreme i da je usmerava ka određenom cilju." (Lalić-Vučetić, 2015)

Na kraju bih priču o pojmovnom određenju motivacije zaključila citiranjem dijela Kur'anskog ajeta, koji bi mogao biti dovoljna motivacija učenicima koji ispravno shvate njegovo značenje. "**Zar su isti oni koji znaju i oni koji ne znaju?**" (Ez-Zumer, 10). Zato je obaveza nastavnika vjerske nastave da iskoriste Allahov govor u procesu motiviranja učenika za učenje.

Metodologija istraživanja

Za potrebe pisanja ovog rada željela sam da izmjerim uticaj vjerske nastave na motivaciju učenika za učenje. Zato sam sprovedla istraživanje o povezanosti nivoa vjerskog obrazovanja učenika i njihovog općeg uspjeha u školi, uzimajući u obzir logičan zaključak da je uspjeh učenika direktno zavistan od njihove motivacije za učenje.

Problem istraživanja

Istraživanje o uticaju vjerske nastave na motivaciju učenika za učenje polazi od problema koji se javljaju zbog niskog nivoa motivacije generalno, što je evidentno. U školama je slaba motivacija učenika za učenje najčešća tema razgovora među nastavnicima, kako u istoj školi, tako i među nastavnicima iz različitih škola, potom roditeljskih sastanaka, sjednica nastavničkog vijeća i sličnih događaja. *Zato se kao problem ovog istraživanja može postaviti slaba motivacija učenika za učenje na nivou svih škola u Novom Pazaru.*

Predmet istraživanja

Na osnovu definisanog problema istraživanja opisuje se predmet istraživanja. *U ovom istraživanju kao predmet istraživanja uzima se uticaj vjerske nastave na opći uspjeh učenika*, koji se tretira kao direktna posljedica faktora koji uzrokuju nezadovoljavajući nivo motivacije učenika za učenje. Kao prvi faktor javlja se *nizak nivo odgovornosti učenika* u izvršavanju svojih obaveza u procesu učenja. Zbog mogućnosti korišćenja različitih komunikacija i uvida u lokalna i globalna dešavanja, učenici nailaze na mnoge negativne pojave koje kod njih slabe razvoj osjećaja odgovornosti i onemogućavaju formiranje stava o sopstvenom kvalitetnom i odgovornom učešću u društvu. Sljedeći faktor jeste *nedovoljno jasno definisanje ciljeva i vrijednosti* koje se mogu ostvariti kvalitetnim učenjem. Zauzetost poslom u savremenom društvu onemogućava roditelje da provode dovoljno kvalitetnog vremena sa svojom djecom i objasne im važnost posvećenosti učenju i vrijednost rezultata učenja. Takođe je prisutan faktor *nedovoljno razvijene svijesti o uzrocima* postupaka učenika. Učenici ne shvataju u dovoljnoj mjeri da će posljedice njihove neposvećenosti učenju neminovno doći i da se često puta neće moći otkloniti njihov štetan uticaj.

Ciljevi istraživanja

Imajući u vidu postavljeni problem i predmet istraživanja, ciljevi istraživanja su sljedeći:

- istražiti nivo vjerskog obrazovanja učenika, obuhvatajući mektebsku pouku i znanje postignuto na predmetu islamska vjeronauka u školi,
- ispitati uticaj pojedinih nivoa vjerskog obrazovanja na jačanje motivacije učenika za učenje, odnosno na eliminisanje ili umanjeње snage faktora koji uzrokuju slabu motivaciju za učenje,
- ispitati zbirni uticaj svih pomenutih nivoa vjerskog obrazovanja na jačanje motivacije učenika za učenje.

Hipoteze istraživanja

U istraživanju je postavljena **opća hipoteza** koja glasi: *Vjerska nastava ima pozitivan uticaj na jačanje motivacije učenika za učenje.*

Mogu se postaviti i sljedeće posebne hipoteze:

- *Uspješna mektebska pouka utiče na jačanje motivacije učenika za učenje,*
- *Uspjeh učenika na nastavnom predmetu Islamska vjeronauka jača motivaciju učenika za učenje.*

Populacija i uzorak istraživanja

Populaciju istraživanja čine učenici osnovnih škola od 4. do 7. razreda. Iz ove populacije uzet je uzorak od 216 učenika osnovne škole „Jovan Jovanović Zmaj“ u Novom Pazaru. U uzorak su uključena po tri odjeljenja učenika od 4. do 6. razreda i dva odjeljenja 7. razreda. Izostavljeni su učenici nižih razreda i učenici 8. razreda.

Uzorak je namjerno izabran od učenika uzrasta od 4. do 7. razreda, iz razloga što djeca od navršene desete godine postaju obavezna da klanjaju redovno dnevne namaze, na osnovu suneta Poslanika, a.s. Tada djeca stvarno počinju da budu svjesna svoje uloge vjernika i tu svijest podižu kroz godine, pa se može smatrati da njihovo vjersko obrazovanje može značajno da utiče na ostale aspekte života.

Zbog mogućnosti provjere validnosti prikupljenih podataka o nivou vjerskog obrazovanja učenika, za uzorak sam izabrala odjeljenja kojima lično predajem islamsku vjeronauku u školi.

Način istraživanja

Istraživanje je sprovedeno u osnovnoj školi „Jovan Jovanović Zmaj“ u Novom Pazaru, tokom prvog polugodišta školske 2025/2026. godine.

U istraživanju se pošlo od prikupljanja podataka o nivou vjerskog obrazovanja koji su učenici ostvarili pohađanjem mekteba i kroz predmet Islamska vjeronauka u školi. Podaci su dobijeni usmenim ispitivanjem učenika i uneseni su u tabele. U sljedećoj tabeli prikazano je koji su to podaci o učenicima prikupljeni.

Tabela 1.

Obrazac za prikupljanje podataka o vjerskom obrazovanju učenika

R. br.	Učenik	Ima mekteb-sku diplomu	Ocjena za isl. vjeron.	Uspjeh učenika
		Da/Ne	1-5	Nedovoljan - Odličan

Izvor: Autorovo istraživanje

Obzirom da svim učenicima uključenim u istraživanje lično predajem islamsku vjeronauku, podatke o uspjehu učenika sam preuzela iz dnevnika. Učenici koji imaju mektebsku diplomu pokazali su sliku svoje diplome. Za predmet Islamska vjeronauka u školi se daju opisne ocjene, ali su za potrebe istraživanja učenici ocijenjeni brojčanom ocjenom od 1 do 5.

Nakon prikupljanja podataka izvršena je njihova analiza i obrada u računarskom programu za tabelarne proračune i grafičke prikaze. Dobijeni rezultati biće predstavljeni u tabelarnom, grafičkom i deskriptivnom obliku.

Radi poštivanja privatnosti podataka o učenicima u radu neće biti prikazana imena učenika, već samo broj učenika koji zadovoljavaju pojedine nivoe vjerskog obrazovanja.

Plan obrade podataka

Planom obrade podataka predviđeno je poređenje općeg uspjeha učenika i nivoa njihovog vjerskog znanja, kao i testiranje statističke značajnosti razlika u uspjehu učenika, svrstanih u grupe po nivoima vjerskog znanja koje posjeduju. Korišćen je t-test za ispitivanje statističke značajnosti razlika kod sljedećih elemenata vjerske nastave:

1. Testiranje statističke značajnosti razlika u općem uspjehu učenika u odnosu na to da li imaju ili nemaju mektebsku diplomu.
2. Testiranje statističke značajnosti razlika u općem uspjehu učenika u odnosu na to da li im je ocjena iz islamske vjeronauke iznad ili ispod prosječne ocjene iz tog predmeta.

Ograničenja istraživanja

Potrebno je naglasiti da motivacija učenika za učenje u ovom istraživanju nije mjerena primjenom standardizovanih psihometrijskih instrumenata za procjenu motivacije. Kao indikator motivacije korišten je opći školski uspjeh učenika, polazeći od pretpostavke da učenici sa razvijenijom motivacijom za učenje uglavnom ostvaruju bolje obrazovne rezultate. Zbog toga rezultate istraživanja treba tumačiti sa određenom dozom opreza. Dobijeni nalazi ukazuju na povezanost između pokazatelja vjerskog obrazovanja i školskog uspjeha učenika, dok bi za preciznije ispitivanje uticaja islamske vjeronauke na motivaciju bilo potrebno koristiti validirane skale za mjerenje motivacije za učenje. Buduća istraživanja mogla bi uključiti kombinaciju objektivnih pokazatelja školskog uspjeha i standardizovanih instrumenata za procjenu motivacije učenika.

Rezultati istraživanja

Prikupljeni podaci o vjerskom obrazovanju učenika koji čine uzorak istraživanja prikazani su u sljedećoj tabeli. Učenici su grupisani na osnovu uspjeha ostvarenog na kraju polugodišta u sljedeće grupe: Odlični, Vrlodobri, Dobri, Dovoljni i Nedovoljni. Za svaku grupu prikazan je broj učenika koji zadovoljavaju ili ne zadovoljavaju pojedine elemente vjerskog obrazovanja.

Tabela 2.

Objedinjeni podaci o vjerskom obrazovanju učenika obuhvaćenih istraživanjem

Grupe učenika	Broj učenika	Mektebska diploma		Ocjena za islamsku vjeronauku				
		Ima	Nema	1	2	3	4	5
Odlični	108	66	42	0	0	0	11	97
Vrlodobri	72	34	38	0	0	0	53	19
Dobri	27	11	16	0	6	21	0	0
Dovoljni	9	0	9	0	7	2	0	0
Nedovoljni	0	0	0	0	0	0	0	0
UKUPNO	216	111	105	0	13	23	64	116

Izvor: Autorovo istraživanje

Iz podataka prikazanih u prethodnoj tabeli može se izdvojiti nekoliko zanimljivih činjenica:

- Opći uspjeh učenika na polugodištu je veoma dobar. U uzorku od 216 učenika odličnih je čak 108, 72 vrlodobrih, 27 dobrih i 9 dovoljnih, dok ni jedan učenik nema nedovoljnih ocjena.
- Broj učenika koji su stekli mektebsku diplomu i onih koji nisu je približno jednak.

- Ocjene na predmetu Islamska vjeronauka su visoke. Ocjenu 5 ima 116 učenika, četvorku 64 učenika, trojku 23 učenika, dvojku 13 učenika i nema učenika sa nedovoljnom ocjenom.

U nastavku će biti prikazani rezultati istraživanja za različite oblasti vjerskog obrazovanja pojedinačno.

Uticaj mektebskog obrazovanja na opći uspjeh učenika

Prikazan je broj učenika koji imaju mektebsku diplomu i broj učenika koji nemaju mektebsku diplomu za svaku od grupa učenika kreiranih na osnovu općeg uspjeha u školi.

Tabela 3.

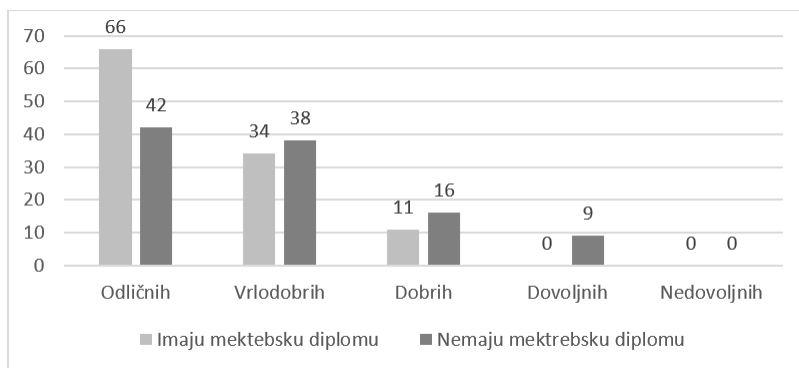
Broj učenika obuhvaćenih istraživanjem sa mektebskom diplomom i bez nje

	<i>Imaju mektebsku diplomu</i>	<i>Nemaju mektebsku diplomu</i>
<i>Odličnih</i>	66	42
<i>Vrlodobrih</i>	34	38
<i>Dobrih</i>	11	16
<i>Dovoljnih</i>	0	9
<i>Nedovoljnih</i>	0	0
<i>UKUPNO:</i>	111	105

Izvor: Autorovo istraživanje

Iz tabele se vidi da je broj učenika koji imaju mektebsku diplomu i učenika koji nemaju mektebsku diplomu približno jednak u svim grupama, osim u grupi dovoljnih učenika. Takođe se uočava da je među odličnim učenicima veći broj onih koji posjeduju diplomu, a taj odnos se mijenja sa opadanjem općeg uspjeha.

Na grafikonu se vizuelno jasnije uočava odnos učenika sa diplomom i bez nje, po grupama:



Grafikon 1.

Prikaz broja učenika obuhvaćenih istraživanjem sa mektebskom diplomom i bez nje

Izvor: Autorovo istraživanje

Kada se izračuna aritmetička sredina općeg uspjeha učenika pokazuje se da grupa učenika koji imaju mektebsku diplomu ima bolji opći uspjeh od grupe učenika koji nemaju mektebsku diplomu. Za testiranje statističke značajnosti razlike u općem uspjehu između ove dvije grupe učenika, korišćen je t-test.

Tabela 4.

Prikaz t vrijednosti za dokazivanje statističke značajnosti razlike u općem uspjehu učenika iz grupe koja ima mektebsku diplomu i grupe koja je nema

Grupe učenika	N (uzorak)	M (aritmetička sredina)	σ (standardna devijacija)	t vrijed- nost
Imaju mektebsku diplomu	111	4,49	0,67	3,71
Nemaju mektebsku diplomu	105	4,08	0,95	

Izvor: Autorovo istraživanje

Dobijena t vrijednost je veća od graničnih t vrijednosti za broj stepeni $df > 200$, na nivoima značajnosti $p = .05$ i $p = .01$. Ovo dokazuje da postoji statistički značajna razlika u općem uspjehu učenika u zavisnosti od toga da li imaju ili nemaju mektebsku diplomu.

Uticaj nastave islamske vjeronauke na opći uspjeh učenika

U ovom dijelu istraživanja smo za svaku grupu učenika (na osnovu uspjeha) prikazali koliko je onih sa ocjenom 5, 4, 3, 2 i 1 iz islamske vjeronauke.

Tabela 5.

Podaci o ocjenama na predmetu islamska vjeronauka po grupama učenika

	Broj učenika	Ocjena iz vjeronauke				
		1	2	3	4	5
Odličnih	108	0	0	0	11	97
Vrlodobrih	72	0	0	0	67	5
Dobrih	27	0	6	21	0	0
Dovoljnih	9	0	7	2	0	0
Nedovoljnih	0	0	0	0	0	0
UKUPNO:	216	0	13	23	78	102

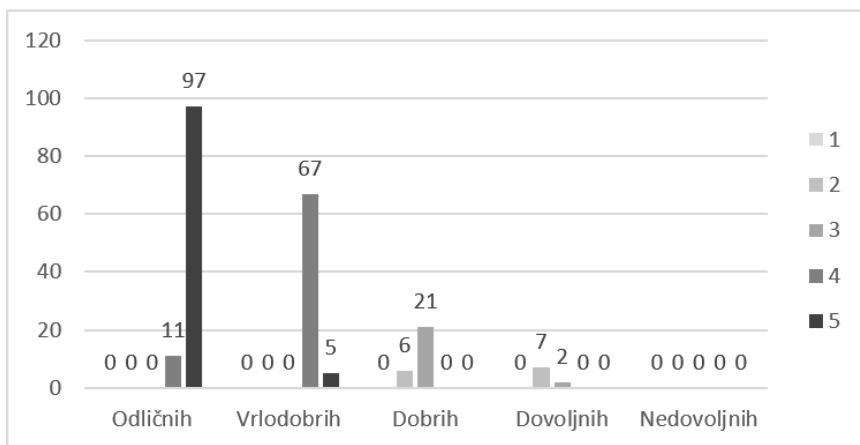
Izvor: Autorovo istraživanje

Iz tabele se vidi da je broj učenika sa odličnom ocjenom iz islamske vjeronauke neznatno manji od broja učenika sa odličnim općim uspjehom, i da 11 učenika sa odličnim uspjehom ima ocjenu 4. Broj vrlodobrih, dobrih i dovoljnih učenika je približno isti kada se poredi ocjena iz islamske vjeronauke i opći uspjeh.

Na grafikonu se jasno vidi usklađenost ocjena iz islamske vjeronauke i općeg uspjeha učenika, sa manjim odstupanjima kod odličnih učenika, gdje njih 11 ima ocjenu 4, i kod dobrih, gdje imamo 6 učenika sa ocjenom 2.

Grafikon 2.

Grafički prikaz podataka o ocjenama na predmetu islamska vjeronauka



Izvor: Autorova obrada podataka

Prosječna ocjena ispitanika iz predmeta islamska vjeronauka iznosi 4,24, što znači da su samo učenici sa ocjenom 5 iznad prosjeka. Kada se izračuna aritmetička sredina općeg uspjeha učenika pokazuje se da grupa učenika koji iz islamske vjeronauke imaju ocjenu veću od prosječne ocjene ima bolji opći uspjeh od grupe učenika koji iz islamske vjeronauke imaju ocjenu manju od prosječne ocjene. Za testiranje sta-

tističke značajnosti razlike u općem uspjehu između ove dvije grupe učenika, korišćen je t-test.

Tabela 6.

Prikaz t vrijednosti za dokazivanje statističke značajnosti razlike u općem uspjehu učenika iz grupe koja ima ocjenu iz islamske vjeronauke iznad prosječne i grupe koja ima ocjenu iz islamske vjeronauke ispod prosječne

Grupe učenika	N (uzorak)	M (aritmetička sredina)	σ (standardna devijacija)	t vrijednost
Sa ocjenom većom od prosječne	102	4,95	0,22	16,9
Sa ocjenom man- jom od prosječne	114	3,7	0,75	

Izvor: Autorovo istraživanje

Dobijena t vrijednost je veća od graničnih t vrijednosti za broj stepeni $df > 200$, na nivoima značajnosti $p = .05$ i $p = .01$. Ovo dokazuje da postoji statistički značajna razlika u općem uspjehu učenika u zavisnosti od toga da li iz islamske vjeronauke imaju ocjenu veću ili manju od prosječne ocjene.

Diskusija i zaključci istraživanja

Dobijene rezultate potrebno je tumačiti u okviru metodoloških mogućnosti provedenog istraživanja. Iako su utvrđene statistički značajne razlike u općem uspjehu između posmatranih grupa učenika, rezultati ne omogućavaju donošenje zaključaka o direktnim uzročno-posljedičnim odnosima između islamske vjeronauke i motivacije za učenje. Istraživanje ukazuje na postojanje značajne povezanosti između pokazatelja vjerskog obrazovanja i školskog uspjeha učenika, ali ne može sa

sigurnošću potvrditi da je vjerska nastava jedini ili dominantni uzrok utvrđenih razlika. Na obrazovna postignuća učenika istovremeno mogu djelovati brojni drugi faktori, poput porodičnog okruženja, socioekonomskog statusa, podrške roditelja, individualnih sposobnosti i opće školske klime.

Jedno od važnih ograničenja ovog istraživanja odnosi se na uzorak ispitanika. Istraživanje je provedeno u jednoj osnovnoj školi u Novom Pazaru, zbog čega rezultate nije moguće bez dodatnih provjera generalizovati na sve osnovne škole u Novom Pazaru, Sandžaku ili Republici Srbiji. Specifičnosti lokalnog društvenog, kulturnog i obrazovnog okruženja mogu uticati na dobijene rezultate. Zbog toga bi buduća istraživanja trebala obuhvatiti veći broj škola različitih karakteristika, uključujući gradske i seoske sredine, kako bi se dobila potpunija slika o povezanosti islamske vjeronauke i motivacije učenika za učenje.

Obzirom da rezultati istraživanja pokazuju značajno veći broj učenika sa odličnim i vrlodobrim općim uspjehom u odnosu na broj dobrih i dovoljnih, prva tema za diskusiju koja se nameće jeste tema koja predstavlja problem istraživanja: nedostatak motivacije za učenje kod učenika. Izvodi se zaključak da je izvor nezadovoljstva nivoom motivacije učenika za učenje postojanje učenika koji imaju dobar ili dovoljan uspjeh, bez obzira što ih je manje nego onih koji imaju odličan i vrlodobar uspjeh. Takođe se i odlični i vrlodobri učenici mogu motivirati za učenje i ostvarivanje još boljeg uspjeha. Dobar nastavnik nikada ne treba prestati motivirati učenike za učenje i postizanje boljih rezultata.

Rezultati istraživanja uticaja mektebskog obrazovanja na opći uspjeh učenika pokazuju da je među odličnim učenicima veći broj onih koji posjeduju diplomu, a taj odnos se mijenja sa opadanjem općeg uspjeha i da među dovoljnim učenicima nema onih sa mektebskom diplomom. Razlika u općem ispjehu između grupe učenika koji imaju mektebsku diplomu i grupe učenika koji nemaju mektebsku diplomu je statistički značajna. Time se ukazuje na to da uspješni polaznici mekteba imaju visok nivo motivacije za učenje.

Svi učenici koji imaju ocjenu 5 iz islamske vjeronauke su odlični, a njih 11 sa ocjenom 4 su takođe odlični, što sugerira da učenici koji su uspješni na predmetu islamska vjeronauka postižu odličan opći uspjeh, odnosno da su motivirani za učenje. To dodatno potvrđuje činjenica da je razlika u općem uspjehu između grupe učenika koji imaju ocjenu iz islamske vjeronauke veću od prosječne ocjene i grupe učenika koji imaju ocjenu iz islamske vjeronauke manju od prosječne ocjene statistički značajna.

Dobijeni rezultati mogu se objasniti na više načina. Jedno od mogućih objašnjenja jeste da učenici koji redovno pohađaju mektebsku nastavu i ostvaruju bolje rezultate iz islamske vjeronauke razvijaju osobine poput odgovornosti, samodiscipline i istrajnosti, koje imaju važnu ulogu u procesu učenja. Islamska vjeronauka kroz svoje sadržaje promoviše vrijednost znanja, rada i ličnog usavršavanja, što može doprinijeti formiranju pozitivnog odnosa učenika prema školskim obavezama.

Istovremeno, ne može se zanemariti ni mogući uticaj porodičnog okruženja. Roditelji koji podstiču djecu na pohađanje mektebske nastave često pokazuju veći stepen uključenosti u obrazovanje svoje djece, što može pozitivno djelovati na školski uspjeh. Također je moguće da učenici koji već posjeduju razvijene radne navike i viši nivo motivacije češće učestvuju u dodatnim oblicima obrazovanja, uključujući mektebsku pouku. Zbog toga je vjerovatno da dobijeni rezultati predstavljaju kombinovani efekat više međusobno povezanih faktora.

Dobijeni nalazi uglavnom su u skladu sa rezultatima ranijih istraživanja koja ukazuju na pozitivnu povezanost religioznosti, vjerskog obrazovanja i različitih aspekata obrazovnog postignuća. Posebno su značajni nalazi istraživanja Fatime, Mehfooz i Sharif (2017), koji pokazuju da religioznost može predstavljati značajan prediktor akademske motivacije studenata. Slične zaključke navode i Lahmi i Padri (2016), naglašavajući važnost nastavnika islamske vjeronauke u procesu motivisanja učenika za učenje. Dobijeni rezultati ovog istraživanja mogu se posmatrati kao dodatna potvrda značaja religijskog obrazovanja u razvoju pozitivnih obrazovnih ishoda.

Iz svega rečenog u vezi istraživanja, izvode se sljedeći **zaključci**:

- Podržana je prva posebna hipoteza koja glasi: *Uspješna mektebska pouka utiče na jačanje motivacije učenika za učenje,*
- Podržana je druga posebna hipoteza koja glasi: *Uspjeh učenika na nastavnom predmetu Islamska vjeronauka jača motivaciju učenika za učenje.*
- Obzirom da sve oblasti vjerske nastave koje su razmatrane u istraživanju imaju pozitivan uticaj na opći uspjeh učenika u školi, rezultati istraživanja pružaju podršku općoj hipotezi da vjerska nastava može pozitivno doprinositi jačanju motivacije učenika za učenje, pri čemu je za konačnu potvrdu ove pretpostavke potrebno provesti dodatna istraživanja primjenom standardizovanih instrumenata za mjerenje motivacije.

Summary

Learning motivation is one of the key factors influencing students' academic achievement and overall educational development. The aim of this study was to examine the impact of Islamic religious education on students' motivation for learning in primary schools in Novi Pazar. The research was conducted on a sample of 216 students from the fourth to the seventh grade of the Primary School "Jovan Jovanović Zmaj" in Novi Pazar during the first semester of the 2025/2026 school year.

The level of religious education was assessed through students' participation in *mekteb* education and their achievement in the subject Islamic Religious Education. General academic achievement was used as an indirect indicator of learning motivation. Data were analyzed using descriptive statistical methods and the independent samples t-test.

The findings revealed statistically significant differences in academic achievement between students who possessed a *mekteb* diploma and those who did not. Significant differences were also found between students with above-average and below-average achievement in Islamic Religious Education. Students with higher levels of religious education achieved better overall academic results.

The results suggest that Islamic religious education may positively contribute to students' learning motivation by strengthening responsibility, self-discipline, positive work habits, and awareness of the importance of knowledge and education. The study confirms the hypothesis that religious education can represent an important factor in supporting students' educational success and personal development.

Literatura

- Prijevod Kur'ana*. Besim Korkut, Novi Pazar: El-Kelimeh, 2011.
- Prevod Kur'ana Časnog, sedmo izdanje*. Pandža, Muhammed, & Čaušević, Džemaluddin. Birmingham: Islamic Relief, 1989.
- Balić, H. (2023). Vjeronauka u obrazovnom sistemu kao potencijal za izgradnju pozitivnih vrijednosti u multinacionalnim sredinama. *Islamska misao*, 14, str. 33-48.
- Bojović, I. M. (2017). Podsticanje motivacije učenika za učenje u nastavnom procesu. *Doktorska disertacija*. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Brković, A., Petrović Bjekić, D., & Zlatić, L. (1998). Motivacija učenika za nastavne predmete. *Psihologija*, 1-2, str. 115-136.
- Dudić, M. (2009). Promoting the significance of knowledge through education in the new society. *TTEM*, 4(2), str. 124-127.
- Fatima, S., Mehfooz, M., & Sharif, S. (2017). Role of Islamic Religiosity in Predicting Academic Motivation of University Students. *PSYCHOLOGY OF RELIGION AND SPIRITUALITY*, 9(4), str. 377-386.
- Fetić, M. (2024). Pedagoško-metodički pristupi u savremenom poučavanju. *Islamska misao*, 15, str. 81-93.
- Hadžić, H. (2025). *Stazama da've*. Novi Pazar: Autor.
- Lahmi, A., & Padri, H. (2016). THE ISLAMIC RELIGIOUS EDUCATION TEACHERS'S ROLE IN MOTIVATION THE STUDENTS TO LEARN IN GRADE 7 SCHOOL MUHAMMADIYAH 3 PADANG. *An-Nidzam*, 03(01).
- Lalić-Vučetić, N. Z. (2015). Postupci nastavnika u razvijanju motivacije učenika za učenje. *Doktorska disertacija*. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Mansor, Z., & Jaharuddin, N. (2020). Exploring Intrinsic Motivation and Knowledge Sharing from The Perspective of Islamic Teaching. *INTERNATIONAL JOURNAL OF BUSINESS AND SOCIETY*, 21(1), str. 334-352.

Nazari, A., & Abdollahi-Guilani, M. (2015). Motivation and Attitude towards Learning English: A Case Study of Rasht Islamic Azad University. *MODERN JOURNAL OF LANGUAGE TEACHING METHODS*, 5(4), str. 585-595.

Pašalić, M. (2021). Motivacijske strategije nastavnika i motivacija učenika kao čimbenici uspješnosti učenja engleskoga kao stranog jezika. *Doktorska disertacija*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet.

Pavlović, M. (2020). Uloga motivacije u procesu učenja. *Završni rad*. Osijek: Filozofski fakultet Osijek.

Rajčević, P. (2015). Motivacija učenika osnovne škole za rad i vaspitno-obrazovni uspeh. *Zbornik radova Učiteljskog fakulteta*, 9, str. 51-63.

Sa'diyah, R. (2015). The Influence of Religious Motivation and Students Learning Outcomes in Islamic Religious Education towards Students Tolerance Attitude. *TARBIYA: Journal of Education in Muslim Society*, 2(1), str. 70-82.

Smailagić, S. (2023). Religioznost i zadovoljstvo životom kod učenika srednjih škola. *Univerzitetska misao*, 22, str. 64-77. doi:10.5937/univmis2322064S

Smiljanić, V. (2003). *Razvojna psihologija*. Beograd: Filozofski fakultet.

Soh, O.-K., & Sharif, N. S. (2021). The Attitude and Motivation of Islamic Studies Students towards Learning the English Learning. *Human Resource Management Academic Research Society*, 10(2), str. 625-647.

Topoljak, S. (2001). Poslanikove odgojne metode. *Novi mualim*, 2(5), str. 25-40.

Tulić, E. (2016). Kreativno poučavanje u nastavi islamske vjeronauke. *Mualim*, 67, str. 61-71.

UTICAJ ANKSIOZNOSTI NA UČENJE I PAMĆENJE

Apstrakt

Ispiti, kratki rokovi i međuljudski sukobi samo su neki od primjera mnogih događaja koji mogu dovesti do visokog nivoa stresa i kod učenika i kod nastavnika. Istraživanja u posljednje dvije decenije identificirala su stres, hormone i neurotransmitere koji se oslobađaju tokom i nakon stresnog događaja kao glavne modulatore procesa ljudskog učenja i pamćenja, sa kritičnim implikacijama na obrazovni kontekst. Dok se smatra da stres u vrijeme učenja poboljšava proces pamćenja, što dovodi do čvrstih sjećanja, stres značajno otežava vraćanje pamćenja, noseći, na primjer, rizik od nedovoljnog uspjeha na ispitima. Nedavni dokazi dalje ukazuju na to da stres može ometati ažuriranje sjećanja u svjetlu novih informacija i izazvati prelazak sa fleksibilnog „kognitivnog“ oblika učenja ka prilično rigidnom ponašanju nalik „navici“. Zajedno, ove promjene izazvane stresom mogu objasniti neke od poteškoća u učenju i pamćenju pod stresom u učionici.

Cilj rada jeste prikazati rezultate teorijske analize koji obrađuju temu. Uzimanje u obzir ovih saznanja iz psihologije i neuronauke moglo bi da ima potencijal da se olakša proces obrazovanja i za učenike i za nastavnike. Ovaj rad rezimira uticaj anksioznosti na učenje i pamćenje te na posljedice koje se izazivaju anksioznošću.

Ključne riječi: anksioznost, stres, pamćenje, učenje.

Abstract

Exams, tight deadlines, and interpersonal conflicts are just a few examples of the many events that can lead to high levels of stress for both students and teachers. Research over the past two decades has identified stress and the hormones and neurotransmitters released during and after a stressful event as major modulators of human learning and memory processes, with critical implications for the educational context. While stress during study time is thought to improve memory formation, leading to solid memories, stress significantly impairs memory retrieval, carrying, for example, the risk of underachieving in exams. Recent evidence further suggests that stress can interfere with updating memories in light of new information and cause a shift from a flexible, “cognitive” form of learning to a rather rigid “habit”-like behavior. Together, these stress-induced changes may explain some of the learning and memory difficulties under stress in the classroom.

The aim of the paper is to present the results of the theoretical analysis dealing with the topic. Taking into account these insights from psychology and neuroscience could have the potential to facilitate the educational process for both students and teachers. This paper summarizes the effects of anxiety on learning and memory and the consequences associated with anxiety.

Keywords: anxiety, stress, memory, learning.

Uvod

Anksioznost je vrsta straha koja se obično povezuje sa opaženim prijetnjama ili da će nešto poći po zlu u bliskoj budućnosti, ali također može proizilaziti iz nečega što se trenutno dešava. Za razliku od samog straha, što je odgovor na neposrednu opasnost, anksioznost je stalni osjećaj brige, ponekad bez posebnog uzroka. Anksioznost se dešava kada vas obuzme strah i želite da izbjegnute situacije koje bi vas mogle uznemiriti. Teško je prekinuti ovaj ciklus, međutim ne i nemoguće, jer postoji mnogo pozitivnih načina da se nosimo sa stresnom situacijom, pritom da to ne sprječava svakodnevni tok života.

Anksioznost je jedan od najčešćih mentalnih zdravstvenih problema u skoro svakoj zemlji u svijetu. Svako ima osjećanja anksioznosti u nekom životnom trenutku i jeste normalno da se doživi anksioznost u svakodnevnim životnim situacijama. Nizak nivo anksioznosti može biti korisna motivaciona sila. Međutim, uporna i prekomjerna anksioznost može biti uznemirujuća i može ukazivati na ozbiljnije probleme.

Važno je prepoznati različite oblike anksioznosti i kako utiču na čovjeka, kao i na usvajanje pozitivne strategije suočavanja. (Davison, 2008)

Samo postojanje biološke predispozicije ili povećane osjetljivosti na stres nije dovoljno da se razvije anksiozni poremećaj. Kao što je ranije pomenuto, veća je vjerovatnoća da će osoba razviti anksiozni poremećaj ako je biološki predisponirana za anksioznost, u vezi sa psihološkom ranjivošću. Istraživanje je identificiralo četiri važne psihološke varijable koje predviđaju psihološku ranjivost na anksioznost.

To su:

- percipirana kontrola;
- kognitivne procjene;
- kognitivna uvjerenja;
- kognitivne distorzije.

Ponekad je anksioznost lako prepoznati, na primjer kada se dijete osjeća nervozno prije testa u školi. Drugi put anksioznost u učionici može izgledati kao nešto sasvim drugo - uznemireni stomak, ometajuće ili ljutito ponašanje, ADHD ili čak poremećaj učenja.

Postoji mnogo različitih vrsta anksioznosti, što je jedan od razloga zašto je teško otkriti u učionici. Ono što im je zajedničko, kaže neurolog i bivši učitelj Ken Šuster, psiholog, jeste da anksioznost „zaključava mozak“, što otežava učenje za anksioznu djecu.

Djeca mogu da se bore sa:

- *Anksioznostću odvajanja*: Kada su djeca zabrinuta da će biti odvojena od staratelja. Ova djeca mogu imati teškoće pri napuštanju škole i tokom dana.
- *Socijalnom anksioznostću*: Kada su djeca pretjerano samosvjesna, što im otežava učešće u nastavi i druženje sa vršnjacima.
- *Selektivnim mutizmom*: Kada je djeci teško da govore u nekim okruženjima, na primjer u školi pored nastavnika.
- *Generaliziranom anksioznostću*: Kada djeca brinu o raznim svakodnevnim stvarima. Djeca sa generaliziranom anksioznostću često su posebno zabrinuta za školski uspjeh i mogu da se bore sa perfekcionizmom.
- *Opsesivno-kompulzivnim poremećajem*: Kada su umovi djece ispunjeni neželjenim i stresnim mislima. Djeca sa OKP pokušavaju da ublaže svoju anksioznost izvodeći kompulzivne rituale poput brojanja ili pranja ruku.
- *Specifičnim fobijama*: Kada djeca imaju pretjerani i iracionalni strah od određenih stvari, kao što je strah od životinja ili oluje. (Bitsko i sar. 2018.)

Učenje je proces kojim pojedinac stiče znanja, stavove i vještine koje su neophodne za ispunjavanje životnih zahtjeva. Dok dodiruje zapalje-

nu svijeću, dijete se opeče i ono povlači prste. Kada se ponovo suoči sa sličnom situacijom, brže povlači prste. Postepeno uči da izbjegava ne samo upaljenu svijeću, već i druge stvari koje gore. Ponašanje pojedinca tako se mijenja kroz iskustva. Ova promjena u ponašanju izazvana iskustvima je općepoznata kao učenje. Na primjer, dijete uči kako da pljesne rukama vidjeći da neko drugi to radi. Učenje se također odvija kroz direktna iskustva. Na primjer, dijete uči da piše vježbajući pisanje. Dijete inače uči od svojih roditelja, nastavnika i okoline. (Blakemore S. J. & Frith U., 2005.)

Faktori koji utiču na učenje su:

Genetika

Neki aspekti inteligencije su genetski naslijeđeni, tako da različiti učenici u određenom stepenu imaju različite sposobnosti u pogledu učenja i brzine učenja.

Socioekonomski i fizički uslovi

Problemi poput neuhranjenosti, umora i lošeg fizičkog zdravlja mogu usporiti učenje, kao i prostor kod kuće ili mjestu u kome se uči, te nehigijenski uslovi života.

Dizajn, kvalitet i postavka prostora za učenje, kao što je škola ili učionica, mogu biti kritični za uspjeh okruženja za učenje. Veličina, konfiguracija, udobnost – svjež vazduh, temperatura, svjetlo, akustika, namještaj – sve to može uticati na učenje učenika. Alati koje koriste instruktori i studenti direktno utiču na način na koji se informacije prenose, od površina za prikaz i pisanje (tabla, table za označavanje, površine za pričvršćivanje) do digitalnih tehnologija. (J. Scott Armstrong, 2012.)

Na primjer, ako je prostorija pretrpana, nivo stresa raste, pažnja učenika je smanjena, a raspored namještaja je ograničen. Ako je namještaj nepravilno raspoređen, vidljivost instruktora ili nastavnog materijala je

ograničena, a mogućnost prilagođavanja stilu učenja ili časa je ograničena. Estetika također može igrati ulogu, jer ako pati moral učenika, pati i motivacija za pohađanjem škole.

Psihološki faktori i stil nastave

Utvrđeno je da unutrašnja motivacija, kao što je učenikova sopstvena intelektualna radoznalost ili želja da eksperimentira ili istražuje, održava učenje efikasnije od ekstrinzične motivacije kao što su ocjene ili zahtjevi roditelja. Učenje napamet uključuje ponavljanje kako bi se učvrstile činjenice u pamćenju, ali je kritizirano kao neefikasno i „buši i ubijaj“ jer ubija unutrašnju motivaciju. Alternative učenju napamet uključuju aktivno učenje i smisljeno učenje. (J. Scott Armstrong, 2012.)

Brzina, tačnost i zadržavanje zavise od sposobnosti, stava, interesovanja, pažnje, nivoa energije i motivacije učenika. Treba pohvaliti učenike koji pravilno odgovore na pitanje ili daju dobre rezultate. Ovo ohrabrenje povećava njihovu sposobnost i pomaže im da postignu bolje rezultate. Određeni stavovi, kao što je uvijek pronalaženje greške u odgovoru učenika, ili provociranje i sramoćenje učenika pred razredom, kontraproduktivni su.

Epigenetski faktori

Čini se da su osnovna molekularna osnova učenja dinamičke promjene u ekspresiji gena koje se dešavaju u neuronima mozga koje se uvode epigenetskim mehanizmima. Epigenetska regulacija ekspresije gena uključuje, prije svega, hemijsku modifikaciju DNK ili proteina histona povezanih sa DNK. Ove hemijske modifikacije mogu izazvati dugotrajne promjene u ekspresiji gena. Epigenetski mehanizmi uključeni u učenje uključuju metilaciju i demetilaciju neuronske DNK, kao i metilaciju, acetilaciju i deacetilaciju neuronskih histonskih proteina. (Mangal, SK 2002,)

Tokom učenja, obrada informacija u mozgu uključuje indukciju oksidativne modifikacije u neuronskoj DNK praćenu upotrebom procesa popravke DNK koji uvode epigenetske promjene. Konkretno, procesi popravke DNK nehomolognog spajanja krajeva i popravke ekscizije baze koriste se u učenju i formiranju pamćenja.

Pamćenje

Pamćenje se odnosi na psihološke procese sticanja, skladištenja, zadržavanja i kasnijeg preuzimanja informacija. U pamćenje su uključena tri glavna procesa: kodiranje, skladištenje i preuzimanje. Ljudsko pamćenje uključuje sposobnost čuvanja i obnavljanja informacija. Međutim, ovo nije besprijekoran proces. Ponekad ljudi zaborave ili pogrešno pamte stvari. U drugim slučajevima, informacije uopće nisu pravilno kodirane u memoriji. Problemi sa pamćenjem često su relativno male smetnje, poput zaboravljanja rođendana. Međutim, oni također mogu biti znak ozbiljnih stanja kao što su Alchajmerova bolest i druge vrste demencije. Ova stanja utiču na kvalitet života i sposobnost funkcioniranja.

Da bi se formirala nova memorija, informacije moraju biti promijenjene u upotrebljiv oblik, što se dešava kroz proces poznat kao kodiranje. Nakon što su informacije uspješno kodirane, moraju se sačuvati u memoriji za kasniju upotrebu. Istraživači su dugo vjerovali da se sjećanja formiraju uslijed promjena u neuronima mozga (nervnim ćelijama). Naše današnje shvatanje je da se sjećanja stvaraju kroz veze koje postoje između ovih neurona - bilo jačanjem ovih veza ili putem rasta novih veza. Zbog toga pregledavanje i uvježbavanje informacija poboljšava sposobnost njihovog pamćenja. Vježbanje jača veze između sinapsi koje čuvaju to sjećanje.

Veliki dio naše uskladištene memorije većinu vremena leži van naše svijesti, osim kada zaista treba da je koristimo. Proces vraćanja memorije omogućava nam da uskladištena sjećanja dovedemo u svjesnu svijest. (Briglia J. i dr., 2018.)

Gubitak pamćenja nezaobilazna je strana ljudske sposobnosti pamćenja. Zaboravljanje je, naravno, normalno i dešava se svaki dan: mozak jednostavno ne može da zadrži trajnu evidenciju o svemu što osoba doživi i nauči. A sa starenjem, neki pad sposobnosti pamćenja je tipičan. Postoje strategije za suočavanje sa takvim gubitkom - usvajanje memorijskih pomagala kao što su kalendari i bilješke sa podsjetnicima, na primjer, ili rutinsko postavljanje objekata u opasnosti da se izgube. (Clark A., 2005.)

Davno se pokazalo da anksioznost ima ogroman uticaj na naš svakodnevni život, pa čak i na naše životne okolnosti opasne po život. Razumljivo je da bi samo anksiozno uzbuđenje moglo imati negativno uticanje na pamćenje, posebno u stresnim okolnostima. Kroz vrijeme, psihološka istraživanja sugeriraju da nijedna varijabla nije nezavisna jedna od druge, posebno uzbuđenje i kognitivne funkcije kao što je pamćenje. Jedna studija istraživača Beuzena i Belzunga (1994.) sugerira da postoji precizna veza između emocionalnog pamćenja i stanja anksioznosti. Beuzen i Belzung (1994.) mjerili su odnos između sjećanja i stanja anksioznosti pomoću testa pasivnog izbjegavanja. Ukazano je na dalje istraživanje korištenjem analize glavnih komponenti. (Beuzen & Belzung, 1995.)

U rastućem polju kognitivne psihologije sve je veća podrška za Teoriju kontrole pažnje. Ovo se može vidjeti u radu istraživača Amira (1996.), koji je pokazao da su pojedinci koji su iskusili više uzbuđenja u vezi sa prijetnjama imali negativan učinak na zadacima u vezi sa bojenjem, nego na zadacima koji nisu povezani sa prijetnjom u testu. Dakle, sa više prisutnim uznemirenim uzbuđenjem, ljudi su imali tendenciju da lošije obavljaju zadatak. Više dokaza za ovu teoriju potiče od istraživača Vessel & Merckelbach (1997.) o fobiji od pauka. Studija slijedi teoriju, navodeći da fiziološko uzbuđenje rezultira usmjeravanjem pažnje ka centralnim karakteristikama događaja. Fobije od pauka bile su predstavljene sa velikim stimulusom pauka, a zatim dat test memorije dizajniran za testiranje eksperimentalne situacije. Rezultati su pružili određenu podršku teoriji. (Wessel & Merckelbach, 1997.)

Istraživači Šekman, Sarinopulos i Maksvel (2006.) proučavali su da li anksioznost utiče na vizuelno-prostornu radnu memoriju. Niz eksperimenata sugerira da pojedinci koje karakterizira veća inhibicija ponašanja, ispoljavaju intenzivniju anksioznost i lošije prostorno sjećanje na date mjere (Shackman, Sarinopoulos & Maksvell, 2006). Ova revolucionarna studija pružila je dokaze za lažna sjećanja i kako neprilagođena anksioznost može da utiče na spoznaje pojedinaca. (Watson i dr., 2004.)

Reakcija na stres baca svjetlo na to kako ponovljena anksioznost može dovesti do gubitka pamćenja. Kada vaše tijelo reagira na stvarne ili uočene prijetnje, električna aktivnost u mozgu se povećava i proizvodi adrenalin i kortizol. Do gubitka pamćenja može doći ako do tog procesa dođe kada su strah ili anksioznost pretjerani ili opstaju nakon razvojno odgovarajućih perioda. To je zato što anksioznost i stres opterećuju resurse tijela.

Istraživanja poput studije objavljene u *Brain Sciences* priznaju vezu između visokog nivoa anksioznosti i gubitka pamćenja. Jedna studija u Međunarodnom časopisu za gerijatrijsku psihijatriju otkrila je da je anksiozni poremećaj međusobno povezan i neodvojiv sa gubitkom pamćenja. Dodalo se kako je anksioznost vjerovatno rani prediktor budućeg kognitivnog pada i vjerovatno budućeg kognitivnog oštećenja.

Ljudi koji imaju poremećaje anksioznosti kao što su generalizirani anksiozni poremećaj (GAP), panični poremećaj, agorafobija i specifična fobija, mogu doživjeti gubitak pamćenja. Na primjer, *Behavior Therapy* otkrila je da osobe sa klinički teškim GAP-om imaju veće poteškoće da pamte iskustva vezanosti u djetinjstvu nego osobe koje nisu anksiozne. Neka anksioznost odraslih može biti ukorijenjena u iskustvima iz djetinjstva koja ostavljaju dijete nesigurnim da li je zaštitna figura dostupna u vremenima nevolje. Studija je raspravljala o tome kako potiskivanje takvih traumatskih iskustava može dovesti do problema sa pamćenjem. Pored toga, zabrinutost je povezana sa značajnim kognitivnim izbjegavanjem, što sprječava obradu uznemirujućeg emocionalnog materijala.

Ima još mnogo toga da se nauči o vezi između anksioznosti i gubitka pamćenja, što je stalna tema istraživanja. Na primjer, zahvaljujući prvoj studiji ove vrste, sada postoje dokazi da akutni stres ometa proces prikupljanja i čuvanja uspomena. Istraživači su otkrili da kratkoročni stres aktivira određene molekule koji zauzvrat ograničavaju procese u području učenja i pamćenja mozga. Kao rezultat toga, s obzirom na vezu između anksioznosti i stresa, i dugoročna i kratkoročna anksioznost mogu uticati na pamćenje.

Uticaj anksioznosti na radnu memoriju

Prema mnogim istraživačima, radna memorija je najvažnija od perceptivnih i kognitivnih funkcija. Naša sposobnost da naučimo nove vještine - od vožnje i sporta do matematike i meditacije; da savladamo vještine pažnje, ispunimo ciljeve, planiramo vitalnu aktivnost i donosimo odluke i izbore, u velikoj mjeri oslanja se na efektivnu i efikasnu radnu memoriju.

Radna memorija djeluje kao blok za crtanje koji omogućava obavljanje gore navedenih zadataka širokog opsega. Kada se dobije relevantan skup informacija za zadatak, te informacije moraju da se drže u memoriji, da se organiziraju, manipuliraju i ažuriraju tako da se zadatak može izvršiti u skladu sa tim. Uzmimo primjer složenog testa raspona čitanja, koji se koristi za mjerenje veličine radnog memorijskog prostora. Subjekti vide skup riječi u zavisnosti od toga koliko mogu tačno da ih se sjete. Poslije svake riječi, daje se izjava za subjekta da utvrdi da li je tačna ili netačna. Zadatak zahtijeva od subjekta da manipulira, kodira i zadrži riječi u memoriji dok izvršava konkurentski zadatak čitanja rečenice i utvrđivanja da li je istinita ili netačna. (Daneman & Carpenter, 1980.)

Mnogi složeni kognitivni procesi, kao što su pažnja, inhibicija distraktora, prelazak sa jednog podzadatka na drugi, strateško *online* praćenje učinka, trenutno otkrivanje grešaka i njihovo ispravljanje, kao i ažuriranje tekućih informacija, neophodni su za djelotvoran i efikasan završetak zadataka radne memorije.

Sve veći broj dokaza pokazuje da anksioznost u različitom stepenu šteti i prostoru radne memorije i kognitivnim procesima, te da se javljaju štetni efekti. Studije su ubjedljivo pokazale da ljudi sa anksioznošću automatski percipiraju prijetnje u odnosu na druge stimuluse na račun ključnih tekućih zadataka. (Bar-Haim i dr., 2007.)

Osoba sa teškom anksioznošću također će vjerovatno imati poteškoća da se odvoji od zastrašujućih slika i riječi, sprečavajući je da se vrati da izvrši zadatak. (Grant i sar., 2015.)

Trenutna perceptivna pristrasnost prema prijetnjama u anksioznosti opstaje u kasnijim kognitivnim procesima. Pristrasnost utiče i na količinu verbalnih i vizuelno-prostornih informacija koje radna memorija može da zadrži, kao i na kognitivnu obradu relevantnih informacija. Kada su ispitanici testirani da bi se utvrdilo koliko cifara mogu da zadrže u memoriji u složenom testu kapaciteta radne memorije, subjekti sa visokom anksioznošću imali su mnogo manje cifara u poređenju sa onima sa niskom anksioznošću. (Diamond, 2013.)

Kapacitet držanja verbalnih informacija također je bio mnogo manji kod subjekata sa visokom anksioznošću, koji su bili natjerani da brinu, u poređenju sa onima koji nisu. (Leigh & Hirsch, 2011.)

Međutim, brojne studije pokazuju da količina informacija koje se čuvaju u radnoj memoriji tokom obavljanja zadatka određuje stepen oštećenja izazvanog anksioznošću. Kada je količina informacija u memoriji mala do srednja, anksioznost značajno smanjuje kapacitet radne memorije jer su kognitivni procesi koji nisu potrebni za izvršavanje zadatka dostupni za obradu distraktora prijetnji. Međutim, kada je opterećenje veliko, anksioznost znatno manje narušava kapacitet radne memorije, jer se svi resursi troše na obradu velikog broja informacija, a malo ili nimalo radne memorije dostupno je za rješavanje ometajućih prijetnji.

Čvrsti dokazi pokazuju da anksioznost narušava svaki od specifičnih kognitivnih procesa koji su odgovorni za obavljanje višekomponentnih zadataka radne memorije. Studije pokazuju da ljudi sa povišenom

anksioznošću nisu u stanju da inhibiraju prijetee distraktore u poređenju sa neutralnim stimulansima tokom kognitivne funkcije. Ne uspijevaju da se odvoje od prijetnje i vrate se zadatku (Grant i dr., 2015).

Druge studije pokazuju da ljudi sa povišenom anksioznošću ne uspijevaju ili im treba mnogo vremena da pređu sa jednog kognitivnog skupa na drugi tokom obavljanja zadatka radne memorije (Ansari & Derakshan, 2011.) S obzirom da se zadaci radne memorije sastoje od više-komponentnih skupova zadatka, sposobnost lakog prelaska sa jednog na drugi je kritična za pravilno i brzo izvođenje zadatka.

Oštećenje pažnje, inhibicija i pomijeranje ometaju funkcije praćenja i ažuriranja. Stalno ažuriranje podzadataka tokom obavljanja bilo kog zadatka učenja i cilja sprečava svijest o greškama (Folstein & Petten, 2008.)

Strateško *online* praćenje učinka u svakoj od različitih podfaza zadatka ima za cilj da rano identifikira greške kako bi se one mogle odmah ispraviti. Neotkrivene greške ugrožavaju izvođenje narednih zadataka. Trenutno otkrivanje i ispravljanje grešaka pomaže da se očuvaju i distribuiraju ograničeni kognitivni resursi i njihova alokacija na slijedeće podzadatke. Studije pokazuju da ljudi sa kliničkom anksioznošću imaju tendenciju da imaju povišenu negativnost u vezi sa greškom, specifični izazvani potencijal odgovora - metod koji se koristi za agregaciju moždane aktivnosti u određenom dijelu mozga, koji mjeri grešku i njenu korekciju (Gehring i dr., 1993.)

Ažuriranje je proces kontinuiranog dodavanja novih relevantnih informacija postojećim u skladu sa zahtjevima podzadatka ili kada dođe do nepredviđenih situacija tokom obavljanja zadatka u toku. Tokom ovog procesa, podaci prolaze kroz višestruke transformacije i zamjene. Pokazalo se da je sposobnost efikasnog ažuriranja značajan prediktor viših mentalnih vještina, kao što je fluidna inteligencija.

Na osnovu ovih nalaza, istraživači su razvili dva glavna protokola liječenja, a to su modifikacija pristrasnosti pažnje (MPP) i modifikacija kognitivne pristrasnosti (MKP). (Macleod i dr., 2012.)

Ovi protokoli uključuju manipulaciju pažnjom od prijetećih stimulusa ka neutralnom. Studije pokazuju da oba protokola pokazuju male do umjerene efekte. Međutim, također se čini da su manje efikasni od postojećih empirijski dokazanih tretmana za anksioznost. Štaviše, istraživači su postavili pitanja o tome da li obuka pojedinca da se udalji od prijetećeg stimulusa povećava ponašanje izbjegavanja, za koje se pokazalo da dugoročno povećava anksioznost.

Istraživači su sugerirali da, pošto se pristrasnost pažnje prema prijetnji održava tokom dugog perioda, zamjena kratkih prezentacija od 500 milisekundi, koje se koriste u MPP i MKP, kako bi se skrenula pažnja sa prijetnje, sa dužim periodima prezentacija, vjerovatno će dati efikasnije rezultate. Međutim, anksiozni poremećaji su složeni i često imaju korijene u stresnim i konfliktnim uslovima životne sredine i razvoja u ranom djetinjstvu.

Anksioznost i učenje

Djeca mogu biti sklona anksioznosti, baš kao i odrasli. Nažalost, često im nedostaju riječi da opišu svoju anksioznost, tako da roditelji toga možda nisu u potpunosti svjesni. Kada djeca moraju sama da se izbore sa svojom anksioznošću, što može uticati na njihovo učenje u školi i na druge aspekte života.

Dakle, kako anksioznost utiče na učenje djece? Postoji nekoliko načina na koje anksioznost može umanjiti njihovu sposobnost učenja. Jedan od glavnih načina na koji anksioznost može da dovede do problema jeste da se vaše dijete osjeća neprijatno i da mu odvrati pažnju od onoga što bi moglo da uči. Ovo može imati prilično dalekosežne efekte.

- Neudobno dijete je rasijano dijete. Nažalost, možda ne razumiju zašto se osjećaju neprijatno ili ometeno. Ovo može dovesti do vrpoljenja ili drugog ponašanja zbog kojeg mogu da se izgrde, što može da pojača njihovu anksioznost.
- Neudobnost otežava njihovu koncentraciju.

- Njihova anksioznost može učiniti da se osjećaju izolirano ili otuđeno od druge djece. To bi moglo negativno uticati na njihov društveni život, što bi moglo dodatno umanjiti njihovo obrazovanje.
- Anksioznost može učiniti da se djeca manje angažiraju u svom obrazovanju i učenju (ne žele da odgovaraju nastavniku ili da govore pred drugima).

Anksioznost ne utiče samo na dječije pamćenje, već utiče na cio proces razmišljanja. Kao što je pomenuto, anksioznost ima tendenciju da ima prednost nad drugim kognitivnim procesima. To znači da vaše dijete možda neće moći koherentno da razmišlja kada je uznemireno. To im može otežati praćenje lekcije, artikuliranje odgovora na pitanja ili formiranje rečenica tokom druženja sa drugim učenicima. Svi ovi problemi mogu da se kombiniraju da stvore negativan uticaj na školovanje vašeg djeteta. Ovo je posebno tačno jer je kod djeteta tako teško identificirati anksioznost. Ako ste se borili sa anksioznošću, onda se vjerovatno sjećate koliko je vremena prošlo prije nego što ste je zapravo prepoznali.

Nažalost, većina djece još nema naziv za ovaj čudan osjećaj nelagodnosti i nezadovoljstva koji osjećaju. To im otežava komunikaciju i može ih uznemiriti. Anksioznost je problem koji pogađa i djecu i odrasle. Djeca mogu otkriti da anksioznost stvara brojne poteškoće za njih u školi ili u drugim okruženjima za učenje. Razumijevanje kako anksioznost utiče na njihovo učenje je važno ako želite da naučite kako da im pomognete da se izbore sa problemom.

Dok anksioznost svakako može otežati stvari poput fokusiranja i obraćanja pažnje, anksioznost nije uzrok poteškoća u učenju, već jedan od mnogih simptoma. Djeca sa razlikama u učenju imaju znatno veću vjerovatnoću da imaju izazove sa anksioznošću nego djeca bez razlike u učenju. Poteškoće u učenju često idu ruku pod ruku sa nedostatkom obrade, što može izazvati stres i anksioznost. Međutim, anksiozni

poremećaji mogu se liječiti i postoji niz efikasnih tretmana koji pomažu u ublažavanju efekata anksioznosti.

Izvršno funkcioniranje je sposobnost da se inhibiraju odgovori, da se vrijeme posveti pravim stvarima bez ometanja i da se regulira nečija pažnja - da se fokusira. Više dijelova mozga uključeno je u razmišljanje i učenje. Kada se nivo anksioznosti poveća, gotovo je nemoguće ignorirati svoje strahove i to ometa izvršno funkcioniranje mozga. Čini se da je reakcija „borba-bijeg“ čvrsto ukorijenjena kod ljudi, što ponekad otežava fokusiranje, preuzimanje informacija i donošenje dobrih odluka kada su ugroženi. Reakcije borbe i bjekstva mogu inhibirati vještine izvršnog funkcionisanja i, stoga, mogu uticati na sposobnost djeteta ili odrasle osobe da uče i zadržavaju informacije. Anksioznost također može dovesti do smanjenja ukupne fleksibilnosti nečijeg razmišljanja.

Zaključak

Anksioznost ima dalekosežne posljedice na našu sposobnost da učimo i pamtimo, sa velikim implikacijama na obrazovna okruženja. S obzirom da je stres sveprisutan u obrazovanju, pa čak i osnovci često prijavljuju simptome stresa, razumijevanje efekata stresa na pamćenje veoma je važno. Kao prvo, optimizirano obrazovanje je od najveće važnosti za pojedinca, postavljajući osnovu za kasniji uspjeh u karijeri i socio-ekonomski status. Pored toga, naš obrazovni sistem je veoma relevantan za društvo u cjelini izgrađujući i podučavajući sljedeću generaciju.

Dok su neke studije sugerirale da razlike u ličnosti, polu ili reaktivnosti sistema stresa mogu da utiču na to kako stres utiče na učenje i pamćenje, nalazi još uvijek nisu konačni i uključeni mehanizmi nisu dovoljno dobro shvaćeni da bi se dale preporuke za nastavnike. Razumijevanje ovih međuindividualnih razlika ključ je za personalizirane pristupe ili programe obuke usmjerene na prevenciju oštećenja izazvanih stresom. Pored toga, potrebno je više istraživanja da bi se razumio precizan razvoj efekata stresa na sjećanja tokom vremena, jer je trenutno nejasno

kada tačno nastaju pojačani i pogoršavajući efekti stresa na formiranje pamćenja i koliko dugo traju.

Isto tako, trenutno nije dobro shvaćeno da li različiti tipovi ili intenzitet stresora imaju različite efekte na pamćenje. Štaviše, većina studija nije eksplicitno napravila razliku između efekata stresa na različite tipove deklarativne memorije, odnosno semantičke i deklarativne memorije. Potrebne su buduće studije da bi se procijenilo da li stres ima različite efekte na ove memorijske sisteme, što bi pružilo važan uvid u to kako stres mijenja različite oblike učenja i pamćenja.

Konačno, izloženost dugotrajnom ili ponovljenom stresu, kao i stres tokom kritičnih perioda razvoja mozga, također mogu imati jake efekte na učenje i pamćenje kod djece koje treba bolje razumjeti kako bi se suprotstavili oštećenjima koja mogu izazvati. Dakle, različiti intenziteti stresa u različitim vremenskim tačkama tokom razvoja mogu izazvati različite efekte koji ostaju da se dalje istraže.

Buduća istraživanja o efektima anksioznosti na učenje i pamćenje će, nadamo se, odgovoriti na ova i srodna pitanja i na taj način dodatno produbiti naše razumijevanje o tome kako anksioznost utiče na pamćenje i učenje i zašto se pojedinci razlikuju u odgovoru na stres. Odgovori na ova pitanja mogu pomoći da se postavke učenja personaliziraju specifičnim potrebama pojedinca, da se optimalno iskoriste blagotvorni efekti emocija na pamćenje i učenje i da se ublaže kognitivna oštećenja koja anksioznost i jaki emocionalni odgovori mogu izazvati.

Literatura

1. Ansari, T.L. & Derakshan, N. (2011). *The neural correlates of impaired inhibitory control in anxiety*. *Neuropsychologia*.
2. Acheson, D. J.; MacDonald, M.C. & Postle, B.R. (2011). *The effect of concurrent semantic categorization on delayed serial recall*. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 37, 44-59. <https://doi.org/10.1037/a0021205>
3. Atkinson, R.C. & Shiffrin, R.M. (1968). *Human memory: A proposed system and its control processes*. In K.W. Spence & J.T. Spence (Eds.), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory* (Vol. 2, pp. 89-195). Amsterdam, Netherlands: Elsevier. [https://doi.org/10.1016/S0079-7421\(08\)60422-3](https://doi.org/10.1016/S0079-7421(08)60422-3)
4. Bar-Haim, Y.; Lamy, D.; Pergamin, L.; Baakermans-Kranenburg, M.J. & Ijzendoorn, M.H. (2007). *Threat-related attentional bias in anxious and non-anxious individuals: A meta-analytic study*. *Psychological Bulletin*.
5. Bouras, N; Holt, G (2007). *Psychiatric and Behavioral Disorders in Intellectual and Developmental Disabilities* (2nd ed.). Cambridge University Press. ISBN 9781139461306. Archived from the original on 2023-01-17. Retrieved 2018-11-22.
6. Blakemore, S.J. & Frith, U. (2005). *The Learning Brain: Lessons for Education*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
7. Beuzen, A. & Belzung, C. (1995). *Link between emotional memory and anxiety states: a study by principal component analysis*. *Physiology & Behavior*, 58(1), 111-118.
8. Briglia, J.; Servajean, P.; Michalland, A. H.; Brunel, L.; Brouillet D. (2018). *Modeling an enactivist multiple-trace memory*. *Athena: A fractal model of human memory*. *J. Math. Psychol.* 82 97-110. 10.1016/j.jmp.2017.12.002.

9. Baddeley, A.D.; Papagno, C. & Vallar, G. (1988). *When long-term learning depends on short-term storage*. Journal of Memory and Language, 27, 586-595. [https://doi.org/10.1016/0749-596X\(88\)90028-9](https://doi.org/10.1016/0749-596X(88)90028-9)
10. Bitsko, R.H.; Holbrook, J.R.; Ghandour, R.M.; Blumberg, S.J.; Visser, S.N.; Perou, R; Walkup, J. (2018). *Epidemiology and impact of healthcare provider-diagnosed anxiety and depression among U.S. children*. Journal of Developmental and Behavioral Pediatrics. 39:395-403.
11. Citat. Bandura, A. (1976). *Social learning analysis of aggression*. In E. Ribes-Inesta & A. Bandura (Eds.), *Analysis of delinquency and aggression*. Lawrence Erlbaum.
12. Copeland, W.E.; Angold, A.; Shanahan, L. & Costello, E.J. (2014). *Longitudinal Patterns of Anxiety From Childhood to Adulthood: The Great Smoky Mountains Study*. Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry, 53(1), 21-33. <http://doi.org/10.1016/j.jaac.2013.09.017>
13. Clark A. (2005). *Intrinsic content, active memory and the extended mind*. Analysis 65 1-11. 10.1111/j.1467-8284.2005.00514
14. Daneman, M. & Carpenter, P.A. (1980). *Individual differences in working memory and reading*. Journal of Verbal Learning & Verbal Behavior.
15. Diamond, A. (2013). *Executive functions*. Annual Review of Psychology.
16. Davison GC (2008). *Abnormal Psychology*. Toronto: Veronica Visentin. p. 154. ISBN 978-0-470-84072-6.
17. Donovan, M.S.; Bransford, J.D. & Pellegrino, J.W. (Eds.) (2000). *How People Learn: Brain, Mind, Experience and School*. Washington, DC: National Academy Press.
18. Folstein, J.R. & Petten, C.V. (2008). *Influence of cognitive control and mismatch on the N2 component of the ER: A review*. Psychophysiology.

19. Gehring, W.J.; Goss, B.; Coles, M.G.; Meyer, D.E. & Donchin, E. (1993). *A neural system for error detection and compensation*. Psychological Science.
20. Grant, D.M.; Judah, M.R., White, E.I. Mills, A.C. (2015). *Worry and discrimination of threat and safety cues*. An event-related potential investigation. Behavior Therapy.
21. Glachet, O.; El Haj, M. *Emotional and phenomenological properties of odor-evoked autobiographical memories in Alzheimer's disease*. Brain Sci. 2019;9(6):135. doi:10.3390/brainsci9060135
22. J. Scott Armstrong (2012). *Natural Learning in Higher Education*. Encyclopedia of the Sciences of Learning. Archived from the original on 2014-09-16.
23. Kark, S.; Kensinger, E. *Physiological arousal and visuocortical connectivity predict subsequent vividness of negative memories*. Neuro-rep. 2019;30(12):800-804. doi:10.1097/WNR.0000000000001274
24. Leigh, E. & Hirsch, C.R. (2011). *Worry in imagery and verbal form: Effect on residual working memory capacity*. Behavior Research and Therapy.
25. MacLeod, C. & Mathews, A. (2012). *Cognitive bias modification approaches to anxiety*. Annual Review of Clinical Psychology.
26. Mangal, S.K. (2002). *Advanced Educational Psychology* (Second ed.). PHI Learning Pvt. Ltd. p. 536. ISBN 978-81-203-2038-3
27. Martinez, M.E. (2010). *Learning and Cognition: The Design of the Mind*. Boston, MA: Allyn & Bacon.
28. Miller G.A. (1956). *The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information*. Psychological Review, 63, 81-97. National Institute of Neurological Disorders and Stroke. Brain basics: *The life and death of a neuron*.
29. Norris D. *Short-term memory and long-term memory are still different*. Psychol Bull. 2017;143(9):992-1009. doi:10.1037/bul0000108

30. Nagel, J.K.S.; Ludwig, P.; Lewis, E. (2017). *Community Health Innovation through an Interprofessional Course*. Proceedings of ASEE Annual Conference and Exposition, Columbus, OH.
31. Öhman A (2000). *Fear and anxiety: Evolutionary, cognitive, and clinical perspectives*. In Lewis M, Haviland-Jones JM (eds.). *Handbook of emotions*. New York: The Guilford Press. pp. 573-93. ISBN 978-1-57230-529-8.
32. Shackman, A.J.; Sarinopoulos, I.; Maxwell, J.S.; Pizzagalli, D.A.; Lavric, A. & Davidson, R.J. (2006). *Anxiety selectively disrupts visuospatial working memory*. *Emotion*, 6 (1), 40.
33. Wessel, I. & Merckelbach, H. (1997). *The impact of anxiety on memory for details in spider phobics*. *Applied Cognitive Psychology: The Official Journal of the Society for Applied Research in Memory and Cognition*, 11(3), 223-231.
34. Watson, J.M.; McDermott, K.B. & Balota, D.A. (2004). *Attempting to avoid false memories in the Deese/Roediger-McDermott paradigm: Assessing the combined influence of practice and warnings in young and old adults*. *Memory & Cognition*. 32(1), 135-141.

Resume

Worry is often a common state of mind, but excessive worry is what leads to anxiety and creates a loop that's hard to break—the more you worry, the more irrational the worry becomes, destroying your joy, optimism, and ability to solve problems constructively. Excessive worry is an anxious state that you don't get into for no reason. You do not invent your worries, they have a basis in reality, because you are constantly facing various problems. Most of the time people spend worrying about the uncertain outcomes and accidents they face, worry is a way to prepare ourselves emotionally for potentially bad outcomes. Excessive worry has a detrimental effect on our cognitive abilities and overall mood. Chronic anxiety (a level of worry beyond ordinary worry about regular things) can lead to degeneration in the brain, particularly in the hippocampus (learning and memory) and prefrontal cortex, and changes in these parts of the brain are linked to the development of dementia, depression and other cognitive impairments.

Anxiety is a natural and beneficial response to stressful stimuli. This is how our body knows to prepare for danger. Anxiety disorders amplify this response, however, keeping our bodies in fight-or-flight mode more often and for longer. Severe and prolonged anxiety can lead to physical and mental implications, one of which is learning and memory.

Many people describe the effect of anxiety on memory as brain fog. But it's a little more complicated than that. In times of stress and anxiety, learning and memory can be greatly affected.

UTJECAJ ARAPSKJE I PERSIJSKE KNJIŽEVNOSTI NA ALHAMIJADO KNJIŽEVNOST

Apstrakt

Arapska, persijska i alhamijado književnost imaju duboke korijene u islamskoj civilizaciji, oblikujući kulturni pejzaž islamskog svijeta. Arapska književnost, koja potiče iz predislamskog perioda, doživljava procvat dolaskom islama, a Kur'an postaje temelj književnog izraza. Tokom Zlatnog doba islama razvijaju se filozofska proza, poezija i didaktički tekstovi, dok pjesnici poput Al-Mutanabija i Abu Nuwasa proširuju tematski spektar. Misticismizam kroz sufijsku poeziju postaje važan element. Persijska književnost, koja se razvija pod utjecajem islama, obuhvata poetske forme, epiku i mističku poeziju velikih autora poput Rumija i Hafeza. Ova književnost imala je univerzalni karakter i značajan utjecaj na evropsku renesansu. Alhamijado književnost, specifična za muslimanske zajednice Balkana, spaja lokalne jezike i arapsko pismo. Pjesnici poput Uskufija i Ćatića prenose islamske vrijednosti kroz stihove i prozu, koristeći elemente arapske i persijske književnosti. Alhamijado književnost je most između lokalnih tradicija i šireg islamskog kulturnog kruga, zadržavajući duboke religijske i filozofske motive.

Ključne riječi: arapska književnost, persijska književnost, alhamijado književnost, islamska civilizacija.

IMPROVING TEACHERS' DIGITAL COMPETENCES: E-LEARNING AS THE KEY TO MODERN PROFESSIONAL TRAINING

Abstract

Arabic, Persian and Alhamidian literature have deep roots in Islamic civilization, shaping the cultural landscape of the Islamic world. Arabic literature, which originates from the pre-Islamic period, flourishes with the arrival of Islam, and the Qur'an becomes the foundation of literary expression. During the Golden Age of Islam, philosophical prose, poetry, and didactic texts developed, while poets such as Al-Mutanabi and Abu Nuwas expanded the thematic spectrum. Mysticism becomes an important element through Sufi poetry. Persian literature, which developed under the influence of Islam, includes poetic forms, epics and mystical poetry by great authors such as Rumi and Hafez. This literature had a universal character and a significant influence on the European Renaissance. Alhamijado literature, specific to the Muslim communities of the Balkans, combines local languages and the Arabic script. Poets like Uskufi and Čatić convey Islamic values through verses and prose, using elements of Arabic and Persian literature. Alhamiyado literature is a bridge between local traditions and the wider Islamic cultural circle, retaining deep religious and philosophical motifs.

Keywords: Arabic literature, Persian literature, Alhamiyad literature, Islamic civilization.

UVOD

Književnost je oduvijek igrala ključnu ulogu u oblikovanju kulturnog, intelektualnog i duhovnog identiteta civilizacija, a islamski svijet nije izuzetak. Unutar islamske civilizacije, arapska i persijska književnost zauzimaju posebno mjesto, ne samo zbog svoje estetske i umjetničke vrijednosti, već i zbog svoje uloge u prenošenju znanja, filozofskih ideja i religijskih učenja. Od ranih dana islama, kroz zlatno doba islamske kulture i sve do modernog doba, ove dvije književne tradicije duboko su oblikovale islamsku misao i dale neprocjenjiv doprinos globalnoj kulturnoj baštini. Razvoj arapske književnosti tokom islamske civilizacije bio je izuzetno dinamičan. Zlatno doba islama, koje obuhvata period od 8. do 14. stoljeća, donijelo je procvat nauke, filozofije i umjetnosti, a književnost je igrala ključnu ulogu u širenju ideja i znanja. Pjesnici poput Al-Mutanabbija, koji je svojim snažnim i retorički bogatim stihovima ostavio dubok trag, te filozofi poput Al-Farabija i Ibn Sine, koji su pisali traktate na arapskom jeziku, pokazali su da arapska književnost nije bila ograničena samo na poeziju, već je obuhvatala širok spektar disciplina. Arapska proza također je doživjela procvat kroz djela poput Hiljadu i jedne noći, koja je postala simbol pripovjedne tradicije, te kroz putopise, memoare i filozofske rasprave koje su oblikovale intelektualni pejzaž islamskog svijeta. S druge strane, persijska književnost, iako se razvijala u sjeni arapskog jezika u ranim stoljećima islama, ubrzo je postala jedan od stubova islamske kulture. Persijski jezik, koji je nakon arapskog bio najvažniji jezik islamske civilizacije, dao je književnosti poseban poetski i filozofski izraz. Veliki pjesnici poput Ferdowsija, čije je epohalno djelo Šahname očuvalo drevnu iransku historiju i mitologiju, ili Rumija, čija je mistična poezija nadahnuta sufijskim učenjima prešla granice islamskog svijeta, svjedoče o bogatstvu persijske književnosti. Hafiz, Sa'di i Omar Hajjām dodatno su oplemenili persijsku književnost svojim gazelima, mudrim izrekama i refleksivnim stihovima, koji i danas inspiriraju čitatelje širom svijeta. Povezanost arapske i persijske knji-

ževnosti nije bila samo formalna, već i suštinska. Mnogi persijski autori pisali su na arapskom jeziku, dok su arapski učenjaci i pjesnici koristili persijske teme i motive u svojim djelima.

Arapska književnost kao temelj islamskog identiteta

S obzirom na to da se muslimanska zajednica ne može omeđiti geografskim granicama, islamska književnost i umjetnost uključuju i stvaralaštvo muslimana u nemuslimanskim zemljama. Osnova književnosti jeste jezik ili, preciznije, način upotrebe jezika. Svaka kultura ima zasebne forme, metafore, simbole i motive, a to je naročito vidljivo u islamskoj kulturi. Muslimanska književnost odražava etos muslimanskoga svijeta te, prema tome, ima svoje osobenosti. Jedna od njih jeste, svakako, kur'ansko i islamsko znanje koje autori stječu od ranog djetinjstva. Do kraja XX stoljeća to znanje bilo je cjelovito. Drugi princip jeste da je zajednica važnija od pojedinca, osim u modernoj književnosti pod utjecajem Zapada, gdje je pažnja usmjerena na pojedinca bez obzira na društvo. Predislamska arabljska književnost izuzetno je bitna budući da je nadahnjivala Arape muslimane da nastave bogatu književnu tradiciju, naročito u vještoj upotrebi jezika. (Elmeligi, 2020.)

Ta se književnost sastojala prvenstveno od poezije, oratorstva i priča (obično plemenske historije izmiješane s legendama), bila je zasnovana na plemenskoj kulturi i ograničena na nekoliko tema. Skoro sve teme imale su isti fokus: upotrebu istaknute (obično muške) figure, koja se ističe u pokoravanju drugog muškarca, neprijateljskog plemena ili žene, odnosno sve troga. Još jedna sveprisutna tema, neizostavna u mnogim djelima, bila je osveta. Arapska književnost ima dugu i bogatu historiju, koja se prostire od preislamskog perioda, kada su plemićke porodice i arapska plemena prenosila usmeno značajne priče, pjesme i poeziju, do savremenih književnih djela. Period prije islama (6. vijek) poznat je po plemićkim pjesnicima koji su svojim radovima izražavali ponos na svoj narod i pleme. Poznata djela tog perioda uključuju poeziju kao što je mugal, koja je slavila heroje, običaje i historijske događaje.

„Usmena književnost tog perioda bila je osnova za kasniji razvoj arapske poezije i proze, te su plemićke pjesme predstavljale prvi vid književnog izraza koji će se kasnije razvijati i usmjeravati ka religijskim i filozofskim temama. Nakon dolaska islama u 7. vijeku, arapska književnost postaje duboko uticana religijskim učenjima, a knjiga Kur'an dobija centralno mjesto u arapskoj literaturi. Tekst iz Kur'ana postaje osnova za razvoj drugih oblika poezije i proze.“ (Islam, 2023:137)

Islamska književnost duboko je uronjena u duhovne i moralne principe, a sam Kur'an postavlja standarde za sve kasnije književne radove u arapskom svijetu. U ovom periodu arapski pisci nisu samo istraživali religijske teme, već su također razvijali filozofske i naučne ideje koje će imati veliki utjecaj na kasnije evropske mislioce i pisce. Tokom zlatnog doba islama, od 8. do 13. vijeka, arapski pisci i naučnici bili su na vrhuncu, a književnost se širila u cijelom islamskom svijetu. Pisci poput Gazalija i Ibn Sine istakli su se ne samo kao filozofi, već i kao veliki književnici, čineći arapsku literaturu jednim od najvažnijih izvora znanja tog perioda. Arapski filozofi tog vremena stvorili su hibridni žanr koji kombinira nauku i književnost, postavljajući osnovne principe koji će kasnije biti integrirani u zapadnu filozofiju i književnost. Pisci su također stvorili djela koja su razmatrala etiku, politiku i ljudsku prirodu, čime su proširili domet arapske književnosti. (Gutas, 2022.)

U savremenom periodu, arapska književnost prolazi kroz značajne promjene. Početak 19. vijeka donosi modernizaciju i racionalizam, što se ogleda u pojavi novih žanrova kao što su roman i drama. Pisci kao što je Nadžib Mahfuz, dobitnik Nobelove nagrade za književnost, donio je novi smisao savremenim arapskim romanima. Njegova djela, kao što je Kairska trilogija, duboko istražuju egipatsko društvo, njegove političke i socijalne transformacije, te složenost ljudskih odnosa.

Mahfuz je kroz svoja djela postavio teme kao što su težnje za slobodom, istraživanje lične i kolektivne historije, kao i razmatranje socijalnih problema arapskog svijeta. „U savremenim vremenima, arapska književnost nastavlja se razvijati i integrirati u globalni kontekst. Njeni

pisci istražuju različite aspekte ljudskih prava, prava žena, islamističke ideologije i postkolonijalnih pitanja.“ (Valassopoulos, 2009:96)

Moderni arapski pisci, poput Rane al-Šami i Amine al-Dabah, koriste književnost kao alat za kritiku društvenih i političkih struktura, što čini njihova djela relevantnim ne samo u arapskom svijetu, već i globalno. Savremeni arapski pisci odgovorni su za predstavljanje novih pogleda na tradiciju, modernizaciju i globalizaciju, čime podstiču nove dijaloge u okviru arapske i svjetske književnosti. Na osnovu razmatranih faza arapske književnosti, vidimo da se ona razvijala kroz različite historijske periode - od preislamske poezije, preko islamskog zlatnog doba, do savremenih izazova i globalizacije. Svaki od ovih perioda obogatio je književnost novim temama, žanrovima i filozofskim pristupima, čineći je važnim dijelom svjetske kulturne baštine.

Persijska književnost kao nosilac islamske kulturne baštine

Izvan arapskog svijeta Iran je dao najveći doprinos civilizaciji i kulturi islama. Imena brojnih naučnika navedena su u historijama arapske civilizacije jer su pisali na arapskom jeziku, premda su autori bili iranskog porijekla. Među njima su Ibn Sina, Farabi, Razi i Biruni. Nakon oživljavanja persijskog jezika u islamskom periodu, počela je nastajati persijska književnost, a ona će ubrzo steći vlastitu slavu i glas. Zlatno doba persijske književnosti poklapa se s jednim od najznačajnijih perioda u historiji iranske i islamske kulture. Djela čuvenih pjesnika kakvi su bili Rumi, Sadi i Hafiz prevedena su na brojne jezike, uključujući i mnoge evropske, a čak su bila poznata i cijenjena i u Sjevernoj Africi. Razlika između književne baštine Arapa i Iranaca u ranom islamskom periodu bila je velika. „Iako su i arapski i persijski jezici bogati, arapski je bio uglavnom jezik usmene tradicije na početku islama, dok je na persijskom jeziku već ranije bila zabilježena obimna pisana književnost, uključujući i epiku, žanr koji će postati dio islamske književnosti.“ (Hämeen-Anttila, 2022:136)

Historija persijskog jezika može se podijeliti na tri glavna perioda. Staropersijski jezik bio je u opticaju otprilike do 300. godine p.n.e., srednjopersijski do dolaska islama, a novopersijski jezik poslije toga. Staropersijski jezik već se počeo mijenjati prije invazije pod vođstvom Aleksandra Makedonskog. Uprkos tome, sačuvan je dio književnog stvaralaštva iz tog drevnog perioda, uključujući *Avestu*, svetu knjigu zoroastrejaca, te natpise koji su opisivali događaje iz života vladara. Osvajanja Aleksandra Makedonskog ubrzala su promjene u persijskom jeziku i prelazak sa staropersijskog na srednjopersijski, poznat i pod imenom *pahlevi*, nastao na osnovu više različitih dijalekata. I u ovom periodu književna baština sastoji se od natpisa, zoroastrejskih spisa (uglavnom komentara *Aveste*, poznatih kao *Zend Avesta*), te poezije. Ti dijalekti ostali su u upotrebi od tog perioda. Ustvari, Iranci su ostali čvrsto privrženi svom načinu života za vrijeme vladavine Arapa. To možda objašnjava kako su uspjeli sačuvati jezik kojim su govorili u suštini neizmijenjenim. (Windfuhr, 2019.)

Na temelju svega iznesenog, dolazimo do zaključka da je Iran, kroz bogatstvo svoje kulturne baštine, dao značajan doprinos islamskoj civilizaciji, posebno u pogledu književnosti i nauke, iako su mnogi iranski naučnici pisali na arapskom jeziku. U svjetlu ovih podataka, jasno je da je persijska književnost, koja je doživjela oživljavanje u islamskom periodu, postala ključni element islamske kulturne tradicije, s velikim utjecajem na šire geografske prostore.

Muslimansko prisustvo, posebno u abasijskom periodu, značilo je posuđivanje iz kulture Irana, ali i njeno obogaćivanje. Arabljska kasida bila je prevladavajuća poetska forma među iranskim autorima u ranom periodu, a korištena je u pisanju *panegirika*. Kako je utjecaj Bagdada opadao, kasida je postala glavna poetska forma među pjesnicima koji su sada pisali na persijskom jeziku. U vezi s drugom poetskom formom arapskog porijekla, *gazelom*, Iranci nisu samo posuđivali, već su i oblikovali posebnu vrstu lirske poezije. Sama forma gazela ostala je očuvana. Posebno vrijedan doprinos Iranaca u prvim stoljećima ogledao se u prevođenju djela s drugih jezika na arapski. U suprotnom

smjeru, Arapi su Irancima dali dio svog vokabulara, vjeru islam i poetske forme. (Sharma, 2020.)

Treća poetska forma, koju su izumili sami Iranci, bila je *rubaija* ili *ka-tren*, a ova forma postala je globalno poznata u engleskom prijevodu djela Omera Hajjama. Uprkos ograničenosti na četiri polustiha, rubaije su se pokazale dobrim sredstvom za pisanje nekih od najboljih ostvarenja persijske poezije, a skoro svaki perzijski pjesnik u nekom periodu svog stvaralaštva pisao je u ovoj poetskoj formi. Sljedeća poetska forma iranskog porijekla služila je za duže spjevove, nosi ime *mesnevija*, a sastoji od niza distiha međusobno povezanih unutrašnjom rimom unutar svakog distiha. Osim poetskog metra i rime unutar jednoga distiha, druga ograničenja u mesnevijsu nisu postojala. Neka djela napisana u ovoj formi imaju hiljade stihova. Persijanci mesnevijsu smatraju formom u kojoj su napisana neka od remek djela njihove književnosti. Najpoznatije među tim remek djelima jeste ono koje je napisao Rumi, poznato jednostavno kao *Mesnevija*. Najranija djela Iranaca nakon dolaska islama bila su prozna i pisana su na arapskom jeziku. To su bili dokumenti o upravljanju koji su se odnosili na zemljište i poreze, a kasnije su postali zanimljivi u historijskom kontekstu. Autori tih djela počeli su potom pisati o sličnim temama, uglavnom o ličnostima. Jedan dio tih spisa kasnije će dobiti odrednice književnog teksta samog po sebi, ili će postati dio drugih proznih i poetskih djela, uključujući i epiku. (Lewis, 2021.)

Ipak, na kraju rezimiramo i ističemo da se persijski jezik pokazao vrednijim kao jezik poezije te je stoga bio dominantan u zlatnom dobu persijske književnosti, kada su se pjesnici redali jedan za drugim tokom pet stotina godina. Visok status tih pjesnika očit je i po tome što su još uvijek popularni u Iranu.

Alhamijado književnost: jezičko i književno naslijeđe bošnjaka u islamskoj civilizaciji

Književnost poznata kao bosanska alhamijado predstavlja dragocjen korpus za razumijevanje kako je jezik bosanskih prostora evoluirao, tako i za istraživanje specifičnog književnojezičkog izraza koji se razvijao unutar prestandardnih oblika govora. Pisana arebicom, ova vrsta stvaralaštva obuhvata širok spektar jezičkih i stilskih osobnosti koje svjedoče o njenoj dubokoj ukorijenjenosti među Bošnjacima. Takva raširenost ukazuje na visoku kulturnu svijest zajednice, čiji identitet objedinjuje orijentalne vrijednosti i slavensko-evropsku tradiciju. „Kada se govori o alhamijado književnosti, misli se na tekstove sastavljene na narodnom jeziku, ali zapisivane arebičkim pismom. Sam izraz *alhamijado* ima dugu historiju – korijen mu je u arapsko-turskoj riječi *al-adžemije*, što označava nešto tuđe, strano ili nearapsko, dok se u nekim izvorima može sresti i oblik *al-adžamiādo*. Zanimljivo je da se ovaj pojam oblikovao pod španjolskim utjecajem, pri čemu arapski član **al** i glasovna transformacija (j=h) svjedoče o njegovom specifičnom jezičkom razvoju. Danas je naziv alhamijado općeprihvaćen i široko korišten.“ (Name-tak, 1981:7)

Iz arapske perspektive, izraz alhamijado obuhvata sve ono što se smatra izvan granica njihove kulturne, civilizacijske i tradicijske sfere.

Ovakvo shvatanje vodi ka širokom tumačenju pojma, u kojem se pod alhamijadom podrazumijeva svako pisano naslijeđe koje ne pripada arapskom izvornom jeziku, uključujući, recimo, i persijski jezik koji je korišten u djelima pisanim arebičkim pismom. Upravo u toj širokoj primjeni termina ogleda se i određeni nedostatak – problem se javlja jer ovakva definicija ne daje precizno i potpuno značenjsko određenje književne pojave na koju se odnosi. Osim toga, dodatnu složenost unosi i simboličko značenje samog izraza, koji u svom jezgru sugerira na tuđinsko ili strano porijeklo. Takva značenjska nijansa unosi negativan prizvuk koji ne odgovara stvarnoj prirodi alhamijado književnosti. „Naime, lirika i proza nastala u ovom okviru predstavlja autentičan izraz

narodnog jezika i kulturnog identiteta, dok samo pismo, iako stranog porijekla, igra sekundarnu ulogu u izrazu. Jezik kao takav, u svojoj biti, primarno je govorni fenomen, dok je pisani izraz njegova izvedena, grafička manifestacija – sredstvo kojim se određeni jezički kod fiksira u pisani oblik.“ (Kalajdžija, 2013:277)

Nesporno je da se izraz alhamijado književnost dobro ustalio u okviru bošnjačkog kulturnog naslijeđa, gdje je doživljen kao značajan primjer koji potvrđuje bogatstvo i raznolikost bosanske kulturno-historijske baštine. Alhamijado književnost na našem području imala je dug vijek trajanja. Alhamijado literatura pisana je u različitim žanrovima. Javlja se u poeziji – lirskoj, lirsko-epskoj, didaktičkoj, pobožnoj (ilahije i kaside), a u prozi su to kratka priča, vjerska pouka, udžbenik, ljekaruša, te na kraju perioda časopisi i kalendar. Neki književni alhamijado tekstovi, koji pripadaju različitim žanrovima, a nastali su na našem govornom području, izdvojili su se iznad ostalih po svom značaju ili drugim specifičnostima.

Ilahije, duhovne pjesme koje slave Boga, predstavljaju ključni element u islamskoj duhovnoj tradiciji, naročito u Bosni i na Balkanu. Ove pjesme ne služe samo kao sredstva za izražavanje vjere, već i kao način da se zajednica poveže s Božijom voljom i ljubavlju. Ilahije su nastale tokom osmanske vladavine na Balkanu, ali su korijeni njihovog postojanja mnogo dublji, jer se temelje na ranijim arapskim i persijskim tradicijama pjesništva. Pjesme slave Božiju moć, milost i ljubav, istovremeno pozivajući vjernike na dublje razumijevanje božanskog. Kroz melodiju i ritam, ilahije omogućuju vjernicima da izraze svoju pobožnost, te postanu svjesni svoje duhovne povezanosti sa Stvoriteljem. Ove pjesme obuhvataju širok spektar tema, od molbi za oprost do hvalospjeva Božijoj moći, čineći ih univerzalnim i duboko ličnim sredstvom izraza vjere. (Kalajdžija, 2013.)

Početak svake ilahije bio je poziv na razmišljanje o Božijoj neograničenoj moći, a završni stihovi često su predstavljali poziv na smirenje i prepuštanje božanskoj volji. Muzika koja prati ove stihove doprinosi stvaranju specifičnog, gotovo transcendentalnog, okruženja koje omo-

gućava vjernicima da se fokusiraju na unutrašnju povezanost s Bogom (Alić, 2015.)

Među najistaknutijim autorima ilahija u osmanskoj Bosni bio je Mehmed II Turski, čije su pjesme postale temelj bošnjačke duhovne književnosti.

Kaside su posebna vrsta pjesama koja ima duboko ukorijenjeno značenje u islamskoj literaturi, ali i u bošnjačkoj kulturnoj tradiciji. *Kaside* su često pisane u čast određenih ličnosti, a njihove osnovne karakteristike su pohvale i izrazi divljenja. Pjesme ove vrste nisu samo izraz poštovanja prema nekoj ličnosti, već su često korištene i za prenošenje moralnih poruka koje su bile od značaja za širu zajednicu. „U suštini, *kasida* je pjesma koja u sebi nosi i vjerske, i društvene poruke, slavlje dostignuća, vrlina i kvaliteta koje bi zajednica trebalo da usvoji. Kroz *kaside* su, osim slavlja pojedinca, širene i univerzalne poruke o pravdi, poštenju, hrabrosti i odanosti.“ (Zaimović, 2011:105)

Iako su u osnovi posvećene pojedincu, one često predstavljaju i širu društvenu funkciju, jer su sadržavale moralne smjernice i ideale kojih bi društvo trebalo da se drži.

Mevludi su specifičan oblik duhovne književnosti koja se koristi za izražavanje ljubavi i poštovanja prema Poslaniku Muhamedu. „*Mevlud*, kao pjesnička forma, služi za slavljenje rođenja Poslanika, njegove vrline, osobine i značaj koji je imao u širenju islama. Ove pjesme obično sadrže pohvale na Muhamedov lik i djelo, naglašavajući njegove moralne vrline, duhovnu snagu i značaj kao vođe i učitelja. *Mevludi* su važan element islamske tradicije i često se izvode tokom vjerskih manifestacija i svečanosti ili drugih vjerskih okupljanja, s ciljem oživljavanja duhovne veze s Poslanikom.“ (Hasić, 2012:96)

Pjesničke forme u obliku *mevluda*, koje su specifične za bošnjačku kulturnu baštinu, obuhvataju širok spektar tematskih oblasti. One ne slave samo rođenje Poslanika, već često i njegova moralna učenja, načela pravde i poštenja koja je propovijedao. Kroz *mevlud*, muslimani su se sjećali Poslanikovih postupaka, njegovih mudrih riječi, te važnosti

koje je on imao u širenju vjere i izgradnji zajednice. Mevludi su često pisani u stihu, a sama forma sadrži izražene emotivne tonove i duboku religijsku simboliku, što doprinosi njihovoj snazi kao vjerskom alatu za duhovno uzdizanje. Kroz mevlud, vjerovanje u Poslanika prenosi se na narod, pomažući im da ojačaju svoju vjeru i povezanost s Poslanikom, koji je u islamskom vjerovanju najsavršeniji uzor. Posebno važan aspekt mevluda je emotivni naboj koji se prenosi kroz stihove, što izaziva snažnu duhovnu povezanost među vjernicima. Vjernici koji prisustvuju mevludskim svečanostima često doživljavaju snažan emocionalni i duhovni trenutak, jer podsjećaju na božansku prisutnost i važnost Poslanikove misije. Na taj način, mevludi postaju ključni u podsticanju vjerske pobožnosti i zajedničkog okupljanja u ime vjere. (Huseinović, 2014.)

Od svega što je prethodno razmotreno, dolazi se do zaključka da su mevludi od posebne važnosti za očuvanje islamske kulturne baštine, jer su oni most između prošlih vremena i savremenih generacija, pošto su prilagođeni potrebama savremenog društva, ali su i dalje duboko ukorijenjeni u tradiciji.

Prevođenje kur'anskog teksta ne ostavlja mjesta sumnji – on predstavlja jasan putokaz za sve one koji se boje Allaha. Tako započinje muslimanska sveta knjiga. Prije nje je objavljeno kratko poglavlje od sedam ajeta u Meki, a ono se smatra srži Kur'ana. Ova knjiga privukla je pažnju brojnih istraživača koji nastoje dokazati njene objave, dok među islamskim vjernicima izaziva različite reakcije – neki je uče napamet, drugi je prepisuju ili štampaju, a stručnjaci za arapski jezik trude se da je prevedu. „Prema dostupnim podacima, Kur'an je do danas preveden na sedamdeset jezika, pri čemu za mnoge od njih postoji više različitih verzija prijevoda.“ (Tanasković, 2018:55)

Prvi prijevod Kur'ana na bosanski jezik načinio je Mićo Ljubibratić 1895. godine. Ideja o prevođenju Kur'ana na bosanski (srpskohrvatski) jezik postojala je još 1868. godine i tada su pojedini časopisi čak izvještavali o pripremama za njegovo objavljivanje. Sudeći prema dostupnim informacijama, ovaj projekt bio je prvenstveno motiviran političkim razlozima, s ciljem da se objavljivanjem prijevoda Kur'ana ostvare

određeni nacionalno-politički utjecaji među muslimanima u Bosni. (Čaušević, 2017.)

Godine 1937. u Sarajevu je štampan prijevod Kur'ana uz originalni arapski tekst pod nazivom *Kur'an Časni*. Prevodili su ga Džemaludin Čaušević i Muhamed Pandža, a te iste godine objavljen je i drugi prijevod koji je izradio Ali Riza Karabeg. Kasnije, 1977. godine, Orijentalni institut u Sarajevu izdao je prijevod Besima Korkuta. Za Korkutov prijevod se s pravom može reći da predstavlja najkvalitetniji i najvjerniji mogući prijevod Kur'ana, kao Božije riječi, na srpskohrvatski jezik. Nakon njega, 1995. godine, objavljen je prijevod Kur'ana u izdanju Enesa Karića. (Đozo, 2010.)

Pored ovih cjelovitih prijevoda, postoje i prijevodi određenih dijelova Kur'ana, odnosno pojedinih sura. Posebno su značajni oni prijevodi koji su sačuvani u rukopisnoj formi, a koji su pisani arapskim pismom, čime pripadaju alhamijado književnosti.

Poglavlja Kur'ana, poznata kao sure, broje ukupno 114 i variraju u dužini. Neka su objavljena u Meki, dok su druga nastala u Medini, a redoslijed sura u tekstu ne slijedi nužno hronološki tok Objave. „Prema nekim izvorima, 93 poglavlja objavljena su u Meki, dok je 21 poglavlje nastalo u Medini. Međutim, određene sure dijelom su objavljene na jednom, a dijelom na drugom mjestu, što dovodi do različitih interpretacija o tačnom broju mekanskih i medinskih sura. Svako poglavlje sastoji se od ajeta, koji predstavljaju pojedinačne odlomke Božije objave.“ (Čaušević 2017:840)

Za posebne potrebe, Kur'an je naknadno podijeljen u trideset džuzova, iako ta podjela nije direktno vezana za podjelu na sure i ajete. Trideseti džuz obuhvata najkraće sure, koje se često uče napamet. Ovaj džuz sastoji se od trideset sedam sura, dok rukopis koji pripada proznoj alhamijado književnosti sadrži dvadeset šest sura iz ovog džuzua. U njemu nedostaju prve dvije i posljednjih devet sura. Sagledavajući sve aspekte, dolazimo do spoznaje da rukopis koji pripada proznoj alhami-

jado književnosti predstavlja vrijedan primjerak tradicije prevođenja i tumačenja Kur'ana na našem jeziku.

Hadisi predstavljaju jedan od najvažnijih izvora islamskog zakonodavstva i duhovnog učenja. Oni su skup izjava, djela i odobrenja Poslanika Muhameda s.a.v.s., koji je, prema islamskom vjerovanju, bio Božiji poslanik i uzor svim muslimanima. Hadisi se često koriste kao smjernice u svakodnevnom životu i obavezama, od moralnih vrijednosti i duhovnih principa do praktičnih uputa za svakog muslimana. U alhamijado književnosti hadisi igraju ključnu ulogu, jer su pružali vjernicima u Bosni i drugim dijelovima Balkana konkretne savjete u vezi sa vjerom i svakodnevnim životom. Alhamijado književnost, koja je nastala kao spoj arapskog jezika i lokalnih jezika, omogućila je muslimanskim zajednicama da bolje razumiju islamske tekstove, uključujući hadise, i tako se povežu sa vjerovanjima i učenjima islama. (Kalajdžija, 2013.)

Kroz prozne tekstove u alhamijado književnosti, hadisi nisu samo prenijeli vjerovanja i duhovnu praksu, već su omogućili dublje razumijevanje moralnih i etičkih vrijednosti islama. Često su ovi tekstovi obuhvatali upute o pravilima ponašanja, ljubavi prema Allahu i Poslaniku, obavezama prema porodici, prijateljima i društvu, kao i detalje o ritualima poput namaza, posta i zekata. Ovi hadisi obično su bili sažeti i jednostavni, često praćeni dodatnim objašnjenjima i komentarima kako bi bili razumljiviji čitaocima koji nisu bili obrazovani na arapskom jeziku. U alhamijado književnosti najčešće su u obliku proznih tekstova, ali su često bili povezani sa poezijom, jer je pjesništvo u islamskom svijetu često koristilo stihove za prenošenje učenja, uputa i moralnih poruka. (Nametak, 1981.)

Alhamijado književnost pružala je most između arapskog jezika i lokalnih jezika Balkana, omogućujući narodu da bude u kontaktu sa svetim tekstovima. Hadisi su u alhamijado rukopisima bili često prevedeni na jezik zajednice, uz dodatna pojašnjenja, kako bi se lakše shvatila njihova duboka značenja. Korištenje lokalnih jezika u pisanju o hadiskim tekstovima bilo je od esencijalne važnosti za širenje islamskih vrijednosti među muslimanskim vjernicima koji nisu znali arapski jezik. Na

ovaj način i oni najjednostavniji i najobičniji članovi društva mogli su razumjeti i primijeniti u praksi islamska učenja, u skladu sa etičkim normama koje su im bile dostupne u svakodnevnom životu. (Sulejmanović, 2007.)

Vezano za sve prethodno izrečeno, možemo donijeti zaključak da su hadisi u alhamijado književnosti omogućili muslimanskim zajednicama Balkana da razumiju islamska učenja, čak i bez poznavanja arapskog jezika. Kroz prozu i poeziju, ovi tekstovi prenosili su moralne i etičke vrijednosti, kao i praktične smjernice za svakodnevni život. Prevođenjem hadisa na lokalne jezike, alhamijado književnost je olakšala povezivanje vjernika sa svetim tekstovima i uputama islama. Vjersko predavanje koje predstavlja analizu jednog od najznačajnijih hadisa Poslanika Muhameda, nastalo na prostoru Srbije i pripada korpusu alhamijado literature, obrađuje temu osnovnih islamskih dužnosti.

Utjecaj arapske i persijske književnosti na alhamijado književnost

Alhamijado književnost, koja se razvijala među muslimanskim zajednicama Balkana, predstavlja jedinstveni spoj arapskog, persijskog i domaćeg jezika, kulture i tradicije. Ova književnost, koja je često pisana arapskim pismom uz upotrebu narodnog jezika, bila je pretežno prozna, didaktička, religijska i filozofska. Klasične forme arapske književnosti, s posebnim naglaskom na poeziju i jezičnu retoriku, pružile su temelj za nastanak alhamijado tekstova, dok su persijski utjecaji, naročito kroz sufijske i mističke elemente, dali posebnu dimenziju ovoj literaturi. Alhamijado književnost često je bila usmjerena ka edukaciji i očuvanju religijskih učenja i duhovnih vrijednosti među muslimanskim vjernicima, a kroz nju su se nerijetko prenosili kur'anski i hadiski tekstovi, u kombinaciji sa narodnim pričama i prozama. Arapska književnost igrala je ključnu ulogu u oblikovanju alhamijado književnosti, jer su mnogi autori tih tekstova bili duboko povezani sa islamskom tradicijom, te su oslanjali svoje stvaralaštvo na jezik Kur'ana i islamskih učenjaka. Persijska književnost, s druge

strane, sa svojim bogatstvom lirskih i filozofskih elemenata, također je imala dubok utjecaj na razvoj alhamijado književnosti, naročito u kontekstu poezije i mističkih učenja. (Nametak, 1981.)

Kombinacija ova dva utjecaja dala je alhamijado književnosti poseban karakter, koji je bio istovremeno duboko ukorijenjen u islamskoj tradiciji i otvoren za utjecaje lokalnih narativa, kultura i vjerovanja.

Arapska književnost imala je temeljni utjecaj na razvoj alhamijado književnosti, jer je arapski jezik bio dominantan u islamskom svijetu, a arapska književnost je predstavljala osnovu za pisanje mnogih religijskih i filozofskih tekstova u muslimanskim zajednicama Balkana. Kada su se prvi alhamijado tekstovi pojavili u regionu, bili su pisani arapskim pismom, ali s upotrebom narodnih jezika, čime su postavljeni temelji specifičnog kulturnog izraza koji je bio duboko povezan s islamskim učenjima. Mnoga od ovih književnih djela imala su didaktičku funkciju, prenoseći islamske vrijednosti, moralne pouke, te kur'anske i hadiske tekstove, a sve u skladu sa arapskim književnim normama i stilovima. Arapska književnost bogata je stilističkim i retoričkim elementima, uključujući bogatstvo metafora, simbola i složenih sintaktičkih struktura. Ove karakteristike prešle su u alhamijado književnost, gdje su autori koristili slične stilističke figure kako bi obogatili narativnu dubinu svojih tekstova. Osim toga, mnoge forme poezije, poput kaside i gazala, postale su integralni dio alhamijado književnosti, naročito u pjesničkom obliku koji se često koristio u vjerskim i filozofskim djelima. Povezanost sa arapskom književnom tradicijom nije bila samo lingvistička, već je imala i duboko kulturno značenje, jer je islam bio osnovna religija i kulturni okvir za sve te tekstove. (Hasanović, 2018.)

Kroz proučavanje alhamijado književnosti uočava se da su pisci i intelektualci Balkana bili duboko ukorijenjeni u arapskoj tradiciji, koja je obuhvatala i naučne, i teološke i filozofske tekstove. Mnogi rukopisni radovi, kao što su tumačenja kur'anskih ajeta, bili su prepisivani i preneseni na lokalne jezike, čime su se zadržale arapske sintaksičke strukture i specifičnosti jezika, ali su se istovjetno prilagodili i potrebi za lokalnim tumačenjem i razumijevanjem. Ovi rukopisi, često sa religijskim i moralnim sadržajem, nastajali su u kontekstu sveobuhvatnog islamskog obrazova-

nja, te su postali ključni izvor za prenošenje islamskih vrijednosti među muslimanskim vjernicima na Balkanu. Među najistaknutijim oblikom prijenosa arapskih književnih vrijednosti u alhamijado književnost spadaju i tumačenja kur'anskih ajeta, koja su često postajala predmetom analize i učenja u džamijama i medresama.

Ovi tumači su ne samo prenijeli tekst, već su kroz interpretiranje omogućili lokalnim zajednicama da bolje shvate islamsko učenje i primijene ga u svakodnevnom životu. Po svom karakteru, ovi tekstovi bili su didaktičko-poučni, usmjereni na prenošenje moralnih i etičkih vrijednosti kroz kombinaciju arapskog jezika i narodnog govora. (Jusufović, 2017.)

Kroz sagledavanje cjelokupne situacije dolazimo do spoznaje da je arapska književnost imala ključnu ulogu u formiranju alhamijado književnosti, koja je zadržala arapske stilističke elemente, dok je istovjetno prilagodila sadržaj i jezik lokalnim potrebama.

Utjecaj persijske književnosti na alhamijado književnost na Balkanu bio je značajan i duboko ukorijenjen, jer su persijski stilovi, formati i tematski sadržaji bili utemeljeni u islamskoj tradiciji, koja je u to vrijeme bila dominantna u tom regionu. Persijska književnost, poznata po svom bogatom simbolizmu, metaforama i duhovnim temama, imala je ključnu ulogu u oblikovanju književnosti na Balkanu tokom osmanskog perioda. Ovaj utjecaj nije bio samo jezički, već i kulturni, jer je persijska literatura donosila sa sobom ne samo literarne forme, već i filozofske i teološke ideje koje su bile utemeljene na islamskoj misli. Persijska književnost, posebno kroz djela poznatih pjesnika kao što su Hafez, Rumi i Saadi, razvila je posebne poetske forme koje su bile usvojene u alhamijado književnosti. Među njima su najpoznatiji žanrovi poput gazela, kaside i rubaia.

Gazeli, kratke ljubavne ili filozofske pjesme, često su obrađivale teme duhovne ljubavi i jedinstva sa Bogom, što je bilo jako povezano sa islamskom mistikom, a naročito sa sufizmom. Ove tematske oblasti bile su veoma privlačne i za alhamijado pjesnike, koji su koristili iste stilističke figure i motive, izražavajući svoju vjernost, duhovnu potragu i ljubav prema Bogu. (Ahmetović, 2016.)

U alhamijado književnosti, persijska književnost očitovala se i kroz posebne oblike govora, upotrebu arapskih izraza, ali i specifične sintaksičke strukture koje su bile preuzete iz persijskog jezika. Iako je alhamijado književnost najčešće bila pisana na narodnim jezicima Balkana (srpskom, bosanskom, hrvatskom), korištenje persijskih izraza i stilova bilo je gotovo neizbježno. Ovaj jezik je postao most između arapske, persijske i balkanske književne tradicije, čineći da su tekstovi, iako napisani na lokalnim jezicima, imali snažnu povezanost sa širim islamskim kulturnim prostorom. Pored toga, persijska književnost bavila se pitanjima etike, moralnosti i duhovnosti, što je bilo utemeljeno na temeljnim islamskim učenjima, a ta tematska dubina prenijeta je u alhamijado tekstove. Persijska filozofija i teologija dodatno su oblikovale alhamijado književnost. Mnogi pjesnici i intelektualci Balkana, pod utjecajem persijskih filozofa kao što su Avicenna i Al-Gazali, bavili su se pitanjima postojanja, Božije prirode i čovjekove potrage za duhovnim prosvjetljenjem. Alhamijado pisci nisu samo prepisivali ove filozofske ideje, već su ih prilagođavali i tumačili kroz prizmu svojih lokalnih vjerovanja i praksi, stvarajući tako jedinstvenu književnu tradiciju. (Kovačević, 2020.)

Pored toga, persijski utjecaj na alhamijado književnost nije se ogledao samo u pjesništvu, već i u proznim djelima. U mnogim rukopisima sa Balkana pisci su koristili persijske narativne tehnike, stilove pripovijedanja i motive. Prozni tekstovi, kao što su tumačenja kur'anskih ajeta i hadisa, obogaćeni su persijskim stilskim elementima i postali su važan način prijenosa islamskih vrijednosti. Ova djela imala su didaktičku funkciju, jer su služila kao vodiči za moralno i duhovno obrazovanje i često su se koristila u medresama i džamijama tokom predavanja.

S obzirom na dosadašnje zaključke, postaje jasno da je persijska književnost imala dubok utjecaj na oblikovanje alhamijado književnosti, donoseći bogatstvo stilskih figura, tematskih dubina i filozofskih ideja koje su postale neodvojiv dio islamske intelektualne i kulturne baštine Balkana. Alhamijado književnost je, stoga, bila most koji je povezivao islamske tradicije sa lokalnim, narodnim jezičkim izrazima, pružajući tako sveobuhvatan i dublji pogled na religijske, kulturne i filozofske vrijednosti koje su oblikovale ovaj region.

Zaključak

Na osnovu iznijetog jasno se može zaključiti da su arapska i persijska književnost igrale ključnu ulogu u oblikovanju i razvoju islamske civilizacije. Njihov utjecaj nije bio ograničen samo na estetske i književne forme, već su značajno doprinijele razvoju islamske filozofije, teologije, etike, sufizma i kulturnih vrijednosti koje su oblikovale muslimanske zajednice širom svijeta. Arapska književnost, koja je svoj temelj imala još u predislamskom periodu, dolaskom islama doživjela je preporod, a Kur'an je postao ne samo tekst, već i uzor jezičke i književne savršenosti. Poezija, kao dominantna forma arapskog književnog izraza, bila je sredstvo prenošenja poruka o moralu, etici, hrabrosti i ljubavi, dok je arapska proza dala značajan doprinos razvoju filozofske i naučne misli kroz djela velikih učenjaka poput Ibn Sine, Al-Farabija i El-Džahiza.

Pojava novih književnih žanrova, poput mekama i filozofskih rasprava, dodatno je obogatila arapsku književnost i omogućila joj da pređe okvire same islamske civilizacije. S druge strane, persijska književnost je, iako u početku pod snažnim utjecajem arapske kulture i jezika, razvila vlastiti autentični književni izraz. Persijska poezija, naročito kroz djela sufijskih pjesnika poput Rumija, Hafeza, Sa'dija i Feridudina Attara, postala je prepoznatljiva po svojoj mističnoj dimenziji i univerzalnim filozofskim porukama. Persijski epovi, poput Šahname Firdusija, ne samo da su očuvali historijske i mitske priče iranske prošlosti, već su postali temelj kulturnog identiteta Persije unutar islamskog svijeta.

Kroz upotrebu arapskog pisma na bosanskom i drugim jezicima balkanskih muslimana, alhamijado književnost je igrala presudnu ulogu u očuvanju islamskog identiteta i prenošenju islamskih kulturnih vrijednosti na Balkanu. Njeni autori su kroz poeziju i prozu prenosili islamske poruke i interpretirali ih u kontekstu lokalnih društvenih prilika. Alhamijado književnost, iako često marginalizirana u širim istraživanjima islamske književnosti, pokazuje koliko su arapski i persijski utjecaji ostali prisutni u lokalnim muslimanskim zajednicama, čak i u regijama daleko od centra islamskog svijeta. Njena uloga u očuvanju islamskog

identiteta na Balkanu potvrđuje da književnost može biti most između kultura i civilizacija, omogućavajući kontinuitet ideja i vrijednosti unatoč političkim i društvenim promjenama.

Također, ovo otvara prostor za daljnja istraživanja u nekoliko pravaca. Prvo, detaljnija analiza pojedinačnih autora i njihovih djela mogla bi pružiti dublji uvid u način na koji su oblikovali islamsku misao i književni izraz. Drugo, moguće je istražiti kako su se arapska i persijska književnost prilagođavale savremenim izazovima, naročito u kontekstu globalizacije i digitalizacije. Treće, buduća istraživanja mogla bi se fokusirati na recepciju islamske književnosti u evropskim književnim krugovima, posebno tokom Srednjeg vijeka i renesanse.

Literatura

1. *Kur'an.*
2. Ahmetović, F. (2016): *Persijska književnost i njen utjecaj na balkanske muslimane*, Sarajevo: Filozofski fakultet.
3. Alić, H. (2015): *Sufizam i ilahije: duhovni aspekti religiozne muzike*, Zenica: Duhovni centar.
4. Čaušević, Dž. (2017): *Izvod iz predgovora Dž. Čauševića izdanju 1937. godine / Kur'an Časni*, Zagreb: Stvarnost.
5. Đozo, H. (2010): *Kur'an Časni*, Sarajevo: Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva.
6. Elmeligi, W. (2020). *The poetry of Arab women from the pre-Islamic age to Andalusia*. London: Routledge.
7. Gutas, D. (2022). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsid society (2nd ed.)*. New York: Routledge.
8. Hämeen-Anttila, J. (2022). *Between Arabic and Persian traditions*. *Intellectual History of the Islamicate World*, 10(1-2), pp. 119-144.
9. Hasanović, M. (2018): *Arapska književnost i njen utjecaj na alhamijado tradiciju*, Sarajevo: Svjetlost.
10. Hasić, I. (2012): *Mevludi u islamskoj književnosti*, Tuzla: Bosanska riječ.
11. Huseinović, N. (2014): *Mevludi: duša islamske poezije*, Mostar: Alfa.
12. Islam, S. (2023). *Pre-Islamic Arabic poetry: A thematic study*. *Educational Administration: Theory and Practice*, 29(4), pp. 123-140.
13. Jusufović, D. (2017): *Islam i književnost Balkana: povezanost arapske i alhamijado književnosti*, Mostar: Alfa.

14. Kalajdžija, S. (2013): *Ilahije u bosanskoj književnosti*, Sarajevo: Svjetlost.
15. Kovačević, N. (2020): *Simbolika i poezija: Persijski utjecaj u alhamijado pjesništvu*, Mostar: Alfa.
16. Lewis, F.D. (2021). *Rumi – Past and present, East and West: The life, teachings and poetry of Jalâl al-Din Rumi (3rd ed.)*. London: Oneworld Publications.
17. Nametak, A. (1981): *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti*, Sarajevo: Svjetlost.
18. Sharma, S. (2021). *Persian poetry at the Indian frontier: Mas'ūd Sa'd Salmān and the rise of Persian in the Ghaznavid empire (2nd ed.)*. New Delhi: Pauls Press.
19. Tanasković, D. (2008): *Islam: dogma i život*, Beograd: Srpska književna zadruka.
20. Zaimović, F. (2011): *Bošnjačka književnost i kasida*, Sarajevo: Svjetlost.
21. Valassopoulos, A. (2009). *Contemporary Arab women writers: Cultural expression in context*. London: Routledge.
22. Windfuhr, G. (2019). *The Iranian languages (2nd ed.)*. New York: Routledge.

Resume

This paper explores the deep and multifaceted influences of Arabic and Persian literature on the development of Alhamiyad literature among the Muslims of the Balkans. Arabic literature, the foundations of which were laid in the pre-Islamic period, with the advent of Islam became the bearer of religious, philosophical and scientific ideas that shaped the cultural identity of the Islamic world. Persian literature, with its lyrical wealth and mystical messages, contributes to the spread of Sufi ideals and ethical values. Alhamijado literature, created by a combination of the vernacular and the Arabic script, represents a unique expression of the Bosniak spiritual and literary tradition. Through poetry and prose, this literature conveys Islamic teachings and moral messages, and a special place is occupied by ilahiyyah, mevlud, qasida, and translations of the Qur'an and hadith. The paper shows how Arabic and Persian literary models shaped the structure, style and content of Alhamiyad texts, making them a bridge between Islamic civilization and local cultural expressions. In conclusion, Alhamiyad literature confirms the vital role of the Arab and Persian heritage in the preservation of Islamic identity in the Balkans.

ENDERUN AKADEMIJA U OSMANSKOM CARSTVU KROZ VIZUELNI PRIKAZ

Danak u krvi predstavljen je kroz historiju kao izrazito traumatično iskustvo za one koji ostaju, ali i kao poraz, a ne kao prilika za one koji odlaze u „bijeli svijet“. Međutim, sistem Enderun akademije, vojnički precizan, metodološki jasan, duhovno utemeljen i materijalno osiguran, zahtijeva drugačiji naučni pristup u interpretaciji puta djeteta koje ulazi u obrazovni sistem Osmanskog carstva.

Prijem u Enderun akademiju odvijao se pod strogim nadzorom *turnacı-başıje* – svojevrsnog „lovca na talente“, koji je individualno odabirao kandidate. Ovakav selekcijski proces ukazuje na visok stepen personalizacije i planskog obrazovanja. Sistem Enderun akademije obuhvatao je više obrazovnih i odgojnih oblasti: izučavanje ličnosti, individualizirani model učenja, kontinuirano praćenje napretka, sveobuhvatnu edukaciju te estetsko i umjetničko obrazovanje.

Nastavne oblasti bile su podijeljene na: islamske nauke, prirodne nauke, umjetnost, fizičko vaspitanje i sport, te tehničko obrazovanje. Ulaz u kompleks Topkapi dvora imao je simbolički i funkcionalni značaj, a kapiju Enderuna čuvali su Ak ağalari, obrazovani čuvari koji su se služili znanjima poput *‘Ilmu simja* i *‘Ilmu beden* – disciplinama koje su se odnosile na interpretaciju karaktera i ponašanja.

Unutrašnja organizacija Enderun sistema bila je strukturirana kroz više razreda: *Küçük oda*, *Büyük oda*, *Seferler dairesi*, *Kuşhane*, *Hazine*, *Kiler* i *Has daire*, što ukazuje na jasno definiranu hijerarhiju i progresivni model obrazovanja.

Devşirma – Danak u krvi

Osmansko carstvo vladalo je ovim prostorima gotovo pet vjekova, a percepcija tog perioda i danas je često obilježena negativnim narativima. U obrazovnim sadržajima posebno se ističe priča o „danku u krvi“, predstavljena kao tragično iskustvo kolektivnog stradanja.¹ Danak u krvi definira se kao oblik poreza koji su plaćali kršćanski podanici, pri čemu su dječaci odvođeni iz porodica i uključivani u državni sistem službe.

Međutim, savremena historiografska analiza nudi složeniju sliku ovog procesa. Devşirma (ubirati)² može se razumjeti kao oblik sistemske regrutacije u okviru imperijalne strukture, gdje su pojedinci iz različitih etničkih i vjerskih zajednica uključivani u administrativni i vojni aparat države. Historijski podaci ukazuju na to da su mnogi pojedinci iz ovog sistema dostigli najviše državne funkcije, uključujući položaje velikih vezira i visokih vojnih zapovjednika. (Slika br. 1)



¹ http://srpskaenciklopedija.org/doku.php?id=данак_у_крви

² Ağuşi Kurteş, Tursko-srpski i srpsko-turski rečnik, Izdavačko preduzeće "Tekin", Istanbul, 1993., str. 42.

Takva praksa otvara pitanje funkcionalnosti sistema: teško je pretpostaviti da bi država dugoročno povjeravala ključne funkcije osobama koje bi bile trajno motivirane osjećajem prisilne odvojenosti i nepripadanja. Stoga se devširma može analizirati i kao institucionalni mehanizam selekcije i integracije talentiranih pojedinaca u državnu strukturu.

Proces devširme predstavljao je oblik organizirane regrutacije, karakterističan za složene imperijalne sisteme. Iako je u kolektivnoj svijesti često interpretiran kroz emotivni narativ, potrebno je uvažiti i njegovu funkcionalnu dimenziju. Svaka država koja obuhvata različite teritorije nastoji uključiti ljudske resurse iz svih svojih dijelova.

Analiza dostupnih izvora pokazuje da je obrazovni put odabranih pojedinaca bio strukturiran i usmjeren ka elitnom obrazovanju, što objašnjava i njihovu kasniju integraciju u državni aparat. Ovakav pristup ukazuje na određeni stepen otvorenosti sistema prema talentu, bez obzira na etničko ili vjersko porijeklo.

Sistem Enderun akademije

Interpretacija „danka u krvi“, kao isključivo negativnog fenomena, ne obuhvata u potpunosti složenost osmanskog obrazovnog sistema. Enderun akademija predstavlja primjer institucionalnog modela koji je bio usmjeren na identifikaciju i razvoj izuzetnih pojedinaca. Proces selekcije može se metaforički opisati kao „rudarenje talenta“, gdje se pažnja usmjerava na sposobnosti, a ne na porijeklo.

Specifični historijski uslovi na Balkanu, uključujući česte ratove i socioekonomske izazove, doprinijeli su razvoju otpornosti i adaptivnosti kod stanovništva. Ove osobine mogle su predstavljati značajan faktor u selekciji kandidata za Enderun.

U širem kontekstu, odnos između različitih društvenih sistema može se posmatrati kao oblik međusobne razmjene resursa: jedni raspolažu ljudskim potencijalom, dok drugi posjeduju institucionalne i materijal-

ne kapacitete za njegov razvoj. Takva dinamika doprinosi razumijevanju funkcije Enderun sistema u okviru Osmanske države.

Savremeni diskurs o obrazovanju prepoznaje značaj rada sa darovitim djecom, što potvrđuje i historijski primjer Enderuna. Potreba za identifikacijom i razvojem talentiranih pojedinaca univerzalna je karakteristika svakog razvijenog društva.

Značenje imena Enderun medresa

Naziv Enderun - *en*¹ *derin*² medresa³ može se interpretirati kao „unutrašnja škola“ ili „akademija najvišeg nivoa“. Etimološki, pojam *enderun* označava unutrašnjost i dubinu, dok *medresa* označava obrazovnu instituciju. Takva semantička struktura upućuje na ideju dubinskog, sveobuhvatnog obrazovanja.

Analiza samog naziva doprinosi razumijevanju funkcije ove institucije i može poslužiti kao polazna tačka za reinterpretaciju dominantnih narativa o ovom sistemu. Umjesto jednostranog prikaza, Enderun se može sagledati kao kompleksan obrazovni model koji je kroz više stoljeća davao izuzetne rezultate.

Historijski izvori ukazuju da je sistem institucionalno razvijen tokom vladavine Mehmeda II, uz prethodne temelje postavljene u ranijem periodu. Geografski raspon regrutacije obuhvatao je različite dijelove Balkana i šireg osmanskog prostora: Skoplje, Taslidža, Ištup, Kosstendil, Samokov, Perol, Manastir, Kesenija, Hrpiste..., što potvrđuje njegovu širinu i organiziranost.⁴

¹ Ibid, str. 52.

² Ibid, str. 41.

³ Ibid, str. 119.

⁴ <https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/106-Osmanli-Egitim-Sisteminde-Enderun-Mektebi;>

Turnacı başı – Lovac na talente

Funkcija *turnacı-başıje* – *tura*¹ - obilazak, *baş*² - glava, može se razumjeti kao rani oblik sistemske identifikacije talenata. Ovaj državni službenik imao je zadatak da obilazi različite krajeve i prepoznaje potencijalne kandidate za Enderun. (Slika br. 2)



Savremena analogija ove funkcije može se pronaći u konceptu „talent scoutinga“. Zanimljivo je da su kandidati često birani iz manjih sredina, što se može povezati s većom disciplinom i motivacijom, kako potvrđuju i savremena pedagoška istraživanja.

¹ Aguşi Kurtas, Tursk-srpski i srpsko-turski rečnik, Izdavačko preduzeće “Tekin”, Istanbul, 1993., str. 178.

² Ibid, str. 20.

Opis procesa selekcije u literaturi¹ ukazuje na to da nije riječ o nasumičnom odabiru, već o pažljivo osmišljenom i ciljanom procesu. Ograničen broj mjesta u akademiji dodatno potvrđuje selektivnost i elitni karakter ove institucije.

Nakon inicijalne selekcije, kandidati statusa *adžemi* - nespretni, nezreo² prolazili su pripremni period u anadolskim porodicama, gdje su usvajali jezik, kulturu i društvene norme. Ova faza može se uporediti sa savremenim pripremnim programima za međunarodno obrazovanje. Ni nakon dvije godine nije mu garantiran odlazak u Topkapi. Odluka se donosila nakon valorizacije uspjeha te je naknadno donošena za koju je enederun akademiju, kojih je bilo na više lokacija odobrenih od strane sultana Mehmeda el Fatiha,³ sada već srednjoškolac spreman.⁴

Nastavni program u Enderun akademiji (15-19. vijek)

Obrazovni sistem Enderuna bio je zasnovan na nekoliko ključnih principa: izučavanje ličnosti, individualizacija nastave, kontinuitet u praćenju napretka, sveobuhvatnost obrazovanja te razvoj estetskih i intelektualnih kapaciteta.

¹ Talha Ugurluel & Cansu Canan Ozgen, *Osmanlinin şifreleri*, Timas Yayınlar, Istanbul 2016, str. 68-69, „Slike romana koje sam čitao, serija koje sam gledao liče na ovu sliku. Djeca koja se optimaju - nema ni govora o tome. Uzmite u obzir vrijeme i slavu Osmanskog carstva tada. Uporedite sa današnjim odlaskom na školovanje u SAD. U glavnom gradu Carstva postoji elitna škola koja prima najviše 400 učenika - momaka i djevojaka (da, u ovoj školi školovale su se djevojke, ali se o tome rijetko govori). Koja porodica ne želi da joj dijete dođe na školovanje u nju! Šta bi sve danas dali da dijete dobije zelenu kartu za školovanje u Americi! Naravno da će se napraviti čitava fešta na stanici kada se krene nakon što se dobije karta za odlazak. Mi sada vidimo to, ustvari, na ovoj slici. Mi ovdje govorimo o čitavoj ispratnici na Jadranu gdje se jedna seoska djevojka, koja čuva ovce, udaje za sultana Sulejmana. Odnosno, kako se iz višegradskih brda odvodi onaj koji može oženiti kćerku Selima II.“

² Ibid, str. 9;

³ <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/enderun#:~:text=Mektebin%20II.,devşirme%20sistemi%20olan%20bir%20uygulamadır.>

⁴ <https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/106-Osmanli-Egitim-Sisteminde-Enderun-Mektebi>

Nastavni sadržaji obuhvatali su širok spektar disciplina: islamske nauke, prirodne i društvene nauke, umjetnost, fizičko obrazovanje i tehničke vještine. Ovakav interdisciplinarni pristup ukazuje na visok nivo razvijenosti obrazovnog sistema.¹

Sistem i godine školovanja u Enderun akademiji

Trajanje školovanja u Enderunu nije bilo strogo vremenski određeno, već je napredovanje zavisilo od individualnih sposobnosti i postignuća učenika. Sistem je bio organiziran kroz sedam nivoa, pri čemu je prelazak iz jednog u drugi zavisio od evaluacije uspjeha.

Ovakav model može se smatrati pretečom savremenih sistema diferenciranog i individualiziranog obrazovanja. Svaki nivo imao je jasno definirane funkcije i zadatke, čime se osiguravala postupna profesionalna i lična izgradnja učenika. Za učenika je pripremljen prostor u samom centru dvora. (Slika br. 4)



¹ Islamensiklopedisi.org.tr

Mala i velika soba – Küçük ve Büyük oda

Učenici početnih nivoa Dolmalılar¹ imali su zadatke koji su kombinirali teorijsko učenje i praktične aktivnosti. Njihovo angažiranje u svakodnevnim poslovima dvora omogućavalo je sticanje organizacionih i socijalnih vještina. (Slika br. 8)



Ovaj segment obrazovanja može se interpretirati kao oblik praktične nastave, gdje učenici kroz iskustvo usvajaju znanja i razvijaju odgovornost. Oni koji nisu mogli preći na viši nivo dobijali su „izlaznicu“ i premješteni na druge zadatke, postajali su konjanici, oružari i počinjali primati platu.²

Seferler dairesi – Počasna garda

Na višim nivoima obrazovanja učenici su preuzimali odgovornije zadatke, uključujući brigu o sultanovoj odjeći i ceremonijalnim predmetima. Ove aktivnosti zahtijevale su visok nivo preciznosti i povjerenja.

¹ Ibid, str. 45, dolamak - zaviti, odnosno haljina koja pobavija, pokriva...

² Uzunçarşılı, I.H., *Osmanlı Devleti Saray teşkilatı*, Ankara, 1945, str. 310.

Prelazak na viši nivo školovanja je vrijeme kada su zulufi počeli da im se puštaju i upliću u tanke pletenice. Svi učenici međusobno, ali i ostali žitelji dvora, po dužini zulufa poznavali su akademce. Berber je dvor posjećivao jednom nedjeljno i dobijao instrukcije kako postupiti sa svakim učenikom.¹ (Slika br. 8)

Istovremeno, učenici su razvijali umjetničke vještine,² posebno u oblasti kaligrafije i minijature, čime su doprinosili kulturnoj produkciji dvora. Njihova odjeća prikazivala je svu snagu carstva. (Slika br. 9)



Prelazak na treći nivo podrazumijevao je i određenu platu učenicima.³

Kuřhane – Volijera

Učenici ovog nivoa bili su uključeni u specifične zadatke vezane za komunikacijske i logističke sisteme, uključujući brigu o pticama koje su služile za prijenos poruka. Ovaj segment može se posmatrati kao dio

¹ Ibid, str. 99

² Poznavali su *vefk*- (podesan prilagođen) kořulje koje su pripadale samo jednom pripadniku dvora. Sam sultan je ovu *vefk* kořulju oslikanu ajetima nosio u posebnim vojnim priikama.

³ enederun medreseleri

šireg obavještajnog i logističkog sistema države. Ovih učenika bilo je četrdeset.¹ (Slika br. 10)



Organizacija unutar razreda uključivala je jasno definirane uloge, što odražava strukturiranost i hijerarhiju obrazovnog procesa, odnosno imali su vođu, zamjenika, blagajnika, imama, tri mujezina.²

Stariji učenici dobijali su zvanje *lala*. Najnapredniji među njima dobijali su klasifikaciju *muzakeredži* - pregovarači-glasnogovornici ili kalfe. Klasifikacija se vršila među učenicima istih godina. Kako su bili vršnjaci pojavljivali su se jednako na sceni. Stariji i napredniji učenici imali su zadatak pomagati mlađim učenicima.³

Hazine – Blagajna

Pristup državnoj blagajni bio je rezerviran za učenike koji su dostigli visok nivo povjerenja i kompetencija. Njihove aktivnosti uključivale su

¹ https://www.academia.edu/37626479/ENDERUN_MEKTEBİ

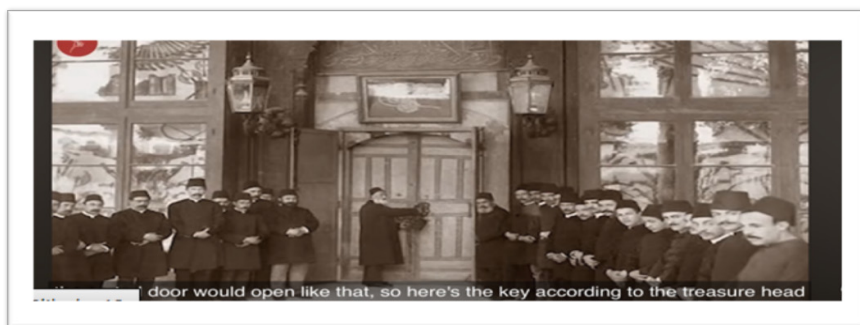
² Miller, B., *Beyond the Sublime Porte The Gand Sesaglio of Stambol*, New Haven 1931, str.99

³ Isfendiyaroglu, F., a.g.e, str. 331.

upravljanje vrijednostima i upoznavanje sa ekonomskim aspektima države. (Slika br. 11)



Ovakav vid obrazovanja predstavljao je praktičnu obuku za buduće administrativne funkcije. Pritvrđeno pravilo ovog razreda bilo je da se nikada u blagajnu ne ulazi pojedinačno, već kada bi se vrata otvarala svi su bili prisutni, što potvrđuje jedna od možda posljednjih slika Enderun akademije. (Slika br. 12)



Kiler – Ostava

U ovom segmentu učenici su razvijali organizacione i upravljačke sposobnosti kroz kontrolu dvorskih resursa. Preciznost i odgovornost bili su ključni elementi ovog nivoa obrazovanja. Kako smatra N.M. Penzer, momci koji su odgojeni u ovom sistemu imaju domaći miris. Među ovdje odgajanima čvrsta je bliskost. Odgoj u mektebu je dug i težak.

Nisu dijelili samo školu - dijelili su život. Koliko god da su ih odgajali učitelji, toliko su imali i čvrstu vojnu obuku. Po N.M. Penzeru, ovaj odgojni sistem je jedinstven u svijetu.¹

Stečena znanja omogućavala su im efikasno upravljanje složenim sistemima, što je bilo neophodno za kasnije državne funkcije.

Has daire – Glavna soba

Završni nivo obrazovanja podrazumijevao je direktno prisustvo učenika u političkom životu dvora. Učenici su imali priliku da posmatraju diplomatske i državne procese na najvišem nivou, bez aktivnog učešća. (Slika br. 13)



Ovaj model može se interpretirati kao oblik političke prakse i pripreme za najviše funkcije u državi. Učenici su razvijali analitičke sposobnosti, političku zrelost i razumijevanje međunarodnih odnosa.

Vrijedno je viđenje još jednog historičara umjetnosti, Erola Kömüra, koji u svojoj knjizi *Enderun II* upoređuje sistem Enderun medresa sa Poslanikovim s.a.w.s. sistemom učenja *Ashabu Suffa* u Medini.²

¹ Penzer, N.M., *The Harem*, London, 1965, str. 239.

² https://www.academia.edu/2389365/Osmanlı_Devleti_Enderun_Mektebinde_Eğitim_Sistemi_ve_Türk_Eğitim_Sistemine_Etkileri

Uspješni učenici stalno su motivirani i nagrađivani povećanjem plate, dodjeljivanjem nagrada, konja, odjeće, oružja, viših zvanja.¹ Jedna od posljednjih slika Enderun učenika ispred Babu Sade. (Slika br. 14)



Završetkom školovanja slijedilo je postepeno uključivanje u državnu službu, pri čemu su najuspješniji pojedinci napredovali do najviših funkcija, uključujući poziciju velikog vezira.²

Nisu ni greške bile bez kazni koje su podrazumijevale cijepanje košulja i udaljavanja iz medrese. Za vrijeme vladavine sultana Selima udaljen je kapetan Husejn Paša Derya.³

Na mezar jednog učenika koji je preselio postavili su „Zerrim Kulah“, simbol da je stigao do Has ode. (Slika br. 15)



Konačno, ukidanje Enderun sistema početkom XX vijeka označilo je kraj jedne značajne obrazovne institucije odlukom 01.09.1909. god.,⁴ ali i ostavilo trajan uticaj na kasnije obrazovne modele.

¹ Enç, M, a.g.e.s. 331.

² Talha Ugurluel, *Dunya hukumeden Sultan Kanuni*, Timaş yayinlar, Istanbul 2017, str. 77.

³ Hammer, J., v., a.g.e., 16.

⁴ Ergin, O., *Türk Maarif Tarih*, c 1-2. Str.2

Literatura

http://srpskaenciklopedija.org/doku.php?id=данак_у_крви

Ağuşi Kurteş, *Tursko-srpski i srpsko-turski rečnik*, Izdavačko preduzeće "Tekin", Istanbul, 1993.

<https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/106-Osmanli-Egitim-Sisteminde-Enderun-Mektebi>;

Talha Ugurluel & Cansu Canan Ozgen, *Osmanlının şifreleri*, Timas Yayınlar, Istanbul 2016.

<https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/enderun#:~:text=Mektebin%20II.,devşirme%20sistemi%20olan%20bir%20uygulamadır.>

<https://ustunzekalilar.org/tr/Makaleler/Icerik/106-Osmanli-Egitim-Sisteminde-Enderun-Mektebi>

Islamensiklopedisi.org.tr

Uzunçarşılı, I.H. *Osmanlı Devletın Saray teşkilati*, Ankara, 1945, enederun medreseleri

https://www.academia.edu/37626479/ENDERUN_MEKTEBİ

Miller, B. *Beyond the Sublime Porte The Gand Sesaglio of Stambol*, New Haven 1931.

Isfendiyaroglu, F., a.g.e.

Penzer, N.M., *The Harem*, London, 1965.

https://www.academia.edu/2389365/Osmanlı_Devleti_Enderun_Mektebinde_Eğitim_Sistemi_ve_Türk_Eğitim_Sistemine_Etkileri

Enç, M, a.g.e., s. 331.

Talha Ugurluel, *Dunya hukumeden Sultan Kanuni*, Timaş yayınlar, Istanbul 2017.

Hammer, J., v., a.g.e., s. 16

Ergin, O., *Turk Maarif Tarih*, c 1-2.

SAVREMENI IZAZOVI ODGOJA U PROCESU RAZVOJA DJECE I MLADIH - ODGOJNI PRINCIPI U PRAKSI POSLANIKA MUHAMMEDA S.A.W.S

Apstrakt

Odgoj predstavlja jedan od najvažnijih procesa u razvoju djece i mladih, jer utiče na formiranje njihovih vrijednosti, stavova i obrazaca ponašanja. Savremeno društvo donosi brojne promjene koje postavljaju nove izazove pred odgojni proces i zahtijevaju promišljanje o njegovim osnovnim principima i vrijednostima. Cilj ovog rada jeste razmotriti savremene izazove odgoja u procesu razvoja djece i mladih, s posebnim osvrtom na značaj moralnih i etičkih vrijednosti u odgoju. U radu se analizira uloga porodice, škole i društvene zajednice kao ključnih faktora odgojnog djelovanja. Poseban dio rada posvećen je odgojnim principima koji se mogu prepoznati u praksi Poslanika Muhammeda s.a.v.s. kroz koje se naglašavaju vrijednosti kao što su odgovornost, poštovanje, pravednost i briga za druge. Kroz teorijsku analizu relevantne literature i primjera iz prakse ukazuje se na značaj integracije univerzalnih moralnih vrijednosti u savremeni odgojni proces. Zaključuje se da kvalitetan i vrijednosno utemeljen odgoj predstavlja osnovu za razvoj odgovornih i društveno svjesnih pojedinaca.

Ključne riječi: *odgoj, djeca i mladi, moralne vrijednosti, savremeni izazovi, praksa Poslanika Muhammeda.*

MODERN EDUCATION CHALLENGES IN THE DEVELOPMENT PROCESS OF CHILDREN AND YOUNG PEOPLE - EDUCATIONAL PRINCIPLES IN PRACTICE OF PROPHET MUHAMMAD S.A.W.S

Abstract

Education is one of the most important processes in the development of children and young people, because it affects the formation of their values, attitudes and patterns of behavior. Contemporary society brings numerous changes that pose new challenges to the educational process and require reflection on its basic principles and values. The aim of this work is to consider the contemporary challenges of education in the process of development of children and young people, with special reference to the importance of moral and ethical values in education. The paper analyzes the role of family, school and social community as key factors in educational activities. A special part of the work is devoted to educational principles that can be recognized in the practice of Prophet Muhammad, through which values such as responsibility, respect, justice and concern for others are emphasized. Through the theoretical analysis of relevant literature and examples from practice, the importance of integrating universal moral values into the modern educational process is pointed out. It is concluded that quality and values-based education is the basis for the development of responsible and socially conscious individuals.

Keywords: education, children and young people, moral values, contemporary challenges, practice of Prophet Muhammad.

Uvod

Odgoj predstavlja jedan od najznačajnijih procesa u razvoju pojedinca, jer ima ključnu ulogu u oblikovanju ličnosti, prenošenju vrijednosti i razvoju kompetencija koje su neophodne za odgovorno i etički usmjereno djelovanje u društvu. Kroz odgojni proces pojedinac usvaja temeljne moralne, socijalne i kulturne vrijednosti koje doprinose njegovoj integraciji u društvenu zajednicu. Savremena pedagoška literatura naglašava da odgoj ima ključnu ulogu u formiranju identiteta, moralnog razvoja i društvene odgovornosti mladih. (Nucci, Narvaez & Krettenauer, 2014.)

Odgoj je proces usmjeren na oblikovanje ličnosti, razvoj moralnog karaktera i sticanje sposobnosti za društveno odgovorno djelovanje. Njegova suština ogleda se u prenošenju vrijednosti, normi i vještina koje omogućavaju pojedincu da razvije svijest o sebi i svojoj ulozi u društvu. U tom kontekstu savremene teorije razvoja naglašavaju značaj socijalnog okruženja i interakcije u procesu formiranja ličnosti i vrijednosnih stavova. (Berk, 2018.)

Savremeno društvo suočava se sa brojnim izazovima koji direktno utiču na razvoj i odgoj djece i mladih. Brzi tempo života, sve veća prisutnost digitalnih tehnologija, promjene u porodičnoj strukturi, migracije, kao i povećani zahtjevi modernog društva, dovode do promjena u načinu ostvarivanja odgojne funkcije porodice i društva. U tom kontekstu sve se više naglašava potreba za jačanjem odgojnih vrijednosti i saradnje između porodice, škole i šire društvene zajednice. (Epstein, 2018.)

Porodica kao primarni okvir odgoja u savremenom i islamskom kontekstu

Uprkos brojnim društvenim promjenama, porodica i dalje predstavlja primarni kontekst u kojem dijete usvaja temeljne vrijednosti, socijalne vještine i obrasce ponašanja. Kroz svakodnevne interakcije djeca razvijaju moralni kompas, osjećaj pripadnosti i odgovornosti prema za-

jednici. Zbog toga savremeni pedagoški pristupi naglašavaju važnost vrijednosno utemeljenog odgoja koji doprinosi cjelovitom razvoju djece i mladih i njihovoj uspješnoj socijalnoj integraciji u društvo. (Berk, 2018; Nucci i dr., 2014.)

Uprkos općim društvenim promjenama i različitim pedagoškim pristupima, značaj porodice kao primarnog konteksta odgoja ostaje neosporan. Njena uloga u oblikovanju moralnih stavova, socijalnih vještina i vrijednosnih orijentacija djece prepoznaje se i u različitim kulturnim i religijskim tradicijama, što ukazuje na univerzalnu važnost porodičnog okruženja u procesu cjelovitog razvoja mladih.

Porodica u islamskom razumijevanju predstavlja temeljnu zajednicu u kojoj se oblikuju prve moralne orijentacije djeteta i usmjerava njegov unutrašnji potencijal. U ranoj fazi života djeteta još nema razvijene vlastite vrijednosne kriterije, te u potpunosti zavisi od roditelja i staratelja, što čini njihovu odgovornost trajnom i dalekosežnom. (Ilyas, 2015.)

Islamska pedagogija stavlja poseban naglasak na moralno i etičko oblikovanje djeteta, pri čemu roditelji djeluju kao primarni modeli ponašanja i posrednici vrijednosti koje djeteta internalizira kroz svakodnevne interakcije. (Akram, 2017.)

Kur'anski ajeti jasno ilustriraju ove principe. U suri Lukman, Allah naglašava značaj monoteističkog vjerovanja i moralnog vođstva: *„O sinko moj, ne smatraj druge Allahu ravnim, mnogoboštvo je, zaista, velika nepravda.“* (Kur'an, 31:13)

Istovremeno, ajet naglašava zahvalnost prema roditeljima kao ključnu moralnu obavezu: *„Budi zahvalan Meni i roditeljima svojim, Meni će se svi vratiti.“* (Kur'an, 31:14)

Dodatno, Lukman podsjeća na važnost aktivnog moralnog djelovanja i strpljenja: *„O sinko moj, dobro ili zlo, teško koliko zrno gorušice... Allah će na vidjelo iznijeti... Obavljaj molitvu, traži da se čine dobra djela, a odvraćaj od hrđavih i strpljivo podnosi ono što te zadesi.“* (Kur'an, 31:16-17)

Ovi ajeti naglašavaju kombinaciju vrijednosnog usmjeravanja, praktičnog djelovanja i strpljivog nadzora u odgoju djeteta. Islamski pristup ovim principima sugerira da moralni razvoj djeteta zavisi od kontinuirane interakcije s roditeljima, uz jasno postavljene norme i vrijednosti koje dijete internalizira. (Sardar & Malik, 2002.)

Primjenom ovih vrijednosti u pedagoškom procesu, islamska pedagogija se usklađuje sa savremenim teorijama moralnog i socijalnog razvoja, koje naglašavaju značaj roditeljskog vodstva, modela ponašanja i strukturiranog odgoja u oblikovanju moralnog karaktera i socijalnih kompetencija djece (Nucci, Narvaez & Krettenauer, 2014; Berk, 2018.)

Na ovaj način islamska tradicija prepoznaje porodicu kao ključni okvir za razvoj integrirane, odgovorne i etički osviještene ličnosti.

Moralni i duhovni odgoj prema sunnetu Poslanika Muhammeda s.a.w.s.

Odgoj, kao proces razvoja moralnih kapaciteta i sposobnosti razumijevanja moralnih principa, ne može ostvariti svoju punu funkciju bez jasno definiranog moralnog, etičkog i vjerskog okvira, jer upravo ovaj okvir oblikuje temelje ponašanja i vrednovanja kod djeteta. Moral se može shvatiti kao skup društveno prihvaćenih pravila i običaja koji određuju šta se smatra dobrim ili lošim, dok etika predstavlja teorijsko promišljanje i racionalno objašnjenje tih normi, pružajući dublje razumijevanje i opravdanje moralnih principa. (Singer, 2011)

Istraživanja pokazuju da kontinuirani i svjesni moralni razvoj omogućava pojedincu da razvije saosjećanje, empatiju, sposobnost donošenja moralnih odluka i kritičkog prosuđivanja, te da je moralnost pojedinca u velikoj mjeri povezana sa vrijednostima koje se pozitivno vrednuju i prenose kroz porodicu i šire društveno okruženje u kojem dijete raste i oblikuje svoje stavove. (Muratović i dr., 2023.)

U tom kontekstu, islamski pristup odgoju, koji je Poslanik Muhammed s.a.w.s. svojim životom i djelima demonstrirao, predstavlja

ključni okvir moralnog i etičkog usmjeravanja djece i mladih. Njegova pedagogija i principi vjere pružaju jasne smjernice za temeljni odgoj, uključujući poštenje, pravednost, odgovornost, samodisciplinu i empatiju. (Ahmed, 1995.)

Ovi principi osiguravaju da proces odgoja ne bude isključivo tehnički ili formalan, već da doprinosi oblikovanju moralnog, socijalnog, emocionalnog i duhovnog razvoja pojedinca.

Islam prepoznaje tri osnovna potencijala u čovjeku - tijelo, dušu i razum, pri čemu svaki zahtijeva poseban način odgajanja. Poslanik Muhammed s.a.w.s. svojim primjerom pokazao je kako pravilno razvijati svaki od ovih potencijala kroz svakodnevne interakcije i moralno poučavanje. (Mahmud, 2008.)

Svaki od ovih potencijala prirodno iskazuje svoje potrebe, a njihovo pravilno njegovanje omogućava pojedincu da postigne unutrašnju ravnotežu i psihofizičku harmoniju. Zanemarivanje ili nepravilno usmjeravanje bilo kojeg potencijala može rezultirati moralnim, emocionalnim i socijalnim poteškoćama, jer se gubi ravnoteža koja upravlja životom. Islamski okvir priznaje pravo svakog potencijala da se iskaže, prepoznaje opravdanost njegovih zahtjeva i ne dozvoljava njihovo potiskivanje, čime se omogućava uravnotežen i cjelovit razvoj ličnosti. (Ahmed, 1995; Algar, 2008.)

Ovakav pristup, koji kombinira teorijski utemeljene pedagoške principe i islamske vrijednosti, korespondira sa savremenim istraživanjima u oblasti moralnog razvoja koja naglašavaju da moralni odgoj podrazumijeva sposobnost prosuđivanja, empatije i donošenja etički ispravnih odluka u svakodnevnom životu.

Način odgajanja duše u islamu temelji se na plemenitom Kur'anu i časnom sunnetu Poslanika Muhammeda, sallallahu alejhi ve sellem, koji pružaju sveobuhvatne smjernice za oblikovanje moralnog karaktera, pročišćenje srca i razvoj duhovne svijesti. Kur'anske upute i prakse Sunneta ne daju samo teoretska znanja, već i praktične metode za usmjeravanje ljudskog ponašanja, oblikovanje stavova i unutrašnjih vri-

jednosti, što omogućava pojedincu da razvije unutrašnju harmoniju i duhovnu stabilnost. Poslanik je kroz svoj život i postupke demonstrirao kako se ove smjernice mogu praktično primijeniti, počevši od odgoja djece, preko međuljudskih odnosa, do izvršavanja društvenih i vjerskih obaveza, čime je jasno pokazao integrativni karakter islamskog odgoja.

Cilj islamskog odgoja duše jeste uspostavljanje svijesti o odgovornosti prema sebi i drugima, usklađivanje ljudskih želja s Božijim propisima i razvijanje sposobnosti pojedinca da prepozna i prakticira moralno ispravno ponašanje u svakodnevnom životu. Islam pruža sistem odgoja koji je sveobuhvatan i obuhvata sve životne faze, od djetinjstva do zrele dobi. Poslanik Muhammed s.a.w.s. svojim životom i djelima predstavlja živi primjer ovog sistema, pokazujući kako odgoj oblikuje uravnoteženu ličnost sposobnu da odgovori ljudskim potrebama i izvršava dužnosti u skladu s Božijim zakonom. Njegov sunnet nudi konkretne smjernice i primjere primjenjive u praksi, od strpljivog i pažljivog odgoja djece, preko upravljanja socijalnim odnosima, do razvoja etičkog i moralnog djelovanja unutar zajednice.

Etika u islamskom kontekstu proističe iz Kur'ana i Sunneta, a termin *etika* istovremeno nosi jezičko i semantičko značenje moralne strukture pojedinca. Moralnost nije samo vanjsko ponašanje, već se razvija u unutrašnjem biću osobe, oblikujući njene postupke, karakter i odnose s drugima, te produbljujući svijest o duhovnim i društvenim obavezama. Poslanik Muhammed s.a.w.s. predstavlja ideal moralnog odgoja. Allah za njega kaže: „*Zaista si najljepše čudi.*“ (Kur'an, 68:4)

Kako ističe Aiša r.a., njegova etika bila je u potpunosti usklađena s Kur'anom, a njegovi plemeniti postupci i osobine služe kao trajni uzor u razvijanju moralnih, etičkih i duhovnih vrijednosti kod svih ljudi.

Primjeri njegovog života pokazuju kako se vrijednosti poput poštenja, pravednosti, strpljenja, suosjećanja i odgovornosti mogu svakodnevno primjenjivati u porodičnim odnosima, društvenim interakcijama, te u ispunjavanju religijskih i moralnih obaveza. Odgoj duše prema islamskom modelu nije samo teoretska disciplina, već praksa koja

oblikuje integralnu ličnost sposobnu za moralno prosuđivanje, duhovnu refleksiju i etički ispravno djelovanje, što je u skladu sa savremenim principima pedagoškog i moralnog razvoja.

Poslanik Muhammed, sallallahu alejhi ve sellem, rekao je: „Poslan sam da usavršim lijepu ćud (moral kod ljudi).“ (prenosi Mālik, n.d.; A mad ibn anbel, n.d)

Ovaj hadis naglašava da je temelj Poslanikovog poslanstva oblikovanje moralnog karaktera i razvijanje plemenitih osobina kod ljudi. Islamski odgoj, prema ovom principu, nije ograničen samo na formalno izvršavanje vjerskih obaveza, već podrazumijeva duboko ukorijenjen moralni, etički i duhovni razvoj pojedinca, koji oblikuje njegove postupke, međuljudske odnose i osjećaj odgovornosti prema zajednici. Prava vjera ne ogleda se samo u ritualima, već u sposobnosti pojedinca da usklađuje unutrašnji karakter i vanjsko ponašanje, čineći moral, suosjećanje i poštenje sastavnim dijelom svakodnevnog života.

Sunnet Poslanika pruža praktične smjernice za moralni i duhovni odgoj, jer kroz ljubav, pažnju, strpljenje i blage metode poučavanja oblikuje sve dimenzije ličnosti - emocionalnu, kognitivnu, socijalnu i duhovnu. Ovaj pedagoški pristup naglašava važnost integriteta karaktera i unutrašnje harmonije, omogućavajući pojedincu da razvije sposobnost samoproučavanja, moralne čvrstine i primjene etičkih principa u svakodnevnim situacijama.

Primjer ove metode odgoja ilustrira predaja o dječaku Ebu Umeru. On je imao pticu kućnog ljubimca - nugajr, koju je veoma volio. Kada je ptica uginula, dječak je bio vidno tužan i uznemiren. Poslanik, videvši njegovo stanje, s ljubavlju ga je upitao: „O Ebu Umere. Što se dogodilo s nugajr?“ (Al-Buhārī, n.d., hadis br. 6129)

Ova scena, prenesena u hadiskim zbirkama, pokazuje Poslanikovu empatiju i pažnju prema osjećajima drugih, uključujući djecu i životinje. Umjesto da minimizira dječju tugu, Poslanik priznaje osjećaje, postavlja pitanje i na taj način uči djecu da se njihova osjećanja uvažavaju i razumiju. Pedagoški značaj ove predaje ogleda se u nekoliko aspekata:

razvija emocionalnu inteligenciju, suosjećanje i sposobnost razumijevanja drugih, podstiče rješavanje tuge kroz razgovor i pažnju, te oblikuje moralni karakter kroz pozitivan i blag način komunikacije. Slični primjeri iz Sunneta pokazuju da islamski pedagoški model ne zanemaruje duševnu dimenziju pojedinca, već je integrira u širi moralno-etnički i vjerski kontekst, pružajući živu i primjenjivu lekciju o odgoju ličnosti.

Ovaj hadis pokazuje da Poslanik Muhammed, sallallahu alejhi ve se-llem, razumije i uvažava emocije djece, čak i u vezi sa naizgled „malim“ stvarima. Sa pedagoškog aspekta, ova sposobnost je od velike važnosti, jer djeca svijet doživljavaju kroz osjećaje. Kada odrasli priznaju i objasne njihova osjećanja, dijete stiče sigurnost, povjerenje i razvija empatiju.

Kroz ljubav, pažnju, poštovanje i blage, ali dosljedne metode odgoja, Poslanik je pokazao kako se univerzalni etički principi Kur'ana prenose u konkretne pedagoške postupke. Njegov odnos prema djeci nije bio formalan niti autoritaran, već duboko human i emocionalno angažiran. Brojne predaje svjedoče da je Poslanik otvoreno iskazivao ljubav prema svojoj djeci i unucima, smatrajući da je emocionalna bliskost temelj zdravog i uravnoteženog odgoja.

U tom kontekstu, posebno je značajna predaja u kojoj Poslanik kaže: „Ko ne voli moje potomstvo, nije od mene.“ (*Sahih Muslim*). Ova predaja jasno ukazuje da ljubav prema djeci predstavlja sastavni dio vjerovanja i moralne odgovornosti vjernika. Slično tome, u *Sahihu* imama Muslima prenosi se da je Poslanik grlio svoje unuke, Hasana i Huseina, i rekao: „Ko njih voli, Allah njega voli.“

Ovim postupkom i riječima Poslanik je naglasio neraskidivu vezu između ljubavi prema djeci i Allahove milosti, potvrđujući da iskazivanje nežnosti, pažnje i emocionalne bliskosti prema djeci nije samo dozvoljeno, već je i preporučeno i vrijedno djelo.

Ove predaje snažno ističu važnost emocionalne dimenzije odgoja u islamu. Islamski pedagoški pristup temelji se na principu da ljubav, pažnja i toplina roditelja stvaraju kod djeteta osjećaj sigurnosti i povjerenja, što predstavlja osnovu njegovog zdravog emocionalnog, socijal-

nog i moralnog razvoja. Redovni izrazi nježnosti, poput zagrljaja, milovanja i toplog obraćanja, pomažu djetetu da razvije samopouzdanje, empatiju i socijalne vještine.

Kroz iskustvo ljubavi, prihvaćenosti i brige dijete uči kako da uspostavlja kvalitetne i stabilne međuljudske odnose te razvija pozitivan odnos prema sebi i svojoj okolini. Osim toga, ovakav pristup odgoju podstiče moralni razvoj i osjećaj odgovornosti, jer dijete kroz primjer roditelja uči vrijednosti poštovanja, strpljenja i suosjećanja. Dakle, islamski pedagoški model ne samo da naglašava obrazovanje i disciplinu, već i emocionalnu povezanost kao ključni faktor cjelovitog razvoja djeteta.

Pored emocionalne topline, Poslanikov pedagoški pristup karakteriziralo je i duboko uvažavanje dječje ličnosti. To se ogleda i u njegovom načinu obraćanja djeci s poštovanjem, kao u poznatoj predaji u kojoj se dječaku obraća riječima: „O Abu Umere...“, iako je riječ o malom djetetu. Ovakav način komunikacije kod djeteta razvija osjećaj dostojanstva, važnosti i pripadnosti zajednici, što predstavlja važan temelj za izgradnju stabilne i odgovorne ličnosti.

Poslanikov, sallallahu 'alejhi ve sellem, primjer odgoja u porodici ukazuje da je cilj islamske pedagogije oblikovanje cjelovite ličnosti, jedinke čiji su moralni kvaliteti, emocionalna stabilnost i duhovna svijest međusobno povezani. U islamskom pristupu odgoju, razvoj djeteta se ne ograničava samo na intelektualni ili akademski uspjeh, već uključuje moralnoduhovno formiranje, emocionalnu sigurnost i socijalnu zrelost. Takav holistički pristup odgoju temelji se na vrijednostima koje Kur'an i Sunnet promoviraju: pravdi, milosti, suosjećanju i odgovornosti.

Ovaj širi pedagoški horizont potvrđuje i predaja prenesena od Ebu Hurejre, u kojoj Allahov Poslanik, sallallahu 'alejhi ve sellem, kaže: „Povećat će se deredža umrlom nakon njegove smrti, pa će upitati: "Gospodaru moj, šta je ovo?" Odgovoriće mu se: "Tvoje dijete ti je zatražilo oprost kod Allaha."“ (*Sahih alBukhari*)

Ovaj hadis ukazuje na duhovnu i eshatološku dimenziju odgoja: roditeljski uticaj i briga za pravilno usvajanje vjerskih i moralnih vrijed-

nosti mogu biti izvor nagrade i oprosta i nakon smrti roditelja. Time se odgoj ne promatra samo kao društvena funkcija, nego i kao amanet (povjerenje) koji će se čovjeku računati pred Allahom ako je ispravno ispunjen.

U kontekstu islamske pedagogije, odgoj se ostvaruje kroz ljubav, brižnost i stabilan emocionalni odnos, ali i kroz primjer roditelja u svakodnevnoj praksi vjere. Djetetova sposobnost da razvije empatiju, povjerenje u sebe i druge, svijest o odgovornosti i moralnu dosljednost nastaje kroz okruženje u kojem se vjera ne uči samo riječima, nego i kroz svakodnevno ponašanje i odnos. Takvo odgojno okruženje djetetu omogućava da:

- internalizira vrijednosti poput istinoljubivosti, strpljenja i suosjećanja,
- izgradi emocionalnu stabilnost budući da osjeća ljubav i sigurnost u bliskim odnosima,
- razvije sposobnost zdrave socijalne interakcije i samopouzdanja,
- razvije svijest o vlastitoj odgovornosti prema sebi, drugima i svome Stvoritelju.

Stoga, islamski pedagoški pristup ne podrazumijeva samo formalno poučavanje ili ponašajnu disciplinu, već cjelovit razvoj ličnosti koji se proteže kroz čitav život i uključuje dimenzije moralnosti, duhovnosti i emocionalne zrelosti.

Poslanik je učio djecu poštenju, strpljenju i zahvalnosti. Aiša r.a. prenosi: „Poučavajte djecu dobročinstvu, čak i ako je mali znak ljubaznosti.“ (*Sunen Abu Dawud, Kitab al-Adab*)

Ovdje se ističe integracija moralnog i etičkog odgoja u svakodnevni život. Moralne vrijednosti usvajaju se kroz konkretne situacije i primjer roditelja. Poslanik je pokazao da poučavanje ne zahtijeva formalne metode, već da se djeca uče kroz interakciju, iskustvo i praktičnu demonstraciju ispravnog ponašanja.

Ovakvo shvatanje posebno jasno artikulira imam Ebu Hamid el-Gazali, naglašavajući osjetljivost dječje prirode i presudnu ulogu staratelja u njenom oblikovanju.

Imam Gazali kaže: „Dijete je emanet kod svojih roditelja, njegovo srce je čisti dragulj na kome ništa nije ugravirano, ali je spremno da prihvati sve što se na njemu ugravira. Pa ako se pouči dobru i na njega navikne, on će odrasti u dobru i njegovi roditelji će biti sretni sa njim i na ovom i na budućem svijetu. A ako se ono zapostavi i navikne na zlo, bit će nesretno i upropašteno, a odgovornost za njega snosit će njegovi staratelji, roditelji ili bilo ko drugi.“

Predaje o Poslanikovom odnosu prema djeci pokazuju cjelovit islamski model odgoja: kombinaciju ljubavi, moralnog i duhovnog obrazovanja, pravednosti i blage discipline. Ovaj model omogućava djeci da razviju emocionalnu sigurnost, moralnu svijest, socijalne vještine i duhovnu čvrstinu. Poslanik Muhammed s.a.v.s. je svojim životom i sunnetom demonstrirao praktični primjer kako se oblikuje cjelovita i odgovorna ličnost, spremna da doprinosi društvu, razvija se moralno i duhovno te teži vječnom uspjehu.

Primjer Poslanika Muhammeda, sallallahu alejhi ve sellem, predstavlja cjelovitu i trajnu paradigmu ljudskog djelovanja, u kojoj su vjera, etika i praksa nerazdvojno povezane. Njegov život pokazuje da odgoj nije izdvojena pedagoška aktivnost, već sastavni dio svakog čovjekovog ponašanja, odnosa i odgovornosti prema drugima. Poslanikov sunnet svjedoči da se moralne i duhovne vrijednosti ne prenose isključivo riječima, već se najdjelotvornije oblikuju kroz lični primjer, dosljednost i svakodnevnu praksu.

U kontekstu odgoja djece, Poslanikova pedagogija ukazuje na važnost ljubavi, poštovanja, emocionalne sigurnosti i uvažavanja dječje ličnosti. Njegov odnos prema djeci, obilježen blagošću, strpljenjem i empatijom, pokazuje da istinski odgoj podrazumijeva razumijevanje dječjih potreba i razvoj njihovog moralnog, emocionalnog i duhovnog potencijala. Takav pristup potvrđuje da je odgoj dugoročan proces čiji

se plodovi ne ogledaju samo u ponašanju djeteta, već i u njegovoj trajnoj povezanosti s vrijednostima vjere i odgovornosti.

Značaj Poslanikovog primjera ne ograničava se isključivo na porodični kontekst. Njegova praksa nudi univerzalne pedagoške i etičke principe koji se mogu primijeniti i u profesionalnom djelovanju, posebno u odgojno-obrazovnom radu. Uključivanje načela poput pravednosti, strpljenja, empatije, dosljednosti i poštovanja dostojanstva svakog pojedinca doprinosi stvaranju zdravog odgojno-obrazovnog okruženja i izgradnji povjerenja u odnosima između odgajatelja, djece i šire zajednice.

Stoga, istraživanje Poslanikove prakse i njena primjena ne predstavljaju samo vjersku obavezu, već i vrijedan pedagoški resurs. Slijeđenje njegovog primjera omogućava usklađivanje ličnog ponašanja, roditeljskih odgovornosti i profesionalnog rada s univerzalnim moralnim vrijednostima, čime se doprinosi izgradnji cjelovite, odgovorne i etički utemeljene ličnosti. Na taj način, sunnet Poslanika Muhammeda, sallallahu alejhi ve sellem, ostaje trajni orijentir za čovjeka u svim aspektima života – od porodice do društva u cjelini.

Primjer Poslanika Muhammeda, sallallahu alejhi ve sellem, predstavlja trajnu paradigmu ljudskog djelovanja u kojem su vjera, etika i praksa neraskidivo povezane. Njegov život pokazuje da odgoj nije izolirana aktivnost, već sastavni dio svakog ljudskog postupka, svakodnevnog ponašanja i međuljudskih odnosa. Sunnet Poslanika svjedoči da moralne i duhovne vrijednosti ne djeluju samo kroz riječi, već se najefikasnije prenose kroz lični primjer, dosljednost i svakodnevnu praksu, oblikujući cjelovitu ličnost i integrirajući sve dimenzije odgoja – emocionalnu, kognitivnu, socijalnu, estetsku i praktičnu.

U odgoju djece, Poslanik je pokazao da istinska briga obuhvata ljubav, poštovanje, strpljenje i emocionalnu prisutnost. Njegov odnos prema najbližima, a posebno prema djeci, pokazuje da odgoj nije samo oblikovanje ponašanja, već i njegovanje cjelokupnog moralnog, emocionalnog i duhovnog potencijala djeteta. Moralna i duhovna di-

menzija odgoja djeluje kao temelj na kojem se prirodno razvijaju sve ostale dimenzije – emocionalna, kognitivna, socijalna i estetska. One su međusobno povezane i nadopunjuju se, a upravo razvijena moralnost i duhovnost omogućavaju djetetu da uravnoteži emocije, koristi znanje odgovorno, njeguje zdrave odnose i razvija osjećaj za lijepo i ispravno. Uprkos tome što prožimaju sve aspekte odgoja, moral i duhovnost ostaju središnji vodiči koji usmjeravaju cjelokupni razvoj ličnosti.

Zaključak

Savremeni odgojni izazovi u procesu razvoja djece i mladih zahtijevaju holistički pristup koji integrira emocionalni, moralni i kognitivni razvoj. Primjer Poslanika Muhammeda s.a.w.s. pruža vremenski provjerenе odgojne principe, utemeljene na ljubavi, pažnji, moralnom primjeru i duhovnom usmjeravanju, koji su i danas primjenjivi u savremenim odgojnim kontekstima. Njegov pristup ističe da odgoj nije ograničen na formalno poučavanje, već uključuje razvijanje karaktera, etičke svijesti i emocionalne zrelosti, stvarajući temelje za cjelovitu ličnost sposobnu za konstruktivnu socijalnu interakciju i moralno djelovanje.

Hadisi jasno potvrđuju da pravilno usmjeren odgoj djece i mladih ima trajnu vrijednost, kako u ovom životu, tako i u duhovnoj dimenziji, čineći roditeljsku i odgojnu odgovornost amanetom čiji plodovi nadilaze generacijske i vremenske granice. Primjena ovih principa u savremenoj pedagoškoj praksi zahtijeva kombinaciju emocionalne bliskosti, dosljednog moralnog primjera i usmjeravanja vjerskim vrijednostima, čime se doprinosi razvoju cjelovitih, otpornijih i etički odgovornih pojedinaca.

Zaključno, integracija Poslanikovih odgojnih principa u savremeni obrazovni i porodični kontekst pruža snažnu osnovu za prevazilaženje izazova odgoja, istovremeno osiguravajući da razvoj djece i mladih bude uravnotežen, etički i duhovno svjestan, što je ključno za održivi društveni i moralni napredak.

Literatura

- Abū Dāwūd, S. (2008). *Sunan Abī Dāwūd* (M. Muhsin Khan, Trans.). Riyadh: Darussalam.
- Al-Gazali, E.H. (2005). *Ihja' ulumuddin (Oživljavanje vjerskih znanosti)*. Sarajevo: El-Kalem.
- Al-Bukhārī, M. ibn Ismā'il (1997). *The translation of the meanings of a ḥadīth al-Bukhārī* (M. Muhsin Khan, Trans.). Riyadh: Darussalam.
- Ahmed, A. (1995). *Recovering the Islamic Tradition of Education*. Routledge.
- Akram, A. (2017). *Pedagogical Principles in the Teachings of Islam*. Journal of Islamic Studies, 28(3), 345-360.
- Algar, H. (2008). *Islam and Education*. Brill.
- Berk, L.E. (2018). *Development Through the Lifespan* (7th ed.). Pearson.
- Berk, L.E. (2018). *Development Through the Lifespan* (7th ed.). Pearson.
- Epstein, J.L. (2018). *School, Family, and Community Partnerships: Preparing Educators and Improving Schools* (3rd ed.). Routledge.
- Ilyas, M. (2015). *The Role of Family in Islamic Education*. International Journal of Social Science and Education, 5(4), 112-120.
- Korkut, B. (prev.) (1977). *Kur'an*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice.
- Mālik ibn Anas (1989). *Al-Muwatā'a* (A.A. Bewley, Trans.). London: Ta-Ha Publishers.
- Mahmud, A.A.A.H. (2008). *Osnovi islamske pedagogije: elementi islamskog pedagoškog tretiranja formativnog perioda djetinjstva i mladosti* (M. Kico, prev.). Novi Pazar, El-Kelimeh; Zenica: Islamski pedagoški fakultet u Zenici.
- Muratović, A.; Čolović Međedović, A. & Muratović, A. (2023). *Moralni razvoj i moralno vaspitanje sa osvrtom na Kolbergovu i Pijaževu teoriju*. Islamska misao, (14). <https://fis.edu.rs/wp-content/uploads/2023/06/>

Muslim ibn al- ajjāj (2007). *a ī Muslim* (N. Khan, Trans.). Riyadh: Darussalam.

Nucci, L.; Narvaez, D. & Krettenauer, T. (2014). *Handbook of Moral and Character Education* (2nd ed.). Routledge.

Sardar, Z. & Malik, M. (2002). *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell Publishing.

Singer, P. (2011). *Practical ethics* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Summary

The contemporary challenges of raising children and young people require a holistic approach that combines emotional, moral and cognitive development. In this context, the educational principles in the practice of the Prophet Muhammad, s.a.w.s., represent a significant and permanently relevant model based on love, attention, moral example and spiritual guidance. His approach emphasizes that education goes beyond formal teaching and includes the development of character, ethical awareness and emotional maturity, which contributes to the formation of a complete personality capable of responsible social action.

Hadiths indicate that properly directed education has long-term value, both in an individual's life and in his spiritual dimension, emphasizing parental and educational responsibility as a permanent bequest. The application of these principles in modern pedagogical practice requires a balance between emotional closeness, consistent moral example and religious guidance, which contributes to the development of resilience, empathy and ethical responsibility in children and young people.

In conclusion, the integration of the Prophet's educational principles into the modern family and educational context represents an effective response to contemporary educational challenges, ensuring a balanced, ethical and spiritually grounded development of children and youth, which is of key importance for sustainable social and moral progress.

ULOGA I ZNAČAJ ARAPSKOG JEZIKA U FIKHU I FIKHSKIM NAČELIMA

Apstrakt rada

Arapski jezik predstavlja temeljni instrument za ispravno razumijevanje šerijatskih izvora, prije svega Kur'ana i Sunneta. Njegova uloga ogleda se u omogućavanju preciznog izvođenja pravnih propisa kroz dublje razumijevanje semantičkih nijansi i značenja riječi. Također, poznavanje arapskog jezika omogućava razlikovanje između općih i posebnih izraza, kao i između ograničenih i neograničenih značenja, što je od ključne važnosti u procesu pravne interpretacije.

Pored toga, arapski jezik je neraskidivo povezan s disciplinom usulifikha, budući da se mnogi njegovi principi i metodološke osnove zasnivaju upravo na lingvističkim pravilima. Njegovo temeljito poznavanje doprinosi zaštiti učenjaka od pogrešaka u razumijevanju i tumačenju šerijatskih tekstova. Stoga se može zaključiti da je poznavanje arapskog jezika nužan preduvjet za ispravno razumijevanje i primjenu fikha.

Ključne riječi: *Arapski jezik; islamsko pravo (fikh); osnove fikha (usuli el-fikh); fikhska pravila; izvođenje pravnih propisa.*

ملخص البحث:

تُعَدُّ اللغة العربية أساس فهم النصوص الشرعية من القرآن والسنة، وبها تُستنبط الأحكام الفقهية بدقة تساعد في إدراك دلالات الألفاظ من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، مما يؤثر في الحكم الشرعي. تمكن الفقيه من فهم أساليب العرب كالبلاغة والحقيقة والمجاز، فيحسن تفسير النصوص ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم أصول الفقه، إذ تقوم كثير من قواعده على الدلالات اللغوية تحفظ الفقيه من الخطأ في الاستنباط الناتج عن سوء الفهم أو ضعف اللغة لذلك فإتقان العربية ضرورة لكل مجتهد، لأنها مفتاح الفقه الصحيح وقواعده.

الكلمات المفتاحية: «اللغة العربية - الفقه الاسلامي - أصول الفقه - القواعد الفقهية - الاستنباط الفقهي».

المقدمة:

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد، فإنَّ اللغة العربية تُعَدُّ الوعاء الذي نزل به القرآن الكريم، وبها تُفهم النصوص الشرعية وتُستنبط الأحكام الفقهية ويأتي هذا البحث لبيان أهمية اللغة العربية في الفقه الإسلامي وقواعده، وإبراز دورها في توجيه الاستنباط الفقهي كما يسلط الضوء على أثر الدلالات اللغوية في بناء الأحكام الشرعية واختلاف الفقهاء ويسعى إلى توضيح ضرورة إتقان العربية لكل من يتصدى لدراسة الفقه والاجتهاد فيه أهمية البحث :

تتبع أهمية هذا البحث من كونه يبرز الدور المحوري للغة العربية في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام الفقهية بدقة. كما يبين مدى ارتباط الفقه وأصوله بالدلالات اللغوية، مما يسهم في ضبط عملية الاجتهاد وتقليل الخطأ في الفهم. ويساعد البحث على تأكيد ضرورة إتقان العربية لطلبة العلم والباحثين في الشريعة، إضافة إلى إبراز

أثرها في بناء القواعد الفقهية وتوجيهها، بما يحقق فهماً صحيحاً ومتوازناً للشرعية الإسلامية.

فرضية البحث

- هناك علاقة وثيقة بين إتقان اللغة العربية وصحة فهم النصوص الشرعية.
- ضعف الملكة اللغوية يؤدي إلى أخطاء في الاستنباط الفقهي.
- تقوم أصول الفقه على قواعد لغوية تُعد أساساً في استخراج الأحكام.
- للدلالات اللغوية (كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد) أثر مباشر في اختلاف الفقهاء.
- إتقان اللغة العربية يسهم في ضبط القواعد الفقهية وتوجيهها توجيهاً صحيحاً.
- لا يمكن تحقيق اجتهاد فقهي سليم دون التمكن من أدوات اللغة العربية.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص الشرعية وبيان دلالاتها اللغوية وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية. كما يوظف المنهج الاستقرائي بتتبع مواضع استعمال اللغة العربية في كتب الفقه وأصوله، واستخلاص القواعد المرتبطة بها. ويستعين أيضاً بالمنهج المقارن عند عرض آراء الفقهاء وبيان أثر الاختلاف اللغوي في تنوع الأحكام.

أهمية اللغة العربية في الفقه وقواعده

أهمية اللغة العربية في علوم الشريعة الإسلامية، فلا شك أنَّ دِعامَة العُلُوم العربيَّة وقانونها الأعلى، الذي منه تستمد العون، وتستلهم القصد، وترجع إليه في جميع مسائلها، وفروعها، هو علم «اللغة العربية».

وهذه العلوم النَّقْلِيَّة - على عظيم شأنها - لا سبيلَ إلى استخلاص حقائقها، والنَّفَاز إلى أسرارها بغير هذا العلم، فهل ندركُ كلام الله تعالى، ونفهم دقائق التفسير، وأحاديث الرِّسُول ﷺ، وأصول العقائد، وأدلة الحكام، وما يتبع ذلك من مسائل فقهية، وبحوث

شرعيةً مختلفة، قد ترقى بصاحبها إلى مراتب الأئمة، وتسمو به إلى منازل المجتهدين
إلاّ بلهام اللغة العربية وإرشادها؟!

ولذلك أجمع الأئمة من السلف والخلف قاطبة على أنّ العربية شرط في رتبة
الاجتهاد، وأنّ المجتهد لو جمع كلّ العلوم لم يبلغ رتبة الاجتهاد حتى يعلم العربية،
فيعرف به المعاني التي لا سبيل لمعرفتها بغيره، فرتبة الاجتهاد متوقفة عليه، لا تتم
إلاّ به¹.

فعلم اللغة العربية من أسَمَى العلوم قدرًا، وأنفعها أثرًا، به يتنقّف أود². اللسان،
ويُسَلِّس³ 3 عنان البيان، وقيمة المرء فيما تحت طيِّ لسانه .

لذا إنّ للغة العربيّة – نحوًا وصرفًا وبلاغةً – تولُّجًا كبيرًا في علوم الشريعة كلّها،
في التفسير وعلوم القرآن، والحديث ومصطلحه، والفقه وأصوله، والعقيدة والأخلاق
. ولا يستغني علم من علوم الشريعة عن علوم اللغة العربيّة، لأنّ العربيّة لسان الوحي
ولغة العبادة، وهذا من عظيم نعم الله على بني الانسان، أن خصهم باللسان، الذي هو
عمدة البيان، فبه الى حاجاتهم يتوصلون، وبه بينهم يتحاورون...

يقول ابن خلدون في علوم اللسان العربي: « ومعرفتها ضروريّة على أهل
الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعيّة كلّها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونقلتها
من الصحابة والتابعين عربّ، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بدّ من معرفة العلوم
المتعلّقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة⁴ ».

هذا التولُّج الكبير جعلها في غاية الأهميّة، حتّى إنّ القرآن الكريم نوّه بأهميّة هذه
اللغة، عندما قال تعالى: ﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ
إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [٢: ٣٣]، وتوقف
أحد المفسرين عند هذه الآية فقال: « أفادت هذه الآية: أنّ علم اللغة فوق التحلي بالعبادة
كيف علم الشريعة؟! »⁵.

¹ انظر: لمع الأدلة في أصول النحو، الفصل الحادي عشر، محمد الأنباري .

² -يقال: وُد يُوَدُّ وُودًا: اغْوَجَ، ويقال: أقام لونه: قَوَّمَ اعوجاجه، انظر: المعجم الوسيط، (أ و د) .

³ -يقال: سَلِّسَ الشيء يَسْلِسُ سِلْسُلًا: سهّل ولان وانقاد، انظر: المعجم الوسيط، (س ل س) .

⁴ - ابن خلدون ورسالته للقضاة مزيل الملام عن حكام الأنام، فؤاد عبد المنعم أحمد، ص ٣٥ .

⁵ -الإكليل في استنباط التنزيل، السيوطي، ص ٢٨ .

ومن ذلك قوله تعالى أيضاً: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ [١٣: ٣٧] وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [١٢: ٢]، وقوله: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [٤١: ٣]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٢٦: ١٩٢]، وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [٢٦: ١٩٥-١٩٤-١٩٣].

وعقب ابن فارس على هذه الآية بقوله: «فلما خصَّ جل ثناؤه اللسان العربي بالبيان، علم أنَّ سائر اللغات قاصرة عنه، وواقعة دونه»¹.

وهذا اللسان منفي عن العوج بقوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [٣٩: ٢٨]، وهو براء من العجمة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [٤١: ٤٤].

وجوّد الإمام الشافعي رحمه الله الحديث عن العربية في رسالته الشهيرة، و سطر مباحث بهذا الشأن تكتب بماء العيون، فهو يقول: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه»².

ويقول أيضا الامام الشافعي رحمه الله مبينا أنَّ العربية فرض على كل مسلم: «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به: أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك»³.

يقول الله عزَّ وجلَّ في محكم كتابه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [٥١: ٥٦]، أي ليعرفون، وهذه المعرفة لا تكمل غالباً إلا بتعلم اللغة، التي اختارها سبحانه وتعالى وعاءً لكتابه المنزل وسنة نبيه المرسل ﷺ وعليه فإنَّ تعلم اللغة العربية ليس مقصوداً لذاته، ولكن لما كان كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ لا يمكن فهمهما، وبالتالي لا يمكن العمل بهما إلا بمعرفة هذه اللغة، ولما كانت القاعدة الأصولية تقول: «

1-الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص ٤٠ .

2-الرسالة، الشافعي، ص٤٢ .

3-الرسالة، الشافعي، ص ٤٨ .

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، كان تعلم هذه اللغة واجباً لمن أراد أن يفهم دينه حقّ الفهم، ويعمل به حقّ العمل .

وهذا ما حصل مع الذين وقّدوا إلى حواضر الخلافة الإسلامية، أو ابتعثوا إليها ليتعلّموا علوم الشريعة الإسلامية، كالبخاريّ محمّد بن إسماعيل، والنيسابوريّ مسلم، والسجستانيّ أبي داود، والترمذيّ أبي عيسى، والقزويني ابن ماجه، وغيرهم ممّن كانوا ينطقون بغير اللغة العربية فصاروا أئمةً أعلاماً، اقترنت أسماؤهم بالأئمة مالك والشافعي وأحمد، وغيرهم من أصحاب اللسان العربيّ .

فعلم العربية هو السلم الذي يرتقي به إلى فهم الخطاب، والقنطرة التي عليها المجاز إلى السنّة والكتاب .

والشاطبي رحمه الله يأخذ بنا بعيداً في تأصيل أهمية العربية للعلوم الشرعية حيث جعل العلاقة بينها طردية، فهو يقول: «الشريعة عربية، وإذا كانت عربية، فلا يفهمها حقّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حقّ الفهم، لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً، فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، ... فمن لم يبلغ شأوهم – الفصحاء – فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم»¹.

إنّ مثلاً من أراد أن يفهم كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ ويستنبط الأحكام منهما دون معرفة باللغة العربيّة ما هو ﴿إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ﴾ [١٤:١٣].

أهمية اللغة العربيّة في الفقه

الفقه هو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، واستمداد هذا العلم من: (علم أصول الفقه، وعلم العربية)»².

وضع العلماء شروطاً من حقّقها وحاز عليها، نال رتبة الاجتهاد في الدّين، واختلفوا في بعض هذه الشروط؛ لكنّهم اتّفقوا جميعاً على شرط إتقان اللغة العربية كشرط أساس في المجتهد، لا يصحّ له الاجتهاد إلا بإتقان لغة العرب التي بها نزل القرآن، وبها

1- الموافقات، الشاطبي، ٢٦٠/٥

2- الكوكب الدري، الإسنوي، ص ٥٣ .

تحدّث سيّد ولد عدنان ﷺ فالقرآن والسنة هما مصدر التشريع الإسلامي، فوجب على من أراد بلوغ رتبة الاجتهاد أن يحوز هذه اللغة؛ ليفهم مراد الله جلّ وعلا ويفهم كلام المصطفى ﷺ.

قال أبو إسحاق الشيرازي في "صفة المفتي": "ويعرف من اللغة والنحو ما يعرف به مراد الله ومراد رسوله ﷺ في خطابهما" 1 .

وعليه فلا بدّ لمن يريد معرفة الفقه وأصوله؛ لا بدّ أن يكون عالماً باللغة العربية بصيراً بأساليبها.

يقول الزمخشري مدافعاً عن النحو ومبيّناً أهميته ومتعجباً من الذين يقللون من أهميته: «والذي يقضي منه العجب حال هؤلاء في قلة إنصافهم، وفرط جورهم واعتسافهم، ذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية: فقهها، وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها؛ إلاّ وافتقاره إلى العربية بين لا يدفع، ومكشوف لا يُتقنع، ويرون أن الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائله مبني على علم الإعراب» 2.

وعليه فمن يريد استنباط الأحكام وفهم القرآن، أن يكون عارفاً بالنحو، بصيراً بأساليب اللغة.

يقول السيوطي نقلاً عن الفخر الرازي: «إعلم أنّ معرفة اللغة والنحو والتصريف فرض كفاية، لأنّ معرفة الأحكام الشرعية واجبة بالإجماع، ومعرفة الأحكام بدون أدلتها يستحيل، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، فإذا توقّفت الأحكام الشرعية على الأدلة ومعرفة الأدلة؛ تتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف. ومما يستوقف عليه الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف واجب، إذا معرفة اللغة والنحو والتصريف واجب» 3.

يقول الإمام الجويني: «وينبغي أن يكون المفتي عالماً باللغة، فإنّ الشريعة عربية، وإنّما يفهم أصولها من الكتاب والسنة من يفهمه يعرف اللغة، ... ويشترط أن يكون المفتي عالماً بالنحو والإعراب، فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها» 4 .

1 - اللّمع في أصول الفقه، الشيرازي، ص ١٢٧.

2 - شرح المفصل، ابن يعيش، ص ٣.

3 - الإقتراح، السيوطي، ص ٧٨.

4 - البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١٣٣٠/٢ وانظر: أدب المفتي والمستفتي، ابن الصلاح،

فتحصيل العلم النافع يكون بضبط نصوص الكتاب والسنة، وفهم معانيها والتقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم، والأئمة الأعلام في معاني القرآن الكريم والحديث الشريف فيما يخص مسائل الحلال والحرام، وغيرها مما بينه الشارع 1.

إنَّ أهمية اللغة العربية في الفقه وأصوله كبيرة جدًّا، لأنَّ كثيرًا جدًّا من المسائل الفقهية اجتهد العلماء فيها بمقتضى النُّحو والبلاغة، ولأنَّ جُلَّ الكلام في أصول الفقه متعلّق باللغة العربية.

قال الإمام الجويني: «اعلم أنَّ معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني. وأمّا الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإنَّ الشريعة عربيّة ولن يستكمل المرء خلال (خصال) الإستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رتيانًا من النحو واللغة» 2.

ومما يوضّح هذه الأهميّة ما نقل عن أبي عمرو الجرمي أنه قال: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه» 3. فلمّا بلغ المبردَ هذا الكلام علل ذلك فقال: «لأنَّ أبا عمر الجرمي كان صاحبَ حديث، فلما عرف كتابَ سيبويه تفقّه في الحديث؛ إذ كان كتاب سيبويه يُتعلّم منه النُّظَرُ والتفسير» 4

وزاد الإمام الشاطبي على ذلك فقال: «وفسروا ذلك بعد الإعراف به بأنّه كان صاحب حديث، وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش، والمراد بذلك: أنَّ سيبويه وإن تكلم في النحو، فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أنَّ الفاعل مرفوع، وأنَّ المفعول به منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به حتى أنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني» 5.

وسئل الفراء: ما تقول فيمن سها في صلاته، ثم سجد لسهوه، فسها في سجوده أيضًا؟ فقال: «لا شيء عليه. قيل: وكيف؟ قال: لأنَّ التصغير عندنا لا يصغّر، فكذلك

1 انظر: بيان فضل علم السلف على علم الخلف، ابن رجب، ص ١٥٠.

2 -البرهان، في أصول الفقه، الجويني، ١٣٣٠/٢

3 انظر: مجالس العلماء، الزجاجي، ص ١٩١ و الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢٧١.

4 -مجالس العلماء، الزجاجي، ١٩١، وانظر: شرح مختصر الروضة، سليمان الطوفي، ٣٩/٣

و الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢٧١.

5 -الموافقات، الشاطبي، ٥٤/٥.

السهو في سجود السهو لا يسجد له، لأنه بمنزلة تصغير التصغير، قال: «فما تقول في تعليق العتق بالملك؟ قال: لا يصح، قال: لم؟ قال: لأن السيل لا يسبق المطر» 1. ويقول الشافعي: «لا أسأل عن مسألة من مسائل الفقه، إلا أجبت عنها من قواعد النحو» 2، وهذا يدل على تمكنه رحمه الله في العربية، وقال أيضاً: «ما أردت بها - يعني: العربية - إلا الإستعانة على الفقه» 3.

ومن هذه النصوص أيضاً التي توضح لنا أهمية النحو ووجوبه لمن يتصدى للإفتاء واستنباط الأحكام الشرعية، وعلى سبيل المثال لا الحصر:

- مسألة :

قد كان القاضي أبو يوسف لا يهتم بالنحو فأراد الكسائي أن يوضح له أهمية النحو:

يروى أن الكسائي وأبا يوسف اجتماعاً لدى الرشيد، فأراد الكسائي أن يبين لأبي يوسف أهمية النحو وفضله، فقال له: «ما تقول في رجل قال لرجل: أنا قاتل غلامك؟ وقال الآخر: أنا قاتل غلامك، أيهما كنت تأخذه؟ قال أبو يوسف: أخذهما جميعاً، قال الرشيد - وكان له بصر بالعربية: أخطأت، فاستحيا أبو يوسف. قال: الذي يؤخذ بقتل الغلام هو الذي قال: أنا قاتل غلامك، بالإضافة لأنه فعل ماض، أما الذي قال: أنا قاتل غلامك، فلا يؤخذ به، لأنه مستقبل ولم يكن بعد، كما قال جل شأنه: ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا نَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [٢٣ - ٢٤: ١٩].

- مسألة :

ويروي الزبيدي أيضاً: «أن الكسائي أقبل على أبي يوسف، قال: يا أبا يوسف هل لك في مسألة؟ قال: نحو أو فقه؟ قال: بل فقه، فضحك الرشيد حتى فحص برجله، ثم قال: تلقى على أبي يوسف فقهاً؟ قال: نعم، قال: يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لإمرأته: أنت طالق أن دخلت الدار؟ قال: إن دخلت الدار طلقت. قال: أخطأت يا أبا يوسف، فضحك الرشيد، ثم قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال: أن، فقد وجب الفعل،

1 انظر: مجالس العلماء، الزجاجي، ص ١٩١، وتاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٥١/١٤،

2 - شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ص ٢٣١.

3 - سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٧٥/١٠.

وإذا قال: إن فلم يجب، ولم يقع الطلاق، قال: فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي»¹.

وتوضيح ذلك أنه إذا قال: أنت طالق أن دخلت الدار، طلقت في الحال، لأن المعنى أنت طالق بسبب دخولك الدار، فصار دخول الدار سبباً لطلاقها. أمّا إذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار، فالطلاق هنا مرتبط على دخول الدار، لأن الجملة شرطية، وجزاء الشرط معلق على فعله، فمتى تحقق الشرط تحقق الجزاء، وهو الطلاق.²

-مسألة:

لو قال شخص: له عندي مائة غير درهم، برفع (غير) لكان مقراً بالمائة كاملة؛ لأن غير هنا صفة للمائة، وصفتها لا تنقص شيئاً منها.

ولو قال: له عندي مائة غير درهم³، بنصب (غير) لكان مقراً بتسعة وتسعين درهماً؛ لأنه استثناء، والاستثناء إخراج ما بعد حرف الاستثناء من أن يتناول ما قبله.

لذا نجد أن للإعراب له تأثير بين في الأحكام الفقهية وتوجيهها؛ فالمعاني تختلف باختلاف وجوه الإعراب، ويختلف الحكم تبعاً لذلك.

ولما كان للنحو واللغة هذه الأهمية؛ فإن علماء الأصول جعلوها مقدمتين لازمتين في كتبهم.

«اهتمام علماء أصول الفقه بالنحو واللغة»⁴ (4).

وقد ألف النحاة كتباً عديدة تبين وتوضح ذلك، منها:

- [1] الخصائص، ابن جني.
- [2] الإيضاح في علل النحو، الزجاجي.
- [3] الإقتراح، السيوطي.
- [4] الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي.
- [5] الأصول، تمام حسان.

¹ - طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن الزبيدي، ص ١٢٧.

² انظر: معاني الحروف، الرمانى، ص ١٧٤، والتنبيه، ابن السيد البطليوسي، ص ١٨٨، وشرح المفصل، ابن يعيش، ص ١٢.

³ - شرح المفصل، ابن يعيش، ص ١١.

⁴ - إرشاد الفحول، الشوكاني، ٥٧١.

[6] في أصول النحو، سعيد الأفغاني.

ولقد أبرز الفقهاء أيضاً أهمية معاني الحروف والأدوات في استنباط الأحكام الشرعية، وعرضوا لكثير من المسائل الفقهية في العبادات والمعاملات وغيرها. وكانت الباء والفاء ومن وإلى والواو.. وغيرها ميداناً لخلاف بينهم في تحديد معاني النصوص وما يستنبط منها من أحكام.

ومن هذه المسائل:

-مسألة نكاح الزانية: اختلفوا في زواج الزانية، فأجازها الجمهور، ومنعه بعضهم، لإختلافهم في قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [٢٤:٣].

هل خرج مخرج الدم أو مخرج التحريم؟ وهل اسم الإشارة «ذلك» عائذ إلى الزنا أو إلى النكاح؟

-مسألة لمس المرأة: اختلفوا في لمس المرأة هل ينقض الوضوء أو لا؟ لإختلافهم في لفظ (لامستم) من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [٤:٤٣].

هل أريد به الحقيقة أو أريد به المجاز؟ فذهب مالك والشافعي إلى أن الملامسة في الآية على حقيقتها وهي اللمس باليد فقالا: «اللمس باليد ينقض الوضوء. وذهب أبو حنيفة إلى عدم وجوب الوضوء من لمس النساء حملاً للفظ على المجاز، وأول الملامسة بالجماع».

-مسألة ردّ شهادة المحدود في القذف: اختلفوا هل تردّ شهادة الذي أقيم عليه الحد في القذف أو لا؟ وذلك لإختلافهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [٢٤:٥-٤].

هل الإستثناء عقب الجمل المعطوف بعضها على بعض يعود على الجميع ما لم يقم دليل على إخراج البعض كما قال الشافعي؟ أو يعود إلى الجملة الأخيرة خاصة كما قال

أبو حنيفة؟ وعلى هذا ردّ الحنفية شهادة المحدود في قذف لقصر ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ على ما يليه وهو ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، خلافاً للشافعي.

-مسألة عقوبة قاطع الطريق: اختلفوا في عقوبة قاطع الطريق هل هي على التخيير أو على التفصيل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [٥:٣٣]، لإختلافهم في دلالة الحرف (أو) هل تفيد التخيير أو أنها تفيد التفصيل؟

قال الزركشي: «احتج بعض المالكية في تخيير الإمام في عقوبة قاطع الطريق بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية، وأنكر غيره التخيير في الآية، واختار السيرافي أنّ (أو) في هذا الباب للتفصيل وترتيب اختيار هذه العقوبات على أصناف المحاربين، على أنّ بعضاً -وهم الذين قتلوا- يُقتلون، وبعضاً -وهم الذين أخذوا- تقطع أيديهم وأرجلهم، وهذا مذهب الشافعي وأبي حنيفة»¹.

-مسألة مقدار الواجب مسحه من الرأس في الوضوء: اتفق الفقهاء على أنّ مسح الرأس من فروض الوضوء، واختلفوا في القدر المجزئ منه، لإختلافهم في دلالة (الباء)، فمن رأى الباء حرفاً زائداً أوجب مسح الرأس كله، كالمالكية والحنابلة، ومعنى الزائدة هنا كونها مؤكدة، ومن رأى الباء تدل على التبعية، أوجب مسح بعض الرأس، كالشافعية، ومن رأى أن الباء تدل على الإلصاق أوجب مسح ربع الرأس كالحنفية.

-مسألة التزويج على تعليم القرآن بغير صداق: اختلف الفقهاء في معنى «الباء» في قوله ﷺ: «أذهب فقد أنكحتكها بما معك من القرآن»، هل معناها المقابلة (التعويض)؟ أو معناها السببية (التعليل)؟

فمن ذهب إلى أن معناها المقابلة (التعويض) ذهب إلى صحة جعل تعليم القرآن صداقاً للزوجة، وهو قول الجمهور. ومن ذهب إلى أن معناها السببية (التعليل) ذهب إلى عدم جواز ذلك، وتأول الحديث بمعنى: (زوجتكها بسبب ما معك من القرآن وبحرمة وبركته)، وهو قول الحنفية.

¹ -البحر المحيط، الزركشي، ١٨٤/٢.

-مسألة من قال لزوجته: أنت طالق في مكة: إذا قال لزوجته - وهما في مصر - أنت طالق في مكة، فإنها تطلق في الحال، كما نقل عن البويطي، وسببه أن المطلقة في بلد مطلقة في سائر البلاد.

قال الإسنوي: لكن رأيت في طبقات العبادي عن البويطي أنها لا تطلق حتى تدخل مكة، وهو متجه، فإن حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه. قلت: يحمل قوله: «في مكة» على إضمار الفعل «دخلك»، فيكون المعنى: (أنت طالق في دخولك مكة) من باب ذكر المحل وإرادة الفعل الحال فيه، وهو من أنواع المجاز.¹

مسألة التيمم بالصعيد: إن المتيمم يجب عليه نقل الصعيد إلى الوجه واليدين عند الشافعي رضي الله عنه، لأن كلمة «من» اقتضت التبعض عنه في قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [٥: ٦]، والظاهر في مظنة التعبد نص، فلا بد أن ينقل بعض أجزاء الصعيد إلى وجهه ويديه.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يجب النقل، بل الواجب أن يبتدئ المسح من الأرض حتى لو مسح بيديه على صخرة صماء أو حجر صلد لا غبار عليه كفاه، لأنه قد بدأ من الأرض. ولو مسح على الحيوان أو النبات لا يكفي.

-ومن ذلك أيضاً ما ورد في حديث الرسول ﷺ فقد قال رسول الله ﷺ: «أسرعنَّ لحاقاً بي أطولكنَّ يداً»²، قاله لنسائه، فحسبته من الطول الذي هو ضد القصر، فظنت سودة إحدى زوجاته أنها المرادة، فلما ماتت زينب رضي الله عنها قبلها، علمن حينئذ أن المراد بالطول هو الفضل والكرم، وكانت زينب أكثرهن صدقة، وهذا يوافق كلام العرب؛ فهم يقولون: فلان أطول يداً، في حالة الكرم.³

فالعربية إذاً وسيلة من وسائل الإهداء إلى بعض الأحكام الفقهية من نصوص الشريعة، وقد نبه العلماء الأوائل على هذه الأهمية في استنباط الأحكام الشرعية وفطنوا إلى أهمية تلك المعرفة، ومن هؤلاء على سبيل المثال:

1- القرافي في كتابه "الإستغناء في أحكام الإستثناء".

2- الإسنوي في كتابه "الكوكب الدرّي".

1 - الكوكب الدرّي، الإسنوي، ٣٢١/١.

2 - صحيح ابن حبان، رقم (٣٣١٤) ١٠/٨.

3 - انظر: الإنصاف، ابن السّيد البطليوسي، ص ٢١.

3- أبو بكر محمد بن عبدالله؛ المعروف بابن العربي، صاحب كتاب “أحكام القرآن الكريم”.

4- القرطبي في تفسيره؛ حيث إنه كثيراً ما يعبر في الرد على بعض الأقوال بقوله: “وهذا كله جهل باللسان والسنة ومخالفة لإجماع الأمة”¹.

5- الراغب الأصفهاني في كتابه “المفردات في غريب القرآن”؛ حيث تناول في هذا الكتاب التحديد الدقيق بين دلالات الألفاظ في القرآن الكريم.

6- الزمخشري في كتابه “أساس البلاغة”؛ حيث وضّح الإستعمالات المختلفة للفظ، وما يضيفه الإستعمال من دلالة حقيقية أو مجازية،

7- الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه “الرسالة”².

8- ذكر ابن السيد البطليوسي في كتابه “التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين”³.

لذلك ، فلا يحل لمن لا يعرف العربية أن يفتي في مسائل الدين .

يقول ابن حزم: «لا بُدَّ للفقهاء أن يكون نحوياً لغوياً، وإلا فهو ناقص لا يحل له أن يفتي بجهله بمعاني الأسماء، وبعده عن الأخبار»⁴.

ويؤكد على ذلك ابن خلدون فيقول في مقدمته: «لا بُدَّ من معرفة العلوم المتعلقة باللسان لمن أراد علم الشريعة، وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام حسبما يتبين في الكلام عليها فناً فناً، والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها: النحو، إذ به تتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة»⁵.

1 - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ص ٥١٧ لقوله تعالى: ﴿فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾

[٤:٣].

2 انظر: الرسالة، الشافعي، ص ٥٢.

3 انظر: التنبيه، ابن السيد البطليوسي، ص ١٨٤.

4 الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ج ١.

5 مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٣.

ويرى الغزالي أنَّ المطلوب من الفقيه «القدر الذي يفهم منه خطاب العرب وعاداتهم في الإستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام، وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، وفحواه ولحنه ومضمونه»¹.

وأختم هذا البحث بقول الشيخ عبد القادر بدران الدمشقي: «في شرحه على روضة الناظر»:

«اعلم ان هذه التقاسيم —أي تقاسيم الكلام والأسماء— هي المدخل في اصول الفقه من جهة أنه أحد مفردات مادته وهي الكلام والعربية، وتصور الأحكام الشرعية، فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بهما، اللذين هما أصول الفقه وأدلته، فمن لم يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة»².

الموافقات، الشاطبي، ١١٩/٤.

انظر: روضة الناظر، ابن قدامة المقدسي، ٢/ ٢.

أهمية اللغة العربية في القواعد الفقهية

القاعدة لغة: الأساس، وهو كل ما يركز عليه الشيء، وتجمع على قواعد، وهي أسس الشيء وأصوله، حسياً كقواعد البيت، أو معنوياً كقواعد الدين¹.

وتعرف القواعد الفقهية في الإصطلاح: بأنها حكم كلي ينطق على جميع جزئياته أو أكثرها، لتعرف أحكامها منها²، أو هي: حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها³.

والقواعد للعلوم بمنزلة الأساس للبيان، وبها يثبت العلم ويقوى، وبها تجمع الأشباه والنظائر⁴- وهي المسائل التي يشبه بعضها بعضاً مع اختلاف في الحكم - لأمر خفية أدركها الفقهاء، بدقة أنظارهم وصنفوا لبيانها كتباً والناظر في كتب القواعد يرى أنّ العربية في كثير منها النصيب الأوفر.

وقد سلك أهل العربية بالعربية مسلك أهل الفقه في هذا النوع من التصنيف فتأثر أهل العربية في منهجهم، يقول الإمام السيوطي عن سبب تأليف كتابه (الأشباه والنظائر): «إني قصدت أن أسلك بالعربية سبيل الفقه فيما صنفه المتأخرون فيه، وألفوه من كتب الأشباه والنظائر»⁵. فكتابه يشبه كتاب (الأشباه والنظائر) لتاج الدين السبكي، وصدر كتابه يشبه كتاب (المنثور في القواعد)، للزركشي⁶.

وقد نجد التأثير جلياً في مصنفات العلمين - قواعد الفقه وقواعد العربية - فنجد كتاباً في (قواعد العربية) تذكر كثيراً من مسائل العربية ونكتها⁷، ونجد أيضاً كتاباً فيما يخص قواعد العربية تذكر مسائل فقهية وتنبه إلى لطائفها⁸. ويبلغ الأمر أقصاه عندما يرجع العلماء إلى قواعد مشتركة، مثال ذلك:

- 1- تهذيب اللغة، الأزهرى، ٢٠٢/١ (قعد) ومفردات ألفاظ القرآن، الأصفهاني، ص ٦٧٩.
- 2- التلويح، التفتازاني، ٥٣/١، والوجيز في شرح القواعد الفقهية، عبد الكريم زيدان، ص ٣.
- 3- القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع منها، صالح السدلان، ص ١٣.
- 4- انظر: طريق الوصول إلى العلم المأمول، ابن ناصر السعدي، ص ١٨.
- 5- الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، ٢٣/١.
- 6- المصدر السابق، ٢٤/١.
- 7- انظر: الفروق، القرافي، ٤٦/١ والمجموع المذهب، ابن كيكلي العلاني، ٢٢٠/١ و٤٦/٢.
- 8- انظر: الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، ١٢٤/١ و٣١١/١.

-قاعدة : «الأمور بمقاصدها» 1 :

إحدى القواعد الأساسية التي عليها مدار الفقه، كما أنها من القواعد التي تدور عليها أحكام في العربية، يقول الإمام السيوطي : «تجري قاعدة الأمور بمقاصدها في علم العربية أيضاً، فالأول ما اعتبر ذلك في الكلام، فقال سيبويه والجمهور: باشتراط القصد فيه فلا يسمى كلاماً ما نطق به النائم والساهي...» 2، «والمنادى النكرة إن قصد نداء واحد بعينه يعرف ويبنى على الضم وإلا فلا» 3.

-قاعدة : «من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه» 4 :

فروعها الفقهية كثيرة منها: حرمان القاتل الإرث، ومثالها في العربية : «إن اسم الفاعل يجوز أن ينعت بعد استيفاء معموله، فإن نعت قبله امتنع عمله من أصله» 5 .

وتجدر الإشارة هنا إلى أمر مهم وهو: من الخطأ حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعد حتى تحصل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي.

مثال ذلك :

يروى أن الفراء جمعه مجلس مع الإمام محمد بن الحسن الشيباني :

- فقال الفراء: «من برع في علم واحد سهل عليه كل علم» .

فقال له محمد – وهو ابن خالته- : «فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك، ما تقول في من سها في صلاته ، ثم سجد لسهوه ن فسها في سجوده أيضاً؟»

- قال الفراء: لا شئ عليه .

- قال محمد: كيف ؟

- 1 - القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع منها، صالح السدلان، ص ٤١ .
- 2 -الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين السيوطي، ص ٤٩ .
- 3 -منتهى الأمال في شرح حديث «إنما الأعمال» ، ص ٥١ .
- 4 انظر :الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين السيوطي، ص ١٥٢ .
- 5 -المصدر السابق، ص ١٥٤ .

- قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر، فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له، لأنه بمنزلة تصغير التصغير، فالسجود للسهو هو جبر للصلاة، والجبر لا يجبر كما أن التصغير لا يصغر.

فقال محمد: ما حسبت أن النساء يلدن مثلك»¹.

وقال الإمام الشاطبي معلقاً على هذه القصة: «فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف، إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيعتبر أحدهما بالآخر»².

أما إذا جمعهما أصل واحد، فلا بد من البناء على العلمين.

أهم النتائج:

- اللغة العربية تُعدّ الأساس في فهم النصوص الشرعية واستيعاب معانيها.
- ضعف اللغة يؤدي إلى قصور في الاستنباط الفقهي ووقوع أخطاء في الفهم.
- تعتمد قواعد أصول الفقه بدرجة كبيرة على الدلالات اللغوية.
- اختلاف المعاني اللغوية يسهم في تنوع اجتهادات الفقهاء واختلاف الأحكام.
- إتقان العربية يعزز دقة القواعد الفقهية ويضبط عملية الاجتهاد.
- لا يمكن الوصول إلى اجتهاد فقهي سليم دون التمكن من أدوات اللغة العربية.

التوصيات:

- الاهتمام بتقوية اللغة العربية لدى طلبة العلوم الشرعية في المراحل الدراسية المختلفة.

- إدراج مقررات متخصصة في الدلالات اللغوية وأثرها في الفقه وأصوله.
- العناية بربط دراسة الفقه بالقواعد اللغوية في البرامج الأكاديمية.
- تشجيع الباحثين على دراسة العلاقة بين اللغة العربية والاجتهاد الفقهي.
- الرجوع إلى كتب اللغة العربية الأصلية عند دراسة النصوص الشرعية.

¹ انظر: مجالس العلماء، الزجاجي، ص ١٩١، وتاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١٥١/١٤.

² -الموافقات، الشاطبي، ١١٨/١.

- تنظيم دورات تدريبية في مهارات الفهم اللغوي للنصوص الشرعية لطلبة العلم.

فهرس المراجع والمصادر:

1. ابن الأنباري، محمد، لمع الأدلة في أصول النحو.
2. ابن البطليوسي، السيد، التنبيه.
3. ابن الجوزي، منتهى الآمال في شرح حديث إنما الأعمال.
4. ابن حبان، صحيح ابن حبان.
5. ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام.
6. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة.
7. ابن خلدون، عبد الرحمن، مزيل الملام عن حكام الأنام.
8. ابن رجب الحنبلي، بيان فضل علم السلف على علم الخلف.
9. ابن السيد البطليوسي، الإنصاف.
10. ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي.
11. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب.
12. ابن فارس، أحمد، الصحابي في فقه اللغة.
13. ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر.
14. ابن كيكليدي العلائي، المجموع المذهب.
15. ابن يعيش، شرح المفصل.
16. الأزهرى، تهذيب اللغة.
17. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن.
18. الإسنوي، الكوكب الدرّي.
19. التفتازاني، سعد الدين، التلويح.
20. الزبيدي، محمد بن الحسن، طبقات النحويين واللغويين.

21. الزجاجي، أبو القاسم، مجالس العلماء.
22. الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه.
23. الزركشي، بدر الدين، الإقتراح في أصول النحو.
24. السدلان، صالح، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع منها.
25. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، طريق الوصول إلى العلم المأمول.
26. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن.
27. السيوطي، جلال الدين، الإكليل في استنباط التنزيل.
28. السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو.
29. السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية.
30. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة.
31. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول.
32. الشيرازي، أبو إسحاق، اللمع في أصول الفقه.
33. الطوفي، سليمان، شرح مختصر الروضة.
34. العصامي، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي.
35. القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن.
36. القرافي، شهاب الدين، الفروق.
37. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية.
38. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن.
39. الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول.
40. وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي.

الإسلام والغرب بين التفاعل الإيجابي والتفاعل السلبي

AL-ISLĀM WA AL-ĠARB BAYNA AT-TAFĀ'UL AL-ĪJĀBĪ WA AT-TAFĀ'UL AS-SALBĪ

ملخص

كلمات مفتاحية: الحضارة الإنسانية، القيم العليا، التفاعل الإيجابي، الحوار

التفاعل الإيجابي بين الحضارات أمر ضروري لتحقيق للحفاظ على الأمن والسلم وتجاوز الصراعات وتجنب الإنسان المآسي والتعاون على بناء حياة كريمة للإنسان ووضع قيم إنسانية مشتركة تحفظ للإنسان كرامته وحقه بالعيش على أرضه.

وخاتم الأديان السماوية الإسلام رسالة الله للناس أجمعين جاءت رحمة واطمئناناً للناس فيها خير وسعادة للإنسان في جميع مجالات حياته الاجتماعية والنفسية والمادية والروحية وتقدم الاطمئنان النفسي للإنسان، وهو المشروع الحضاري الأمثل للناس إذا قدم بشكل صحيح يحمل القيم الإنسانية العليا ويناسب جميع شعوب الأرض. وبدلاً من صراع الحضارات الذي يحمل فكراً استعلائياً وسلوكاً عدوانياً تجاه الآخر على شعوب العالم أن تدرك أن التفاعل والتعاون الإيجابي بين الحضارات هو الحل الأمثل للبشرية، وعلى أصحاب المشروع الغربي الذي أظهر نوع من العداء للإسلام أن يدركوا أن الإسلام لا يعادي أحداً بل هو مشروع حضاري عالمي يجسد القيم العليا للإنسان ويأخذ بالإعتبار جوانب الحضارة المادية والروحية في آن واحد، وعليهم تقبل الحوار

والتبادل المعرفي للوصول لفهم أفضل من كلا الجانبين والوصول إلى المشتركات الإنسانية والتطبيق الأمثل للقيم التي تحفظ الإنسان.

مقدمة

تطورت الحضارة الإنسانية وتطورت معها وسائل انتقال المعرفة والتواصل خلال العقود الأخيرة ما خلق بيئة عالمية جديدة أكثر انفتاحاً وأصبحت العلوم والأيدولوجيات والأداب وغيرها مما ينتجه الفكر الإنساني متاحاً لأغلب سكان الأرض، والدول الغربية سبقت في الثورة الصناعية وتبنت المشروع الليبرالي بعد الثورة الفرنسية وحدثته تبعاً منذ ذلك الحين، وهو مشروع ينبنى على أسس العلمانية والليبرالية وحقوق الإنسان واحترام الحريات الشخصية والرأسمالية ويهدف لبناء مجتمع مادي تتحقق فيه السعادة الفردية والرفاه الإقتصادي. هذا المجتمع الذي يقبل بالتنوع وقبول الآخر أظهرت مؤسساته مقاومة وممانعة للإسلام والفكر الإسلامي وتم تصويره بالعدو الخطر للمشروع الغربي الذي هو بالنسبة للغرب مشروع عالمي يحمل القيم المثلى للإنسانية، فبينما يرى أغلب المسلمين أن الإسلام هو دين عالمي جاء رحمة للعالم أجمع يهتم بالجانب الروحي والمادي معاً ويسعى لخير الإنسانية جمعاء وهو نظام حياة متكامل متوازن فهو البديل الأمثل للإنسان، وهذا كان السبب لرفض ومقاومة الإسلام والتوجس من الدول الإسلامية والشعوب الإسلامية لأنها تطرح الفكر البديل لمشروعهم، وهذا ينشأ نوعاً من التناقض مع الأسس التي قام عليها المشروع الغربي ومنها حقوق الإنسان والحريات الفردية وحرية العبادة وغيرها من الحقوق التي أهدرت بسبب رفضها لفكر الإسلام والحكم عليه دون النظر في القيم الحقيقية للدين الإسلامي وأهميتها للمجتمع الإنساني بشكل عام، وبالمقابل كانت ردود أفعال بعض الجماعات والحركات الإسلامية التفوق ورفض كل ما يمثله الغرب.

التفاعل بين الحضارة الغربية والإسلامية

تفاعل الحضارات وتأثرها ببعضها سمة من سمات الحضارة الإنسانية بشكل عام فتأخذ أشكال التعاون وتبادل المنافع والتبادل التجاري ، وتأخذ أشكال التنافس والصراع وهو سمة أساسية من أساليب التفاعل بين الأمم، فالحضارة الإنسانية الحالية هي بناء تم عبر مراحل التاريخ ساهمت فيها حضارات عدة وبنيت المعارف والعلوم والأيدولوجيات عبر البناء على ما سبق من تجارب الحضارات الفائتة وما حملته من

معارف، ومن أعظم الحضارات التي عرفت الإنسانية في القرون الأخيرة الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية دون إهمال وجود وتأثير حضارات عظيمة أخرى كحضارة الصين والهند وفارس دون إهمال دور الحضارات القديمة في منطقة الشرق الأوسط التي كانت البادئة في وضع الأسس لتطور الحضارة الإنسانية.

وإذا عدنا للعلاقة بين الحضارتين الإسلامية والغربية فهي علاقة متشابكة مرت بمراحل عدة وشهدت تنافساً وصراعات ووقائع دموية كما أنهما تبادلتا التجارب والمعارف حتى في أوج الصراع والحرب «مرحلة الحروب الصليبية كمثال»، وفي مراحل تاريخية أخرى عرفت الحضارتان حواراً وتعاوناً في مجالات علمية وإنسانية عديدة «الاستفادة من الحضارة الإسلامية في الأندلس، والحضارة الإسلامية في بغداد في العصر العباسي كمثال»، هذا التفاعل بين الحضارات هو طبيعة المسيرة التاريخية للحضارة الإنسانية.

تبدلت مراكز القوة والسيطرة عبر التاريخ بين الحضارتين المتجاورتين الإسلامية والغربية، وفي القرون الأخيرة سيطرت الحضارة الغربية بعد النهضة الأوروبية وأصبحت العلاقة من ناحية القوة تميل لصالح الحضارة الغربية وهذا انتج ذهنية واستراتيجية جديدة للتعامل مع بقية شعوب العالم ومنها العالم الإسلامي والإسلام كمشروع ديني وسياسي واجتماعي فعملت المنظومات والدول الغربية على إحكام سيطرتها على العالم الإسلامي وهذا قاد إلى نوع من التفاعل السلبي بين الجانبين حيث عمل المشروع الغربي على إضعاف وإسقاط المشروع الإسلامي بدلا من التفاعل الإيجابي، ومن أسباب هذا في القرنين الماضيين هو محاولة إعادة تحديد وتشكيل الهوية في كلا المعسكرين، هي تشكيل لمفهوم الأنا والآخر المخالف والمعادى، وهذا أمر يسوده التوتر ويقود إلى الصراع أحيانا، «فمسألة تعريف الهوية تأخذ شكلاً عدوانياً، وهذا ما حدث في الغرب، ففي منتصف القرن التاسع عشر كان هناك حديث عن الخطر الأصفر (الصين)، وبعد ذلك بدأ الحديث عن الخطر الأحمر (الدول الشيوعية). ومع اختفاء الخطرين بدأ الحديث الآن عن الخطر الأخضر (الإسلام) ... غير أن كل العناصر السابقة التي تسبب التوتر قد تشكل أيضاً أساساً للتعاون والتفاهم، فتجاوز الحضارتين الإسلامية والغربية يمكن أن يشكل إطاراً للتفاعل وتبادل الأفكار والخبرات

والسلع»¹، فالعلاقة بين الحضارتين تشابكت عبر التاريخ ومن المفترض أن تكون العلاقة وصلت إلى مرحلة من النضج والتعاون والإستفادة من منجزات الحضارتين لدفع مسيرة الحضارة الإنسانية، إلا أن ميلان ميزان القوة لصالح القوى الغربية جعل الحوار بين الطرفين مختلاً ومبني على رغبات بالسيطرة ومطامع اقتصادية وتوجس بين الطرفين في آن واحد وقد أوضح المسيري هذا النوع من الحوار بين الأمم حين صنفه إلى ثلاثة مستويات للحوار:

«الحوار بين الأنداد: وهو حوار بين طرفين يعترف كل منهما بإنسانية الآخر وبحقوقه وسيادته. والهدف من الحوار هنا هو تسوية بعض الخلافات التفصيلية الجزئية التي لا تتصرف إلى الكليات أو المنطلقات.

الحوار النقدي: إذا كان أحد الأطراف لا يعترف بإنسانية الآخر وحقوقه وسيادته، فمن واجب الطرف الثاني أن يوجه النقد للطرف الأول ويبين له خلل موقفه، ويدعم نقده بالحجج والبراهين، كما يحدث مثلاً حينما نحاوّر الدول الأوروبية التي تختلف معها في بعض الأمور المبدئية، والتي تقبل الحوار ولا تلجأ إلى العنف.

الحوار المسلح: إن استمر الطرف الأول في إنكار إنسانية الطرف الثاني وحقوقه وسيادته، وحوّل إنكاره هذا إلى فعل ظالم باطش كأن يستولي على أرض الطرف الثاني أو يعتدي عليه، فإن من واجب الطرف المعتدى عليه أن يصده ويقاوم ظلمه وبطشه بأن يرسل للظالم رسائل نقدية مسلحة ليؤكد إنسانيته وسيادته ويحصل على حقوقه المغتصبة»².

ومن الواضح أن الطبقة المؤثرة في الغرب في المستويات الثقافية والفكرية والسياسية والإعلامية كانت على الغالب تقود الحوار لرسمه على أنه صراع وتناقض قيمي وتوهم العالم بأن الإسلام برمته في موقع الخطر المباشر على الحضارة الغربية، وتحاول أن تصدّر الصراع وتغذيه باستمرار تحت عناوين «الصدام الحضاري والثقافي» و«الخطر الإسلامي على الحضارة الغربية» أو «الخطر الغربي على الحضارة الإسلامية» وإنتاج مفاهيم من نظير «الإرهاب» «الأصولية الإسلامية».

¹ عبد الوهاب المسيري، 26/ 12/2004، المعرفة - وجهات نظر - شبكة الجزيرة. (عبد الوهاب محمد المسيري (أكتوبر ١٩٣٨ - يوليو ٢٠٠٨)، مفكر وعالم اجتماع مصري مسلم، وهو مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعية حول هذا الموضوع في القرن العشرين).

² المصدر السابق.

«الإسلام فوبيا»، وبالمقابل «الغرب الملحد»، «الأصولية المسيحية»، «الحروب الصليبية الجديدة»، «المؤامرة على المسلمين».

التناقض بين المشروعين:

هذه الأيديولوجيات المختلفة كانت الخلفية الفكرية لرؤية العديد من القائمين على المؤسسات الغربية للإسلام كعدو وتهديد محتمل لقيم الغرب فأدت بالتالي إلى ممانعة ورفض لدخول الفكر الإسلامي إلى مجتمعاتهم، كما ساهم في دفع القيادات السياسية في الغرب إلى رفض المشروع الإسلامي والتعامل مع المشروع الإسلامي باستعلاء ومحاولات لفرض الهيمنة على البلاد الإسلامية وفرض شروطها وقيمتها بأساليب مختلفة. وحتى ضمن المجتمعات الغربية التي تضمن الحقوق لجميع السكان تحولت هذه الاختلافات الأيديولوجية إلى سياسات قمعية من قبل بعض الدول الغربية ضد المسلمين مثل حظر الحجاب ومنع أداء بعض الشعائر الدينية، كما قادت بعض الجماعات المتطرفة إلى العنف ضد المسلمين وأماكن عبادتهم وغيرها من الممارسات الترهيبية، بالإضافة إلى خطاب الكراهية والعنصرية والرهابة من الإسلام من قبل المجتمع بشكل أوسع وإن كان هذا لا ينسحب على جميع أفراد المجتمع بقي هناك من يؤمن بالحرية ويقدر الأديان الأخرى ومنها الإسلام ويؤمن بحق المسلمين في ممارسة دينهم بحرية.

بالإضافة إلى الاختلاف بين المفاهيم القيمية وأحقية وعالمية كل من المشروعين كان لا بد أيضاً من البحث في الأسباب العميقة المرتبطة بالأثر التاريخي والوعي الجمعي الغربي حول الإسلام والمسلمين ودورها في عدم القبول الواسع للإسلام في المؤسسات والمجتمعات الغربية.

مقاومة الغرب للفكر الإسلامي كديانة وأيديولوجية لا تعود إلى سبب واحد، بل إلى مجموعة معقدة من العوامل التاريخية والثقافية والسياسية والاجتماعية. وأول هذه الأسباب التناقض بين المشروعين الإسلامي والغربي وتحليل بسيط لكلا المشروعين:

المشروع الليبرالي العلماني:

المشروع الغربي الفكري والاجتماعي الذي انطلق في أوروبا منذ عصر النهضة والتنوير وهو ما دعي بمشروع الحداثة الليبرالي العلماني وقام على الإيمان بقدرة العقل والعلم والتقدم التقني على تحرير الإنسان من الجهل والخرافة والقيود التقليدية،

ووعد بإنشاء مجتمع مثالي قائم على الحرية والعدالة والعقلانية، ومرجعياته هي العقل البشري، والفرد، والإرادة العامة، ويستخدم مبدأ الديمقراطية في الحكم الذي يقوم على حكم الأغلبية، بالإضافة إلى احترام حقوق الإنسان الفرد وإن كانت على حساب المجتمع، وفكرة الليبرالية الأساسية في الاقتصاد هي الحرية الاقتصادية، بمعنى عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، أو أن يكون تدخلاً محدوداً وعلى أضيق نطاق، فواجبات الدولة محدودة، يجب أن لا تتجاوزها. هذا العصر بدأ في أوروبا في القرن السابع عشر على يد رواد مثل فرانسيس بيكون وتوماس هوبز ورينيه ديكارت وغاليلو غاليلي وغوتفريد لايبنتز وجون لوك صاحب فكرة «القانون الطبيعي» وأدم سميث في «الليبرالية الاقتصادية»، وجون ستيوارت وجان جاك روسو، وبلغ ذروته بعد الثورة الفرنسية فجاء إيمانويل كانت وديفيد هيوم وفولتير ومنتسكو وفريدريك العظيم وغيرهم من رواد ذلك العصر الذي شاركوا في تشكيل مفاهيم المشروع الغربي الليبرالي ووعدوا وبشروا بعصر جديد. لكن هذه الوعود لم تحرر الإنسان الغربي بل خلقت أزمات جديدة وأصبحت هذه الشعارات أدوات لمنظومة السيطرة الجديدة في يد الدولة والسوق والإعلام، ومع مرور الوقت ظهرت الأزمات وخيبات الأمل من الوعود والتصورات المقدمة السابقة وبذل المجتمع المثالي الموعود ظهر الاستعمار والحروب العالمية والأنظمة الشمولية، هذا خلق حالة جديدة من عدم اليقين سماها الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار في نهاية سبعينات القرن الماضي¹ بأنها مرحلة تشكيك في «السرديات الكبرى» التي بشرت بها الحداثة: التنوير، والعقلانية، والماركسية، بل وحتى الليبرالية. فما بعد الحداثة في المشروع الغربي كان نوع من رد الفعل على مرحلة الحداثة وما رافقها من خيبات وما رافقها من حروب ودمار، فبينما كانت الحداثة تعد باليقين والعقلانية فإن جوهر رؤية ما بعد الحداثة هو سقوط الإيمان بالحقيقة الواحدة أو الحل الشمولي، والاعتراف بتعدد الحقائق والمعاني، والاحتفاء بالاختلاف واللامركزية والشك، وتحطيم السرديات الكبرى وأحادية الوجود واليقين المعرفي وتبحث في أهمية علاقات القوة، وصفها الناقد الأدبي الأمريكي «فريدريك جيمسون»

¹ «الوضع ما بعد الحداثي»، تقرير عن المعرفة، جان فرانسوا ليوتار، دار شرقيات، الطبعة الأولى، القاهرة

بأنها «المنطق الثقافي المهيمن للرأسمالية المتأخرة»¹، وبهذا المعنى فهي بدأت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى الآن.

إلا أن فكر ومنظومة ما بعد الحداثة لم تحرّر الإنسان كما تصور أصحاب هذه الرؤية، بل عمّقت اغترابه وجعلته أكثر غموضاً وضعفاً، ففقد مرجعيته الدينية، كما فقد البدائل الوضعية، وأصبح مادة سهلة للتلاعب والتوجيه، وسُحب من الإنسان مصدر قوته الداخلية، ليُعاد تشكيل وعيه وفق متطلبات المنظومة الحديثة.

المشروع الإسلامي: الأعلى صوتاً في العالم الإسلامي والذي ظهر على الساحة السياسية خلال القرن الماضي وحتى الآن بشكله الأيديولوجي والسياسي:

مرجعيتُه: النصوص الدينية المقدسة أي (القرآن والسنة) كمصدر أساسي للتشريع والحكم ونظام الحياة.

أسسه: الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي أو الوحيد للتشريع، ومفهوم الجماعة أو الأمة يتقدم غالباً على مفهوم الفرد، أما تنظيم الحياة العامة والخاصة فيقوم أولاً على مبدأ الحلال والحرام.

أهدافه: إقامة الحياة وفق المنهج الإلهي والتي تجمع الجانب الروحي والمادي كما وضحتها وعرفها الدين الإسلامي وفيها تخضع جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمرجعية دينية ضمن مظلة العبادة والخضوع لله تعالى.

وبشكل عام نستطيع أن نوجز بأن المشروع الليبرالي الغربي من الناحية الفكرية يقوم على مبدأ «حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير»، ومن الناحية الاقتصادية «حرية الملكية الشخصية، وحرية الفعل الاقتصادي المنتظم وفق قانون السوق»، وعلى المستوى السياسي «حرية التجمّع وتأسيس الأحزاب واختيار السُلطة»، فالليبرالية تُقدّس الحرية الفردية وتقدمها على ما سواها، بينما نجد أن مفاهيم الدين تقوم على مبدأ التسليم والانقياد للإله الخالق والإنزام بتعاليمه ما فيه خير البشرية، والحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما خلق عليه الإنسان، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد

¹ «ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، فريدريك جيمسون، Frederick Jameson، Postmodernism The Cultural Logic Of Late Capitalism The Locust Journal-March 1994. وهي الفترة التي تسمى أحياناً الرأسمالية المالية، أو ما بعد الثورة الصناعية، أو الرأسمالية الاستهلاكية، أو العولمة، وغيرها.

أنه مكلف به، وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين. وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة في حريته. هذا الاختلاف في المرجعيات والأسس والأهداف يخلق:

الصراع القيمي: حيث يسبب التناقض والاختلاف إلى الشعور بالريبة من الآخر وشعور بعدم الارتياح في الغرب يعتقد القائمون على المؤسسات العامة أن الإسلام يهدد الأسس الذي تقوم عليها مجتمعاتهم الغربية، بينما يرفض المجتمع المسلم الملزم العديد من القيم الغربية ويعتبرها تهديداً لتمامك المجتمع واعتداء على الدين، وهناك جدال حول قيم عالمية مشتركة يمكن أن يتشارك العديد فيها «نصل في العصر الحاضر إلى الحديث عن أخلاق أو قيم كونية وتتشارك جميع الثقافات في صنعها وتكون محل قبول لمختلف الشعوب والأديان»¹ بينما يرى آخرون أن هناك أزمة حقيقية في معايير الأخلاق في الغرب «دعت المفكرين ليس فقط إلى إعادة التفكير بالأخلاق وإنما أيضاً إلى بناء ما سمي بالتربية الأخلاقية بمفهوم جديد يهدف من بين ما يهدف إليه إلى نزع صفة النسبية عن القيم والسلوك، هذه الصفة التي أشاعتها فلسفات تربوية سابقة حرمت المجتمع من وجود مقاييس ينظم الأفراد طبقاً لها سلوكهم وحرمتهم أيضاً من تنمية علاقات اجتماعية متوازنة»².

وفي مقارنة بين القيم الغربية وقيم الإسلام يطرح مراد هوفمان شخصية طالبين في الغرب أحدهم منبهر بالغرب وآخر ملتزم بقيم الإسلام وبمنظرة نقدية ثابتة يرى أن «الفكرة والقيمة السائدة في الغرب هي الحرية والتحرر. التحرر من الظلم والفقر والخوف والجوع والندرة والرقابة واللوائح... وحرية إبداء الرأي وحرية التجمع وحرية الاعتقاد وحرية اختيار مكان الإقامة وحرية أداء الخدمة العسكرية... والعوائق كافة قد زالت من طريق المرأة لتحقيق ذاتها...»³، بالإضافة إلى حقوق الشواذ وتمثيلهم، وبالمجمل فإن عصر التنوير حرر العقل وجعله المسيطر، بينما بنظر الطالب الآخر بعيون أكثر واقعية ويرى أن «الغرب منذ عصر التنوير لم يكن تحقيقاً للعقل بقدر ما كان سلسلة متتالية من الفظائع والأعمال غير الإنسانية، مثل: عمالة الأطفال، تحويل قطاعات ضخمة من المزارعين إلى عمال في قطاع الصناعة وما ترتب على ذلك من أضرار للأراضي الزراعية، تجارة العبيد والتفرقة العنصرية،

¹ «صراع القيم بين الإسلام والغرب» - رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة

٢٠١٠، ص ٤٤.

² المصدر السابق، ص ٤٤.

³ «الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود»، الدكتور مراد هوفمان، مكتبة الشروق، ص ٢٠.

اشتعال حربين عالميتين مدمرتين، استخدام أسلحة كيميائية ونووية. إرهاب ترأسه الدولة تحت شعارات أيديولوجية كالبلشفية، وكذلك نزعات كالشوفونية الفاشية، وليس آخر هذه الفظائع عمليات التطهير العرقي...»¹. ويحمل الكاتب المؤسسين أو آباء التنوير مسؤولية غير مباشرة لهذه الحالة الأخلاقية والقيمية، فبالرغم من أنهم لم يكونوا ملحدين ولكنهم أنكروا الوحي وآمنوا بالله كعلة أولى، ومن خلال تقديس سيطرة العقل كان الهدف القضاء على سيطرة الكنيسة على معتقدات الناس وتحييد نفوذ الكهنوت الديني للكنيسة.

ولمقاربة الموضوع نقارن رؤية كلا المشروعين لمفهوم الحرية حيث هي إحدى الأسس الأساسية في النظام الليبرالي العلماني الغربي وما ينبني على هذه المفاهيم من قيم وسلوكيات تختلف بين المنظورين وتنعكس على الإنسان:

ففي فكر الفلسفة الليبرالية الغربية الحرية هي استقلالية الفرد المطلقة عن أي سلطة خارجية دينية أو أخلاقية، فحرية الفرد هي القيمة العليا بغض النظر عن تأثيراتها الاجتماعية والأخلاقية، بينما في الفكر الإسلامي الحرية مرتبطة بالإنجاز الأخلاقي والديني وليست حرية مطلقة للفرد بل مقيدة بالحق والعدل والمصلحة العامة للمجتمع.

وفي الفكر الإسلامي الحرية مرتبطة بالمسؤولية فالإنسان حر ولكنه مسؤول أمام الله والمجتمع كيف يمارس حريته دون الإضرار أو نشر الفساد فهي محكومة بمنظومة قيمية توجهها لخير المجتمع بشكل عام وتمنع التعدي على القيم الدينية أو إثارة الفوضى. بينما المسؤولية في النظام الليبرالي الغربي هي نتيجة ثانوية لممارسة الفرد لحريته فحرية التعبير مثلاً مطلقة حتى لو أساءت للآخرين أو الأديان أو سببت فوضى فكرية.

وبمقارنة المنظورين حول مفهوم الحرية نجد أن الحرية بالمنظور الغربي الليبرالي يركز على الفرد بصفته كياناً مستقلاً وحريته أولوية ولو تعارضت مع مصالح المجتمع ككل وهذا سبب ظهور أنماطاً اجتماعية تضع الفرد فوق الأسرة وفوق الأخلاق العامة وأدى إلى تآكل وضياح العديد من القيم الإنسانية التقليدية. في المقابل في المنظور الإسلامي لا تنفصل الحرية الشخصية عن حرية المجتمع أو الحرية الجماعية والمجتمع الحق بحماية قيمه واستقراره وهذا سبب تحريم الفواحش والمجاهرة بالمنكر والحدود.

المصدر السابق، ص ٢١.

والغاية من الحرية تختلف بين المنظورين فالحرية في المنظور الليبرالي هي غاية بذاتها بينما في المنظور الإسلامي هي وسيلة للبناء الروحي والأخلاقي، كذلك يختلف المنظوران في حدود الحرية ففي المنظور الإسلامي للإنسان الحق في التفكير والنقد ولكن هناك ثوابت تدعى شرعية تحدد المسموح والممنوع باسم الحلال والحرام، كما للحرية حدود أكبر حيث تمنع التعدي على المقدسات أو الإضرار بالمجتمع أو نشر الفاحشة والفساد الأخلاقي باسم الحرية، بينما في النظام الغربي ترسم حدود الحرية بقوانين وضعية متغيرة حسب الحالة السياسية وحسب الأحزاب أو اللوبيات والتيارات الحاكمة.

وبشكل عام فإن الاختلافات والصراعات القيمية تنبع من تحديد الذات والهوية والمشروع وعبر عنها المفكر المسلم عبد الوهاب المسيري «بأن الحداثة جعلت العالم في نظر الغرب متجرداً من أية قيمة سوى المادة، ومنها ينطلق لتفسير فكرة تمرکز الغرب حول ذاته، سواء تجاه العرب أو الحضارات الأخرى، حيث جعل نفسه - أي الغرب - المرجعية النهائية والمعيار الوحيد الذي يحكم على كافة الظواهر والأحداث والحضارات، فنظر إلى الشعوب العربية نظرة «توظيفية استغلالية»، للاستفادة من ثرواتهم وتسخيرهم لتنفيذ «مشاريعهم الإمبريالية... الحداثة الغربية .. تقدم رؤية مادية ترى العالم باعتباره مادة، وقد عرّفت هذه الرؤية الهدف من وجود الإنسان في الكون بأنه تعظيم المنفعة واللذة، وعرّفت التقدم بأنه تصاعد معدلات الإنتاج والاستهلاك، مما ولد شراهة استهلاكية عند الإنسان الغربي ليس لها نظير في التاريخ»¹. هذه الرؤى القيمية المختلفة ساهمت في تجذير النظرة السلبية تجاه الآخر وترسيخ مفهوم الأنا والآخر وإفساح المجال لاستثمار بعض التيارات والمنظمات المعادية للعمل على توسيع الهوة بين الطرفين وخلق عدااء وصراع يخدم أهدافهم البعيدة.

الخلاف حول الإسهام الحضاري:

يظهر «الجدل الدائر حول مفهوم «الكونية» أو «العالمية» و«الخصوصية» صراع خفي حول إسهام الحضارات الأخرى في بلورة هذه «القيم الكونية»، فالمسلمون بالخصوص يحتاجون أن هذه القيم ليست كونية البتة بل هي تنحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي - اليهودي. وهم يجادلون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يلغي خصوصية الثقافات الأخرى. لكن مع الإقرار بالوقت نفسه أن هناك حقائق أخلاقية

¹ «وجهات نظر»، عبد الوهاب المسيري، المعرفة - شبكة الجزيرة، ٢٦ / ١٢ / ٢٠٠٤.

أساسية معينة يشترك كل العالم في الإقرار بها؛ إذ لكل حضارة وثقافة مسار تشكل خاص بها مرتبط بتطورها واتساقاً مع ذلك يفرز هذا المسار مفاهيمه التي تعبر عن رؤية للعالم خاصة به حسب تعبير «اشبنجلر» ونظرة للآخر مُشكلة وفق بنائه التي أفرزها التاريخ المجتمعي بكل مصائره واختلافاته وتحولاته»¹، الرؤية الغربية لمفهوم القيم الكونية بالإضافة للمساهمات الحضارية تؤدي إلى استياء المسلمين من إهمال والتقليل من مساهمتهم الحضارية وتغييب قيمهم التي هي قيم إلهية كونية أعلى قيمة وأكثر رسوخاً من القيم الغربية. وبالرغم من وجود بعض الكتاب والمستشرقين الذين أنصفوا الإسلام والمسلمين كالمستشرق الألمانية زيغريد هونكه² التي ذكرت الإسهامات الواسعة للمسلمين في الحضارة الإنسانية وقبلها المستشرق الفرنسي جوزف توسان رينو (1795-1867)³، الذي ترجم أعمال أبي الفداء الجغرافي، والمستشرق الهولندي رينهاردت دوزي⁴، والمستشرق الفرنسي لويس بيبير أوجين سديو⁵، الذي ترجم أعمال المهندس أبا الوفاء في علم الهيئة. ويذكر المؤرخ الانجليزي هربرت فيشر في كتابه «تاريخ أوروبا» عن مساهمة المسلمين الحضارية في العصور الوسطى، وغيرهم من الكتاب الصادقين بينما أغفلت أغلب المؤسسات الرسمية الثقافية والعلمية والإعلامية أغلب مساهمات العلماء المسلمين وفي حالات كثيرة نسبت مشاركتهم واكتشافاتهم إلى علماء غربيين بالإضافة للتقليل من جهود واكتشافات العديد من العلماء المسلمين المشهورين، في محاولة لتصوير أن النتاج الحضاري والعلمي الذي وصل

¹ «صراع القيم بين الإسلام والغرب» - رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة ٢٠١٠، المقدمة، ص ١٣.

² أشهر كتابين انتشراً لها هما: «شمس العرب تسطع على الغرب» الكتاب الأصلي بالألمانية: «Allahs Sonne über dem Abendland Unser Arabisches Erbe» والترجمة الحرفية: «شمس الله على الغرب - إرثنا العربي»، والكتاب الآخر «الله ليس كمثل شيء»، وباللغة الألمانية: «ALLAH IST GANZ» ANDERS.

³ من مؤلفات رينو: «تاريخ الحملة الصليبية السادسة والاستيلاء على دمياط عند الكتاب العرب» (١٨٢٦) و«غزوات المسلمين في فرنسا وغزوات فرنسا في سافوي» (١٨٣٦) و«علاقة الرحلات التي قام بها العرب والفرس في الهند والصين في القرن التاسع للعصر المسيحي» (١٨١١) و«جغرافية أبو الفداء» (ترجمة من العربية إلى الفرنسية - ١٨٤٨) و«العلاقات السياسية والتجارية للإمبراطورية الرومانية مع شرق آسيا خلال القرون الخمسة الأولى من العصر المسيحي، بحسب الشهادات اللاتينية واليونانية والعربية، الفرس والهنود والصينيين» (١٨٦٣).

⁴ رينهاردت دوزي مستشرق هولندي من أصل فرنسي، أشهر كتبه: «معجم دوزي بالعربية والفرنسية»، و«كتاب العرب في دولة العبّاديين»، و«كتاب تاريخ المسلمين في إسبانيا»، وكتاب «تقويم سنة ٩٦١ ميلادية لقرطبة».

⁵ لويس بيبير أوجين سديو، (١٨٠٨ - ١٨٧٥ م) مستشرق فرنسي، أهم كتبه «خلاصة تاريخ العرب» اهتم بعلم الفلك عند العرب.

إليه الإنسان إنما هو منتج غربي والثقافة الغربية هي المتفوقة والتي يجب أن تسود العالم فقللوا من قيمة وتأثير الثقافات في الحضارة الإنسانية.

العداء المتبادل:

التيارات الغربية المتشددة وخاصة اليمينة المتطرفة ترى في الإسلام «العدو المتخلف» الذي يهدد قيم الحداثة والتقدم، وبالمقابل بعض التيارات الإسلامية المحافظة ترى في الغرب «العدو الكافر» الذي يفسد المجتمعات ويفصلها عن دينها بينما، وليس هذا بالضبط وحده سبب العداء والرفض وخصوصاً من الجانب الغربي بل هناك بعد تاريخي أثر في العقلية الجمعية لكلا الفريقين وهو الصراع التاريخي بين الإمبراطوريات وهو من الأسباب الجذرية العميقة للعداء والتوجس بين العالم الإسلامي والغرب. هذه الصراعات شكّلت الذاكرة الجماعية والهوية الثقافية لكلا الجانبين وزرعت بذور صورة «الآخر» كعدو وجودي أو منافس حضاري. ونلقي نظرة موجزة على أبرز هذه الصراعات بين الإمبراطوريات:

الصراع الإسلامي- البيزنطي: الجذور الأولى للصراع: الإمبراطورية البيزنطية وهي الوريثة الشرعية للإمبراطورية الرومانية المسيحية مقابل الدولة الإسلامية الناشئة في فترة الخلافة الراشدة ثم الأموية. هذا الصراع قاد إلى حروب استمرت لقرون للسيطرة على بلاد الشام ومصر وشمال أفريقيا وآسيا الصغرى وهي قلب العالم المسيحي الشرقي. وقد أدى هذا إلى خلق الإطار الأول للعلاقة على أنها صراع ديني- حضاري بين «دار الإسلام» و«دار المسيحية»، وأصبح حصار القسطنطينية عدة مرات رمزاً في الذاكرة الغربية لـ «الخطر الإسلامي».

الحروب الصليبية: وهذه الحروب الممتدة كانت أهم فصل في تشكيل العداء بين الطرفين وكان طرفا الصراع الممالك الأوروبية الكاثوليكية مقابل الدول الإسلامية آنذاك وعلى قيادتها السلاجقة أولاً ثم الأيوبيون ومن بعدهم المماليك، واتخذت هذه الحروب شكل غزوات استعمارية ولكنها تغطت بغطاء ديني تحت مسمى استعادة الأراضي المقدسة. سلسلة الحروب هذه خلقت في الذاكرة الأوروبية الغربية رومانسية «الفروسية والشجاعة» وبالمقابل صورة «الشرق الغامض والوحشي»¹، بينما خلقت في الذاكرة الإسلامية صورة «الغرب الصليبي المحتل المُعدي». ولا تزال تستخدم

¹ انظر كتاب «الدفاع عن الغرب»، «Defenders of the West»، لرايموند ابراهيم Raymond Ibrahim» كنموذج عن الصورة في المخيال الغربي المعادية للشرق المسلم.

عبارة هجوم صليبي حتى اليوم في الخطاب السياسي الإسلامي كمصطلح مرادف للعدوان الغربي على الدول الإسلامية.

الإمبراطورية العثمانية وتوسعها غرباً: الإمبراطورية العثمانية كان ينظر إليها كتهديد الوجودي لأوروبا حيث استمر الصراع ما يقارب 500 عام كان طرفاه الإمبراطورية العثمانية كقوة إسلامية عظمى آنذاك مقابل الإمبراطوريات الأوروبية كهابسبورغ، والبندقية، وغيرها، وأبرز محطاتها التي كان لها تأثير كبير على الوجدان الغربي:

- سقوط القسطنطينية (1453): وكانت صدمة كبرى للمسيحية.
 - حصار فيينا (1529 و 1683): وصول الجيوش الإسلامية إلى قلب أوروبا، مما عزز فكرة «الحصن المسيحي» الذي يحمي نفسه من الغزو الإسلامي.
- هذا الصراع شكل في أوروبا صورة معادية وكارهة للمسلم وللتركي "ونظر إليه «كرمز للخطر والاستبداد والهمجية». هذه الصورة انتقلت عبر الأدب والفن وأصبحت جزءاً من الهوية الأوروبية القائمة على مقاومة «الآخر» الإسلامي.
- الاستعمار الأوروبي الحديث: هذه المرحلة التاريخية هي مفتاح فهم العلاقة الحديثة فبعد الثورة الصناعية الأوروبية أخذ الصراع شكلاً جديداً طرفاه الإمبراطوريات الأوروبية وعلى رأسها بريطانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وروسيا مقابل الإمبراطورية العثمانية المترنحة والعالم الإسلامي المفكك، وفي الحقيقة لم يكن صراعاً بين ندين، بل غزو واحتلال معظم العالم الإسلامي من قبل الغرب. تم تقسيم أراضيه مثل اتفاقية «سايكس-بيكو» ونهب ثرواته، وتشكيل دوله بشكل مصطنع، وهذا الاستعمار خلق شعور بالإهانة والمظلومية في الذاكرة الإسلامية، بينما عزز التفوق الحضاري في الذاكرة الغربية وقدم نظرية «عبء الرجل الأبيض» في تحضير الشعوب «المتخلفة». وهذا ما زال ضمن الواقع الذي نعيشه الآن فقد خلق مشاكل الحدود والهويات التي لا تزال سبباً للنزاعات حتى اليوم .

هذه الصراعات ساهمت في صناعة الذاكرة الجماعية وتشكيل الهوية الحالية، فالغرب يرى نفسه وريثاً لـ«الدفاع عن الحضارة» ضد غزوات الشرق، والعالم الإسلامي يرى نفسه ضحية للعدوان الغربي المستمر منذ القرون الوسطى، وحول الصراع الإمبراطوري إلى صراع ثقافي وإيديولوجي وتباين في الرؤى الحضارية.

وقد كان هذا ما حدا بصموئيل هنتنغتون إلى أن يكتب في عام 1999 قائلاً: «إن الصراع الذي شهده القرن العشرون بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية لا يعدو كونه ظاهرةً عابرةً سطحية إن هو قورن بعلاقة النزاع العميقة المتواصلة بين الإسلام والمسيحية. ولربما سيكون هذان الطرفان قد عرفا التعايش السلمي في بعض الأحيان، غير أن العلاقة بينهما غالباً ما اتسمت بتنافس محموم وحروب ضارية تفاوتت في شدتها»¹. ونلاحظ أن هنتنغتون عندما يقدم فرضيته هذه تحت عنوان (الإسلام والغرب) يستخدم كلمتي (الغرب) و(المسيحية) مساوياً بين دالتيهما من الناحية الفعلية، لكن مفهوم (الغرب) بحد ذاته ليس واضحاً على الإطلاق»²، كتاباً ردو على هذا الطرح مثل الكاتب والمفكر إدوارد سعيد استنكروا بشدة هذه التصنيفات الفكرية التي لا تحمل الغرب على رؤية الشرق من زاوية الاختلاف الجغرافي فحسب. بل على أنه «الأخر» المختلف حضارياً وبذلك يؤسسون لقاعدة أيديولوجية للإمبريالية والعنصرية»³ ويكرسون نموذج ونمط (نحن) و(هم) مثل ثنائية الغربي في مقابل الشرقي أو الغرب في مقابل الإسلام، وهذا مرتبط بتشكيل الهوية الذي ذكر سابقاً.

الاستغلال السياسي: هذا الاختلاف والتوجس يستخدم من قبل بعض السياسيين في الغرب في الترويج «لخطر المشروع الإسلامي» لتخويف النخبين وكسب الأصوات، بالمقابل، تستخدم بعض الجماعات الإسلامية «عداء الغرب» كذريعة لتبرير عنفها وتعبئة الجماعات والمؤيدين لمشاريعها.

ففي الغرب صور السياسون الإسلام كخطر يهدد الغرب والمشروع الغربي واستخدما ذرائع أهمها الإرهاب، واستخدموا أعمال تنظيمات متطرفة مشبوهة، وعملوا على ربطها باسم الإسلام ما خلق ربطاً سلبياً شديداً في الإعلام والوعي العام بين الإسلام والعنف. وأدى إلى خوف على الأمن وبرر للحكومات الغربية تبني سياسات متشددة تجاه التيارات الإسلامية.

استخدم السياسون أسلوب تخويف النخبين من انتشار أيديولوجيات إسلاموية تهدف إلى إقامة أنظمة حكم دينية كالخلافة والتي ترى كمعادية للديمقراطية الليبرالية والقيم الغربية بشكل كامل. فهي تهديد أيديولوجي وسياسي من الداخل.

1 «صدام الحضارات - إعادة صوغ النظام الحديث»، صموئيل بي هنتنغتون (سيمون وشاستر) ١٩٩٩، ص

٢٠٩.

2 انظر سياق استخدام هنتنغتون لمفهوم الغرب أو العالم المسيحي، المصدر السابق.

3 «الاستشراق»، إدوارد سعيد، رولتيدج وكينغ بول المحدودة، لندن ١٩٧٨ م.

كما لعبت اللوبيات المؤثرة وجماعات الضغط في الغرب المؤيدة لسياسات معينة في الشرق الأوسط لتقديم صورة سلبية عن الإسلام للإبقاء على حالة العداء والتوجس والاستفادة من استمرار العداء¹.

التوجس من التغيير الديموغرافي في الغرب: وبالتالي تغيير الهوية الوطنية وسقوط المشروع الغربي، ومن أسباب ذلك تدفق الهجرة من العالم الإسلامي بسبب الصراعات الدائرة هناك بالإضافة إلى زيادة عدد المواليد لدى المسلمين المرتفع نسبياً مقارنة بالغرب كما يضاف إليهم ازدياد أعداد من الغربيين الذين يعتنقون الإسلام بشكل مستمر «وهذا يتزامن مع حديث فلاسفة الغرب عن أقول مرحلة الحداثة والانتقال إلى مرحلة ما بعد الحداثة أو الحداثة الفائقة والتي رسم معالمها الحروب الناعمة وهيمنة النزعة الفردانية والسيولة والشفافية والاستهلاك المفرط وغيرها من مظاهر الفراغ الروحي وهي قيم تتعارض بشكل جذري مع فكرة الدين والإله والأخلاق»²، ولفهم هذه الظاهرة ننظر إلى ما حققه عصر الحداثة وما بعد الحداثة فقد «وعدت بتحقيق الخلاص المنشود وأنها مشروع تحقيق السعادة التي يحلم بها الإنسان وأنها سفينة النجاة من شعور الخوف والقلق الذي غرق فيه، لكن هذا المشروع بلغ منتهاه واستنفذ طاقته ولم يحصل الإنسان على تلك الوعود الطوباوية التي رسمت في أفق العقلانية بل وصلت إلى مرحلة الإغتراب الشامل ... التي لم يعد فيها إلا رقماً مسيطراً عليه ومستهلكاً مفرطاً في الاستهلاك صنعت الأسواق الليبرالية فكره وثقافته، وألقت به في أتون المتعبة والعفوية والذاتية»³، وهذا تسبب في أزمات فكرية ونفسية وأحدث فراغاً في كيان الإنسان الفرد المفكر كما أثرت على القيم المجتمعية بشكل سلبي ولم يملأ هذا الفراغ إلا العودة للقيم الروحية والدينية. وبالرغم من عدم وجود إحصاءات دقيقة للمعتنقين للإسلام فإن هذه الظاهرة ساهمت في التسبب في خوف من تغيير الهوية الدينية والثقافية في بعض المجتمعات الغربية وبدأت العديد من المؤسسات بالإضافة للسياسيين الذين استخدموا هذه النقطة لتخويف الناخبين والاستفادة منها في مسيرتهم السياسية.

1 كمثال: اللوبيات الصهيونية والمؤيدة لها عملت على ترسيخ حالة عدائية من الغرب للشرق.

2 «اعتناق الإسلام في المجتمعات الغربية المعاصرة محاولات لفهم الظاهرة في أزمنة الحداثة الفائقة»، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، حسين مساعدي وزهرة بالعالية، جامعة إبراهيم شيبوط الجزائر ٩٣، المجلد ٠٩، العدد ٠٢، لعام ٢٠٢٤، ص ٣٠٦.

3 المصدر السابق، ص ٣٠٦.

الإعلام الغربي ودوره في تأجيج العداء الغربي

الإعلام بنوافذه المتعددة المكتوبة والمسموعة والمرئية لعب دوراً مهماً في تشكيل الوجدان والتصورات لدى العامة في الدول الغربية، وإذا نظرنا للسينما الغربية وعلى رأسها «هوليوود» التي كانت مهيمنة في العقود الأخيرة فقد رسمت وبنت نمطاً وهيكلًا متخلفاً للإسلام والمسلمين في عقل المواطن الغربي بتثويته صورة الإسلام وتحقير صورة المسلمين وبعد أقول الاتحاد السوفيتي وسقوط الشيوعية برسم صور جديدة للمسلم العنيف الدموي والإرهابي بدلاً من الشيوعي الأحمر الشرير وأصبح الإسلام هو العدو الجديد بعد سقوط الشيوعية مدركين لدور وسائل الإعلام الجماهيرية في تشكيل الرأي العام، وقد انتجت هوليوود العديد من الأفلام التي ترسخ هذه الصورة الذهنية السلبية لدى المشاهد منذ فترة طويلة، بدأت الصحف والدوريات تمارس نشاطاً مشابهاً في العقود الأخيرة في تصوير المسلم بأبشع الصفات ووصلت للإستهانة بنبي الإسلام ورسم صور مسيئة له لتحقير شأن هذا الدين، وهذا بالنسبة لهم جزء من مفهوم «صراع الحضارات» الذي روج له بعض الغربيين المتطرفين وتعمق في وجدان الرؤساء الغربيين والنخبة وفي وجدان الرجل الغربي العادي وللمثال: نشرت صحيفة «الصنڊاي تلجراف» البريطانية مقالها الرئيس بعنوان «هل يقبرنا الإسلام؟؟»¹، وفي نفس التاريخ نشرت صحيفة «الصنڊاي تايمز» افتتاحيتها عن التهديد الأصولي المسلم الذي يمتد من شواطئ البحر المتوسط في شمال أفريقيا إلى آسيا الوسطى وحدود الصين، كما نشرت مجلة الايكونومست على غلاف المجلة صورة لرجل يرتدي ملابس تقليدية ويقف أمام مسجد وهو يحمل بندقية²، وفي نفس الفترة نشرت مجلة «تايم» الأمريكية بتقرير بعنوان «الإسلام... هل يجب علي العالم أن يخاف؟» ونشرت علي غلافها صورة لمئذنة إلى جانبها يد تحمل بندقية آلية...!!، واستخدمت تفجيرات 11 سبتمبر لشن هجوم واسع على الإسلام فقد صرح كيسنجر بأن «الحرب ضد الإرهاب الإسلامي يجب أن تبدأ اليوم وليس غداً»، كما صرح الرئيس جورج بوش علانية: أن «الحملة الصليبية القادمة» ستكون طويلة الأمد

1 مقالة رئيسة في الصنڊاي تايم، تاريخ ١٥/٦/١٩٩٠.

2 مجلة الايكونومست، إصدار إبريل ١٩٩٢.

لتخليص العالم من الأشرار»¹ ولم يجد لها رمزاً أنسب من «النسر النبيل»²، والكاتب المعروف توماس فريدمان يقول: «، فقد كان أكثر صراحة حين كتب في «إذا كان 11 سبتمبر بداية الحرب العالمية الثالثة، فعلينا أن نفهم أن هدف هذه الحرب هو هزيمة الأيديولوجيا، فحكم الحزب الديني لا يمكن أن يُهزم بالجيش وحدها، بل يجب أن يقاتل في المدارس والمساجد والكنائس، ولا يمكن القضاء عليه بدون مساعدة الأئمة والأخبار»³، كانت هذه التصريحات تعبيراً عن حرب الحضارات وكانت قد مهدت التربة وجهزت المجتمعات الغربية لتوجيه الاتهام للعرب والمسلمين⁴.

دور مراكز الأبحاث والمفكرين الاستراتيجيين: يكمل دور الإعلام في تشويه صورة الإسلام والمسلمين ما يسمى بمراكز الأبحاث والمفكرين والمحليلين الاستراتيجيين والمخططين الاستراتيجيين، وصناع الفكر والإستراتيجيات والتوجهات العامة في الدولة والمجتمع على حد سواء، وهؤلاء قسم كبير منهم مرتبط بلوبيات وبيديولوجيات فكرية تعادي الإسلام وهؤلاء هم من يرسمون صورة العدو في السياسة الغربية ومثال ذلك ما ذكره هنري كيسنجر مهندس السياسة الأمريكية حيث قال «إن الجبهة الجديدة التي على الغرب مواجهتها هي العالم العربي والإسلامي» «باعتبار هذا العالم هو العدو الجديد للغرب»⁵.

للمفكرين والفلاسفة دور مهم في إنكاء هذا الصراع بين المشروعين ويوضح ذلك الجدل الكبير والانتشار الواسع لهذه الأفكار عندما طرح صامويل هنتجتون نظريته في مقال «صراع الحضارات»⁶ رداً على مقال ونظرية تلميذه فرانسيس فوكوياما

1 تصريح إعلامي للرئيس الأمريكي جورج بوش الأب، في أعقاب حادثة ١١ سبتمبر وتدمير برج التجارة العالمي.

2 نفس شعار الحروب الصليبية القديمة.

3 مقالة لتوماس فريدمان، صحيفة نيويورك تايمز، تاريخ ٢٧/ ١١/ ٢٠٠١م.

4 يستطع المتابع أن يلاحظ بوضوح دور الإعلام والإساءة للإسلام والرموز الدينية في هذه الفترة كالرسوم المسيئة للرسل في مجلة شارل إيبدو وحرقت القرآن وغيرها من الممارسات الواسعة التي انتشرت ونقلتها وسائل الإعلام لتتقل صوراً من الصدام الحضاري، بالإضافة إلى تصريحات السياسيين الغربيين على وسائل الإعلام.

5 هنري كيسنجر، وزير خارجية أمريكا الأسبق، أثناء خطابه في ربيع ١٩٩٠، أمام المؤتمر السنوي لغرف التجارة الدولية.

6 مقالة بعنوان: «صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي»، صامويل هنتجتون، مجلة فورين آفيرز، ١٩٩٣، يرد فيها على فوكوياما ويقول فيها أن: صراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون بين الدول القومية واختلافاتها السياسية والاقتصادية، بل ستكون الاختلافات الثقافية المحرك الرئيسي للنزاعات بين البشر في السنين القادمة.

«نهاية التاريخ والإنسان الأخير»¹، وأسس هنتيجتون لفكرة صدام المشروع الغربي مع الإسلام كتقافة وأيديولوجية معادية للمشروع الغربي وروج فيه لنظرية حتمية الصدام بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية «المسيحية اليهودية». وتبناها العديد من المنظرين والسياسيين ومراكز الأبحاث التي ترسم الخط العام للسياسات الغربية وهذا أسس لظاهرة «الإسلام فوبيا». ويعبر عن هذا الدور ما كتبه وعمل عليه أستاذ جامعة برنستون «برنارد لويس» كنموذج عن هؤلاء المفكرين الذين أدوا دوراً سلبياً فقد كان أول من كتب مقالة في مفهوم «صدام الحضارات» عام 1990م، أكد فيها أن القيم الغربية تتعارض مع القيم الإسلامية، ويستحيل التعايش بين الإسلام والغرب، علماً أن لويس مؤرخ ومستشرق متخصص في شؤون الشرق الأوسط، وسبق أن اتهم والمسلمين بأنهم «أبطال روايات» في طوال تاريخهم، وأنهم كانوا دوماً في موقف المعتدي على الغرب، وكان الأخير في موقف المدافع عن نفسه ومقدساته»²، ثم يعيد لويس إنتاج أفكاره بعدد أكبر بعد عام على حادثة سبتمبر الأمريكية، حيث يتهم في كتابه «ما الخطأ؟ 2002م» الإسلام بأنه السبب وراء تخلف المسلمين، ويمارس سياسته بـ«الشحن العدائي» ضد المسلمين³. هؤلاء المفكرون لعبوا دوراً مهماً في خلق العداء وساهموا في رسم صور نمطية سلبية عن الإسلام والمسلمين لأهداف أيديولوجية أو استعمارية أو فقط من مبدأ النظرة الاستغلالية وتفوق العرق الغربي.

المشروع الحضاري الإسلامي والمشروع الإنساني العالمي

لا شك أن الدين الإسلامي هو دين عالمي جاء لهداية الناس عامة وتحقيق حياة مستقرة وعادلة وهدوءاً واطمئناناً روحياً ونفسياً في الدنيا تؤهل الإنسان لمرحلة الموت

¹ مقالة بعنوان: «نهاية التاريخ»، مجلة ناشيونال إنترست، للمفكر فرانسيس فوكوياما، صيف ١٩٨٩، تلخص فكرته في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، والظرح الأساسي في المقالة، أن الديمقراطية الليبرالية بقيمتها عن الحرية، الفردية، المساواة، السيادة الشعبية، ومبادئ الليبرالية الاقتصادية، تشكل مرحلة نهاية التطور الأيديولوجي للإنسان وبالتالي عولمة الديمقراطية الليبرالية كصيغة نهائية للحكومة البشرية.

² «أزمة الإسلام، الحرب الأقدس والأرهاب المدنس، رؤي المحافظين الجدد واليمين الأمريكي للإسلام المعاصر»، برنارد لويس، دار ومكتبة عدنان، سوريا، دمشق، ٢٠١٣. (برز لويس منذ منتصف ستينيات القرن العشرين كخبير في شؤون منطقة الشرق الأوسط وتحليله للصراع الفلسطيني الإسرائيلي وانتشار ظاهرة الإسلام الجهادي ما جعله شهيراً وأثار الكثير من الجدل. قال عنه المؤرخ الأمريكي جول بنين من جامعة ستانفورد والمختص بدراسات الشرق الأوسط بأنه «ربما أكثر مناصري الصهيونية المتعلمين ذوي اللسان المبين في الأوساط الأكاديمية المعنية بالدراسات الشرق الأوسطية على قارة أمريكا الشمالية. وكان لاستشارات لويس تأثيرها الملحوظ بفضل سلطانه العلمي بمجاله البحثي»).

³ «أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين»، برنارد لويس، ترجمة محمد عناني، تقديم ودراسة: رؤوف عباس، جامعة أكسفورد ٢٠٠٢م.

وما يليها وتبني قيماً فاضلة تنفع الناس وتحترم حياتهم وترسم حدود العلاقات بينهم، ومما لا شك فيه أن هذه الرؤية هي خير للإنسان وتناسب تطلعاته أينما كان.

العلاقة بين المشروعين الغربي والإسلامي لم تكن علاقة سليمة خلال القرنين الماضيين وكان طابعها الصدام والإختلاف، وبالرغم من وجود الحاجة والرغبة في العالم الإسلامي لمشروع نهضوي حضاري يخرج للعالم كمشروع عالمي إلا أن المحاولات والرؤى المطروحة لم تصل إلى مستوى مشروع حضاري إسلامي عالمي بل بقيت تجارب مفكرين وأحزاب وتيارات إسلامية تحاول الخروج من نفق الضعف والتخلف الحضاري الذي رافق الأمة خلال القرنين الماضيين فقد وجدت الأمة نفسها في صراع كانت هي الطرف الأضعف فيها نتيجة لعصور من التراجع الحضاري متمثلاً بالجمود والتقليد والتخلف الموروث من جانب ومن جانب آخر التبعية والتقليد للنموذج الغربي دون تفكير¹. إلا أن الأمة بحاجة إلى مشروع إسلامي حضاري وخاصة بعد التغيرات العديدة التي حدثت خلال العقود الماضية وتغير وسقوط الكثير من الإيديولوجيات والنظريات التي كانت سائدة لعهود.

سقوط الأيديولوجيات والنظريات الغربية وانحدار القيم لا يعني بالضرورة التخلي عن كامل القيم الغربية فعلينا أن لا ننسى أن الليبرالية الغربية لم تكن لحظة ميلادها تسعى لسلوكيات الإباحة الجنسية والتحرر من القيم بل بدأت مشغولة بقضايا العدالة في العالم ورفع الظلم والقمع التي تمارسها السلطات السياسية أو الدينية في أوروبا، وبالمقابل ولدت حركات الإسلام السياسي كردود أفعال على تغريب المجتمعات الإسلامية وانهيار المظلة الإسلامية الحاكمة والتي آخر من مثلها الدولة العثمانية ففترعت هذه التيارات والحركات الإسلامية في ظل تشوهات ولم تر في الليبرالية إلا الجانب الأخلاقي الفاسد والجانب السياسي والجانب الاقتصادي الربوي، وبالنتيجة لم تستطع هذه التيارات أن تقدم مشروعاً نهضوياً إنسانياً متكاملًا، ففي مجال الاقتصاد أسست البنوك اللاربوية أو ما دعوه بالإسلامية التي تعتمد على المرباحة إلا أن كلفتها توازي أو تزيد عن البنوك الربوية فلم تعطي هذه التجربة أكلها أو النجاح المأمول لها حتى الآن، ولم تستطع الدول الإسلامية إنشاء أسواق مشتركة فعالة كالسوق الأوروبية، بينما انحصر دور التيارات والأحزاب الإسلامية على دور تربوي واجتماعي يحاول

¹ راجع مقدمة كتاب «فلسفة المشروع الحضاري، بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي» للمفكر الإسلامي محمد سامي عمارة، الكتاب تأليف الدكتور أحمد محمد جاد عبد الرزاق، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

ممانعة الفكر الليبرالي الغربي من خلال انتقاد ووصف السلوكيات الأخلاقية المرافقة له.

على المنظرين الإسلاميين أن يضعوا الاعتبار أنه في مجال التنمية ومواردها فإن الفكر الوضعي أو الإسلامي هو اجتهادات يمكن الاتفاق والاختلاف حولها وهي تدور حول آليات العمل والأساليب والخطط ووضع نماذج للتنمية التي تهدف لتحسين مستوى الحياة ومستوى معيشة الناس وتنظيم العلاقات في المجتمع. تحتاج هذه الخطط والنماذج التنموية للعلم والاستعانة بمصادر المعرفة للوصول للهدف، وبشترك كلا الطرفين في أهمية العلم وإعمال العقل للوصول إلى أفضل النتائج، بينما يختلفان بشكل أساسي في أن النظم الغربية استبعدت الثوابت الدينية من مصادر المعرفة بينما النظم الإسلامية اعتمدتها كأساس لا يمكن تجاوزها بينما نماذج التنمية الإسلامية في أغلبها اجتهادات انسانية تستند إلى هذه ثوابت دينية وقيمها الأخلاقية.

المشروع النهضوي الحضاري في كلا الجانبين يعتمد على العلم واستخداماته ويقدر أهميته ودوره في النهضة، إلا أن هناك فروق أساسية في المنطلقات والغايات والضوابط والآليات والتوجيه والتطبيق فبالرغم من أن العلم النافع بكل فروعه له مكانه السامي في الحضارة الإسلامية إلا أن ضوابطه واستخداماته تختلف فالعلم في الحضارة الإسلامية يخدم الناس والمجتمع ويطور حياتهم وله هدف آخر أنه يقوي إيمانهم في الدنيا ويقودهم للصالح وحسن العبادة وخشية الله كما قال تعالى: { إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ }¹، والعلم يرفع درجاتهم في الدنيا والآخرة {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ }²، بينما يقتصر في المشروع الغربي على الجانب المادي وسيطرة الإنسان على الطبيعة والمصادر المتاحة، وإذا دققنا في المبادئ والنظم التي تحكم المشروع الغربي نجد أنها ليست مسخرة لرفاه الإنسان كإنسان بشكل عام وإنما هي لحماية ورفاهية الصفوة الغربية المتحكمة بمصادر القوة مقابل الجماهير الغربية، وحماية ورفاهية المجتمعات الغربية مقابل المجتمعات الأخرى، ونرى الباحثين والمفكرين الغربيين يقدمون صوراً ونماذج التنمية في المشروع الغربي والتي على دول العالم الثالث تطبيقها، لكن بسبب غياب الآليات والوسائل والخبرات واختلاف المقاصد والأهداف والنظم الاجتماعية المرتبطة

1 سورة فاطر، الآية ٢٨.

2 سورة الزمر، الآية ٩.

بالتنمية وغيرها من الأسس التي يختلف فيها المشروع الغربي عن المشاريع الحضارية الأخرى، يجعل هذه النماذج المفروضة عليهم مجرد شعارات غربية كأنها سيف مسلط على شعوب وحكومات العالم الثالث.

التراجع الحضاري في البلاد الإسلامية أدى إلى تأخر طرح المشروع الإسلامي الحضاري بشكل صحيح بسبب غياب الوسائل والأدوات والضعف والقصور في تصحيح العديد من المفاهيم التي سادت في المجتمعات الغربية حول الإسلام وكذلك العديد من المفاهيم المغلوطة في المجتمعات الإسلامية التي ساهمت في نشر صورة نمطية سلبية حول الإسلام.

بعد الحرب العالمية الثانية تداعت الأمم الغربية وشاركتها العديد من الأمم الأخرى لتأسيس منظمة الأمم المتحدة وفي ميثاق التأسيس نرى صورة أو صياغة أخرى للآية الكريمة في القرآن الكريم : {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} ¹. فالإسلام يطرح قيم إنسانية عالمية تشترك بها طموحات ومساعي أغلب شعوب العالم، وقيم كالعدل والحرية والمساواة وغيرها تمثل تطلعات الإنسان عبر مراحل التاريخ وفي مختلف الحضارات الإنسانية، فالإسلام كدين يمثل القيم الإنسانية العليا والكثير من القيم التي نادى بها النخبة في أوروبا في عصور النهضة الغربية متضمنة ضمن التعاليم الإسلامية، بل التعاليم الإسلامية ترسم للإنسان قيماً جامعة وأكثر عدلاً وتوازناً.

النظرة السائدة في المراكز الفكرية الغربية ولدى شعوب العالم الغربي حول الإسلام والإسلام السياسي مغلوطة ونمطية وبنيت على نماذج وتجارب محدودة ومنقوصة وغير ناجحة. من المفاهيم الواجب تصحيحها هو موضوع شكل الدولة، فالاعتقاد السائد أن المشروع الإسلامي هو مشروع سياسي يطرح فكر الدولة الدينية التي تتناقض مع شكل الدولة المدنية، وهذا مفهوم خاطيء فالمشروع الإسلامي هو مشروع حضاري عالمي وشكل الدولة أمر يقرره الناس ما يضمن المساواة والعدل وأول دولة أسسها النبي الكريم في المدينة هي دولة مدنية. وكذلك مفهوم العداء للديمقراطية في العالم الإسلامي، فالفكر الإسلامي لا يرفض الديمقراطية بشكل عام ويختلف العاملون والمفكرون الإسلاميون حول رؤاهم السياسية فيرى البعض أن الديمقراطية شكل من أشكال الشورى بينما يرفضها البعض وينظر إليها كمنتج غربي لا يتناسب مع القيم

سورة الحجرات، الآية ١٣.

الإسلامية، ولكن أغلب الناس يرون في هذا الشكل من أساليب الحكم والإدارة شكل أفضل وأقل خطراً من الديكتاتورية والحكم الفردي أو العائلي المتعسف أو حكم الحزب الواحد. والمفهوم الآخر هو حرية الأديان فالفكر الإسلامي ضمن حرية الأديان واحترم المقدسات ومنع التهجم والسخرية منها.

هذا يستدعي مشاركة النخب الفكرية والعلمية بالإضافة لرجال الدين وقادة المجتمع للعمل معاً على تصحيح المفاهيم المغلوطة وفي نفس الوقت العمل على إصلاح التشوهات التي أصابت المجتمعات الإسلامية وتقديم القيم الإسلامية العليا التي جاء بها الدين الحنيف لخير الإنسانية جمعاء للمجتمعات الغربية بأسلوب وأدوات صحيحة الإسلام ومستقبل الحضارة الإنسانية

الحضارة الإنسانية كي تتجه وتخطو قدماً لخير الإنسان بشكل عام تحتاج لجهود ومشاركة العديد من شعوب العالم وتغليب مصلحة الإنسان على المصالح الأنانية الضيقة لفئة على حساب المجتمعات وعلى حساب الإنسان بشكل عام. لقد خطت البشرية خطوات واسعة خلال العقود الأخيرة في مجالات علمية عديدة وتغير نمط الحياة بسرعة عجيبة في العقود الأخيرة وبدأت الدورة الحضارية تتبدل مؤخراً فبعد أن سادت النظريات والثقافة والمنتجات المادية والفكرية الغربية العالم خلال القرنين الماضيين على الأقل العالم وهيمنت عبر أدواتها الإعلامية ووسائل نشر الثقافة فإنها بدأت تتآكل فالمنطلقات الفكرية والأخلاقية لهذا المشروع الحضاري أصبحت تتناقض بشكل صارخ مع الممارسات الاستعمارية والعنصرية والنظرة الاستعلائية مع شعوب العالم الأخرى ومنها الشعوب الإسلامية وكذلك الأمر في التعامل مع تاريخ وثقافة وحضارة شعوب العالم الأخرى، وإصرار النخب الفكرية على فكرة تفوق الفكر الغربي وإمكانية فرض الليبرالية العلمانية كمشروع غربي على شعوب العالم بدأ يتآكل فقد تراجع المشروع وتناقض مع الشعارات التي بدأها المؤسسون والتعامل بفوقية والمعايير المزدوجة والعنصرية الواضحة وخاصة من قبل السياسيين والطبقات الحاكمة والمتنفذة في النظم الغربية أدى إلى تراجع إيمان الجماهير الغربية بهذا المشروع الآن وأفرز انقسامات في المجتمع حول تبني العديد من السياسات الليبرالية التي أفرزتها مرحلة ما بعد الحداثة، والآثار المجتمعية الكارثية التي ترتبت على هذه الأطروحات والسياسات الغير متوازنة وبدأ قسم من الجماهير الغربية الذي استطاع التمرد على هيمنة الإعلام الفكرية من البنظر في بدائل ومشاريع حضارية أكثر عدلاً

الحضارة الإنسانية تحتاج للفكر الإسلامي الصافي وعلى النخب الغربية ادراك أهمية مشاركة شعوب العالم وتجاربهم للوصول إلى أفضل النظم التي تحكم عالم الإسلام، وعلى هذه النخب والمجامع الأكاديمية ومراكز الدراسات التوقف عن ممانعة ومعاداة الفكر الإسلامي وعدم القياس على تجارب جماعات أو تيارات راديكالية ادعت أن الإسلام مرجعها وقدمت ممارسات ونموذج غير أخلاقي على أنه النموذج الإسلامي، فالتطرف والعنف والجريمة هي أمراض اجتماعية وسيكولوجية تتواجد عند أغلب شعوب العالم ولا علاقة للأديان الصافية بها وعلى النخب عدم وصم أمة أو دين بهذا الوصم لأغراض غير عادلة. وفي نفس الآن على النخب والمجامع الفكرية والأكاديمية في العالم الإسلامي معالجة العديد من نقاط القصور والتشوّهات التي لحقت بالتعاليم الإسلامية الصافية والتي ساهمت وسهلت تشكيل صورة نمطية سلبية حول الإسلام.

كل باحث ومفكر وأكاديمي صادق ومخلص في العالم سيدرك إذا بحث بصدق مدى عالمية وصدق وشمولية الدين الإسلامي ومدى اتساع القيم الإنسانية وتوازنها وما تحويه من خير وسعادة للإنسان في جميع مجالات حياته الاجتماعية والنفسية والمادية والروحية وما تقدمه من اطمئنان نفسي للإنسان، وعلى الغربيون أن يعوا أن الإسلام لا يعادي أحداً ولم تنزل الرسالة الإسلامية في الشرق مقابل الغرب، بل هي رسالة الله للناس أجمعين جاءت رحمة واطمئناناً للناس في الشرق والغرب والشمال والجنوب. وهذا حري به أن ينتج مشروعاً حضارياً عالمياً كمشروع يمثل القيم الإنسانية العليا ويناسب جميع البشر فالفكر الإسلامي لا يرفض الحرية بل يرسخها ويوازن بين حرية الفرد والمجتمع ويوازنها مع القيم الأخرى ويسعى للعدل كقيمة عليا ويرسخ العديد من القيم المجتمعية التي تصب جميعها في صالح الإنسان، وعلى المفكرين الإسلاميين والتيارات والأحزاب الإسلامية والنخب بنفس الوقت الخروج من المحلية الضيقة والتفسيرات الجامدة والعودة للنبع الصافي للإسلام كدين جاء رحمة للناس عامة، عندذاك يصبح المشروع الحضاري الإسلامي هو المشروع البديل للإنسانية عامة تنتظر لخير الفرد وللمجتمع بأن واحد وتسعى لغنى الإنسان المادي والروحي، وتعمل لراحة ومصالحة الإنسان في الدنيا والآخرة، وتأخذ بالإعتبار جوانب الحضارة المادية والروحية في آن واحد.

وهذا يقودنا إلى أن التفاعل الإيجابي بين الحضارات ممكن، بل هو أمر ضروري لتجاوز الصراعات وما تأتي به من المآسي التي تصيب بنارها الإنسانية جمعاء. وعلى هذا التفاعل أن يقوم على أسس منها الانطلاق من حقيقة وحدة الأصل البشري. واعتبار القيم الإنسانية العليا قيمة خالدة الخالدة ومبدأ الحفاظ على الإنسان وقيمه كإنسان بالإضافة إلى احترام التمايز الحضاري والخصوصية الثقافية للأمم وأخيراً التعاون الإيجابي بين الأمم.

الواقع الحالي المعاش يرسم صورة أخرى سلبية تقوم على التفاعل السلبي بين الحضارات عبر حروب وسلوكيات عنصرية وعلاقات يطغى عليها الاستعلاء ولاستكبار، إلا أنه ولصالح الإنسانية فإن التفاعل الإيجابي بين الحضارات هو ضرورة من الضرورات الواقعية التي تحتاجها الإنسانية، وبدلاً من صراع الحضارات علينا طرح مشروع تعاون الحضارات وإجراء حوارات تقوم على احترام الآخر وتهدف لخير الإنسانية جمعاء، وتقديم مشروعنا الإسلامي كمشروع يحقق هذه المطالب ويسعى لخير الإنسانية جمعاء.

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- «الوضع ما بعد الحداثي»، تقرير عن المعرفة، جان فرانسوا ليوتار، دار شرقيات، الطبعة الأولى، القاهرة 1994.
- 3- المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، فريدريك جيمسون ، «Frederick Jameson Postmodernism The Cultural Logic Of Late Capitalism»
«The Locust Journal March 1994».
- 4- «صراع القيم بين الإسلام والغرب» ، رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، الناشر: دار الفكر – دمشق، الطبعة 2010.
- 5- «الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود»، الدكتور مراد هوفمان، مكتبة الشروق.

- 6- « شمس العرب تسطع على الغرب»، زيجريد هونكه، باللغة الألمانية: «Allahs Sonne über dem Abendland Unser Arabisches Erbe» والترجمة الحرفية: «شمس الله على الغرب، النسخة العربية نشر دار العالم العربي، 1963م.
- 7- «تقويم البلدان» لأبي الفداء، ترجمة جوزف توسان رينو تحت عنوان «Géographie d'Aboulfeda»، نشر فنشر بالاشتراك مع دي سلان، (المطبعة الملكية، لحساب الجمعية الآسيوية)، 1840م.
- 8- خلاصة تاريخ العرب، لويس ببيير أوجين سديو، (1808 - 1875 م) ، الناشر مؤسسة هنداي 2018م.
- 9- «الدفاع عن الغرب»، «Defenders of the West»، لرايموند ابراهيم «Raymond Ibrahim»، (رايموند إبراهيم، أمين مكتبة البحوث والترجمة، كاليفورنيا، مؤلف وكاتب عمود، ولد في 1973، أمريكي من أصل مصري قبطي، له مجموعة من المنشورات التي يهاجم فيها الإسلام باعتبار تنظيم القاعدة كنموذج إسلامي).
- 10- «صدام الحضارات - إعادة صوغ النظام الحديث»، صموئيل بي هنتنغتون (سيمون وشاستر) 1999.
- 11- «أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين»، برنارد لويس، ترجمة محمد عناني، تقديم ودراسة: رؤوف عباس، جامعة اكسفورد 2002م.
- 12- «الاستشراق»، إدوارد سعيد، رولتيدج وكيجان بول المحدودة، لندن 1978 م
- 13- مقالة رئيسة في صحيفة الصنداي تايم، تاريخ 15/6/1990.
- 14- «اعتناق الإسلام في المجتمعات الغربية المعاصرة محاولات لفهم الظاهرة في أزمنة الحداثة الفائقة»، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، حسين مساعدي وزهرة بالعالية، جامعة إبراهيم سلطان شيبوط الجزائر 93، المجلد 09، العدد 02، لعام 2024م.
- 15- مجلة الايكونوميست، إصدار إبريل 1992م.
- 16- صحيفة نيويورك تايمز، مقال لتوماس فريدمان، تاريخ 27 / 11 / 2001م.

- 17- «نهاية التاريخ»، فرانسيس فوكوياما، مجلة ناشيونال إنترست، إصدار صيف 1989.
- 18- «فلسفة المشروع الحضاري، بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي»، الكتاب تأليف الدكتور أحمد محمد جاد عبد الرزاق، تقديم المقدمة المفكر الإسلامي محمد سامي عمارة، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1995.
- 19- الإسلام والغرب، عبد الوهاب المسيري، 26/12/2004، المعرفة - وجهات نظر - شبكة الجزيرة.