

časopis za odgoj i obrazovanje

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
مَجَلَّةٌ لِلتَّحْقِیْقِ وَالتَّحْقِیْقِ

novi 98

# muallim

ljetno 2024 • god. XXV • br. 98  
cijena 8 KM, za inozemstvo 8 €

ENES  
KARIĆ  
DA LI KUR'AN  
ČOVJEČANSTVU  
OSUJEĆUJE  
BUDUĆNOST?

ALMIRA ISIĆ-  
IMAMOVIĆ  
DOŽIVLJAJ  
BOGA KOD  
DJECE PREDŠKOLSKE  
DOBI

INTERVJU  
DŽEVAD HODŽIĆ:  
REFORMA VISOKOG OBRAZOVANJA  
ISLAMSKE ZAJEDNICE NE SMIJE  
OVISITI O PARTIKULARNIM  
ZAHTJEVIMA I INTERESIMA

RIFET ŠAHINOVIĆ,  
AMEL REDŽIĆ  
TRADICIJA  
UČENJA HIFZA  
U BIHAĆU I  
CAZINSKOJ KRAJINI

# NOVI MUALLIM

Časopis za odgoj i obrazovanje  
ljetno 2024 • god XXV • br. 98

## Izdavač

Udruženje ilmijje  
Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

Za Izdavača  
Nesib Hadžić

Glavni urednik  
Elvir Duranović

## Redakcija

Ahmet Alibašić, Zehra Alispahić,  
Senad Ćeman, Ferid Dautović,  
Mevludin Dizdarević, Sedad Dizdarević,  
Hasan Džilo, Nedžad Grabus,  
Dževad Hodžić, Mensur Husić,  
Samedin Kadić, Armina Omerika,  
Ermin Sinanović, Omer Spahić,  
Rifet Šahinović, Senada Tahirović,  
Meho Šljivo

## Savjet časopisa

Hasan Makić, Hilmo Neimarlija,  
Ševko Omerbašić, Muharem Omerdić,  
Enes Pelidija, Fuad Sedić,  
Seid Smajkić, Edina Vejo

Sekretar Redakcije  
Amir Zimić

## Lektura

Adaleta Kadić

## Prijevodni rezimezi

Subhi Wassim Tadefi (arapski)  
Amra Kaljanac (engleski)

## UDK

Adisa Žero

## Dizajn i prijelom

Mahir Sokolija

## Fotografija na naslovnoj strani

Sinan-begova džamija  
u Čajniču

## Autor fotografije

Elvedin Subašić

## Štampa

Grafika Šaran d.o.o. Sarajevo

## Tiraž

1.000

Adresa: Gazi Husrev-begova 56a,  
71000 Sarajevo,

Telefon: ++387 (33) 236-391;

<http://ilmijja.ba/novi-muallim/>

E-ISSN 2566-3208

glavniurednik@ilmijja.ba

pretplata@ilmijja.ba

## Uplate

U KM na broj računa:

1410010000274481 kod Bosna Bank

International DD Sarajevo uz naznaku

“za Novi Muallim”

## Časopis izlazi tromjesečno

Rukopisi, fotografije i zapisi se ne vraćaju!

Stavovi u objavljenim tekstovima  
odražavaju stavove autora, ali ne i nužno  
stavove Redakcije Novog Muallima.

Novi Muallim indeksiran je u CEEOL bazi

ELVIR DURANOVIĆ: Uvodnik .....2

## PUTOKAZI

ENES KARIĆ: Da li Kur'an čovječanstvu osujećuje budućnost? .....3

## SAGLEDAVANJA

ALMIRA ISIĆ-IMAMOVIĆ: Doživljaj Boga kod djece predškolske dobi .....8

## MUALLIMOV INTERVJU

Razgovarao: ELVEDIN SUBAŠIĆ

Dževad Hodžić: Reforma visokog obrazovanja Islamske zajednice  
ne smije ovisiti o partikularnim zahtjevima i interesima .....18

## MUALIM

ŠEFKO SULEJMANOVIĆ: Husejn-ef. Omerović – Šest decenija  
posvećenosti imamsko-mualimskom pozivu .....24

## ISLAMSKE TEME

ALMIR FATIĆ: El-Muzzemmil – Ustrajnost u pokornosti .....31

HASAN DŽILO: Ebu Hasan el-Eš'ari i neke naznake  
njegove religijske filozofije .....39

ELVIR DURANOVIĆI: Počeci organiziranog  
prikupljanja zekata u Bosni i Hercegovini .....48

FADILJ MALJOKI: Krićka analiza hadisa  
o faktoru koji određuje izgled djeteta .....55

DŽEVAD GOLOŠ: Kazivanje o Jahjau, a.s., (Ivan Krstitelj)  
prema Kur'anu i Novom zavjetu .....61

## HISTORIJA OBRAZOVANJA

RIFET ŠAHINOVIĆ, AMEL REDŽIĆ: Tradicija učenja hifza  
u Bihaću i Cazinskoj krajini .....68

## ČLANCI

NEDIM ZAHIROVIĆ: Bilješka o prepisivaču alhamijado rukopisa  
Mursal-ef. Zahiroviću iz Ljenobuda .....85

## ESEJ

DŽENAN HASIĆ: Vražiji ili blagoslovljeni napitak – Fetva o kahvi  
šejhul-islama Bostanzade Mehmed-ef. ....89

## PRIKAZI

EMINA ĆEMAN-KIREMITCI: Problematika historiografije tefsira .....95

Upute za autore .....97

# Uvodnik

Ljetni 98. broj *Novog Muallima* otvaramo optimističnim tekstom akademika Enesa Karića “Da li Kur’an čovječanstvu osujećuje budućnost?” Iako je, po vjerovanju muslimana, Kur’an završna Božija riječ, autor u radu navodi da Kur’an nije zatvorio perspektive ljudskog roda. Naprotiv, Kur’an snažno podstiče čovjeka, smatra autor, da se kao kreativno biće uputi u budućnost otkrivajući na tom putu nova saznanja koja će ga odvesti u neslućene visine.

Almira Isić-Imamović izvršila je zanimljivo istraživanje među djecom predškolskog uzrasta koje pod naslovom “Doživljaj Boga kod djece predškolske dobi” donosimo u rubrici *Sagledavanja*. Iako rezultati njenog istraživanja, koji pokazuju da djeca predškolske dobi Boga doživljaju s puno ljubavi i privrženosti, mogu pomoći roditeljima i vjeroučiteljima u predškolskim ustanovama u razumijevanju religioznosti malodobne djece, čini se podjednako važnom sama ideja da se s predškolskom ali i školskom djecom govori o njihovom doživljaju Boga. Dugo je kod nas, čini mi se pod utjecajem vjerskih učitelja koji su sugerirali da je doživljaj Boga individualan i različit od čovjeka do čovjeka, to bila *tabu* tema koja nije dobivala status javnosti. U promišljanju vlastite religioznosti i ličnog odnosa prema Bogu od presudne važnosti mogu biti saznanja šta druge osobe misle o tome, što je, mislim, značajna poruka ovog rada.

U rubrici *Muallimov intervju* Elvedin Subašić donosi razgovor s dr. Dževadom Hodžićem, direktorom Uprave za obrazovanje i nauku Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, pod naslovom “Reforma visokog obrazovanja Islamske zajednice ne smije ovisiti o partikularnim zahtjevima i interesima”. Subašić je s direktorom Hodžićem razgovarao o sadržaju reforme visokog obrazovanja; integriranom sistemu visokog obrazovanja Islamske zajednice; matičnosti određenih katedri; poziciji određenih nastavnih predmeta i drugim temama koje osvijetljavaju reformski kurs Islamske zajednice na polju visokog obrazovanja.

Topli prikaz vjersko-prosvjetnog rada savremenog bošnjačkog imama pod naslovom “Husejn-ef. Omerović – Šest decenija posvećenosti imamsko-mualimskom pozivu” autora Šefke Sulejmanovića objavljujemo u rubrici *Muallim*. Husejn-ef. Omerović jedini je živi učenik nekadašnje Podrinjske medrese u Zvorniku. Blizu šezdeset godina svog života Husejn-ef. posvetio je imamsko-mualimskom radu u džematima širom Bosne i Hercegovine, od Hercegovine, preko Bosanske krajine i sjeverne Bosne do rodne istočne Bosne. U svim mjestima u kojima je službovao kao odgovoran i čestit mualim koji je, kada je trebalo, znao pokazati hrabrost, ostao je u lijepom sjećanju svojih džematlija.

U rubrici *Islamske teme* objavljujemo pet zanimljivih tekstova. U prvom, “El-Muzzemmil: Ustrajnost u pokornosti”, autor Almir Fatić tumači suru El-Muzzemmil čiji je najveći dio objavljen vrlo rano, početkom poslanstva Muhammeda, a.s. Glavna poruka sure, kako navodi autor, jeste ustrajnost u pokornosti Uzvišenom Allahu.

Religijsko-filozofskim aspektima eš’arizma bavi se Hasan Džilo u radu “Ebu Hasan el-Eš’ari i neke naznake njegove religijske filozofije”. Stavove Ebu Hasana el-Eš’arija o temeljnim temama islamske doktrine: Božije biće, Njegova

svojstva, Božija riječ, Božije stvaranje, čovjekova odgovornost i dr. Hasan Džilo argumentirano i jasno prezentira u ovom značajnom tekstu.

“Raspisom Vrhovnog islamskog starješinstva o zekatu i sadekatul-fitru” iz 1969. godine osnovan je Fond za izdržavanje Gazi Husrev-begove medrese. Iz ovog Fonda s vremenom će se razviti Bejtul-mal Islamske zajednice u okviru kojeg se danas postižu vrijedni rezultati na prosvjetnom i humanitarnom planu. Osnivanjem Fonda za izdržavanje Gazi Husrev-begove medrese i kasnije Bejtul-mala, organizirano prikupljanje zekata i sadekatul-fitra vraćeno je u formu koju je imalo u doba Allahovog Poslanika, a.s., i prve dvojice hilefai-rašidina. Analizom arhivske građe iz Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu Elvir Duranović u radu “Počeci organiziranog prikupljanja zekata u Bosni i Hercegovini” prezentira dokumente i tekstove na koje su se islamski učenjaci u Bosni i Hercegovini, prije svih Džemaludin Čaušević, pozivali pri donošenju fetvi o dozvoljenosti organiziranog prikupljanja zekata u našoj zemlji.

O faktorima koji utječu na spol i izgled djeteta spomenutim u izrekama Allahovog Poslanika, a.s., govori rad Fadilja Maljokija “Kritička analiza hadisa o faktorima koji određuju izgled djeteta”. Oslanjajući se na savremena istraživanja na ovom polju, autor analizira hadis o izgledu djeteta uzimajući u obzir sve njegove verzije, kontekstualne faktore i opće karakteristike Poslanikovog, a.s., izražavanja.

Rubriku *Islamske teme* zatvaramo tekstom Dževada Gološa “Kazivanje o Jahjau, a.s., (Ivan Krstitelj) prema Kur’anu i Novom zavjetu”. Autor u ovom radu, kroz mnoštvo zanimljivih detalja, donosi komparativnu analizu svetih tekstova muslimana i kršćana koji tematiziraju životopis Jahjaa, a.s., Božijeg poslanika koji je najavio dolazak Isaa (Isusa), a.s.

Tekst “Tradicija učenja hifza u Bihaću i Cazinskoj krajini” autorā Rifeta Šahinovića i Amela Redžića koji objavljujemo u rubrici *Historija obrazovanja* sadrži biografije hafizā koji su rođeni ili su djelovali u Bosanskoj krajini do Drugog svjetskog rata. Oslanjajući se na arhivsku građu i dokumente autori u radu donose obilje do danas nepoznatih podataka o hafizima Bosanske krajine.

U rubrici *Članci* objavljujemo tekst Nedima Zahirovića “Bilješka o prepisivaču alhamijado rukopisa Mursal-ef. Zahiroviću iz Ljenobuda” u kojem autor donosi kraći osvrt na život Mursal-ef. i njegov prepisivački rad na polju alhamijado književnosti.

Dženan Hasić u radu “Vražiji ili blagoslovljeni napitak – Fetva o kahvi šejhul-islama Bostanzade Mehmed-ef.” u rubrici *Esej* tematizira teološke rasprave o kahvi koja se u muslimanskim državama počela masovnije konzumirati tokom XVI stoljeća. Iako su neki utjecajni islamski učenjaci u Osmanskoj državi, poput šejhul-islama Ebu Su’uda, smatrali da je konzumiranje zabranjeno, drugi učenjaci, među njima i šejhul-islam Bostanzade Mehmed-efendija, tvrdili su kako je konzumiranje kahve dozvoljeno. Njegova fetva o dozvoljenosti kahve sadrži pet odgovora na pet čestih pitanja o kahvi njegovog doba sredinom XVI stoljeća.

*Elvir Duranović*

# DA LI KUR'ĀN ČOVJEČANSTVU OSUJEĆUJE BUDUĆNOST?

Enes KARIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu

**SAŽETAK:** U ovom eseju raspravlja se o tome kako razumijevati to da je Kur'ān, po vjerovanju muslimana, posljednja Božija Riječ, te da li to vjerovanje u konačnost i dovršenost poslanstva osujećuje budućnost čovjeka i čovječanstva. Glavno pitanje u ovom eseju je: Da li je Bog kao Apsolut objavljivanjem Kur'āna kao posljednje Božije Riječi zatvorio znatiželje i perspektive čovjeka i čovječanstva? Autor ovog eseja smatra da Kur'ān ne zatvara čovjekove puteve prema budućnosti, već snažno podstiče čovjeka da iz svoje slobode saraduje s Bogom i od čovjeka traži da bude jedno kreativno biće. Mnogi odlomci Kur'āna posvjedočuju da Božanska Riječ ne blokira budućnost pred čovjekom. Naprotiv, kao knjiga koja pobuđuje mnoge vrste čežnje, Kur'ān bodri čovjeka da se u ime Boga zaputi u budućnost.

*Ključne riječi:* Kur'ān, posljednja Božija objava, Bog, Apsolut, vasiona, čovjek, sadašnjost, budućnost, horizonti, svjetovi

## Uvod

Sirijski pjesnik Adonis (Ali Ahmad Said Asbar /Esber/, rođen 1930) u više je navrata u svojim intervjuima i javnim nastupima kritički oslovio kur'ānsko polaganje prava na apsolutnu istinu i, posebno, na koncept kur'ānske Objave kao, navodno, jednog završenog, zao-kruženog i konačnog poslanstva i vjerovjesništva. Ovim on aludira na kur'ānsku sintagmu *hātamu n-nabiyyīn* ('pečat poslanikā', sūra *Saveznici/al-Aḥzāb*, 33:40) gdje se u krajnjemu veli da s Muhammedom, a. s., nastupa kraj vjerovjesništva, kraj poslanstva:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ  
وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ

“Muhammed nije otac nijednom od vaših ljudi, Nego je Božiji Poslanik i pečat vjerovjesnika.”

“Muhammad ist nicht der Vater eines euerer Männer, sondern Allahs Gesandter und das Siegel der Propheten.”<sup>1</sup>

Kur'ānska sintagma *hātamu n-nabiyyīn* (خَاتَمُ النَّبِيِّينَ), *pečat Božijih vjerovjesnika, das Siegel der Propheten, the Seal of the Prophets...*, smatra se i vjeruje, ukazuje na to da je Muhammed, a. s., posljednji Božiji poslanik i da je s njim ciklus vjerovjesništva završen. U vezi s tim, iznoseći svoju kritiku, kako Adonis smatra, izvjesnog kur'ānskog blokiranja različitih budućnosti čovječanstva, ovaj sirijski pjesnik drži da i sama pomisao

neke knjige da je 'posljednja knjiga' i, samim tim, 'posljednje formuliranje istine', makar se radilo i o Božanskoj Istini, staje na put razvoju čovječanstva i pomalja se kao jedna zapreka. A to, prema Adonisu, znači da Kur'ān sam sebi osujećuje šanse ne samo da bude jedna spram budućnosti otvorena knjiga, već onemogućava svoje čitateljstvo da ga čitaju, shvataju i razumijevaju kao poruku, govor i diskurs koji im raskriva nove perspektive i drukčije budućnosti.

U svojim nastupima pjesnik Adonis je više puta istaknuo to da Kur'ān kod svojih recipijenata, napose onih koji ga drže svojom svetom knjigom, pobuđuje osjećanje dovršenosti ne

<sup>1</sup> *Der Koran, arabisch – deutsch*, Aus dem Arabischen von Max Henning, S. 423.

samo božanskog projekta već dovršenosti i samog ljudskog znanja o svijetu, zaokruženosti čovjekove spoznaje i uvjerenje da ono novo, drugo ili drugačije nakon Kur'ana neće, ne može i ne treba doći!!! Ukratko, prema Adonisu, sam Kur'an je svojim tvrdnjama da je konačna istina i samom sebi zajamčio samo jedno tumačenje koje, navodno, i sam kur'anski tekst, ali i njegovo čitateljstvo koje u njega vjeruje kao Posljednju Istinu, zatvara i zakračunava u jedno dogmatsko shvatanje.

Ovaj naš esej ne treba shvatiti kao polemiku protiv pjesnika Adonisa. On ima pravo na svoja mišljenja, stavove i poglede. Iako su im namjere posve različite, polazište Adonisa u ovakvim njegovim gledanjima na Kur'an slično je odnošenjima jednoga broja klasičnih teologa islama prema tekstu Kur'ana kada tu knjigu tretiraju kao jednoznačnu zbirku riječi i rečenica koje se, potom, predstavljaju kao uklesane u kamene ploče te se, kao fiksirane u ono statično, mogu misliti tek jednodimenzionalno, okamenjeno i sklerotično. Ukratko, i prema Adonisu i prema spomenutim teolozima, Kur'an je navodno došao da čovječanstvu da jednu unaprijed definiranu, s visoka spuštenu i zatvorenu Istinu, a ne Istinu koja iznosi zahtjev za saradnjom Boga i čovjeka zarad jednog stalnog djelovanja Istine koja pomaže u permanentnoj potrazi za njome samom.

Dakako, na ova pitanja koja postavlja Adonis nije moguće dati odgovore koji bi zadovoljili sve znatiželje. Uostalom, ni o čemu čovjek nije u stanju dati konačne odgovore koje bi svi pripadnici njegove vrste bespogovorno prihvatili. K tome, takvo što ne treba ni priželjkivati, niti je svem čovječanstvu moguće ugodno živjeti u svijetu gdje su poznati, ili nametnuti, jednoznačno dati odgovori na 'sva pitanja'. Stoga ćemo ovdje, tek

preliminarno, osloviti neka mjesta i teme Kur'ana iz kojih se, naravno, vidi pretendiranje te knjige da bude posljednja Božija Riječ, s jedne, ali i Kur'ana kao Teksta i Poruke krca-te osebjunim, otvorenim i bogatim projektima budućnosti čovječanstva pa i vasiona, s druge strane, sve to u kontekstu islamskih vjerovanja u to da Kur'an o Bogu, svijetu, životu i čovjeku obznanjuje 'konačnu istinu'.

### Vjere i religije Apsolutne Riječi

U vezi s vidljivim pretenzijama Kur'ana da svoja kazivanja o Bogu kao Onom Apsolutnom naglašeno smatra istinitim, štaviše konačno istinitim i tako datim, odmah treba spomenuti i sljedeće: Nije to samo pretenzija Kur'ana koja se raspoznaje u Kur'anu. Naime, nema nijedne vjerske knjige (Vede, Upanišade, Avesta, Stari Zavjet, Novi Zavjet, cijela Biblija...) a da svoju riječ i svoju poruku, na ravni prvih čitanja tih svetih štiva, ne smatra konačnom ili, drugim riječima i iz drugog motrišta gledano, vječnim i apsolutnim obznanama Istine koja traži da se – sukladno njezinim objavljivanjima – shvati i razumije svijet, čovjek i bivstvovanje. Northrop Freye je na to, na jedan drugačiji način, podsjetio u svojoj knjizi *Veliki kod(eks)*.<sup>2</sup> O onom Apsolutnom sve temeljne vjerske knjige čovječanstva govore na apsolutan način. I sve vjerske knjige upravo takav govor o Apsolutnome ne smatraju zatvaranjem, nego, posve obrnuto, otvaranjem mnogih, reklo bi se nebrojenih i apsolutnih perspektiva pred čovjekom i čovječanstvom.

Dakle, u promoviranju Apsoluta (al-Ḥaqq) ili Stvoritelja vasiona (al-Fātir, al-Ḥāliq) na apsolutan način, Kur'an nije iznimka među utemeljiteljskim vjerskim štivima čovječanstva, već na svoj način, potvrđujući kontinuitet Božije Objave, proglašava da su svi Božiji poslanici (islamska tradicija kaže da ih je bilo 124.000) prenosili u biti jednu apsolutnu poruku: Ima Jedan Bog

(aṣ-Ṣamad, 112:1) ili Ono Sveobuhvatno i Nevidljivo koje je stvorilo (i stalno stvara!) sve svjetove i sve multiverzume, pa i sam multiverzum zvani čovječanstvo (30:20). Božijem poslaniku Muhammedu kaže se da mu se ta 'apsolutna tematika' dostavlja kao mnogo puta ponovljena Istina:

مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ

"Tebi se ne govori drugo osim ono što je i poslanicima prije tebe rečeno!" (41:43)

"Nichts anderes wurde dir gesagt, als was schon den Gesandten vor dir gesagt worden war."<sup>3</sup>

Kur'an na svoj način podsjeća: Pradavna vjera i religija u svome konačnom izrazu ima jedno ušće, ona je izraz Jedne Vrhunaravne Apsolutne Riječi, ta Istina obuhvata čovjeka i čovječanstvo baš kao što ih obuhvata i svijet, vasiona! I posve je teško očekivati da će čovjek ikada moći konkurirati Bogu u pokušaju da da efikasnije saopćene teme i ustrojene narative o Sveobuhvatnom, Vječnom, Stvaranju, Postajanju i Nestajanju, Životu i Smrti – o tim 'posljednjim temama' o kojima se nikada neće prestati raspravljati. Velike vjerske knjige, time i Kur'an, ne izlažu te svoje teme samo kao teme, već i kao samu Istinu stvarnosti Vasiona, Kosmosa, Multiverzuma, svih svjetova, dosežnih ili još nedosežnih, ili nikad dosežnih, čovjeku i čovječanstvu.

Ali pjesnik Adonis nije u pravu kad smatra da vjerske knjige, Kur'an napose, izlažu spomenute teme na način izdeklamiranih blokada ili naročitih rampi na putevima čovjekova svježeg mišljenja i kreativnog odmišljanja. Naprotiv, u ovom pogledu ne može se kazati da govor Kur'ana o Onom Apsolutnom ili Bogu, ili pak Prirodi, Čovjeku, Svijetu i tako dalje, zatvara horizonte pred čovjekom, već treba reći da ih, zapravo, Kur'an otvara na način permanentnog poziva

<sup>2</sup> Usp. Northrop Frye (Northrop Fraj), *Veliki kod(eks) – Biblija i književnost*, izd. Prosveta, Beograd, 1985.

<sup>3</sup> *Der Koran, arabisch – deutsch*, Aus dem Arabischen von Max Henning, S. 481.

čovječanstvu da o svemu tome razmišlja (yatafakkarūna – يَتَفَكَّرُونَ),<sup>4</sup> kontemplira (yatadabbarūna – يَتَدَبَّرُونَ),<sup>5</sup> umuje (ya'qilūna – يَعْقِلُونَ).<sup>6</sup>

Ovakve obznane u Kur'anu date su i radi toga da se čovjekovo umovanje, razmišljanje, kontempliranje i intuiranje odvija u mnogim pravcima. Deseci ovakvih redaka u Kur'anu bili bi posve nerazumljivi, bili bi bez svrhe, kad bi Kur'an bio jedna Apsolutna Božanska Riječ koja osujećuje i blokira čovjekove mentalne, duhovne i umne moći, koja ne dā da se razmišlja, kontemplira, rezonira, umuje o Svijetu, Bogu, Čovjeku, Prirodi.

Naprotiv, cjelokupni postav kur'anskih redaka angažirano se obraća čovjeku usrdnim molbama da on, čovjek, sam razotkrije apsolutna važnja Kur'ana, sve to u jednome izobilju i bogatstvu, a nikako u svođenju ili dogmatskom reduciranju čovjeka na jedno neslobodno, nedoraslo biće i nekompetentno stvorenje.

Napose se u Kur'anu ističe Istina Stvaranja (ḥalq – خَلْقٌ)<sup>7</sup> vasiona. Svojim djelovanjem ili stvaranjem Svemoćni Bog, ili tu Stvoriteljsko Sveobuhvatno, o Sebi svjedoči kao o onom Nevidljivom (al-Bātin – 57:3), ali govori o Sebi i kao Onom Koji se pomalja kao Ono Očitovano (az-Zāhir – 57:3). Kroz cijeli Kur'an postoji jedna vješto impregnirana razmjena perspektiva u 'percipiranju' Boga koji je Nevidljiv, pa potom Vidljiv, i obrnuto! K tome, s obzirom na perspektivu Vječnosti, Bog sebe posvjedočuje kao Onog Jednog Oduvječnog i Onog Zauvječnog. Ali upravo to posvjedočenje Kur'ana samo po sebi nije i ne znači zatvaranje horizonata pred čovjekom, već njihovo permanentno otvaranje u onim mjerama, količinama i kakvoćama koje čovjek može postići i koje, zapravo, može podnijeti njegova ljudska priroda.

Božanska Vječnost nije samo vječna, ona je i beskrajna, a kroz riječ Kur'ana ta Vječnost daruje se i samom čovjeku da se putem nje zaputi! Prema Kur'anu, ništa i niko ne može nam podariti tako raznovrsnu, osebjnu i bogatu stvarnost kao što to može Bog! U davanju novih horizonata i rasprostiranjima novih stvarnosti pred čovjekom Stvoritelj Bog nema takmaca!

Prema Kur'anu, Bog je Onaj Živi Bog, također i Vasiona je živa Vasiona, a ne protežna i mrtva stvarnost / res extensa/, te se tu, u tom životnom bujanju, u svakom trenu odvijaju i razvijaju nove perspektive pred živim čovjekom i čovječanstvom, kao i pred svim duhovnim civilizacijama diljem vasiona (anđeli, meleki, džini, demoni, sotone, šejtani). Iako to pouzdano ne znamo, ali vjerovatno su prisutne šanse neslućeno velikih kretanja u mnogim pravcima i u mineralnim, vegetativnim i animalnim svjetovima i univerzumima. Kur'an posvjedočuje da ništa stvoreno nije od Boga zaboravljeno i gurnuto zastalno u svoju samost ili na marginu bivstvovanja.

U tome što Kur'an tu Stvarnost koja permanentno stvara oslovljava kao Apsolutnu Stvarnost (al-Qayyūm, aš-Šamad, al-Ḥaqq), dokaz je da je oslovljava radi toga da čovjeka podstakne na one odiseje odvajanja od puke zemlje i na odluke da se na zemlji uspravi, krene i prihvati Božanske Upute i da se njima zaputi ka vazda novim i svježim usponima. Kad Kur'an pita čovječanstvo (79:27):

أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا

“Da li je teže stvoriti vas  
čovječanstvo, ili Nebo?!  
Bog je njega sazdao!”

“Seid ihr etwa schwerer zu  
erschaffen oder der Himmel,  
den Er erbaute?”<sup>8</sup>

*The Koran Interpreted, A Translation by Arthur John Arberry, I, p. 112).*

<sup>6</sup> Usp. *Kraval al-Baqara*, 2:164: ‘...[nebesa, Zemlja, noć, dan, lađa, biljke, životinje...] sve to jesu znakovi ljudima koji razmišljaju!’ (‘...surely there are signs for a people having understanding’, *The Koran Interpreted, A Translation by Arthur John Arberry, I, p. 49*)

– to ne znači denigraciju ili ponižavanje čovjeka, već poziv čovjeku da se u savezništvu s Bogom odvaži na svoja stremljenja prema Nebesima, svjetovima i prema nebeskim horizontima.

Ovo je tek jedno od tri stotine mjesta u Kur'anu u kojima se božanskim kosmološkim objavama čovjeku otvaraju perspektive. Upravo toga se treba prisjetiti kad god se iznose optužbe protiv temeljnih vjerskih knjiga čovječanstva, napose Kur'ana, za navodni vjerski pijetizam koji svojim nabožnim dogmatizmom destruiira i osujećuje naukovna ophođenja čovječanstva sa svijetom. Naprotiv, mnogi su nagovori Kur'ana da se čovječanstvo suoči sa svjetovima oko sebe ‘u ime Boga’ (bismillāh). Ovo ‘u ime Boga’ znači u dobrobitnom ‘savezu s Bogom’. A biti u ‘savezu s Bogom’ znači imati pred sobom mogućnosti spram postizanja mnogih perspektiva.

Kada god neka temeljna vjerska knjiga čovječanstva govori o Apsolutu, ona sve teme saobražava u skladu sa, tako reći, nesagledivo oslovljenim ‘perspektivama Apsoluta’. U Kur'anu je to vidljivo na hiljadu mjesta! Niko i ništa čovjeka i čovječanstvo ne budi snažnije i iskrenije od temeljnih vjerskih knjiga čovječanstva spram toga da je upravo čovjek obuhvaćen okeanima Apsolutnog. Ti okeani Apsolutnog jesu neprestani zov čovjeku da se razbudi u umu, razumu, srcu, intuiciji, kontemplaciji. Ali ta čovjekova obuhvaćenost Vasionom i Bogom (Muḥīt, 4:126) ne znači da je čovjek blokiran svojim Bogom Stvoriteljem, već znači da se čovjek u svojoj ljudskosti može najviše uzdići upravo uz mnogolike božanske snage, perpektive, moći.

Ukratko, poruka Kur'ana u tome je da čovjek treba permanentno dostizati

<sup>4</sup> Usp. *Porodica Imranova/Āli Imrān*, 3:191: ‘...i koji razmišljaju o stvaranju nebesa i Zemlje’. (‘...and reflect upon the creation of the heavens and the earth’, *The Koran Interpreted, A Translation by Arthur John Arberry, I, p. 97*).

<sup>5</sup> Usp. *Žene/an-Nisā*, 4:82: ‘...pa zašto oni ne razmatraju/ne kontempliraju/ Kur'an?’ (‘...what, do they not ponder the Koran?’,

<sup>7</sup> Usp. *Pauk/al-Ankabūt*, 29:20: ‘Putujte po Zemlji vi ljudi, pa razmislite kako je Bog započeo stvaranje...’ (‘Journey in the land, then behold how He originated creation...’ *The Koran Interpreted, A Translation by Arthur John Arberry, II, p. 99*)

<sup>8</sup> *Der Koran, arabisch – deutsch*, Aus dem Arabischen von Max Henning, S. 584.

nedostižnu Stvarnost Božiju. Do te Stvarnosti Božije čovjek i čovječanstvo se prikućuju kroz sve svjetove: mineralne, vegetativne, animalne, razumske, vasijske, duhovne. A ni same te stvarnosti nisu statične, jer

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

“Bog /stalno i posvuda/  
stvara šta hoće”<sup>9</sup>

“...every day He is upon  
some labour”<sup>10</sup>

Na ovakve retke Kur’āna moguće je gledati kao na nagovore Kur’āna čovjeku i čovječanstvu da se otisnu u mnoge potrage za Božanskim Znakovima (āyāt) ili Tragovima (aṭār)<sup>11</sup> na svim stranama svijeta.

### Čovjek unutar božanskog kreiranja obzorjā, horizonata i perspektiva

Maloprije navedeni ājet Kur’āna: “Bog /stalno i posvuda/ stvara šta hoće”, izražava ‘božansku sadašnjost’, ono božansko permanentno ‘svakad’ i ‘svukud’. Takvih mjesta koja svjedoče ‘božansku sadašnjost’ ima na stotine u Kur’ānu. U ove tri knjižice ukazali smo mjestimice na tu dimenziju Kur’āna. Jednako tako ukazali smo i na ono važno pitanje: Da li je Kur’an jedna knjiga o prošlosti? Naime, iako se prošlost u Kur’ānu oslovljava na mnogo mjesta, Bog Koji govori u Kur’ānu i o Kojem se govori u Kur’ānu – nije jedan ‘prošli Bog’, ‘minuli Bog’, ‘drevni Bog’, ‘iz svijeta otišli Bog’! Prema Kur’ānu, Božanska Apsolutnost nije jedna finalizirana apsolutnost, odvojena od Vasione, stvaranja i stvorenja! Božanska Apsolutnost nije okončana apsolutnost, nego je to, prema Kur’ānu, jedno permanentno kreativno božansko sada

koje se preobražava u ono božansko buduće darovano čovjeku.

Dakako, osim o ‘božanskim djelovanjima u prošlosti i sadašnjosti’, u Kur’ānu Bog svjedoči da On djeluje, ili da će djelovati u budućnosti. Razumije se, glagolska vremena u tekstu Kur’āna (prošlost, sadašnjost, budućnost) najčešće su data u relacijama s čovjekom /sa stvorenjima/, ne primarno s Bogom. Bog nadilazi ograničenja modaliteta vremena. Kur’an oglašava: Božanski dan nekada traje *pedeset hiljada zemaljskih godina*,<sup>12</sup> a nekada taj dan traje *hiljadu zemaljskih godina*.<sup>13</sup> Ovakvim tvrdnjama Kur’an navraća čovjeka da zaumi i da razmišlja o mnoštvu stupnjevanih vremena i era u vasioni. Sva ta stupnjevana vremena i ere uzglobljene su jedne u druge, one su tu u permanentnom bujanju, sve to kao izraz uvijek kreativne, a ne okončane, božanske apsolutnosti. Ta apsolutnost nema zadaću da čovjeku osujećuje budućnost, već da čovjeka ohrabruje i za sadašnjost i za budućnost.

Sūra *Objašnjenje/Fuṣṣilat* (41:53) u vezi s ovim rečenim iznimno je važna. Naime, jedna božanska obznana tamo (koja se odnosi na budućnost) glasi:

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ  
حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

“Mi ćemo ljudima /čovječanstvu/  
pokazivati Naše Znakove  
na obzorjima /stranama svijeta/  
i u ljudima samim /u njihovim  
dušama/ – sve dok im ne bude  
jasno da Bog jeste istina!”

“We shall show them Our signs in  
the horizons and in themselves,  
till it is clear to them that it is  
the truth.”<sup>14</sup>

Napomenimo da se ove riječi “sve dok im ne bude jasno da Bog jeste istina” mogu prevesti i ovako: “sve dok im ne bude jasno da Bog jeste Apsolut/an/”.

U sūri 41:53., “naši znakovi” (āyātunā) dati su u množini. I ovdje se slijedi ono glavno kur’ansko objaviteljskog izraza: Bog je jedan a Njegovih stvorenja je na milijarde!

Ovo mjesto u Kur’ānu (41:53) posve jasno izražava da božanske perspektive pred čovjekom nisu zatvorene. Poruka je ovog retka: Sam Bog hoće da čovjek upravi svoje fizičke i mentalne snage ka budućnosti. Božija apsolutnost ne znači Božije blokiranje vasijske, već znači permanentno stvaranje svakog trena svega iznova, i permanentno održavanje svega iznova. Prema Kur’ānu ispravno je reći “Bog je stvorio nebesa i Zemlju”, ali je ispravno reći i “Bog /stalno/ stvara nebesa i Zemlju”. Kur’an svjedoči da Božije Ruke nisu odmaknute od Njegovih stvorenja niti od vasijske i multiverzuma. Niti od čovjeka, naravno!

Ovo rasprostiranje obzorjā i horizonata svijeta i vasijske pred čovjekom i čovječanstvom odvija se stalno, uvijek drukčije, jer sve u vasioni nahodi se u stalnom i svrhovitom razvijanju, pulsiranju i očitovanju. Na neki način, ovi božanski horizonti jesu svojevrsan zov čovjeku da i on kreira svoje horizonte u kojima će dobrobitno pomoći svome postojanju i življenju.

Dakako, posve je jasno da stranice Kur’āna podsjećaju čovjeka da se vječni život mora zaimati dobrobitnim djelima, i da čovjek, baš kao i sva druga stvorenja, mora umrijeti. Kur’an odvažno poručuje: Čovjekova postalost, vremenitost, lomnost, smrtnost... sve su to ona ograničenja i omeđenja koja Apsolut zastalno utiskuje na čovjekovo biće, ali i na druga stvorenja. Ali ta determiniranost čovjeka ne znači da su pred njim zatvorene buduće perspektive i odiseje.

Kada temeljne knjige vjera i religija, uključujući i sam Kur’an, govore

<sup>9</sup> *Svemilosnil ar-Rahmān*, 55:29.

<sup>10</sup> *The Koran Interpreted, A Translation* by Arthur John Arberry, II, p. 252.

<sup>11</sup> Usp. *Rimljanil ar-Rūm*, 30:50: – فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ – “Čovječe, pogledaj u tragove Božanske Milosti”.

<sup>12</sup> Usp. *Putevi usponal al-Ma’āriğ*, 70:4: تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ –

– تَحْمِسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ – (“Meleki i Džibril penju se k Njemu u Danu – pedeset hiljada godina mjera je njemu!”). “To Him angels and the Spirit mount up in a day whereof the measure is fifty thousand years”, *The Koran Interpreted, A Translation* by Arthur John Arberry, II, p. 300.

<sup>13</sup> Usp. *Hodočašćel al-Hağğ*, 22:47: – وَإِنَّ يَوْمًا –

– عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ (“...jedan je Dan kod tvoga Gospodara koliko hiljadu, kako vi računate, godina!”) “...a surely a day with thy Lord is as a thousand years of your counting.” *The Koran Interpreted, A Translation* by Arthur John Arberry, II, p. 33.

<sup>14</sup> *The Koran Interpreted, A Translation* by Arthur John Arberry, II, p. 191.

o svijetu i vasioni kao onom nečem što čovjek nije stvorio, to doista čovjeka može nervirati, ali to je – tako! Ali te datosti beskrajne Vasioni nisu neprijateljske prema čovjeku. S vremena na vrijeme sa stranica Kur’āna čuje se Božiji poziv upućen čovjeku da prione dobrobitno raditi, djelovati, činiti. Ovo mjesto (*Pokajanje at-Tawba*, 9:105) u Kur’ānu je posebno karakteristično:

اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولَهُ  
وَالْمُؤْمِنُونَ

“Radite, pa će Bog vidjeti  
vaše djelo,  
i Njegov Poslanik i vjernici...”

“Work; and God will surely see  
your work,  
And His Messenger, and the  
believers...”<sup>15</sup>

Ovaj božanski poziv muslimanskom čovječanstvu bio bi bespredmetan ukoliko je poruka Kur’āna zatvorena i slijepa spram čovjekova djelovanja u sadašnjosti i budućnosti. Isto tako, stranicama Kur’āna (npr. *Svemilosni*

*ar-Rahmān*, 55:33) razliježe se ovaj znameniti poziv čovječanstvu:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَفْتَعْتُمْ أَنْ  
تَنْفُذُوا مِنْ أَفْطَارِ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضِ فَاَنْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ

“O zборе džina i ljudi, akoli vi  
možete

Da ponad graničja nebesa i  
Zemlje prođete, vi prođrite!  
Nećete prodrijeti osim s velikom  
moći!”

“O tribe of jinn and of men,  
if you are able to  
pass through the confines  
of heaven and earth,  
pass through them! You shall  
not pass through  
except with an authority.”<sup>16</sup>

U nekoj knjizi koja čovjeku nameće apsolutnu finaliziranost njegove i sudbine vasioni, ne može biti ovakvih poziva da se pođe dalje i više. Očito je da Kur’ān nije jedna takva knjiga. Naprotiv, Kur’ān je knjiga koja zagovara i promovira onu apsolutnost koja je otvorena, stvaralačka i nadahnjujuća, a ne apsolutnost koja je data kao blokada.

<sup>15</sup> *The Koran Interpreted, A Translation by Arthur John Arberry, I, p. 219.*

<sup>16</sup> *The Koran Interpreted, A Translation by Arthur John Arberry, II, p. 252*

## Završna riječ

Kao ni druge vjerske knjige svijeta i čovječanstva, ni Kur’ān čovjeku ne dodjeljuje prometejsku ulogu, iako čovjeku priznaje mnoge skaline i podioke odabranosti i favoriziranosti u Univerzumu. Ali, čovjeku data odabranost od Boga podrazumijeva jednu vrstu fleksibilne božanske definiranosti i pozicioniranosti čovjeka i čovječanstva u svijetu. Baš kao i druge vjerske knjige, i Kur’ān od čovječanstva traži prije svega očitovanje mnogih vjerovanja: Bog ima, Bog jeste, On je stvoritelj svega, On je stvoritelj i samog čovječanstva, uz Ovaj svijet ili nakon njega nastupa Budući svijet. I tako dalje. Ponavljamo: Od čovjeka se traži da povjeruje u ovo, ne primarno to da ovo dokazuje.

Također, sa stranica Kur’āna čovjeku se poručuje da sam čovjek ne duguje sebi svoje postanje!

Ali, jednako tako, vjerske knjige, pa i božanska knjiga Kur’ān, na vidljiv način priznaju čovjekovu slobodu. To se vidi i iz mnogo toga što vjerske knjige traže od čovjeka. Bilo bi bespredmetno da toliko toga vjerske knjige traže da čovjek čini ukoliko ga ne bi smatrale slobodnim i bićem otvorenim za budućnost.

## الموجز

هل يحُول القرآن الكريم دون مستقبل البشرية؟

أنس كاريتش

يناقش هذا المقال كيف يُفهم أن القرآن الكريم وفقا للعقيدة الإسلامية هو آخر ما نزل من كلام الله، وما إذا كان هذا الإيمان بالرسالة الخاتمة والمكتملة يحول دون مستقبل الإنسان والبشرية. والسؤال الرئيس في هذا المقال هو: هل أغلق الله الواحد الأحد الفرد الصمد بإنزاله القرآن الكريم باعتباره الكلمة الإلهية الأخيرة، الباب أمام حب الاستطلاع والاستشراق عند الإنسان والبشرية؟ يرى كاتب هذا المقال أن القرآن الكريم لا يسد الطرق أمام الإنسان نحو المستقبل، بل يشجع الإنسان بقوة انطلاقا من حريته على التعاون مع الله، ويطلب من الإنسان أن يكون كائنا مبدعا. تشهد آيات كثيرة في القرآن الكريم على أن كلام الله لا يحجب المستقبل أمام الإنسان، بل على العكس من ذلك، فإن القرآن الكريم، باعتباره كتابا يثير أشكالا كثيرة من التشوق والحنين، يشجع الإنسان على السير باسم الله نحو المستقبل.

الكلمات الرئيسية: القرآن الكريم، الوحي الإلهي الخاتمة، الله، المطلق، الكون، الإنسان، الحاضر، المستقبل، الآفاق، العوالم.

## Summary

DOES THE QUR’AN THWART  
THE FUTURE OF MANKIND?

Enes Karić

This essay thematizes the Muslim’s view of the Qur’an as the Last Word of God focusing on whether or not this finiteness and finality of Revelation have a thwarting effect on future of the mankind. The main question of this essay is: Has God, as the Absolute Being, with the Qur’an as His final Word put an end to human curiosity thus closing the prospects of mankind? The author of this essay believes that the Qur’an does not close the path towards the future of mankind, on the contrary, it strongly encourages mankind to act on their free will and cooperate with God thus requiring man to be a creative being. Many passages from the Qur’an bear witness to this, stirring desire in man, the Qur’an encourages him to boldly, in the name of God, move towards the future.

**Keywords:** the Qur’ān, The Last Revelation, God, the Absolute, Cosmos, man, present, future, horizons, worlds



# DOŽIVLJAJ BOGA KOD DJECE PREDŠKOLSKE DOBI

Almira ISIĆ-IMAMOVIĆ

Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici  
almiraisic@gmail.com

**SAŽETAK:** Cilj istraživanja bio je ispitati doživljaj Boga kod djece predškolske dobi na kognitivnoj i emocionalnoj razini. U istraživanju je učestvovalo 16 ispitanika – djece predškolske dobi (12 petogodišnjaka i 4 šestogodišnjaka) iz bošnjačkih muslimanskih porodica. Primijenjena je kvalitativna metoda istraživanja, a od tehnika su primijenjeni polustrukturirani intervju i crtež. Rezultati kvalitativne analize pokazali su da djeca predškolske dobi doživljavaju Boga na kognitivnoj razini kao nevidljivog i velikog, ali i s tjelesnim karakteristikama čovjeka, koji živi iznad Zemlje (na nebu, u oblacima, svemiru, gradu na nebu) i na Zemlji (u džamiji i na hadžu). Zatim, i kao sveprisutnog posmatrača i suca koji kažnjava i oprašta, te stvoritelja i gospodara, kojem se treba moliti kako bi se ostvarile materijalne želje, vlastito zdravlje i zdravlje najmilijih te dobila zaštita i ublažio doživljaj neprijatnih emocija (tuge i straha). Rezultati su pokazali i da djeca predškolske dobi na emocionalnoj razini doživljavaju Boga s puno ljubavi i privrženosti.

*Ključne riječi:* djeca, predškolska dob, razvoj religioznosti, doživljaj Boga

## Uvod

Predškolska dob obuhvata period života djece od 4. do 6. godine. U tom periodu djeca se intenzivno razvijaju na tjelesnom, kognitivnom, socijalnom i emocionalnom aspektu kao i na aspektu razvoja govora. Pored stečenih saznanja o fazama i odrednicama tih aspekata razvoja, psiholozi su nastojali objasniti i kako se u toj dobi odvija religiozni razvoj i razumijevanje koncepta Boga, pa su i kreirali brojne teorije. Prema kognitivnim teoretičarima, razumijevanje koncepta Boga i razvoj religioznosti u djetinjstvu usklađeni su sa stepenom kognitivnog razvoja djece, a prema relacijskim teoretičarima, odvija se pod utjecajem mehanizama transfera i projekcije te prenošenja naučenih modela interakcije i komunikacije s bliskim osobama (najčešće s roditeljima) na

odnos s Bogom. Realizirana su brojna istraživanja u kojima su date teorije bile podvrgnute provjeri i analizi. Došlo se do naučnih saznanja da su odrednice razvoja i razumijevanja koncepta Boga i religijskih uvjerenja u djetinjstvu unutarnji faktori (urođeni instinkti, stepen kognitivnog razvoja i biološko sazrijevanje djece) te vanjski faktori (odnos djece s roditeljima, religijska uvjerenja i vjerovanje roditelja i ostalih značajnih odgajatelja te kulturološki faktori). U većini istraživanja uglavnom su učestvovala djeca iz kršćanskih, ali ne i iz muslimanskih porodica, i stoga se javila potreba za realizacijom istraživanja u kojem će se ispitati kognitivni i emocionalni doživljaj Boga kod djece predškolske dobi iz muslimanskih porodica, a time i provjeriti postojeći teorijski koncepti, zatim usporediti dobijeni

podaci s podacima drugih istraživača, i naposljetku dobijeni podaci i praktično implicirati kako bi roditelji unutar obitelji, a i vjerski odgajatelji unutar mekteba, vrtića i škola mogli adekvatno pristupiti vjerskom odgoju i poučavanju djece islamskim religijskim postulatima.

## Teorije o razvoju i razumijevanju koncepta Boga u djetinjstvu

O načinu razvoja i razumijevanju koncepta Boga i religijskih sadržaja u djetinjstvu pisali su brojni kognitivni i relacijski teoretičari. Prema teoriji Pijažea (1932), religiozni razvoj djece od 3. do 6. godine života odvija se unutar tri faze i usklađen je sa stepenom njihovog kognitivnog razvoja. Prva razvojna faza religioznosti javlja

se oko treće godine života i praćena je primitivnim načinom razumijevanja religije. Mišljenje u toj dobi odlikuje egocentrizam (nesposobnost djece da razlikuju sebe od realnog svijeta, zatim fiksacija u mišljenju i nesposobnost uživljanja u svijet drugih) i prekauzalnost (sklonost djece da projektuju vlastito subjektivno iskustvo na vanjski svijet). Takav način razmišljanja pogoduje razvoju tzv. primitivne religioznosti ili rudimentirane religioznosti magijskog tipa. Prema Pijažeevoj terminologiji, karakteristike takve religioznosti su artifizijelizam (svaku realnost djece povezuju s nekim neposrednim uzrokom, naprimjer, uvjerenost da mjesec sija kako bi osvjetlio put, ili, pak, sunce zalazi kako bi mogli ići spavati), zatim magičnost (sklonost djece ka stvaranju odnosa ili veze između dvije ili više nepovezanih stvari) i finalizam (vjerovanje djece da je sve u prirodi planirano i prilagođeno ljudskim potrebama). Djeca u toj dobi sklona su manifestiranju i animističke religioznosti koja proizilazi iz animističkog načina razmišljanja zasnovanog na pripisivanju psihičkih karakteristika ljudi neživim stvarima. Takva religioznost sadrži elemente magičnosti i temelji se na vjerovanju djece da se može zadobiti moć i snaga više sile za vlastitu korist. Druga faza razvoja religioznosti kod djece naziva se antropomorfistička faza. Odlikuje je poistovjećivanje Boga i dovođenje u direktan odnos s roditeljima i okolinom. Ta faza evidentna je u dječijim opisima i doživljajima Boga kao oca ili djede koji ima oči kojima vidi, ruke kojima ih drži, dugu bijelu bradu, zatim jezik kojim govori i slično. Pijaže smatra da se ova faza može manifestirati kod djece još u 2. godini života. Takvo poimanje Boga praćeno je i određenim emocionalnim doživljajem nježnosti, sigurnosti, prijetnje ili straha, i to u skladu sa životnim iskustvima s bliskim osobama u djetinjstvu. Za neku djecu to iskustvo Boga može biti ugodno, a za drugu neugodno ili zastrašujuće. Razvoju antropomorfističkog doživljanja Boga

kod djece pridonose i priče putem kojih se djeca poučavaju religijskim idejama i uvjerenjima. Treća faza razvoja religioznosti kod djece naziva se faza eksperimentiranja i spontanosti. Javlja se u 4., 5. i 6. godini i odlikuje je spontanost i osobeno kreativno eksperimentiranje u doživljanju i razumijevanju Boga kao i religijskih uvjerenja. U tom periodu djeca se otvaraju prema okolini, nastoje se socijalizirati izvan porodice i dokazati u odnosu s vršnjacima, zatim jako su kreativna i sklona raznim eksperimentiranjima s vlastitim identitetom i okolinom. Tu želju za eksperimentiranjem i spontanošću reflektiraju i u razumijevanju i osobenom poimanju Boga i religijskih uvjerenja. Za ilustraciju navodi se i anegdotalni razgovor između četverogodišnjeg sina i oca. Vozeći se s nedjeljnog vjeronauka kući, sin odjednom povika: "Gledaj, tata, eno Boga!" Otac se veselio zbog sinova oduševljenja i ozbiljno prihvaćajući njegovu opasku, upitao: "Gdje, gdje?" "Tamo na onom stablu". Razgovor se nastavio ne u raspravi kako se Bog ne penje po stablima kao ti ili u objašnjavanju nekih ispravnijih vjerskih tumačenja, već u nastojanju da se razumije i podrži djetetovo kreativno razmišljanje. Iz tog razgovora kasnije se ustanovilo da je tog jutra vjeroučitelj zaneseno govorio o "Bogu na nebesima", što se djetetu svidjelo, pa je kreirao vlastitu konstrukciju o "mjestu stanovanja" Boga. Prema teoriji Goldmana (1964), slično Pijažeevoj teoriji, djecu do 7. godine života odlikuje intuitivno religiozno mišljenje, tj. antropomorfizmi i doslovno razumijevanje religijskih principa. Prisutni su fizikalizmi i transduktivni odgovori djece zasnovani na mašti i nerazumijevanju apstraktnih religijskih sadržaja. Goldman je ukazao i da se razvoj i razumijevanje koncepta Boga kod djece odvija unutar pet faza. U prvoj fazi u koncept Boga ne ulaze samo direktne senzorne percepcije, nego i kombinacija, elaboracija i interpretacija senzornih doživljanja i pojmova, kao što je pojam i doživljaj "mog oca", "moje kuće". U

drugoj fazi razumijevanje koncepta Boga zavisi od prethodnog iskustva djeteta, posebno od njegovog iskustva odnosa s vlastitim ocem, odnosno dječijeg doživljanja uloge vlastitog oca. U trećoj fazi razumijevanje koncepta Boga zasnovano je na gotovo intimnoj dječijoj percepciji oca kao onoga koji je jak, moćan, onoga koji se brine, onoga koji zna i kazniti i onoga koji mu osigurava hranu i dom. Za dijete je Bog nešto poput vlastitog oca. Djeca često znaju reći: "Bog je veliki tata koji stanuje tamo gore u nebu". U četvrtoj fazi razumijevanja koncepta Boga zasnovano je na razini simbola. Bog, iako ga dijete izrazi riječju, objedinjuje sve one percepcije i misli djeteta u iskustvu ljudskih odnosa. Simbol Boga uključuje pojam, simbol i koncept ljubavi, povjerenja i odanosti. Naravno, u nekim slučajevima teškoga djetinjstva dječija asocijacija na Boga može biti povezana i s onim što je negativno u ljudskim odnosima, poput koncepta ljutnje, razočaranja, nepredvidivosti, ili, pak, svojevoljnog kažnjavanja. U petoj fazi u razumijevanje koncepta Boga uključeni su i određeni selektivni faktori. Naprimjer, Bog se uvijek povezuje s dobrim, s nečim svetim prema čemu je prisutno osjećanje strahopoštovanja i divljenja, a nikada i sa zlim. Prema teoriji Elkinda (1971), djeca prolaze kroz "intuitivnu" fazu razvoja religioznosti u kojoj religiozni identitet doživljavaju kao nešto što im je darovano od Boga i njihovih roditelja. Molitvu razumijevaju kao "recept" putem kojeg ispunjavaju svoje lične želje. Prema teoriji Fowlera (1991), razvoj religioznosti ne temelji se samo na kognitivnom razvoju, već i na kvaliteti odnosa s drugima, okolini, prema transcendentnom i u odnosu s određenim dimenzijama čovjekovog "ja". Prva faza religioznog razvoja javlja se do 4. godine i odlikuje je egocentričnost i nejasna slika o sebi te nerazlikovanje sebe od drugih osoba i okoline. Shodno tome, djeca nisu u mogućnosti da razumiju i stvore predodžbu Boga. Druga faza javlja se od 4. do 8. godine i naziva se fazom intuitiv-

no projektivne vjere i impulzivnog "ja". To je faza kada djeca projektuju svoju intuiciju i maštu na stvarnost imitirajući odrasle. Smisao svijeta i okoline doživljavaju kroz roditelje i druge značajne osobe u okolini. Kroz imitaciju i identifikaciju s roditeljima djeca grade predodžbe religijskih sadržaja i vjerska osjećanja. Prema Harmsu (1944), religiozni razvoj odvija se unutar tri faze, a u dobi od 3. do 6. godine djeca se nalaze u bajkovitoj fazi, i njihovo poimanje i doživljavanje Boga zasnovano je na mašti i kreativnosti. Dječija percepcija Boga u toj dobi usklađena je sa stepenom njihovog kognitivnog razvoja. Ukazao je i da u toj fazi važnu ulogu u razvijanju religioznosti imaju roditelji koji utječu na izgradnju djetetove kognitivne i emocionalne dimenzije religioznosti. Prema Freudu (1927), ideju i doživljaj Boga kao oca djeca počinju razvijati još u djetinjstvu kada osjećaju nesigurnost i bespomoćnost, a očevi su ti koji im pružaju emocionalnu podršku i pomažu u oslobađanju od straha. Ta ideja oca kao zaštitnika projektuje se na Boga i prenosi kasnije i na odraslu dob pa, prema Freudu, Bog u odrasloj dobi predstavlja zamjenu za podržavajuću očinsku figuru, oslobađa ih straha i bespomoćnosti na isti način kao što je to činio otac u djetinjstvu. Prema Oseru i Gmünderu (1996), razvoj djetetove slike o Bogu odvija se unutar pet faza. U prvoj fazi djeca ga doživljavaju kao fizičko i jako biće, u drugoj fazi kao dobročinitelja, u trećoj fazi kao bliskog prijatelja, u četvrtoj fazi kao zakonodavca i u petoj fazi kao "pokretača energije" koji zahtijeva i podržava moralno postupanje. Prema Kirkpatricku (1992), razvoj koncepta Boga i privrženost s Bogom usklađeni su s vrstom odnosa i privrženosti s roditeljima, a posebno s majkom. Taj koncept privrženosti preuzet je iz teorije Bowlbya (1969, 1973, 1980) i Ainswortha (1973), koja je ukazala na četiri vrste privrženosti djeteta s majkom: sigurnu privrženost, ambivalentnu / anksioznu privrženost i izbjegavajuću privrženost. Djeca koja

su ostvarila sigurnu privrženost s majkom su emocionalna, fleksibilna, spontana, sklona istraživanju i upoznavanju svoje okoline i adekvatnom reagovanju na datu situaciju, a roditelje doživljavaju kao konzistentne i spremne da udovolje njihovim fizičkim i emocionalnim potrebama, Takva djeca ostvaruju i sigurnu privrženost s Bogom, tj. doživljavaju ga kao izvor podrške, smiraja i pomoći u trenucima opasnosti i stresa. Djeca koja su ostvarila ambivalentnu ili anksioznu privrženost s majkom su pretjerano vezana za majku, ne žele se odvojiti od nje, zatim strahuju od njenog napuštanja, napeta su, impulsivna i imaju poteškoća u regulaciji emocija, a majku percipiraju kao nekonzistentnu i nepredvidivu. Takva djeca razvijaju ambivalentan odnos s Bogom, tj. ponekad ga doživljavaju kao toplog i spremnog da odgovori na njihove molitve, a ponekad su nesigurni u njegovu ljubav. U trenucima vjeruju da ih Bog voli i brine o njima, ali to čini na njima neshvatljiv način. Djeca koja su ostvarila izbjegavajuću privrženost s majkom vani manifestiraju emocionalnu hladnoću i nezainteresiranost usljed majčinog odlaska ili napuštanja, a unutar sebe doživljavaju jaki stres ili tjeskobu, zatim su apatična i rigidno reaguju na zahtjeve okoline. Takva djeca razvijaju izbjegavajući odnos i s Bogom, smatraju da se ne brine za njih, da ih ne voli i da im nije potreban.

### **Pregled rezultata istraživanja o razumijevanju koncepta Boga kod djece predškolske dobi**

Realizirana su brojna istraživanja putem kojih su navedene teorije o razvoju koncepta Boga u djetinjstvu ispitane, a i putem kojih se došlo do relevantnih naučnih saznanja o faktorima razumijevanja i usvajanja koncepta Boga kod djece predškolske dobi. U istraživanjima realiziranim do 1961. godine utvrđeno je da djeca formiraju sliku o Bogu uz pomoć predodžbi bajki koje su im čitali roditelji (Harms, 1944; Catton, 1957; Godin, 1961), dok je u istraživanjima

realiziranim pred kraj 20. vijeka utvrđeno da djeca stvaraju sliku o Bogu na osnovu predodžbi likova iz crtanih filmova. (Hyde, 1990; Kay i Ray, 2004; De Roos, 2006) Prema rezultatima istraživanja Hydea (1990), u kojem su učestvovala petogodišnja i šestogodišnja djeca, djeca prolaze kroz četiri faze formiranja slike o Bogu. Prema njegovom stajalištu, hronološka dob ne mora biti usklađena sa stepenom religioznog razvoja djeteta, te i sva djeca ne moraju nužno na isti način percipirati Boga. Ukazao je da je tokom prve dvije godine života djetetovo razumijevanje Boga neodređeno, nejasno, praćeno ispoljavanjem strahopoštovanja prema Bogu, te i da nije povezano s roditeljima. U drugoj fazi, koja počinje s 30 mjeseci starosti, djeca su jako radoznala, postavljaju razna pitanja roditeljima i uviđaju uzročno-posljedične veze. Tada roditelji nerijetko odgovarajući djeci na njihova pitanja o određenim stvarima i pojavama znaju reći da je Bog nešto stvorio, da je Stvoritelj i sl. Djeca ga tada počinju vizualizirati u fizičkom smislu kao osobu, najčešće superheroja. U toj fazi stvaraju sliku i o raznim drugim neobičnim bićima, naprimjer čudovištima, superjunacima i sl. Oko 6. ili 7. godine djeca ulaze u predreligijsku fazu i njihova percepcija Boga postaje antropomorfistička s obilježjima Boga kao čovjeka. Prema rezultatima istraživanja Taminena (1991) i Taminena i saradnika (1998), djeca formiraju sliku o Bogu pod utjecajem ideoloških uvjerenja svojih roditelja. Utvrdili su da su djeca odgajana u mormonskim porodicama izražavala antropomorfistički pristup Bogu zasnovan na njegovim opisima kao čovjeka s tjelesnim karakteristikama, koji poduzima slične aktivnosti kao čovjek i koji živi na nebu, za razliku od djece koja su odgajana u židovskim porodicama ili djece iz rimokatoličkih porodica, koja su na svojim crtežima Boga predstavljala kroz razne simbole. Prema Susilaningsihu (1994), osjećaj za religiju i koncept Boga počinju se razvijati još u ranoj dobi djece kroz interaktivno djelovanje urođenog religioznog potencijala

i okolinskih faktora. Zapravo, on je smatrao da će dijete dostići određeni stepen religioznog razvoja shodno urođenom potencijalu za religiju i djelovanju okolinskih faktora. (Mansur, 2005) Prema Davidu (1997), djecu u predškolskoj dobi odlikuje spontanost i nekritičnost prema religijskim principima. Prema rezultatima istraživanja Gopnika i saradnika (1999), dječiji koncept religije i slika o Bogu mnogo su sličniji konceptu odraslih nego što su to tvrdili rezultati istraživanja piagetovaca i postpiagetovaca. (Barrett, 2001; Boyer i Walker, 2000) Oni su smatrali da se dječija razmišljanja o Bogu kvalitetno ne razlikuju od razmišljanja odraslih, no razlika koja stoji pripisuje se prvenstveno kvantitativnim nedostacima u dječijem znanju i iskustvu. Prema Dickieu i saradnicima (1997), djeca između 3. i 6. godine života žive u "bajkovitoj ili maštovitoj" fazi obilježenoj nejasnim konceptima i intenzivnom aktivnošću fantazije u kojoj priča predstavlja glavni jezični oblik izražavanja, pa je takav koncept prisutan i u razumijevanju Boga. (Vergote i sar., 1969) Prema rezultatima istraživanja Hurlocka (2000), djeca opisuju i doživljavaju Boga kao čovjeka koji je visok i velik i živi na nebu. Prema rezultatima istraživanja Karlinea (2009), djeca u dobi od 5. do 7. godine razumijevaju i doživljavaju Boga na konkretnoj i doslovnoj razini, a također na njihovo razumijevanje religije i vjere utječe ne samo dob, već i porodica, škola i drugi društveni faktori. Prema De Rossu i saradnicima (2004), koncept Boga kod djece između 4. i 6. godine života, a koja su odrastala u kršćanskim porodicama, odgovara projekciji dječije narcisoidnosti i želje za moći. Budući da je dijete do svoje 6. godine još uvijek egocentrično, ono zamišlja kako je Bog samo na usluzi ljudima i zato počinje moliti s magičnom vjerom tražeći da mu se ispune prvenstveno materijalne želje. Cjelokupni djetetov svijet religioznosti nalikuje na neku priču iz područja fantazije koja ga očarava. Prema Ramayulisu

(2011), djeca prolaze kroz tri faze razumijevanja Boga ili usvajanja koncepta Boga. Prva faza naziva se bajkovita faza i javlja se od 3. do 6. godine, i u toj fazi dječije razumijevanje Boga pod utjecajem je mašte i emocionalnih faktora, tj. usklađeno je sa stepenom kognitivnog razvoja djece. Prema njegovom stajalištu, u toj dobi je jako važan vjerski i odgojni utjecaj roditelja. Prema rezultatima istraživanja Spilke i Ladda (2013), u kojima je učestvovalo 160 dječaka i djevojčica, djeca u predškolskoj dobi razumijevaju koncept molitve kroz tri faze. U prvoj fazi, koja se javlja od 5. do 7. godine života, djeca mehanički reproduciraju molitvu bez razumijevanja i na osnovu sjećanja kojeg su ih naučili odrasli. Prema rezultatima istraživanja Wantinia i Suyatnoa (2018), realiziranom na uzorku petogodišnjaka i šestogodišnjaka iz Indonezije koji su odgajani u islamu, djeca formiraju sliku o Bogu na osnovu utjecaja roditelja i drugih odgajatelja. Djeca su Boga nazivala Allahom, te su rekla da su o njemu čuli od roditelja i učitelja. Neki su ga vizualizirali kao ljudsko biće, dok su drugi rekli da nije poput ljudi, zatim da je visok i velik, da može da vidi i čuje ljude, da uslišava molitvu, da živi u džamiji ili na nebu i da je veći od robota transformera. Kada je u pitanju razumijevanje koncepta namaza i dove, utvrdili su da djeca opisuju namaz kao individualnu ili zajedničku aktivnost kod kuće ili u džamiji, te i da djeca smatraju da se treba moliti Allahu jer ih on voli i čuva. Prema rezultatima navedenih istraživanja može se konstatirati da je doživljaj Boga kod djece predškolske dobi zasnovan na antropomorfizmima ili poistovjećivanju Boga s čovjekom, zatim intuiciji, mašti, spontanosti, magičnom vjerovanju, i samim time usklađen s njihovim ograničenim kognitivnim kapacitetima i pre-doperantnim stadijem kognitivnog razvoja. Također, naučnici su utvrdili da na formiranje doživljaja Boga kod djece predškolske dobi utječu roditelji i druge bliske osobe iz okruženja.

## Metodološka osnova istraživanja

### *Cilj istraživanja*

Cilj istraživanja je ispitati doživljaj Boga kod djece predškolske dobi na kognitivnoj i emocionalnoj razini.

### *Ispitanici*

U istraživanju je učestvovalo 16 ispitanika – djece predškolske dobi (12 petogodišnjaka i 4 šestogodišnjaka) iz bošnjačkih muslimanskih porodica, koja trenutno pohađaju Privatnu predškolsku ustanovu "Lastavica" u Zenici. Prosječna starosna dob ispitanika iznosila je 5,3 godine. Prilikom odabira ispitanika uzeta je u obzir starosna dob djece (od 5 do 6 godina) i porodična vjerska pripadnost islamu.

### *Način prikupljanja podataka i postupak istraživanja*

Prije nego što se pristupilo istraživanju dobijena je saglasnost od direktora privatne predškolske ustanove kao i roditelja djece. Upoznati su s ciljem istraživanja, zatim načinom realizacije istraživanja, kao i činjenicom da će istraživanje biti anonimno i uz poštivanje svih etičkih principa. Istraživanje je realizovano u zgradi vrtića i to tako što je obavljen polustrukturirani intervju sa svakim djetetom individualno i u zasebnoj prostoriji. Prvo su djeca odgovorila na niz pitanja o demografskim karakteristikama (starosnoj dobi, mjestu stanovanja, članovima porodice i sl.), a potom i na niz unprijed kreiranih pitanja koja su bila koncipirana u skladu s principima islamskog vjerovanja:

1. Ko je Allah?
2. Kako Allah izgleda?
3. Gdje se nalazi Allah?
4. Šta Allah radi?
5. Moliš li se Allahu i kada?
6. Kada bi mogao da vidiš Allaha, šta bi mu rekao?
7. Kada bi mogao da pošalješ nešto Allahu, šta bi mu poslao? Nacrtaj to što bi mu rekao ili poslao!

Odgovori djece su snimani i na taj način je sačuvan autentičan audio-zapis razgovora sa svakim djetetom. Nakon obavljenog intervjua djeca su zamoljena i da nacrtaju šta bi poslali ili rekli Allahu ukoliko bi imali mogućnosti za to. Nakon što je intervju realiziran pristupilo se transkribiranju izjava djece uz korištenje fenomenološkog pristupa i tematske analize kao i analizi dječijih crteža.

### Transkribiranje i obrada podataka

Sadržaj razgovora sa svakim djetetom bio je doslovno prepisan i

zaveden u protokolni format. Nakon iščitavanja svih izjava djece tokom intervjua uslijedilo je njihovo transkribiranje ili tematska analiza. Tematska analiza predstavlja metodu identificiranja, analiziranja i izvještavanja o izdvojenim temama unutar podataka. Sastoji se od pet faza. Prva faza zasnivala se na iščitavanju i upoznavanju s podacima dobijenim u intervjuu, druga na generisanju inicijalnih kodova, a treća na identificiranju tematskih cjelina ili tema. Kodiranje je izvršeno tako što su se bilježile

i označavale najčešće pominjane riječi, rečenice i fraze u intervjuu. Četvrta faza zasnivala se na revidiranju, odnosno definisanju i imenovanju tema prema fenomenološkom pristupu koje opisuju kognitivni i emocionalni doživljaj Boga kod djece, a peta i posljednja faza zasnivala se na interpretaciji rezultata, odgovaranju na istraživačka pitanja i pisanju izvještaja. (Vilig, 1964) U Tabeli 1. naveden je primjer pridruživanja srodnih pojmova u potkategorije / podteme i kategorije / teme.

Tabela 1. Način pridruživanja srodnih pojmova u potkategorije i kategorije

1. Istraživačko pitanje: Ko je Allah i kako izgleda?		
Odgovori djece	Potkategorije / Podteme	Kategorija / tema
<p><i>Allah, on je nevidljiv i ne možemo ga vidjeti ni čuti (O.S. 5g.).</i>  <i>Allah je nevidljiv i ne možemo ga vidjeti (I.M. 5g.).</i>  <i>Allah je onaj što je najveći i nevidljiv, mi njega ne vidimo, a on nas vidi, sve vidi, vidi travu, vidi oblake, vidi odrasle, djecu i bebe. Mi njega i ne čujemo (O.B. 5g.).</i>  <i>Allah dželesanuhu je Bog, i on je nevidljiv. (Z.P. 5g.).</i>  <i>Allah je Bog, on je velik i nevidljiv (U.O. 5g.)</i></p>	Percepcija Boga kao nevidljivog i velikog	Percepcija djece o imenu i izgledu Boga
<p><i>Allah je Bog, a ne znam kako izgleda, ne znam je li dječak ili djevojčica, al' mislim da je dječak (S.S. 6g.).</i>  <i>Allah je Bog, izgleda staro i ima dugu sivu bradu (N.E. 6g.).</i></p>	Percepcija Boga kao čovjeka	
2. Istraživačko pitanje: Gdje se nalazi Allah?		
Odgovori djece	Potkategorije / Podteme	Kategorija / tema
<p><i>Allah živi na nebu (O.B., 5g.).</i>  <i>On živi na oblaku (J.Č., 5g.).</i>  <i>Živi u svemiru (U. B., 5g.).</i>  <i>Allah živi na nebu (I. B., 5g.).</i>  <i>Živi u oblacima, jako visoko (O. S., 5g.).</i>  <i>Živi u nekom drugom gradu na nebu gdje nema auta, a ima kuća i ljudi. Možemo doći tamo samo ako umremo (Z. P., 5g.).</i></p>	Percepcija prostora iznad Zemlje kao mjesta Božijeg boravišta	Percepcija djece o mjestu Božijeg boravišta
<p><i>Živi u svojoj kući, u džamiji (U.O., 5g.).</i>  <i>Živi na hadžu (N.E., 6g.).</i></p>	Percepcija Zemlje kao mjesta Božijeg boravišta	
3. Istraživačko pitanje: Šta Allah radi?		
Odgovori djece	Potkategorije / Podteme	Kategorija / tema
<p><i>On posmatra ko sluša, a ko ne sluša. Naprimjer, ja jednom kada nisam slušao roditelje Allah dragi me kaznio, i kad sam htio da sjednem na sečiju udario sam se od željeznu nogu stolice (O.S., 5g.).</i>  <i>Posmatra zemlju i ljude. Ako vidi da su ljudi zločesti, onda ih kazni. Naprimjer, i kad su ljudi loši jedni prema drugima. On voli da budemo dobri jedni prema drugima i da učimo (I.M.5g.).</i>  <i>Ako se ne sluša Allah će nas kazniti (M.D. 5g.).</i>  <i>Allah oprašta ljudima ako su učinili nešto loše (A.Š. 6g.).</i>  <i>Allah je dobar prema meni kada ga slušam (O.S. 5g.).</i></p>	Percepcija Boga kao sveprisutnog posmatrača i suca koji kažnjava i oprašta	Percepcija djece o ulozi i svrsi postojanja Boga
<p><i>Da nije bilo Allaha mama me ne bi mogla roditi (Z.P. 5g.).</i>  <i>Allah je Stvoritelj svega i on je Gospodar (N.E.6g.).</i>  <i>Allah je onaj koji je stvorio cijeli svijet (S.G.6g.).</i>  <i>Allah je onaj koji nas je sve stvorio (J.Š. 5g.).</i></p>	Percepcija Boga kao Stvoritelja i Gospodara	
<p><i>Allah gleda ljude, on daje ljudima zdravlje i radost (U.B. 5g.).</i></p>	Percepcija Boga kao iscjelitelja	

4. Istraživačko pitanje: Moliš li se Allahu i zašto?		
Odgovori djece	Potkategorije / Podteme	Kategorija / tema
<p><i>Molim Allaha da mi kupi 500 lego kockica (M.D., 5g.).</i>  <i>Nedavno sam molila Allaha da nam podari kuću. Mi živimo u stanu, a mama mi ne dozvoljava da skačem, a u kući bih mogla skakati (A.Č., 6g.).</i>  <i>Molim Allaha da mi da iphone 15. (J.Č., 5g.).</i>  <i>Molim se Allahu da mom babi da puno para da me vodi na more (U.B., 5g.).</i>  <i>Molim Allaha da dobijem neki poklon od njega, naprimjer, jedan veliki auto (Z.P., 5g.).</i>  <i>Molim Allaha da mi tata ima puno para i da mi može kupiti puno lego kocki (O.S., 5g.).</i></p>	Upućivanje molbe Bogu zbog ostvarenja materijalnih želja	Percepcija djece o svrsi i motivima upućivanja molbe Bogu
<p><i>Molim Allaha da podari svima zdravlje i da moj daidža ozdravi, i molim se u sebi. I molim Allaha da ne nosim više naočale (N.E., 6g.).</i>  <i>Molim Allaha da mi roditelji i brat budu živi i zdravi (S.K., 6g.).</i>  <i>Molim se Allahu da budem zdrava i da moja seka bude zdrava (U.B., 5g.).</i></p>	Upućivanje molbe Bogu zbog vlastitog ozdravljenja i ozdravljenja najmilijih	
<p><i>Molim se Allahu prije spavanja da me čuva jer se bojim mraka (I.B., 5g.).</i>  <i>Molim se Allahu kada se rastužim, onda samo dignem ruke u zrak i to kažem dragom Allahu u sebi (S.K., 6g.).</i>  <i>Jednom kad je moja mama galamila, ja sam molio tiho Allaha da je smiri, i on je smirio (I.M., 5g.).</i>  <i>Ja proučim bismillu prije spavanja da ne sanjam ružno (Z.P., 5g.).</i></p>	Upućivanje molbe Bogu zbog traženja zaštite i nadilaženja straha i tuge	
5. Istraživačko pitanje: Kada bi mogao /la da vidiš Allaha šta bi mu rekao /la?		
Odgovori djece	Potkategorije / Podteme	Kategorija / tema
<p><i>Kada bih mogla da vidim Allaha rekla bih mu da ga puno volim (U.O., 5g.).</i>  <i>Kada bih mogao da vidim Allaha rekao bih mu da ga puno volim, da ću mu dati poklon i sve što želi. Rekao bih mu da ću mu nešto pokloniti, da jede nešto slatko (Z.P., 5g.).</i>  <i>Kada bih mogla da vidim Allaha rekla bih da ga volim i pitala bih ga da mi bude drug (S.S., 6g.).</i>  <i>Kada bih mogao da vidim Allaha rekao bih da je najbolji, da ga najviše volim na svijetu (I.M., 5g.).</i>  <i>Kada bih mogao da vidim Allaha rekao bih mu da ga volim zato što me je stvorio, i da jako slušam roditelje (M.D., 5g.).</i>  <i>Kada bih mogla da vidim Allaha rekla bih mu da ga volim. Nekad ga sanjam i kaže mi da me voli i nekad me zagrlji i poljubi (U.O., 5g.).</i>  <i>Kada bih mogao da vidim Allaha rekao bih mu da ga volim i to u svom srcu (I.B., 5g.).</i>  <i>Kada bih mogla da vidim Allaha rekla bih mu, Allahu dragi, ja te volim najviše na svijetu (S.K., 6g.).</i>  <i>Kada bih mogla da vidim Allaha rekla bih mu da ga volim i više od roditelja i da ga slušam (U.B., 5g.).</i>  <i>Kada bih mogao da vidim Allaha rekao bih da ga volim najviše na svijetu zato što nas je stvorio (J.Č., 5g.).</i></p>	Doživljaj ljubavi prema Bogu	Osjećanja djece prema Bogu

### Analiza podataka i diskusija

Rezultati kvalitativne analize sadržaja intervjua pokazali su da se *kognitivni doživljaj Boga* kod djece predškolske dobi može opisati kroz četiri tematska područja (percepciju o imenu i izgledu Boga, percepciju o razumijevanju mjesta Božijeg boravišta, percepciju o razumijevanju uloge i svrhe postojanja Boga i percepciju o razumijevanju svrhe i motiva upućivanja molbe Bogu), a *emocionalni doživljaj Boga* kroz jedno tematsko područje (osjećanje ljubavi prema Bogu).

#### Percepcija djece o imenu i izgledu Boga

Analizom odgovora djece na pitanje *Ko je Allah i kako izgleda?*,

izdvojene su dvije potkategorije koje ukazuju da djeca predškolske dobi opisuju Allaha kao *nevidljivog i velikog* (*Allah, on je nevidljiv i ne možemo ga vidjeti ni čuti* (O.S. 5 g.). *Allah je nevidljiv i ne možemo ga vidjeti* (I.M. 5g.). *Allah je onaj što je najveći, mi njega ne vidimo, a on nas vidi, sve vidi, vidi travu, vidi oblake, vidi odrasle, djecu i bebe. Mi njega i ne čujemo* (O.B. 5 g.). *Allah dželešanuhu je Bog, i on je nevidljiv* (Z.P. 5 g.). *Allah je Bog, on je velik i nevidljiv* (U.O. 5 g.), a također i kao čovjeka s tjelesnim karakteristikama (*Allah je Bog, a ne znam kako izgleda, ne znam je li dječak ili djevojčica, al' mislim da je dječak* (S.S. 6 g.). *Allah je Bog, izgleda staro i ima dugu sivu*

*bradu* (N.E. 6 g.). Većina djece imenovala je Allaha pokaznom zamjenicom *onaj* ili ličnom zamjenicom *on*, dok je četvero djece izjavilo da je Allah *Bog*, a među njima jedno ga je oslovlilo i atributom *dželešanuhu*, iako nije znalo značenje te osobine. Petero djece je izjavilo da je Allah *nevidljiv*, da ga se ne može vidjeti, niti čuti, a dvoje djece da je velik i najveći. Zatim, jedno dijete je ukazalo da, iako ga ljudi ne vide, Allah njih vidi. Dvoje djece ga je opisalo ljudskim karakteristikama, pri čemu je jedna djevojčica nakon dileme i razmišljanja o njegovom spolu zaključila da je ipak dječak, dok ga je drugi dječak opisao kao starog čovjeka s dugom

sivom bradom, što je u skladu s antropomorfičkom fazom razvoja koncepta Boga u djetinjstvu prema Pijažeevoj (1932), Goldmanovoj (1964) i Elkindovoj teoriji (1971). Navedenu percepciju o izgledu Boga i njegovoj veličini i nevidljivosti djeca su vjerovatno usvojila od svojih roditelja i drugih odgajatelja što je u skladu s principima islamskog učenja, međutim, u procesu crtanja, većina djece zanemarila je naučeno, prepustila se svojoj intuiciji, mašti i spontanosti te predstavila Boga kao čovjeka s tjelesnim karakteristikama, pa ga neka i mehanizmima asocijativnog učenja poistovijetila s efendijom ili hodžom kojeg su vidjeli i susreli u džamiji. Na osnovu navedenih izjava djece može se zaključiti da je doživljaj o izgledu i osobinama Boga kod djece predškolske dobi još uvijek nepotpun i nejasan, i da se zasniva na intuitivnoj i fizičkoj, a ne apstraktnoj i duhovnoj razini, što je u skladu sa stepenom njihovog kognitivnog razvoja, kao i rezultatima istraživanja drugih istraživača. (Hydeu, 1990; Hurlock, 2000; Karlina, 2009; Ramayulis, 2011; Wantinio i Suyatno, 2018)

#### *Percepcija djece o mjestu Božijeg boravišta*

Analizom odgovora djece na pitanje *Gdje se nalazi Allah?*, izdvojene su dvije potkategorije koje ukazuju da djeca predškolske dobi opisuju prostor iznad Zemlje (nebo, oblaci, svemir, grad na nebu) kao mjesto Allahovog boravišta (*Allah živi na nebu. O.B., 5 g.*). *On živi na oblaku (J.Č., 5 g.)*; *Živi u svemiru. (U. B., 5 g.)*. *Allah živi na nebu. (I. B., 5 g.)*. *Živi u oblacima, jako visoko (O. S., 5 g.)*. *Živi u nekom drugom gradu na nebu gdje nema auta, a ima kuća i ljudi. Možemo doći tamo samo ako umremo (Z. P., 5 g.)* kao i prostor na Zemlji (džamija i hadž) (*Živi u svojoj kući, u džamiji (U.O., 5 g.)* i *Živi na hadžu. (N. E., 6 g.)*). Većina djece odgovorila je da se Allah nalazi iznad zemlje, tj. na nebu, u oblacima, svemiru ili nepoznatom gradu na nebu, a kada im je postavljeno potpitanje da li se može doći

k njemu, većina je rekla da je nemoguće, jer se nalazi previsoko na nebu, dok je jedan dječak izjavio da može, al' se prvo mora umrijeti. Dvoje djece opisalo je Zemlju kao mjesto Božijeg boravišta, tj. džamiju i hadž. Na osnovu navedenog može se zaključiti da većina djece percipira nebo ili nebesa kao mjesto Božijeg boravišta, a manji broj planetu Zemlju. Navedenu percepciju neba i nebesa kao mjesta Božijeg boravišta djeca su vjerovatno usvojila od svojih roditelja i drugih odgajatelja, što je u skladu s principima islamskog učenja, dok su neka mehanizmima asocijativnog učenja i doslovnog tumačenja zaključila da bi mjesto Njegovog boravišta moglo biti džamija i hadž, mjesta na kojem se spominje Allah i klanja Allahu. Percepcija djece o nebu i džamiji kao mjestu Božijeg boravišta u skladu je s rezultatima istraživanja Hurlocka (2000) i Wantini i Suyatnoa (2018).

#### *Percepcija djece o ulozi i svrsi postojanja Boga*

Analizom odgovora djece na pitanje *Šta radi Allah?*, izdvojene su tri potkategorije koje ukazuju da djeca predškolske dobi opisuju ulogu Boga kao sveprisutnog posmatrača i suca koji kažnjava i oprašta (*On posmatra ko sluša, a ko ne sluša. Naprimjer, ja jednom kada nisam slušao roditelje Allah dragi me kaznio, i kad sam htio da sjednem na sečiju udario sam se od željeznu nogu stolice (O.S., 5 g.)*. *Posmatra zemlju i ljude. Ako vidi da su ljudi zločesti, onda ih kazni. Naprimjer, i kad su ljudi loši jedni prema drugima. On voli da budemo dobri jedni prema drugima i da učimo (I.M. 5 g.)*. *Ako se ne sluša, Allah će nas kazniti (M.D. 5 g.)*. *Allah oprašta ljudima ako su učinili nešto loše (A.Š. 6 g.)* i *Allah je dobar prema meni kada ga slušam (O.S. 5 g.)*, zatim i kao stvoritelja i gospodara (*Da nije bilo Allaha mama me ne bi mogla roditi (Z.P. 5 g.)*. *Allah je stvoritelj svega i on je Gospodar (N.E. 6 g.)*. *Allah je onaj koji je stvorio cijeli svijet (S.G. 6 g.)* i *Allah je onaj koji nas je sve stvorio (J.Š. 5 g.)*, a i kao iscjelitelja (*Allah gleda ljude, on daje ljudima zdravlje i radost (U.B.*

5g.). Najveći broj djece opisao je Boga kao sveprisutnog posmatrača i strogog suca koji kažnjava loše ili zločeste postupke djece i odraslih, ali i kao dobrog suca koji oprašta i nagrađuje ih ako su dobri. Pod pojmom zločestog ili lošeg ponašanja djece podrazumijevaju neposlušnost prema roditeljima i prema Allahu, a pod pojmom zločestog ili lošeg ponašanja odraslih djeca podrazumijevaju loše ponašanje ljudi jednih prema drugima. Također, smatraju i da je Allah spreman da oprost djeci ako su poslušni prema roditeljima i ako uče, a i odraslim ako se lijepo ponašaju jedni prema drugima. Neka djeca su opisala Allaha i kao Stvoritelja cijeloga svijeta, pa i ljudi, pri čemu su istaknuli i njegovu pomoć i značaj zbog vlastitog rođenja, a i kao Gospodara koji stvara cijeli svijet i upravlja njime. Jedno dijete je izjavilo da je jedna od uloga Allaha i da pruža ljudima zdravlje i da ih čini sretnim. Na osnovu izjava djece može se zaključiti da većina djece percipira da je glavna uloga Boga da posmatra i sudi odraslima i djeci, tj. da ih kažnjava ako su zločesti ili loši, a i da im oprašta ako su dobri. Dobijeni podaci o doživljaju Boga kao strogog suca u skladu su s rezultatima istraživanja Hurlocka (2000). Manji broj djece navodi da se glavna uloga Boga manifestira u stvaranju i gospodarenju ljudima i svijetom, a samo jedna djevojčica je izjavila da mu je glavna uloga da pruža ljudima zdravlje i radost. Navedenu percepciju Boga kao sveprisutnog posmatrača i suca koji kažnjava, zatim stvoritelja, gospodara i iscjelitelja, djeca su vjerovatno usvojila od svojih roditelja i drugih odgajatelja, što je u skladu s principima islamskog učenja, a ona su to, pak, internalizirala, a posebno ulogu Boga kao suca koji kažnjava shodno svom stepenu kognitivnog razvoja i razumijevanja na konkretnoj, intuitivnoj i magičnoj razini.

#### *Percepcija djece o svrsi i motivima upućivanja molbe Bogu*

Analizom odgovora djece na pitanje *Moliš li se Allahu i zašto?*, izdvojene su tri potkategorije koje ukazuju

da se djeca predškolske dobi mole Bogu kako bi ostvarila materijalne želje (*Molim Allaha da mu kupi 500 lego kockica M.D., 5 g.*). *Nedavno sam molila Allaha da nam podari kuću. Mi živimo u stanu, a mama mi ne dozvoljava da skačem, a u kući bih mogla skakati. A.Č., 6 g.*). *Molim Allaha da mi da iphone 15 (J.Č., 5 g.)*. *Molim se Allahu da mom babi da puno para da me vodi na more (U.B., 5 g.)*. *Molim Allaha da dobijem neki poklon od njege, naprimjer, jedan veliki auto (Z.P., 5 g.)*, zatim zbog vlastitog ozdravljenja i ozdravljenja najmilijih (*Molim Allaha da podari svima zdravlje i da moj daidža ozdravi, i molim se u sebi. I molim Allaha da ne nosim više naočale (N.E., 6 g.)*). *Molim Allaha da mi roditelji i brat budu živi i zdravi (S.K., 6 g.)*. *Molim se Allahu da budem zdrava i da moja seka bude zdrava (U.B., 5 g.)*, a i zbog traženja zaštite i nadilaženja neprijatnih emocija – tuge i straha (*Molim se Allahu prije spavanja da me čuva jer se bojim mraka (I.B., 5 g.)*). *Molim se Allahu kada se rastužim, onda samo dignem ruke u zrak i to kažem dragom Allahu u sebi (S.K., 6 g.)*. *Jednom kad je moja mama galamila, ja sam molio tibo Allaha da je smiri, i on je smirio (I.M., 5 g.)*. *Ja proučim bismillu prije spavanja da ne sanjam ružno (Z.P., 5 g.)*. Najveći broj djece izjavio je da se moli Bogu kako bi ostvario neku materijalnu želju (npr. dobio igračke, iphone, auto, kuću i sl.), dok je manji broj djece izjavio da se moli Bogu za vlastito ozdravljenje i ozdravljenje najmilijih (roditelja, braće i sestara i rođaka) ili zbog reduciranja neprijatnih emocija – straha i tuge. Na osnovu izjava djece predškolske dobi za upućivanjem molbi ili obraćanje Bogu uglavnom zasnovani na ekstrinzičnoj ili vanjskoj religioznosti koju odlikuje težnja ka ostvarenju vanjskih interesa i pronalaženju lične sigurnosti i zaštite, a ne bezuvjetna ljubav i težnja ka ostvarivanju povezanosti i bliskosti s Bogom. Dobijeni podaci mogli su se i očekivati s obzirom na to da su djeca te dobi u egocentričnoj i narcisoidnoj

fazi i najvećim dijelom usmjerena na sebe i zadovoljenje vlastitih potreba. Dobijeni podaci su u skladu s teorijskim Maslowljevim, Kohlbergovim, Loevingerovim i Fowlerovim te Elkindovim (1970) konceptom razvoja religioznosti u djetinjstvu (prema Ćorić, 1991), kao i s rezultatima istraživanja De Rossua i saradnika (2004). Kada su djeca bila upitana da objasne kako se mole Allahu pokazivali su određene pokrete koji nalikuju nekim dijelovima tjelesnih pokreta iz islamske molitve (namaza), neka su istovremeno i pomjerala usne bez puštanja glasa, dok je manji broj znao izgovoriti i neke dijelove iz islamske svete knjige Kur'ana (npr. sure El-Fatiha i El-Ihlas). Izgovarali su ih na arapskom jeziku poput recitacije, a kada su bili upitani da li razumiju njihovo značenje, odgovorili su da ne razumiju, i da je to učenje na bosanskom jeziku. Također, izjavili su i da su ih roditelji, nana ili dedo naučili navedenim islamskim učenjima tako što su njih slušali, a potom više puta ponavljali sve dok ih nisu naučili napamet recitirati. Dobijeni podaci o mehaničkom recitiranju molitve bez razumijevanja kod djece predškolske dobi u skladu su s rezultatima istraživanja Spilke. (2013)

#### Osjećanja djece prema Bogu

Analizom odgovora djece na pitanje *Kada bi mogao / la da vidiš Allaha šta bi mu rekao / la ili šta bi mu nacrtao / la i poslao / la?*, izdvojena je jedna potkategorija koja ukazuje da djeca predškolske dobi osjećaju i iskazuju ljubav prema Bogu (*Kada bih mogla da vidim Allaha, rekla bih mu da ga puno volim. (U.O., 5 g.)*). *Kada bih mogao da vidim Allaha, rekao bih mu da ga puno volim, da ću mu dati poklon i sve što želi. Rekao bih mu da ću mu nešto pokloniti, da jede nešto slatko. (Z.P., 5 g.)*. *Kada bih mogla da vidim Allaha, rekla bih da ga volim i pitala bih ga da mi bude drug. (S.S., 6 g.)*. *Kada bih mogao da vidim Allaha, rekao bih da je najbolji, da ga najviše volim na svijetu. (I.M., 5 g.)*. *Kada bih mogao da vidim Allaha, rekao bih mu da ga*

*volim zato što me je stvorio, i da jako slušam roditelje. (M.D., 5 g.)*. *Kada bih mogla da vidim Allaha, rekla bih mu da ga volim. Nekad ga sanjam i kaže mi da me voli i nekad me zagrli i poljubi. (U.O., 5 g.)*. *Kada bih mogao da vidim Allaha, rekao bih mu da ga volim i to u svom srcu. (I.B., 5 g.)*. *Kada bih mogla da vidim Allaha, rekla bih mu, Allahu dragi, ja te volim najviše na svijetu. (S.K., 6 g.)*. *Kada bih mogla da vidim Allaha, rekla bih mu da ga volim i više od roditelja, i da ga slušam. (U.B., 5 g.)*. *Kada bih mogao da vidim Allaha, rekao bih da ga volim najviše na svijetu zato što nas je stvorio. (J.Č., 5 g.)*. Sva djeca su izjavila da osjećaju veliku i neizmjernu ljubav prema Allahu. Neka su izjavila da osjećaju prema Allahu veću ljubav od ljubavi prema roditeljima, dok su neki izjavili da ga vole odmah nakon roditelja po redosljedu naklonjenosti i intenzitetu ljubavi. Neka djeca su izjavila da će mu kao znak ljubavi nešto pokloniti, a neka i da ljubav prema njemu osjećaju u svome srcu. Kada su bili upitani da odgovore ko im je rekao da vole Allaha, neka djeca su rekla da su ih tome učili roditelji, nana ili dedo, dok je određeni broj djece rekao da im niko nije rekao da trebaju voljeti Allaha. Svoju ljubav prema Bogu predstavili su i simbolom srca na crtežu, što inače čine u toj dobi kada žele iskazati ljubav prema dragim i bliskim osobama.

#### Zaključak

Rezultati kvalitativne analize pokazali su da djeca predškolske dobi doživljavaju Boga na kognitivnoj razini kao nevidljivog, velikog, ali i s tjelesnim karakteristikama čovjeka, koji boravi iznad Zemlje (na nebu, u oblacima, svemiru, gradu na nebu) i na Zemlji (u džamiji i na hadžu). Zatim, i kao sveprisutnog posmatrača i suca koji kažnjava i oprašta, te stvoritelja i gospodara, kojem se treba moliti kako bi se ostvarile materijalne želje, vlastito zdravlje i zdravlje najmilijih, a i pronašla zaštita i doživjelo rasterećenje od neprijatnih emocija



(tuge i straha). Rezultati su pokazali da djeca predškolske dobi doživljavaju Boga i na emocionalnoj razini, i to s puno ljubavi i privrženosti. Na osnovu dobijenih podataka može se zaključiti da djeca predškolske dobi usvajaju koncept Boga pod utjecajem roditelja i drugih bliskih osoba u okruženju, ali pošto nemaju razvijeno apstraktno mišljenje, njihov kognitivni doživljaj Boga u toj dobi je nepotpun i zasnovan na intuitivnosti, antropomorfizmima i ekstrinzičnoj motivaciji. Interesantna je činjenica da, iako je utvrđeno da je njihov kognitivni doživljaj Boga u toj dobi nepotpun, emocionalni doživljaj Boga je jasan i zasnovan na osjećanju ljubavi i privrženosti. Utvrđena saznanja u ovom istraživanju korisna su za roditelje i druge odgajatelje koji obrazuju i odgajaju djecu u skladu s islamskim principima. Prilikom poučavanja djece predškolske dobi islamskom konceptu Boga i islamskim vrijednostima unutar porodice, vjerskih ili predškolskih ustanova, važno je da odgajatelji uzmu u obzir činjenicu da se religiozni razvoj i mišljenje djece razvija usklađeno s njihovim kognitivnim razvojem. U toj dobi nemaju razvijeno apstraktno mišljenje, i njihovo razumijevanje islamskih principa je

intuitivno, spontano i nekritičko, pa i sadržaj i način poučavanja islamu treba biti prilagođen stepenu njihove kognitivne zrelosti. U toj su dobi jako radoznala, pitaju o svemu, pa i o Bogu i vjeri. Važno je da im se, također, i odgovori u skladu sa stepenom njihovog kognitivnog razvoja. Ignorisanje i neprilagođeno odgovaranje na pitanja o Bogu i vjeri mogu podstaći razvoj nezdrave religioznosti kod djece. (Balbay, 2021; Tosun i Capcioğlu, 2015) Ako djeca procijene da su njihova pitanja o Bogu i vjeri besmislena i grešna, to može djelovati negativno na njihovo samopouzdanje, vjersku radoznalost i želju za kasnijem učenjem o islamu i vjeri. Stoga djetetovu radoznalost i eksperimentiranja u vjeri u toj dobi treba shvatiti kao dobru priliku za upoznavanje s islamom i razvijanje religioznosti. Poželjno je djeci te dobi čitati i vjerske priče o islamu i poslaniku Muhammedu a.s.e, poučavati ih nekim kraćim kur'anskim ajetima (porukama) uz pamćenje ne samo na arapskom, već i na bosanskom jeziku, zatim zajednički se moliti, voditi djecu na molitvu u džamiju, na prisustvovanje zajedničkim ritualima i slično. Također, poželjno je i vjersko poučavanje kroz igru i korištenje

islamskih knjiga i slikovnica prilagođenih njihovom uzrastu. (Tavucuoglu, 2002) Razgovaranje o melecima (anđelima), smrti, džehenemu (paklu) i slično treba predstavljati djeci kratko kako se ne bila razvila anksioznost. (Doğan i Ramziye, 2012) Važno je i da odgajatelji budu dosljedni u prenošenju religijskih uvjerenja i da ih sami slijede. Na taj način se djeca više identificiraju s njima te je njihov odgojni vjerski utjecaj veći i učinkovitiji. (Spilka, 2003) U toj dobi potrebno je djeci ukazivati i na praktične aspekte religije, naprimjer održavanje čistoće, uredno odijevanje, lijepo ponašanje prema roditeljima, bližnjim te vršnjacima i slično. (Gazali, 2004) Pored podsticanja spoznaje o razumijevanju Boga i islama, važno je da se kod djece razvijaju i prijatna vjerska osjećanja. U cilju stjecanja i šireg uvida u razvoj religioznosti kod djece predškolske dobi, bilo bi korisno u budućnosti ispitati i percepciju vjeroučitelja u vrtićima kao i roditelja o reakcijama i pitanjima djece o islamskim učenjima. Dobijena saznanja bi doprinijela kreiranju prilagođenih programa za realizaciju uspješnog islamskog odgoja i obrazovanja djece u mektebima i bosanskohercegovačkim vrtićima.

## Literatura

- Ainsworth, M. D. S. (1973). The development of infant-mother attachment. U: B. Cardwell & H. Ricciuti (ur.), *Review of child development research* (str. 1-94). Chicago: University of Chicago Press.
- Balbay, E. (2021). Analyzing abstract conceptual activity examples in preschool religious education. *Mecmua-International Journal of Social Sciences* 12, 118-132.
- Barrett, J. L. (2001). *Do Children Experience God as Adults Do? Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*. New York: Cambridge University Press.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss, Vol. 1: Attachment*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss, Vol. 2: Separation*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss, Vol. 3: Loss, sadness and depression*. New York: Basic Books.
- Boyer, P. i Walker, S. (2000). Intuitive Ontology and Cultural Input in the Acquisition of Religious Concepts. U: Rosengren, K. S.; Johnson, C. N.; Harris, P. L. (ur.). *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (str. 13-156). Cambridge University Press.
- Catton, W. (1957). What Kind of People Does a Religious Cult Attract? *American Sociological Review* 22, 561-566.
- David, W. M. (1997). *Psychology of Religion Classic and Contemporary Views*. New York: Wiley.
- De Ross, S. (2006). Young Children's God Concepts: Influences of Attachment and Religious Socialization in Family and School Context. *Religious Education, 101*, 84-103.
- De Ross, S., Iedema, J. i Miedema, S. (2004). Influence of Maternal Denomination, God concepts, and childrearing practices on young children's God concepts. *Journal for the Scientific Study of Religion, 43*, 519-535.
- Dickie, J., Eschleman, A., Merasco, D. i Wander Wilt, M. (1997). Parent-Child Relationships and Children's Images of God. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36*, 25-43.
- Doğan, R. i Remziye, E. (2012). *Din Egitimi*. Ankara: Grafiker Publications.
- Elkind, D. (1971). The development of religious understanding in children and adolescents. U: M. P. Strommen (ur.),

- Research in religious development (str. 655-685). New York: Hawthorn Books.
- Fowler, J. W. (1991). Stages in faith consciousness. U: F.K. Oser i W.G. Scarlett (ur.), *Religious development in childhood and adolescence. New Directions for Child Development* (str. 27-45). San Francisco: Jossey-Bass.
- Freud, S. (1927). The future of an illusion. U: Strachey J. (ur.) *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, 21 (str. 1-56). London, UK: Hogarth.
- Goldman, R. (1964). *Religious thinking from childhood to adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gazali, E. H. M. (2004). *Ihyau Ulumi'd-Din. Prepared by Sayyid Imran*. Cairo: Daru'l-Hadis Publications.
- Godin, A. (1961). *Le morte della catechesi nelle varie tappe dello sviluppo. Atti del secondo Convegno Amici di Catechesi*. Torino: Elle Di Ci.
- Gopnik, A., Meltzoff, A. i Kuhl, P. (1999). *The Scientist in the Crib: Minds, Brains and How Children Learn*. New York: William Morrow.
- Harms, E. (1944). The Development of Religious Experience in Children. *American Journal of Sociology*, 50, 112-122.
- Hurlock, E.B. (2000). *Perkembangan Anak*. [Human Development]. Jakarta: Erlangga.
- Hyde, K. E. (1990). *Religion in childhood and adolescence*. AL: Birmingham: Religious Education Press.
- Karlina, M. (2010). *Anak-Anak dan Agama: Siswa Sekolah Islam Berbicara Tentang Konsep-Konsep Agama (Studi Kualitatif di SD Muhammadiyah Karangwaru [Children and Religion: Islamic School Students Talk about Concepts of Religion (Qualitative Study at SD Muhammadiyah Karangwaru)]*. Yogyakarta: UGM.
- Kay, W. i Ray L. (2004). Concepts of God: The Silence of Gender and Age. *Journal of Empirical Theology*, 17 (2), 238-251.
- Kirkpatrick, Lee A. (1992). An attachment-theory approach to the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 1, 6-23.
- Mansur, M. A. (2005). *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam [Early Childhood Education in Islam]*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Oser, F. i Gmünder, P. (1996). *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalgenetischer Ansatz*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Piaget, J. (1932). *The moral judgment of the child*. London: Routledge.
- Piaget, J. (1950). *The psychology of intelligence*. London: Routledge & Paul.
- Piaget, J. i Inhelder, B. (1969). *The Psychology of the Child*. New York: Basic Books.
- Ramayulis, H. (2011). *Psikologi Agama [Psychology of Religion]*. Jakarta: Kalam Mulia.
- Susilaningih, Hj. (1994). "Perkembangan Religiusitas pada Usia Anak" [Development of Religiosity at the Age of Children]. Paper presented at The Lecturer Scientific Discussion of Tarbiyah Faculty UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Spilka, B. (2003). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press.
- Spilka, B. i Ladd, K. L. (2013). *The psychology of prayer: A scientific approach*. The Guilford Press.
- Tamminen, K. (1991). *Religious development in childhood and youth*. Finland: Helsinki, Gummerus Kirjapaino.
- Tamminen, K., Vianello, R., Jaspard, J. M. i Ratcliff, D. E. (1988). The religious concepts of preschoolers. U: D.E. Ratcliff (ur.), *Handbook of preschool religious education* (str. 59-81). Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Tavukcuoğlu, M. (2002). The principle of wholeness and activity of religious sense in education of preschool child. *Journal of Necmettin Erbakan University Faculty of Theology* 14, 52-55.
- Tosun, C. i Fatma Çapcıoğlu (2015). Evaluation of Quran courses curriculum (4-6 age group) in the context of religious development theories. *Pegem Journal of Education and Instruction* 5, 705-720.
- Vergote, A., Tamayo A., Pasquali, L., Bonami M., Pattijin R. i Custers, A. (1969). Parental Images and Concept of God. *Juornal of the Scientific Study of Religion*, 8, 79-87.
- Vilig, K. (1964). *Kvalitativna istraživanja u psihologiji*. Beograd: Clio.
- Wantini, W. i Suyatno, S. (2019). Early childhood interpretation of religion. *The European Educational Researcher*, 2, 35-48.

## الموجز

معرفة الله عند الأطفال في سن الروضة

ألميرا إيسيتش – إماموفيتش

كان هدف البحث استشراف معرفة الله عند الأطفال في سن الروضة على المستوى المعرفي والعاطفي. شارك في البحث 16 طفلاً قبل سن المدرسة (12 طفلاً بعمر خمس سنوات و 4 أطفال بعمر ست سنوات) من عائلات بوشناقية مسلمة. تم تطبيق طريقة البحث النوعي، واستخدمت فيه تقنية الحوار شبه المنظم والرسومات. أظهرت نتائج التحليل النوعي أن الأطفال في مرحلة ما قبل المدرسة يتصورون الله على المستوى المعرفي بأنه غير مرئي وعظيم، وله خصائص جسدية بشرية، ويعيش فوق الأرض (في السماء، وفوق الغيوم، وفي الفضاء، وفي مدينة موجودة في السماء) وفي الأرض (في المسجد وفي الحج). ويتصورونه أيضاً مراقباً وقاضياً حاضراً في كل مكان، يعاقب ويغفر، وخالفاً ورثياً يجب أن يصلي له المرء من أجل تحقيق الرغبات المادية، والصحة الشخصية وصحة الأحباء، والحصول على الحماية وتخفيف المعاناة من المشاعر المؤلمة (كالخوف والخوف). وقد أظهرت النتائج أن الأطفال في سن ما قبل المدرسة على المستوى العاطفي يتصورون الله بالكثير من الحب والولاء. الكلمات الرئيسية: الأطفال، سن ما قبل المدرسة، تنمية التدين، تصور الله.

## Summary

## PERCEPTION OF GOD IN PRESCHOOL-AGE CHILDREN

Almira Isić-Imamović

This research aimed to get an insight into the cognitive and emotional perception of God in preschool-age children. The research was conducted on a sample of 16 children (12 five years old and 4 six years old) from Bosniak Muslim families. Qualitative research methods, semi-structural interviews and drawing techniques were employed. The results of the qualitative analysis show that on a cognitive level children of this age perceive God as invisible and great, but also in a corporeal, human form, as a being who resides somewhere above the Earth (in heaven, in clouds, in space, in a city in the heaven) and also on the Earth (in mosques and on hajj). It also shows their conception of God as an omnipresent observer and a judge who punishes and forgives as well as a creator and a lord whom one should worship in order to obtain material desires, one's good health and the health of dear ones, gain his protection and alleviate the effect of negative sentiments (fear and sorrow). This analysis also showed that, on an emotional level, the children of this age also perceive God with lots of love and affection. **Keywords:** children, pre-school, developing religious sentiment, conception of God

**Dževad Hodžić, direktor Uprave za obrazovanje i nauku Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini**

# REFORMA VISOKOG OBRAZOVANJA ISLAMSKJE ZAJEDNICE NE SMIJE OVISITI O PARTIKULARNIM ZAHTJEVIMA I INTERESIMA

**Razgovarao: Elvedin SUBAŠIĆ**

Islamske informativne novine *Preporod*  
subasicelvedin@gmail.com

**SAŽETAK:** Na području Bosne i Hercegovine nalaze se tri fakulteta koja djeluju u okviru Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Islamski pedagoški fakultet u Zenici i Islamski pedagoški fakultet u Bihaću, dok u Srbiji djeluje Fakultet za islamske studije u Novom Pazaru. Uprava za obrazovanje i nauku Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini započela je u 2024. godini serijal radnih sastanaka u vezi s procesom aktuelne reforme visokog obrazovanja Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Sastanci imaju za cilj analizu sadašnjeg stanja u visokom obrazovanju Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini te diskusiju o prijedlozima koji se tiču spomenute reforme. Ovisno o tematskim blokovima, na diskusijama prisustvuju i reisul-ulema, njegov zamjenik, dekani i predstavnici fakulteta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, direktori uprava Rijasetu IZ u Bosni i Hercegovini, rukovodioci različitih službi, muftije, glavni imami i drugi akteri koji mogu doprinijeti procesu reforme svojim prijedlozima i iskustvima. Intervju s dr. Dževadom Hodžićem, direktorom Uprave za obrazovanje i nauku Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, nastoji približiti javnosti šta sadašnja reforma podrazumijeva i u čemu se razlikuje od dosadašnjih pristupa visokom obrazovanju Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, kakav je bio 2014. godine kada je donesena "Strategija razvoja visokog obrazovanja i naučnoistraživačkog rada Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u periodu od 2014. do 2024."

*Ključne riječi: Dževad Hodžić, visoko obrazovanje Islamske zajednice, reforma, visokoobrazovne ustanove, fakulteti islamskih nauka, islamska teologija, religijska pedagogija, islamska vjeronauka*

**NOVI MUALLIM:** Iz dosadašnjih javnih diskusija čije teme su bile dostupne i u medijima može se vidjeti da se ne govori samo o kurikularnoj reformi. Fakulteti u okviru Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini obilježavaju desetljeća svoga rada i možemo kazati da su bili, uz dozvolu

Rijasetu, prepušteni sopstvenom nastavno-naučnom potencijalu u izradi strategija razvoja, sprovedbi reformi i uvođenju različitih smjerova. Fakulteti se mogu pohvaliti rezultatima, svojom pozicijom u društvu, ali koje su slabosti ovakvog pristupa visokom obrazovanju shodno potencijalu i

potrebama kako Islamske zajednice tako i društva? Šta sve podrazumijeva ova reforma?

**HODŽIĆ:** Naše tri odnosno četiri visokoobrazovne ustanove osnovane su na različite načine, u različitim povijesnim, društvenim i političkim

*“Utvrdjivanje matičnosti za pojedine naučne oblasti na fakultetima Islamske zajednice, ako oni treba da budu dijelovi jednog jedinstvenog sistema visokog obrazovanja, predstavlja jedan od najvažnijih zadataka u ovom reformskom procesu.”*

okolnostima. Nadam se da znamo o čemu ovdje govorimo i da tu stvar ne moramo šire obrazlagati. Otuda je sistem visokog obrazovanja, unatoč nastojanjima najviših organa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini na institucionaliziranju naših visokoobrazovnih ustanova, u prvom redu dva islamska pedagoška fakulteta u Zenici i Bihaću i Fakulteta za islamske studije u Novom Pazaru, još uvijek heterogen. Dovoljno je pažljivije pogledati studijske programe za religijsku pedagogiju i islamsku vjeronauku na naša tri fakulteta. Oni se međusobno značajno razlikuju iako se u okviru tih programa studenti obrazuju za isto zanimanje. Valja imati u vidu da su sve dosadašnje reforme na našim fakultetima provedene jedna o drugoj neovisno, pojedinačno, autonomno, nesistemički u odnosu na ukupne ciljeve Islamske zajednice.

Malo pojednostavljeno rečeno, u dosadašnjim reformama svaki se fakultet trudio kako je znao i mogao da sebi, svojim svršenima kroz izmjene nastavnih planova i programa, kroz uvođenje novih studijskih programa osigura veći interes za upis, bolju perspektivu. Ponekada se u tim i takvim reformama, razložno ili ne – veliko je pitanje – izlazilo u susret pojedinim nastavnicima, kako bi povećali broj nastavnih sati ili kako bi njihov predmet dobio na značaju. Znao, svaki profesor svoj predmet smatra važnim, često najvažnijim. I to je u neku ruku i razumljivo. Ali nije dobro kada se na takvom osjećaju, iz te perspektive, na takav način pristupa dizajniranju nastavnog plana i programa. U takvom pristupu izmjenama nastavnih planova i moglo se dogoditi da, naprimjer, u nastavnom planu teološkog studija imamo više

praktičnih disciplina koje se u velikoj mjeri u svom predmetnom sadržaju preklapaju: imamet, hatabet i vaz, da'va, imamsko-muallimska praksa, metodika vjerske nastave, kiraet.

### Otpor se pruža iz mnogih razloga

**NOVI MUALLIM: Čini se da u dosadašnjim konsultacijama, formalnim i neformalnim razgovorima, pitanje kiraeta izaziva kontroverzne stavove i pristupe?**

**HODŽIĆ:** Kiraet je priča za sebe. Kiraet je višestruko važan nastavni predmet. Pravilno čitanje Kur'ana sastavni je dio vjerskog života jednog muslimana. Kiraet je posebno važan u obrazovanju naših teologa, imama, vjeroučitelja, muallima. Kiraet je disciplina koja se kao iltut-tedžvid

“Međutim, kao naučne discipline koje su same po sebi ali i u odnosu na druge discipline u strukturi islamskih nauka precizno, strogo i, metodički, konsekvantno definirane, *ilmut-tefsir* i *ilmul-hadis* nisu nauke koje se bave islamskom porukom, porukom Kur’ana i sunneta, doktrinalnim sadržajem islama, islamskim učenjem, islamskim vrijednostima u područjima ljudskog vjerovanja, znanja i praktičnog djelovanja.”

odnosi na pravila vezana za ispravno čitanje arapskog pisma u kur’anskom izrazu. Kao takva, ova disciplina sadrži pedesetak pravila koja su prilično jednostavna, logična. Na teološki i imamski smjer mogu se upisati samo učenici medresa koji u okviru nastavnog programa u medresama u toku četiri godine imaju preko tri stotine sati nastave kiraeta, uz cijeli niz drugih nastavnih predmeta u okviru kojih dodatno proširuju svoje vještine čitanja kur’anskog teksta. Na drugoj strani, naši muallimi u mektebima u okviru dvosatne nastave uspješno uvedu, procjenjujem, svake godine dvije-tri hiljade djece u pravilno čitanje odnosno učenje Kur’ana. Ako nam na teološkom smjeru treba još četiri semestra kiraet, onda se moramo ozbiljno pozabaviti pitanjem metodike nastave kiraeta u medresama i na našim fakultetima.

**NOVI MUALLIM: Govoreći otvoreno, u stavovima, pristupima i nastojanjima pojedinih aktera procesa reforme visokog obrazovanja u Islamskoj zajednici, može se prepoznati i otpor bilo kakvim promjenama?**

**HODŽIĆ:** Treba biti otvoren, u svim reformskim procesima, pa tako i u našem nastojanju da redizajniramo, naprimjer, program teološkog studija tako da veće težište stavimo na teološke, teorijske, filozofske discipline, discipline koje zahtijevaju čitanje, kritičko mišljenje, razumijevanje povijesnog svijeta u njegovoj složenosti, u dubljim uzrocima i korijenima duhovne krize, društvenih procesa, kulturnih morfologija itd, otpor se pruža iz mnogih razloga: brani se esnaf, lakše je pojednostavljeno razumijevanje stvari nego sagledavanje

pitanja u njihovoj složenosti, praktična obuka čini se važnijom od teorijskog, refleksivnog, kritičkog, komparativnog obrazovanja. O čemu govorim? Nije baš lahko razumjeti u kakvom se djelatnom odnosu uopće mogu nalaziti, naprimjer, na jednoj strani, Maturidijeva teološka misao, filozofija Mula Sadra Širazija, muslimansko posredovanje grčke filozofije ili, recimo, Descartesova filozofija apsolutiziranja Subjekta, Baconova filozofija znanosti i, na drugoj strani, povijesni svijet, stvarnost, modernost i ekološka kriza, moralni relativizam i mnogo šta drugo što predstavlja našu svakodnevicu. Uostalom, većina nas zna za onu anegdotu sa Talesom i služavkom. To su dva koncepta znanja, obrazovanja, studija. “Koncept služavke” mnogo je lakši od “Talesovog koncepta”.

### Integrirani sistem visokog obrazovanja Islamske zajednice

**NOVI MUALLIM: Jedno od ključnih pitanja u diskusijama o reformi visokog obrazovanja je bila matičnost katedri. Šta to u praktičnom smislu znači?**

**HODŽIĆ:** Trebalo bi da je sasvim razumljivo, jer je sasvim racionalno, da na jednom univerzitetu, u našem slučaju, u okviru tri naša fakulteta u Bosni i Hercegovini, koji ne čine jedan univerzitet, ali koji treba da funkcioniraju kao jedna cjelina, kao jedan i jedinstveni sistem visokog obrazovanja Islamske zajednice, ne treba da budu matične katedre, pa čak ni odsjeci za iste naučne oblasti. Utvrđivanje matičnosti za pojedine naučne oblasti na fakultetima

Islamske zajednice, ako oni treba da budu dijelovi jednog jedinstvenog sistema visokog obrazovanja, predstavlja jedan od najvažnijih zadataka u ovom reformskom procesu. U tom pogledu zalažemo se za integrirani sistem visokog obrazovanja Islamske zajednice u kojem će Fakultet islamskih nauka u Sarajevu imati matičnost za sva islamsko-teološka naučna područja, kao i za religijsku pedagogiju. Islamsku vjeronauku bi trebalo organizirati kao zajednički studijski program sva tri fakulteta, pri čemu bi upisna kvota na FIN-u i IPF-u u Zenici bila minimalna kako bi se osnažila perspektiva IPF-a u Bihaću. Matičnost katedri za arapski jezik i književnost, predškolski odgoj i obrazovanje, inkluzivnu nastavu, socijalnu pedagogiju, duhovnu skrb, socijalnu gerontologiju i druge naučne oblasti će također trebati organizirati što racionalnije i funkcionalnije, u skladu s uslovima, mogućnostima i potrebama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

### Događa se da ne slijedimo naučni pristup

**NOVI MUALLIM: Kada je riječ o izučavanju temeljnih islamskih nauka nazire se više pitanja: Kojem obrazovnom konceptu u svijetu se približavamo ovom reformom? Kakav će biti odnos *aqla* i *naqla* u procesu izučavanja islamskih nauka? U kojem procentu su danas neophodne klasične metode u pristupu islamskim naukama? Koliko će se posvetiti pažnja nivou poznavanja arapskog jezika koji se smatra temeljnim u izučavanju islamske literature?**

**HODŽIĆ:** U izučavanju temeljnih islamskih nauka, kako je i reisul-ulema Husein-efendija Kavazović naglasio u svom obraćanju učesnicima prvog radno-konsultativnog sastanka održanog 31. januara 2024. godine, moramo vratiti težište na teološko-filozofska područja i onaj koncept proučavanja i razumijevanja islama koji polazi od potrebe da se razumije Objava i (povijesni) svijet, (sveti)

tekst i kontekst. Riječ je o onom pristupu koji je bio sadržan u prvobitnom nazivu našeg fakulteta kao Islamsko-teološkog fakulteta. Dovolite mi da proširim odgovor na Vaše pitanje. Težišna studijska područja na Fakultetu islamskih nauka predstavljaju islamske teološke nauke: akaid (ilmul-kelam), fikh, tefsir, hadis i, specifično, islamska filozofija koja u povijesti muslimanskog obrazovanja, učenosti i mišljenja, predstavlja konstitutivnu odrednicu islamske teološke misli i kritičke, dijaloške i univerzalne duhovne orijentacije. Ova težišna studijska područja, razumije se, valja izučavati u njihovim klasičnim, modernim i savremenim izrazima, tematizacijama i kontekstualizacijama. Jasno je da je cilj odnosno svrha studija islamskih nauka obrazovanje i odgoj u islamskim moralnim, intelektualnim, emocionalnim i drugim duhovnim vrijednostima. Međutim, iako studij islamskih nauka nije i ne treba biti mehaničko, neutralno, objektivističko znanje o islamu, ovaj studij mora se odvijati u okviru naučnih disciplina od kojih je svaka naučna disciplina jasno određena/definirana prvenstveno kroz predmet kojim se bavi, a potom i metode kojima se koristi. Ovo je važno naglasiti budući da se, tu i tamo, događa da nam se u okviru nekih naučnih područja na našim fakultetima, u nastavnim planovima i programima, i nastavnoj praksi, po inerciji, uslijed želje, nastojanja na odgajateljskom, misijskom, aktivističkom, animatorском djelovanju, događa da ne slijedimo naučni pristup, da narušavamo predmetna područja i razgraničenja, zastupamo populistički diskurs, koristimo različite psihološko-animatorске tehnike motiviranja, ubjeđivanja itd. Da parafraziram mr. Mehu Šljivu koji je na trećem radno-konsultativnom sastanku u vezi s reformom sistema našeg visokog obrazovanja, govoreći o povratku autentičnom komunikološkom diskursu islama, naglasio kako je, kod nas danas, riječ o raširenoj populističkoj orijentaciji svođenja duhovnosti na spektakularne formule koje zvuče zavodljivo

i ne iziskuju nikakav intelektualni napor i odgovornost. Tako se i događa, a ja odgovorno tvrdim da se u nekoj mjeri takav diskurs generira i na našim fakultetima, populističko razumijevanje i predstavljanje islama. Ponovo parafraziram mr. Šljivu, kada se islam predstavlja pojednostavljenim jezikom lišenim metodičkog i kritičkog mišljenja i svijesti o hermeneutičkoj korelaciji objavljenog i ljudskog znanja, neizbježno na djelu imamo populističko manipuliranje emocijama masa.

### **Pravilno razumjeti poziciju islamskih nauka: akaid, fikh, tefsir, hadis...**

**NOVI MUALLIM: Kakva je, onda, odgovornost prema akaidu i fikhu koji su posebno važni u kontekstu izučavanja islama?**

**HODŽIĆ:** Ovdje je važno i na to valja dodatno podsjetiti i obratiti pažnju: u osnovnoj strukturi islamskih nauka na kojoj je od svog osnivanja pa sve do danas postavljen nastavno-naučni program ITF-a, odnosno FIN-a, akaid i fikh predstavljaju nauke unutar kojih se proučava, razumijeva i izlaže islamska poruka, poruka Kur'ana i sunneta. Akaid i fikh su nauke koje se bave doktrinalnim sadržajem islama. Akaid i fikh su nauke koje se bave islamskim učenjem, islamskim vrijednostima u područjima ljudskog vjerovanja, znanja i praktičnog djelovanja. Ilmut-tefsir i ilmuh-hadis u strukturi islamskih nauka, kako je ona utemeljena još u klasičnom, formativnom razdoblju islamskog obrazovanja, imaju sasvim drugu ali komplementarnu zadaću. O čemu se radi? Kada čitamo Kur'an, kada čitamo hadise, a to može činiti

svako i to činimo uvijek kada kao muslimani čitamo kur'anske ajete i hadiske predaje, mi se nalazimo u postupku razumijevanja i tumačenja sadržaja Kur'ana i sunneta. Međutim, kao naučne discipline koje su same po sebi ali i u odnosu na druge discipline u strukturi islamskih nauka precizno, strogo i, metodički, konsekvantno definirane, *ilmut-tefsir* i *ilmuh-hadis* nisu nauke koje se bave islamskom porukom, porukom Kur'ana i sunneta, doktrinalnim sadržajem islama, islamskim učenjem, islamskim vrijednostima u područjima ljudskog vjerovanja, znanja i praktičnog djelovanja. Inače, ako bi bile to, one ili prethodne dvije – akaid i fikh – bile bi suvišne. U okviru tefsira i hadisa kao naučnih disciplina bavimo se ne sadržajima Kur'ana i hadisa, nego principima, metodima, historijskim pristupima i pravcima proučavanja i tumačenja Kur'ana i sunneta. Tefsir i hadis u strukturi islamskih nauka predstavljaju formalne nauke u najboljem i najstrožijem smislu te riječi. Tefsir i hadis predstavljaju discipline koje se bave utvrđivanjem, proučavanjem, izlaganjem, interpretacijom hermeneutičkih, kritičkih, historijskih metoda i kriterija za valjano razumijevanje i izlaganje normativnih izvora islama: Kur'ana i sunneta, a kojim razumijevanjem i izlaganjem se bave akaid i fikh. To dalje i još konkretnije znači da, naprimjer, tema pravda u Kur'anu, ili vjerovanje u Božije određenje u Kur'anu, ili izvrsnost u Kur'anu, nisu teme iz područja *ilmut-tefsira*. To su teme, prva iz šerijatskog prava, fikha, odnosno islamske političke filozofije, druga iz područja akaida, treća iz područja islamske etike. Iz područja tefsira bile bi teme, naprimjer,

**“Valja imati u vidu da su sve dosadašnje reforme na našim fakultetima provođene jedna o drugoj neovisno, pojedinačno, autonomno, nesistemske u odnosu na ukupne ciljeve Islamske zajednice... Ponekada se u tim i takvim reformama, razložno ili ne – veliko je pitanje – izlazilo u susret pojedinim nastavnicima”**

tumačenje kur'anskog pojma ili koncepta pravde u Kurtubijevom, klasičnom, modernom, ovom ili onom tefsiru, tumačenje kur'anskih ajeta o kada' i kaderu u tefsiru Ibn Kesira, Abduhwa, ovog ili onog mufessira, ili, naprimjer, razumijevanje kur'anskog koncepta izvrsnosti u sufijskim tefsirima. Isto je i s hadiskom znanošću. Dozino razumijevanje sunneta nije tema iz područja ilmūl-hadisa nego iz područja filozofije islamskog prava (usulul-fikh), normativni aspekt sunneta u pogledu odijevanja, ishrane i lične higijene nije tema iz hadiske znanosti nego iz fikha itd.

### Ne može se dopustiti da na tri naša fakulteta budu nepomirljivi koncepti i orijentacije

**NOVI MUALLIM:** Da li reforma znači i usklađivanje osnovne literature na fakultetima? Primjera radi, da li je moguće sada da studenti iz Sarajeva, Zenice, Bihaća pa i Novog Pazara imaju različito viđenje određenih tema iz akaida ili islamske tradicije Bošnjaka shodno osnovnoj literaturi iz koje su pripremali ispite na svojim fakultetima?

**HODŽIĆ:** Djelomično smo se već dotakli tog segmenta potrebnih reformi. Ne može biti prihvatljivo da se na naša tri fakulteta zastupaju i kroz različite izvore i literaturu, i kroz različite ideološke pristupe, različiti, često nepomirljivi koncepti i orijentacije. Zalažemo se za veću uključenost naših velikih bosansko-hercegovačkih, bošnjačkih mislilaca, alima, teologa, islamskih filozofa, učenjaka u programe akaida, tefsira, hadisa, fikha, islamske filozofije kao i za obrazovanje iz područja islamske kulture Bošnjaka u okviru koje smo u proteklih pet stotina godina ostvarili rezultate, formu, sadržaje i dostignuća svjetsko-povijesnih razmjera.

**NOVI MUALLIM:** U diskusijama se nije ozbiljno razmatrala prednost komparativnog pristupa određenim, ne možemo reći važnim, već aktuelnim vjerskim temama, s kojima se

**imami i općenito teolozi susreću u džematima i na internetu, gdje ostavljaju dojam neupućenosti u druga mišljenja i izvore. Istovremeno, naznačila se potreba osnaživanja studenata u argumentiranju islamske tradicije Bošnjaka. Sve ovo skupa otvara prostor da vjerski narativ u javnosti formiraju druge ličnosti koje sebe predstavljaju vjerskim autoritetima u tumačenju islama, a i javnost ih sve više tako percipira.**

**HODŽIĆ:** Da. Potrebno nam je obrazovanje imama koji će dobro poznavati našu tradiciju islama, koji će se istovremeno prema njoj kritički odnositi. Tradicija se ne može mehanički preuzimati, ona može živjeti u dijaloškom odnosu sa savremenošću. Imami moraju biti obrazovani tako da razumiju sekularne temelje našeg društva, Evrope, multikulturni kontekst, složene izazove tehnološkog doba, neizvjesnosti, opasnosti, mogućnosti i šanse.

### Ne mogu imami imati radno vrijeme dvadeset četiri sata

**NOVI MUALLIM:** Šta su početne postavke prijedloga da će se reformom obrazovanja utjecati na odluke mladih osoba da prihvate imamski posao? Mi već sada imamo značajan broj mladih s odgovarajućom diplomom koji ne žele biti imami.

**HODŽIĆ:** Reformu studijskog programa za imame moramo provesti u okviru sljedećih ključnih koordinata. Socijalni status imama mora se značajno poboljšati. Organizacija njihovog poziva i radnih obaveza

mora biti reformirana, koncipirana primjerenije njihovim mogućnostima i potrebama džemata. Ne mogu imami imati radno vrijeme dvadeset četiri sata. Vrijeme održavanja mektepske nastave mora biti usklađeno s današnjim potrebama roditelja i njihove djece, odnosno njihovim vrlo dinamičnim radnim i drugim obavezama kao i porodičnim obavezama i potrebama samih imama odnosno muallima. Imamski poziv treba razučeno, elastično i primjerenore kategorijama džemata, obimu i složenosti poslova, koncipirati diferencirano, tako da imamo tri ili čak četiri kategorije imamskog poziva za koje neće biti potrebne iste kvalifikacije. Rijaset je nedavno formirao komisiju koja treba da uradi prijedlog dva važna dokumenta: Pravilnik o standardima zanimanja i Pravilnik o standardima kvalifikacija. Morat ćemo uraditi i novu kategorizaciju džemata. Ključ je, dakle, u kategorizaciji imamskog poziva, u skladu s tom kategorizacijom imamskog poziva u kategorizaciji potrebnog nivoa obrazovanja i u novoj kategorizaciji džamata. Tako će, naprimjer, za određeni broj džemata, za određeni broj imamskih poslova biti potreban četverogodišnji studij. Za jedan broj poslova i za jedan broj džemata bit će potreban dvogodišnji ili jednogodišnji studij uz jednosemestralno ili dvosemestralno stručno obrazovanje, na terenu, u koordinaciji s muftijstvima, muftijama, glavnim imamima i imamima. Iznosim samo neke naznake, pravce i izazove. Bit će puno posla.

*“Socijalni status imama mora se značajno poboljšati. Organizacija njihovog poziva i radnih obaveza mora biti reformirana, koncipirana primjerenije njihovim mogućnostima i potrebama džemata. Ne mogu imami imati radno vrijeme dvadeset četiri sata. Vrijeme održavanja mektepske nastave mora biti usklađeno s današnjim potrebama roditelja i njihove djece, odnosno njihovim vrlo dinamičnim radnim i drugim obavezama kao i porodičnim obavezama i potrebama samih imama odnosno muallima.”*

## Summary

Elvedin Subašić

THE ISLAMIC COMMUNITY UNIVERSITY  
EDUCATION REFORM MUST  
NOT BE AFFECTED BY PARTICULAR REQUESTS  
AND PERSONAL INTERESTS

Interview with Dževad Hodžić

Head of the Directorate for Education and Science of the  
Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina

Three faculties of the Islamic Community of B&H, functioning in Bosnia and Herzegovina, are: the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo, the Faculty of Islamic Pedagogy in Zenica, and the Faculty of Islamic Pedagogy in Bihać, along with the Faculty for Islamic Studies in Novi Pazar, Serbia. In 2024, the Directorate for Education and Science of the Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina initiated a series of sessions, discussing the ongoing process of the reform of higher education of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina. The sessions aim to analyse the present situation of higher education of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina and evaluate the prospects and scopes of the reforms. As the topic of the sessions requires, the meetings are attended by the raisu-al-ulama of the Islamic Community in B&H, the deputy of raisu-al-ulama, deans and the representatives of the faculties of the Islamic Community in B&H, heads of the directorates of the Riyasat of the IC of B&H, heads of various offices, muftis, main imams, and others who can contribute to the process of the reform with their suggestions and experiences. Interview with Professor Dr. Dževad Hodžić, head of the Directorate for Education and Science of the Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, aims to present the significance of this educational reform and to explain how it is different from the earlier, "Strategy for reformation of higher education and scientific research of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina for the period 2014 to 2024."

*Keywords:* Dževad Hodžić, higher education of the Islamic Community, reform, higher education institution, faculties of Islamic studies, Islamic theology, religious pedagogy, Islamic religious studies

## الموجز

ألفيدين سوباشيتش

لا يجوز لإصلاح التعليم العالي في المشيخة الإسلامية أن يكون مرهونا  
بالمطالب والمصالح الجزئية  
حوار مع جواد خوجيتش  
مدير إدارة التعليم والعلوم لدى رئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة  
والهرسك

يوجد في البوسنة والهرسك ثلاث كليات تعمل ضمن إطار المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، وهي: كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، وكلية التربية الإسلامية في زينيتسا، وكلية التربية الإسلامية في بيهاتش، بينما توجد كلية للدراسات الإسلامية في نوفي بازار في صربيا. في عام 2024، بدأت إدارة التعليم والعلوم التابعة لرئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك عقد سلسلة من اجتماعات العمل تتعلق بعملية إصلاح التعليم العالي في المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك. والغاية من تلك الاجتماعات هو تحليل الوضع الحالي في التعليم العالي لدى المشيخة الإسلامية ومناقشة المقترحات المتعلقة بالإصلاح المذكور. وبحسب المواضيع المطروحة في تلك المناقشات، يحضرها كل من رئيس العلماء ونائبه وعمداء وممثلو كليات المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، وكذلك مديرو الإدارات في رئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، ومسؤولو الدوائر المختلفة، والمفتون، وكبار الأئمة، وغيرهم ممن يستطيعون الإسهام في عملية الإصلاح بما لديهم من خبرات ومقترحات. إن الحوار مع الدكتور جواد خوجيتش، مدير إدارة التعليم والعلوم في رئاسة المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، يمثل محاولة لتعريف الجمهور بما تعنيه عملية الإصلاح الحالية، وأوجه الاختلاف فيها عن مقاربة التعليم العالي السابق لدى المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، الذي كان عليه في عام ٢٠١٤، عندما وُضعت «إستراتيجية تطوير التعليم العالي والبحث العلمي لدى المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في الفترة من 2014 إلى 2024».

الكلمات الرئيسية: جواد خوجيتش، التعليم العالي في المشيخة الإسلامية، الإصلاح، مؤسسات التعليم العالي، الكليات الإسلامية، أصول الدين الإسلامي، التربية الدينية، التربية الدينية الإسلامية.



# HUSEJN-EF. OMEROVIĆ

## Šest decenija posvećenosti imamsko-mualimskom pozivu

Šefko SULEJMANOVIĆ  
Institut za društvena i religijska istraživanja  
shevkos@yahoo.com

**SAŽETAK:** U ovome radu predložen je životni put jednog *softe* (učenika) Podrinjske medrese u Zvorniku, koji je cijeli svoj radni vijek i dobar dio penzionerskih dana posvetio imamsko-mualimskom radu. Riječ je o Husejn-ef. Omeroviću, koji je rođen u Gornjoj Kamenici kod Zvornika 1930. godine, u porodici Salih-efendije i Nesiba-hanume. Prema dostupnim saznanjima, danas je jedini živi *softa* Podrinjske medrese, što je bio jedan od važnih povoda za nastanak ovoga rada. Porodični život Husejn-ef. Omerović zasnovao je u dvadesetoj godini života sa Džemila-hanumom Redžić, s kojom je proveo pedeset godina života u skladnom braku. Husejn-efendija i Džemila-hanuma roditelji su sedmero djece, dva sina i pet kćeri. Danas Husejn-efendija penzionerske dane provodi u porodičnoj kući u Memićima kod Kalesije, uz evladsku pažnju i hizmet najstarije kćeri Emina-hanume. Osnovna referenca rada primarno se naslanja na neposrednu pripovijest Husejn-efendije i njegovih kćeri Emine i Senade, te nekolicinu dokumenata iz Arhive Rijasetu Islamske zajednice u Sarajevu i Medžlisa Islamske zajednice Kalesija.

*Ključne riječi:* Husejn-ef. Omerović, Podrinjska medresa, Zvornik, Kamenica, Islamska zajednica, imamska služba

### Od rođenja do medresanskih dana

Husejn-ef. Omerović rođen je 14. augusta 1930. godine u selu Omerovići (Hodžići) u Kamenici kod Zvornika, od oca Salih-efendije i majke Nesiba-hanume. Rano djetinjstvo je proveo u rodnoj Kamenici, gdje je pohađao mekteb i stekao osnovno vjersko obrazovanje pred svojim ocem Salih-efendijom. Husejn-ef. ostaje siročić već u devetoj godini života kada mu 1939. umire majka Nesiba-hanuma. Početkom Drugog svjetskog rata njegova porodica privremeno se seli u Memiće kod Kalesije, uglavnom iz sigurnosnih razloga, jer su se na taj način odmicali od Drine i Srbije, a iskustvo

ih je upozoravalo na moguće četničke pokolje, s kojim su se već muslimani Podrinja suočavali u ranijim turobnim vremenima. Drugi razlog bio je porodične naravi, jer mu je majka, rahmetli Nesiba-hanuma, bila iz Memića, iz porodice Hodžić, tako da su u Memiće početkom Drugog svjetskog rata došli "kod svojih". Ratni period do 1944. godine proveli su u Memićima, i kada se naziralo mirnije i po život sigurnije doba, odlučili su da se vrate u Kamenicu. U povratku iz Memića prema Kamenici zanoćili su u Kula-Gradu

kod Zvornika, gdje mu nenadano umire otac Salih u kući svoje sestre Dude, tako da Husejn-ef. s četrnaest godina ostaje siročić bez oba roditelja. Važno je spomenuti da Husejn-ef. vodi porijeklo iz ilimijanske porodice jer je njegov otac Salih-ef. (rođen 1896), Mehmedov sin, bio imam u Gornjoj Kamenici, kao što je to prije njega bio i njegov otac Mehmed-ef. Iako je njegov otac Salih-ef. imao završen ispit i za imama matičara, zbog nekih administrativnih (ne)prilika nikada nije radio navedeni posao.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Razgovor s Husejn-ef. Omerovićem autor ovoga rada obavio je u subotu, 29. januara 2022. godine u Memićima, u

porodičnoj kući Husejn-efendije, u prisustvu njegovih kćeri Emina-hanume i Senada-hanume.

## Školovanje, ženidba i odlazak u vojsku

Sa četrnaest godina, 1944, Husejn-ef. upisuje Podrinjsku medresu u Zvorniku. Sjeća se Husejn-ef. da su iste godine, pored njega, Medresu upisali i: 1. Ibro Omerović (otac danas afirmisanog sudije Ibrahima), 2. Idriz Omerović (Hasanov sin), 3. Muhamed Omerović (Huseinov sin), 4. Muhamed Omerović (Husin sin), 5. Adem Mehmedović (otac Ismet-ef. Mehmedovića)<sup>2</sup>, 6. Idriz Redžić (Ademov sin), 7. Ejub Redžić (Mustafin sin) – svi iz Kamenice. Pored ovih softi,<sup>3</sup> u istom razredu bili su: Dževad Avdić i Mehdin Jašarević iz Klise, Mustafa Beganović iz Glogove, neki Mehmed iz Glumine, te nekoliko učenika iz Srebrenice čijih imena se više nije mogao sjetiti. Ukupno je bilo trideset i šest učenika i svi su bili u jednom razredu. Softabaša im je bio Husejn Pjanić (rođen 1922) iz Pjanića kod Kalesije. Bio je među najstarijim softama (osam godina stariji od Husejn-ef.), lijepo je učio Kur'an, i bio je uvažavan od muderisa Mehmed-ef. Šljivića. Njihovo školovanje je trajalo do 1946. godine, kada je stigla naredba od nadležnih državnih organa da se Medresa zatvori. Tako je prekinut rad Medrese, a da niko od njih nije dobio diplomu, odnosno *idžazu* o završenom školovanju. Stoga ne čudi što su njihovi putevi bili tako raznovrsni: neki su se vremenom doškolovavali i proveli život u imamskoj službi, a neke od njih životni putevi su odveli na sasvim druge strane.

Kako je već spomenuto, muderis i upravnik Podrinjske medrese od 14. oktobra 1938. pa do njenog prisilnog zatvaranja 1946. godine bio je Mehmed-ef. Šljivić za koga Husejn-ef. kaže da je bio dosta strog, ali *učevan i pravedan*.<sup>4</sup> Nastava se održavala u jednoj učionici, a predavanja su slušale sve softe zajedno. Na predavanjima su svi nosili kape, kakvu je ko imao. Nije bilo ništa propisano. Muderis je također nosio kapu, nekada fes, a rijetko je držao predavanja u ahmediji. U Medresi je bila prostorija

za klanjanje, a na džuma-namaz išli su u Namazđah džamiju.<sup>5</sup> Mujezin Namazđah džamije bio je Nurija Buljubašić, tako da softe nisu bile angažirane kao mujezini po džamijama kakva je bila praksa u nekim drugim medresama. Husejn-ef. je stanovao u Medresi, a hranio se onim što je imao i donosio od svoje kuće, iako je postojala školska kuhinja, za koju kaže da je bila slabo snabdjevena.

Nakon zatvaranja Medrese, Husejn-ef. se vratio u rodnu Kamenicu. Nije imao drugog izbora nego da se bavi zemljoradnjom. Ipak, povremeno je odlazio "na privatne časove" kod muderisa Šljivića u Zvornik s namjerom *da se što bolje obuči za imamski poziv*. U vrijeme ramazana nalazio je angažman u nekom od kameničkih zaselaka kao teravij-imam. Tako, sjeća se, bio je teravij-imam u Čančarima, Mehićima i Suljagićima. Prilikom za prvo zaposlenje dobio je već 1947. godine na mjestu imama u Gornjoj Kamenici, kada je zamijenio brata Mehmeda, koji je otišao na odsluženje vojnog roka u Jugoslavensku armiju (od 1951. godine Jugoslavenska narodna armija – JNA). U Gornjoj Kamenici je radio sve do 1950. godine, kada i sam odlazi na odsluženje vojnog roka u Suboticu, gdje je služio do 1952. godine. U dvadesetoj godini života, neposredno pred odlazak u armiju, 1950. godine oženio se Džemila-hanumom iz Redžića. Po povratku iz JNA, ponovo se bavio zemljoradnjom. Imao je više ponuda od predstavnika tadašnje vlasti da se angažuje u društvenom sektoru, kao blagajnik u Poljoprivrednoj zadruzi i sl. Međutim, ostao je privržen svojim uvjerenjima i čvrstoj namjeri da jednoga dana bude hodža. Neki od njegovih kolega nisu odoljeli takvim i sličnim ponudama, prihvativši posao

državnih činovnika. U međuvremenu, Husejn-ef. je završio četverogodišnju večernju školu u Srpskoj Varoši u Zvorniku. Sjeća se da se učitelj prezivao Tošić, ali se ne sjeća njegovoga imena. Kaže da je bio korektan i uljudan čovjek. Ipak, veoma značajan moment u njegovom životu bio je položen imamski (i mualimsko-hatibski) ispit u Sarajevu 1956/57. godine. To je značilo da je tek tada mogao biti imam sa zvaničnim dekretom Islamske vjerske zajednice. Prema sjećanju, Husejn-ef. kaže da je polagao trinaest predmeta pred komisijom na čijem čelu je bio muderis Mustafa-ef. Ševa, a sekretar komisije bio je Murat.

## Imamski poziv – u službi vjere i naroda

Prvo zaposlenje, sada već sa zvaničnim imamskim dekretom, dobio je u Lokvama kod Stoca, u dalekoj Hercegovini. Međutim, tu je obavljao samo mualimske poslove, a povremeno je predvodio džuma-namaze u Šatorima i drugim džematima, samo po odobrenju Ali-ef. Juge koji je bio džematski imam za područje Stoca. Stolac je administrativno pripadao Vakufskom povjerenstvu u Mostaru na čijem čelu je bio Hasan-ef. Škapur.<sup>6</sup> S obzirom na to da je već bio porodičan čovjek, a uslovi stanovanja i rada bili su slabi, kao i lična primanja, na poziv Himzo-ef. Hamzabegovića, koji je bio imam u Podvizdu kod Velike Kladuše, bez saglasnosti i odobrenja nadležnog Vakufskog povjerenstva, otišao je u Gornju Vidosku kod Velike Kladuše (Bosanska Krajina), gdje je bio teravij-imam. Po završetku ramazana dobio je poziv da se hitno javi u Vakufsko povjerenstvo u Mostaru.

<sup>2</sup> Od 1995. godine Ismet-ef. je imam džemata Värnamo u Švedskoj.

<sup>3</sup> *Softa* – student islamske teologije i prava, učenik medrese. Usporedi: Klaić 2004:246.

<sup>4</sup> Više o muderisu Mehmed-ef. Šljiviću pogledati u: Muharemović, 2023:136-145.

<sup>5</sup> Ovaj podatak ukazuje da već tada nije

postojala Skela-džamija, koja je bila najbliža džamija objektu Podrinjske medrese. Više o ovoj džamiji vidi u: Sulejmanović, 2021:71-72.

<sup>6</sup> O tadašnjem administrativnom ustrojstvu Islamske zajednice u Federativnoj Narodnoj Republici Jugoslaviji pogledati: Salkić, 2001:211-212.

Kada je u Mostaru obrazložio svoje porodično stanje i razloge koji su ga "nagnali" na napuštanje službe u Lokvama, nadležni organi Islamske vjerske zajednice u Mostaru pokazali su iznimno razumijevanje za njegovo stanje i izdali mu svoju saglasnost za raskid radnog ugovora. Husejn-ef. se bez izricanja bilo kakvih sankcija vratio u džemat Gornja Vidoska, gdje je ostao u imamskoj službi do 1965. godine. Te godine donio je odluku da se vrati u rodnu Kamenicu gdje je nastavio obavljati imamsku dužnost u džematu Gornja Kamenica do 1974. godine.

Iako se Husejn-efendiji vjerovatno ispunila životna želja, da bude imam u Gornjoj Kamenici, gdje su imamsku dužnost ranije obavljali njegov djed, otac i brat, ipak su ga tadašnje okolnosti dovele u poziciju da je nakon izvjesnog vremena bio prinuđen tražiti od Starješinstva Islamske zajednice u Sarajevu premještaj iz ovoga džemata. Iz nekoliko dokumenata, koji se čuvaju u Arhivu Rijasetu Islamske zajednice u Sarajevu, u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, mogu se razumjeti razlozi ovakvog postupka i povodi traženja premještaja na drugo radno mjesto. Naime, 1972. godine, zbog nezadovoljstva većeg broja imama (trinaest imama i dobar dio džematlija) s izborom tadašnjeg rukovodstva Odbora Islamske zajednice Zvornik, došlo je do njihovog tihog

povlačenja iz učešća u radu Odbora, što je dopisom Odbora Islamske zajednice Zvornik, upućenog Starješinstvu Islamske zajednice u Sarajevu, okarakterisano kao grubo odbijanje saradnje sa zvaničnicima i zvaničnim organima Islamske zajednice. Taj prekid komunikacije s Odborom IZ Zvornik odrazio se negativno na jedno, u to vrijeme jako važno i osjetljivo pitanje, a to je bila akcija prikupljanja sredstava zekata i sadekatul-fitra u korist Fonda Gazi Husrev-begove medrese. Bio je to povod zbog kojig je Vrhovno Islamsko starješinstvo naložilo Starješinstvu Islamske zajednice u BiH da devet imama s područja Odbora IZ Zvornik pod hitno pozove na odgovornost pred Disciplinsku komisiju Rijasetu IZ, među kojima je bio i Husejn-ef. Omerović.<sup>7</sup>

Povodom saslušanja Husejn-ef. u Starješinstvu Islamske zajednice u Sarajevu, dana 13. februara 1973. godine, sačinjen je "Zapisnik" u koji su, pored ostalih biografskih podataka vezanih za Husejn-ef. Omerovića, navedeni i sljedeći: "oženjen, otac 6 djece, posjednik 30 dunuma zemlje, ne kažnjavan, sa spremom imamskog ispita". Prilikom saslušanja Husejn-ef. je jasno i otvoreno izložio razloge zbog kojih on i njegove kolege ne mogu prihvatiti saradnju s tadašnjim rukovodstvom Odbora IZ u Zvorniku. U "Zapisniku" se navodi ime gospodina Čazima Korkuta koji je,

kako kaže Husejn-ef., trebao biti na čelu Odbora IZ i koji je imao njihovu podršku, *i nikako narodu a i nama imamima nije jasno zbog čega je on izostavljen sa liste*. Na kraju "Zapisnika", koji je potpisao Husejn-ef., navedeno je i sljedeće:

Ja bi jedino pod pritiskom sile mogao saradivati sa sadašnjim odborom, inače ne bi mogao. (...) Svjestan sam da mi je položaj u sadašnjem džematu otežan pa ću zatražiti premještaj. Ovo još i iz razloga što mi džematlije onemogućavaju saradnju sa odborom, ako želim od njih primati platu. Drugo nemam šta kazati, iskaz mi je pročitao, i isti za svoj priznajem.<sup>8</sup>

Slične podatke i izjavu Husejn-ef. nalazimo i u zvaničnoj *Optužnici* koju je uputilo Starješinstvo Islamske zajednice Sarajevu Disciplinskom vijeću pri Starješinstvu IZ Sarajevu 1. juna 1973. godine.<sup>9</sup> Prema onome što je poznato, svi imami koji su pozivani na disciplinsku odgovornost ipak su ostali i dalje u svojim džematima, dok je Husejn-ef. službeno zatražio premještaj i već sljedeće, 1974. godine, premješten je na mjesto imama u džemat Kalesija Gornja, pri tadašnjem Odboru Islamske zajednice Tojšići.

Dakle, nakon devet godina provedenih u rodnoj Gornjoj Kamenici, došao je na službu u Kalesiju 1. marta 1974. godine.<sup>10</sup> U vrijeme dok je obavljao imamsku službu u Kalesiji

<sup>7</sup> Arhiv Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (dalje: ARIZ BiH), Gazi Husrev-begova biblioteka Sarajevu (dalje: GHB), Personalni dosije (dalje: PD), Husejn-ef. Omerović, dokument je uputilo Vrhovno islamsko starješinstvo Islamske zajednice u SFRJ Starješinstvu Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, pod brojem: 2410/72 od 20. 12. 1974. Dokument je potpisao *reis-ul-uleme H. S. Kemura, s. r.* Vrijednost navedenog dokumenta je u tome što iz njega vidimo ko je i gdje obavljao imamsku dužnost na području Odbora IZ Zvornik 1972. godine. U dopisu su navedeni: "1. Suljkić Hifzija-ef. – imam i mualim Namazdah-džamije u Zvorniku, / 2. Selimović Ismail-ef., imam i mualim Zamlaz-džamije u Zvorniku, / 3. Rizvić Abdulah-ef. – imam i mualim džamije

u Glodima, / 4. Omerović Husejn-ef. – imam i mualim džamije u G. Kamenici, / 5. Redžić Abdurahman-ef. – imam i mualim džamije u D. Kamenici, / 6. Smajlović Abdulah-ef. – imam i mualim džamije u Glumini, / 7. Hasanović Abdulah-ef. – imam i mualim džamije u Križevićima, / 8. Memić Sulejman-ef. – imam i mualim džamije u Đulićima i / 9. Hasanović Sulejman-ef. – imam i mualim džamije u Vitinici."

<sup>8</sup> ARIZ BiH, GHB, PD, Husejn-ef. Omerović, *Zapisnik sastavljen u Starješinstvu IZ Sarajevu, dana, 13. II 1973. g.* Saslušanje je izvršio i potpisao Kadić Vejsil, *disciplinski tužioc*.

<sup>9</sup> ARIZ BiH, GHB, PD, Husejn-ef. Omerović, Predmet: *Optužnica*, Starješinstvo Islamske zajednice Sarajevu, Disciplinskom vijeću pri Starješinstvu iz

Sarajevu, br. 520/73, od 1. 6. 1973. godine.

<sup>10</sup> Prema evidenciji u *Matičnoj knjizi radnika Odbora IZ Tojšići*, koja se nalazi u Arhivu Odbora Islamske zajednice Kalesija, Husejn-ef. Omerović je upisan pod brojem 26. Rješenje o premještaju imama iz Gornje Kamenice u Kalesiju, Odbor Islamske zajednice Tojšići, broj 389/74 od 14. februara 1974. godine izdalo je Starješinstvo Islamske zajednice u SR BiH, a potpisao ga je predsjednik Naim Hadžiabdić. U *Ugovoru* između imama Husejn-ef. i Odbora IZ Tojšići, kao "janci i platci" potpisale su se sljedeće džematlije džemata Kalesije: "Avdić Meho, Bećirbašić Bećir, Hadžić Ahmet, Mujkić Haso, Djedović Sal., Subašić Husein, Križevac Ahmet, Jusufović Kadro, Beširović Hasan, Križevac Jusuf, Poljaković Ibro, Halilović Osman i Halilović Omer."

prodao je dio svoga imanja u Kamenici i kupio plac od jednog dunuma u blizini džamije u Memićima,<sup>11</sup> gdje je počeo praviti kuću. Kako su imamske plate bile skromne, prodao je i preostali dio svoga imanja u Kamenici kako bi izgradio kuću na kupljenom placu. Nakon jedanaest godina rada u Gornjoj Kalesiji, došao je na službu u Memiće 1985. godine, gdje je zamijenio Rasim-ef. Hadžića. U Memićima je radio sve do 1990. godine, kada je, kako kaže, nenadano i neočekivano penzionisan. Osjećajući da još može biti od koristi Islamskoj zajednici, zaposlio se u Srednjoj Trnavi, Odbor IZ Bijeljina, nakon što je džemat napustio Nasir-ef. Redžić, i tu je ostao sve do početka Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu. Na početku Agresije, nakon klanjanja bajram-namaza, 4. aprila 1992. godine, s porodicom uspijeva svojim privatnim autom preko Karakaja i kontrola na bezbroj srpskih barikada doći do porodične kuće u Memićima, gdje ostaje sve do okupacije ovog džemata.

Ratne godine proveo je u Tuzli i njenoj okolini, uglavnom kao imam na području Odbora Islamske zajednice Tuzla. Radio je u džematu Osoje šest mjeseci, a zatim prelazi u džemat Cerik, gdje je radio tri godine. Nakon Cerika radio je osamnaest mjeseci u džematu Potur-Mahali u Gornjoj Tuzli. Jedno vrijeme je bio angažiran kao imam u Grabovici (Tuzla) preko Visokog saudijskog komiteta. Po završetku Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu honorarno je obavljao imamsku dužnost u Zukićima od 1996. do 2008. godine. Time se završava dugogodišnja imamska karijera jednog od softi Podrinjske medrese.

## Porodične prilike Husejn-efendije

Kao što je već navedeno u ovoj me radu, Husejn-efendija se oženio Džemila-hanumom u dvadesetoj godini života, neposredno pred odlazak u armiju 1950. godine. Džemila-hanuma bila je iz ugledne porodice Redžić iz Kamenice (Redžići), Redžina kći. Dva njena brata, Adem i Muhamed (Memo), bili su imami. U braku s Husejn-efendijom provela je šezdeset i pet godina. Preselila je na ahiret 2015. godine.

Husejn-efendija i njegova supruška Džemila-hanuma roditelji su sedmero djece, i to:

- Kćeri Emine, rođene 1951. godine, živi u kući svoga oca u Memićima, bez muža, koji je preselio na ahiret.
- Kćeri Aiše, rođene 1953. godine, umrla u osamnaestom mjesecu života.
- Kćeri Najle, rođene 1955. godine, umrla je 2002. godine.
- Sina Enver-efendije, rođenog 1959. godine. Završio je petogodišnju Gazi Husrev-begovu medresu u Sarajevu. Radio je kao džematski imam u više džemata, a jedno vrijeme je bio v. d. predsjednika Odbora IZ Kalesija i glavni imam u Medžlisu IZ Maglaj. Preselio je na ahiret u vrijeme obavljanja dužnosti džematskog imama u džematu Banovići Selo, Medžlis IZ Banovići, 2003. godine, u četrdeset i četvrtoj godini života.
- Kćeri Suvade i Senade, bliznice, rođenih 1961. godine. Suvada

živi s porodicom u Njemačkoj, a Senada u Tuzli.

- Sina Ekrema, rođenog 1963. godine. Živi s porodicom u Luksemburgu.<sup>12</sup>

U poznim godinama životne dobi, Husejn-ef. je uspio opremiti svoju porodičnu kuću u Memićima, koja je bila zapaljena i potpuno devastirana u vrijeme Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu (1992–1995). U ovoj kući danas provodi svoje penzionerske dane, uz evladsku brigu i hizmet najstarije kćeri Emine-hanume. Koliko je poznato, Husejn-ef. je danas jedini živi softa Podrinjske medrese.<sup>13</sup>

## Zaključak

Životni put Husejn-ef. Omerovića bio je težak, neizvjestan, praćen čestim iskušenjima, pa i materijalnom oskudicom. Zapravo, ovdje *na granici svjetova*, život nikad i nije bio lahak. U dječjačkoj dobi, sa četrnaest godina, ostao je siročić. Sa šesnaest godina bavio se zemljoradnjom, mladalačkim snovima i marljivim radom da se osposobi za imamsku službu. Neke njegove kolege, uglavnom iz imućnijih porodica, nastavili su školovanje u Gazijinoj medresi u Sarajevu nakon rata. No, većina njih ostala je "izgubljena" između Medrese i nastavka školovanja, baveći se zemljoradnjom, trgovinom, nekim zanatom ili državnom činovničkom službom. Što se tiče Husejn-efendije, njega je nosila neodoljiva želja da bude imam. Prvu priliku za imamski posao dobio je 1947. godine, u sedamnaestoj godini života, i s kraćim prekidima ostao je vjeran imamskom

<sup>11</sup> Danas ona nosi naziv *Stara džamija*, iako tako ne izgleda, posebno nakon njene obnove po završetku Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu (1992–1995), jer je u međuvremenu u centru Memića izgrađena još jedna, veća i modernija džamija, poznata kao *Nova džamija* u Memićima.

<sup>12</sup> Uz zahvalnost za znanstvenu relevantnost ovog razgovora, osjećam i ljudsku potrebu da se najljubavnije zahvalim

Husejn-efendiji na toplom dočeku i gostoprimstvu u njegovom domu u Memićima, kao i susretljivošću s kojom je svoju bogatu životnu biografiju i svoje poslovne uspjehe i porodične kušnje podijelio sa mnom, a meni velikodušno dopustio da to zabilježim i prenesem drugima. Srdačnu zahvalnost izražavam i njegovim učtivim kćerima, Emimi i Senadi, koje su nam bile od velike koristi u vrijeme vođenja ovog razgovora.

<sup>13</sup> U vrijeme ovog razgovora, u porodičnoj kući u Memićima, Husejn-ef. je bio u devedeset i drugoj godini života. Bio je veoma komunikativan i izgledao je fizički i mentalno izuzetno vitalan, s obzirom na poodmaklu životnu dob. Stoga, i neki od iznesenih podataka, u formi narativnog izvora, imaju nedvojbenu historijsku vrijednost, jer u cijelosti korespondiraju s raspoloživim pisanim izvorima.

pozivu sve do 2008. godine, kada se konačno povlači u mirovinu. Dakle, u imamsko-mualimskoj službi, kao redovan i/li honorarni uposlenik Islamske zajednice, proveo je šezdeset i jednu godinu. Iako je na početku imamske karijere imao izazovne ponude da radi u državnom sektoru, on je između dva otvorena puta izabrao onaj teži, po njegovom sudu časniji, i Bogu puno draži.

Može se reći da je Husejn-efendija reprezent jedne poratne generacije imama, koja je u najtežim društveno-političkim okolnostima držala i održala žišku islama na svo- me dlanu, uprkos snažnim vjetro- vima koji su puhali sa svih strana. Istovremeno, njegov životni put je metaforična epopeja bošnjačkog na- roda, njegovog bosanskog *kismet*a i borbe za vjerski i kulturni identitet na vlastitom topniku. Ova pripovi- jest je i poučno štivo o jednoj po- nosnoj generaciji, koja je doživjela

dva strašna rata, jedan veliki po obimu i imenu, Drugi svjetski rat (1941–1945), i jedan manji, ali za Bošnjake mnogo teži i morbidniji po svojoj destruktivnosti i beščašću, poznat kao Agresija na Republiku Bosnu i Hercegovinu (1992–1995). Oba ova rata je proživio i preživio Husejn-efendija. I nakon oba rata, ostao je ustrajan u imamskoj službi i čuvanju iskre islama.

Da je Husejn-efendija istinski bio posvećen imamskom pozivu govori i podatak da je svoga prvorođenog sina Envera “dao” na školovanje u Gazi Husrev-begovu medresu, kako se ne bi prekinula imamska loza u njegovoj porodici, jer su mu i djed i otac bili imami. Vjerovao je da su došla bolja vremena i da njegov sin neće proći isti onaj tegobni put kojim je on mo- rao proći. Kao gazinovac i afirmisan imam, Enver-ef. je, nakon teške bo- lesti, preselio na ahiret u četrdeset i četvrtoj godini života. Allahovom

odredbom, Husejn-efendija ispra- tio je svoga evlada na bolji svijet s čvrstom vjerom da smo *svi Allahovi i da se svi Njemu vraćamo*. Kako je Husejn-efendija odgajao svoju dje- cu, danas na najbolji način govori topao i brižan odnos njegove djece prema njemu.

Husejn-efendija samo je jedan od softi koje je iznjedrila Podrinj- ska medresa. Ova slojevita i poučna pripovijest ne govori samo o Hu- sejn-efendiji, koji je cijeli svoj život posvetio imamskom pozivu, nego o jednoj časnoj i nesalomljivoj gene- raciji imama, koja je očuvala svjetlo islama na našim prostorima, nadah- nuta plemenitim *nurom* ponesenim iz ondašnjih medresanskih *dershana*, posijanih širom Bosne i Hercegovine. Nadamo se da će ovaj rad pota- knuti mlađe istraživače da nastave opsežnija i temeljitija istraživanja naše prošlosti, koja nam sve više tone u zaborav.

## PRILOZI



Prilog 1: Husejn-ef. Omerović sa suprugom Džemila-banumom

(Prilozi iz porodičnog albuma Husejn-ef. Omerovića)



Prilog 2: Husejn-ef. Omerović



## Literatura

## Neobjavljeni izvori

- Arhiv Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (ARIZ BiH), Gazi Husrev-begova biblioteka Sarajevo (GHB) Personalni dosije (PD), Husejn-ef. Omerović, *Poziv na odgovornost pred Disciplinsku komisiju Rijaseta Islamske zajednice u Sarajevu*, dok. br. 2410/72 od 20. 12. 1974.
- ARIZ BiH, GHB, PD, Husejn-ef. Omerović, *Optužnica za opstrukciju rada organa Islamske zajednice*, Optužnica je upućena Disciplinskom vijeću pri Starješinstvu IZ Sarajevo, br. 520/73, od 1. 6. 1973.
- ARIZ BiH, GHB, PD, Husejn-ef. Omerović, *Zapisnik o saslušanju optuženih*, Zapisnik je sastavljen u Starješinstvu IZ Sarajevo, 13. 2. 1973.

- Fotografije iz porodičnog albuma Husejn-ef. Omerovića, preuzete 29. 1. 2022.
- Medžlis Islamske zajednice Kalesija (MIZ Kalesija), Arhiv Odbora IZ Tojšići, *Matična knjiga radnika Odbora Islamske zajednice Tojšići*, Husejn-ef. Omerović, upisan pod rednim br. 26.
- MIZ Kalesija, Arhiva Odbora IZ Tojšići, PD, *Rješenje Starješinstva Islamske zajednice u SRBiH o postavljenju Husejn-ef. Omerovića za imama džemata Kalesija*, br. 389/74, od 14. 2. 1974.
- MIZ Kalesija, Arhiva Odbora IZ Tojšići, PD, Omerović Husejn-ef. *Ugovor o obavljanju imamske službe*, Odbor IVZ Tojšići, za vrijeme od 1. marta 1974. do 28. februara 1976. U potpisu je predsjednik Odbora IVZ Tojšići H. Aščić.

## Objavljeni radovi

- Klaić, Bratoljub (2004). *Rječnik stranih riječi*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Muharemović, Mustafa (2023). "Muderis Mehmed-ef. Šljivić" u: *Podrinjska medresa u Zvorniku: 150 godina vakufname*, (zbornik radova). Tuzla/Zvornik: Institut za društvena i religijska istraživanja, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, 136-145.
- Salkić, Muhamed (2001), Ustav Islamske vjerske zajednice u FNRJ iz 1947. godine, član 18, 19, 20 i 21. U: *Ustavi Islamske zajednice*, Sarajevo: El-Kalem.
- Sulejmanović, Šefko (2021). *Zvornik u osmansko doba*, Sarajevo: El-Kalem.

## الموجز

الشيخ حسين عميروفيتش  
سته عقود من التفاني في مهنة الإمام ومعلم الدين

شيفكو سليمانوفيتش

يستعرض هذا المقال المسيرة الحياتية لأحد تلاميذ مدرسة بودرينسكا الإسلامية في زفورنيك، الذي كرس حياته العملية بأكملها وجزءاً كبيراً من أيام تقاعده للعمل إماماً ومعلم دين. إنه الشيخ حسين عميروفيتش، الذي ولد في غورنيا كامينيتسا بالقرب من زفورنيك عام 1930، لأبوين هما الشيخ صالح والسيدة نسبية. وبحسب المعلومات المتاحة، فإن هذا التلميذ الحي الوحيد اليوم من تلاميذ مدرسة بودرينسكا الإسلامية كان أحد أهم أسباب كتابة هذا المقال. تزوج الشيخ حسين عميروفيتش في العشرين من عمره بالسيدة جميلة ريجيتش، وأمضى معها خمسين عاماً في زواج متناغم. أنجبت السيدة جميلة للشيخ حسين سبعة أطفال، ابنين وخمس بنات. واليوم، يمضي الشيخ حسين أيام تقاعده في منزل العائلة في ميميتشي بالقرب من كاليبيا، بين أفراد عائلته وتقوم على خدمته ابنته الكبرى السيدة أمينة. يستند المرجع الرئيس لهذا المقال في المقام الأول على الرواية المباشرة من الشيخ حسين وابنتيه أمينة وسنادا، ثم على عدد من وثائق أرشيف رئاسة المشيخة الإسلامية في سرايفو ومجلس المشيخة الإسلامية في كاليبيا.

الكلمات الرئيسية: الشيخ حسين عميروفيتش، مدرسة بودرينسكا الإسلامية، زفورنيك، كامينيتسا، المشيخة الإسلامية، وظيفة الإمام.

## Summary

HUSEJN-EF. OMERVIĆ  
Six decades of dedicated service  
in the role of imam-muallim

Šefko Sulejmanović

This article presents the life of a *sofita* (student) of Podrinje Madrasa school in Zvornik, who dedicated the prime of his life as well as a good part of his retirement age to the service as imam-muallim. Husein efendi Omerović was born in Gornja Kamenica near Zvornika in year 1930, to father Salih-efendije and mother Nesiba-hanuma. According to the available sources, he is the only living student of Podrinje Madrasa school, and that fact in particular was one of the main reasons for writing this article. At the age of twenty, he married Džemila-hanuma Redžić with whom he had seven children, two sons and five daughters, and lived fifty years of harmonious married life. Today he is retired and lives in his family house in Memići near Kalesija, where he is cared for by his eldest daughter Emina-hanume. The primary reference for this article is a direct account from Husein-effendi and his daughters Emina and Senada along with some documents from the Archive of the Ryasat of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina in Sarajevo the Majlis of the Islamic Community in Kalesija.

**Keywords:** Husejn-effendi Omerović, Podrinje Madrasa, Zvornik, Kamenica, Islamic Community, imam service

# EL-MUZZEMMIL: USTRAJNOST U POKORNOSTI

Almir FATIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu  
almirfat75@gmail.com

**SAŽETAK:** Autor u radu donosi tefsir sure El-Muzzemmil, 73. kur'anske sure, koja ima 20 ajeta. Ime je dobila po riječi kojom otpočinje – *el-muzzemmil* (umotani). Veći dio sure objavljen je u Mekki (1-19), i to vrlo rano, vjerovatno u četvrtoj godini poslanstva, dok je posljednji ajet ove sure, koji je i najduži, objavljen u Medini. U nekim predanjima navodi se da je El-Muzzemmil treća Objava (nakon prvih pet ajeta sure El-'Aleka i prvih sedam ajeta sure El-Muddessir). Glavna tema sure El-Muzzemmil jeste – ustrajnost u pokornosti (ibadetima). Naredbe i savjeti u ovoj suri prvotno su bili upućeni Muhammedu, a.s., a potom i svim njegovim sljedbenicima uz određena olakšanja.

*Ključne riječi:* El-Muzzemmil, 73. sura, tefsir, ustrajnost, noćni namaz, zikir, učenje Kur'ana, strpljivost, oprost

## Uvod

El-Muzzemmil je 73. kur'anska sura i ima 20. ajeta. Naziv je dobila po riječi *el-muzzemmil* (المُزَّمِّل) koja se spominje u prvom ajetu. Sura je, po svemu sudeći, objavljena u dva različita perioda: mekkanskom (1-19) i medinskom (20), što je mišljenje većine učenjaka. Dakle, samo posljednji ajet ove sure, koji je i najduži, objavljen je u Medini. U izvorima se još navodi (od Ibn Abbāsa i Katādea) da su i 10. i 11. ajet objavljeni u Medini. Neki smatraju, npr. Mehdevi, da je ona u cijelosti objavljena u Mekki.

(Al-Māwardī, 2012:6/124; Ibn 'Atīyya, 2001:5/386; Ibn al-Ġawzī, 2009:8/66) No slabost ovog mišljenja proizlazi iz činjenice da se u 20. ajetu spominju džihad i zekat, a ovo dvoje je, što je i potvrđeno, propisano u Medini.

U nekim predanjima navodi se da je El-Muzzemmil treća Objava (nakon prvih pet ajeta sure El-'Aleka i prvih sedam ajeta sure El-Muddessir), i tako je neki savremeni mufessiri i tretiraju, kao što je Abdurrahmān Habenneke el-Mejdāni u svom tefsiru, a za šta nudi i određenu argumentaciju. (Al-Maydāni, 2000:1/151) To

znači da su ajeti sure El-Muzzemmil objavljeni neposredno poslije Poslanikovog, a.s., povratka s brda Hira nakon prve (El-'Aleka), odnosno odmah nakon druge (El-Muddessir) Objave. (Al-Rāzī, 1981: 30/181; Ibn 'Atīyya, 2001:5/386; Al-Ālūsī, 1985: 29/101)<sup>1</sup>

Es-Sujūti (s.a.:204-205) u svome *Lubābu n-nukūlu* navodi tri predanja o povodu objavljivanja sure El-Muzzemmil: jedno ocjenjuje veoma slabim, drugo ne govori precizno o vremenu njezina objavljivanja, dok treće sugerše da je sura El-Muzzemmil objavljena nešto kasnije.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ovo se mišljenje nastoji utemeljiti i hadisom u kome stoji da se Allahov Poslanik, a.s., nakon primanja prve Objave u pećini Hira, vratio Hatidži, a tijelo mu se treslo te je rekao: "Umotajte me, umotajte me!" (zemmilūni, zemmilūni) pa su objavljene riječi *O, ti pokriveni!* (Jā ejuhel-muddessir). Shodno ovom predanju, tada je objavljeno i *O, ti umotani!*

(Jā ejuhel-muzzemmil) – a Muhammed, a.s., je bio umotan zbog straha koji ga je zadesio prilikom prve Objave i susreta s Džibrilom. (Buhari, 2008:1/7-8) Nakon ovog događaja, nastaje prekid Objave. O tome koliki je taj period bio, islamski učenjaci imaju različita mišljenja: šest mjeseci (Al-Bayhaqī), 3 godine ('Aynī), 40 dana (Al-Zarqāni).

<sup>2</sup> Evo tih predanja: 1. El-Bezzār i Et-Taberāni prenose veoma slabim lancem prenosilaca (sened vāh) da je Džābir rekao: "Kurejšije su se okupile u Gradskoj vijećnici (Dār en-nedva) i kazali: "Dajte ovom čovjeku (tj. Muhammedu) neko ime kako bi se ljudi od njega udaljili! Jedni rekoše: 'Vračar!' (kāhin); drugi: 'Ne, nije vračar, već je lud! (medžnūn)';



Na kasnije objavljivanje sure El-Muzzemmil ukazuje i predanje koje navodi Et-Taberī (2007:10/8261) u svome tefsiru od Se'ida (ibn Džubejra): "Kada je Svevišnji Allah objavio svome Vjerovjesniku *Jā'ejjube l-muzzemmil*, Vjerovjesnik, a.s., je u tom stanju proveo deset godina, tj. klanjajući noćni namaz, a sa njim je to činila i jedna grupa njegovih ashaba. Nakon deset godina Svevišnji je objavio zadnji ajet sure El-Muzzemmil te im tako olakšao."

Nema sumnje da je sura El-Muzzemmil objavljena u ranom periodu poslanstva Muhammeda, a.s. Vjerovatno se radi o četvrtoj godini poslanstva "u vrijeme kada je Časni Poslanik, a.s., otvoreno počeo propovijedati islam, a opozicija njemu u Mekki je postala aktivna i jaka."<sup>3</sup> I sâm sadržaj ove sure, prema našem mišljenju, ukazuje na to da je objavljena u to vrijeme. Naime, u 10. ajetu Poslaniku, a.s., se savjetuje da se stripi na onome što govore njegovi protivnici, što ukazuje da je on već počeo javno djelovati i da je njegovo djelovanje izazvalo reakcije. A, potom, nakon deset godina – shodno Et-Taberijevom navodu – objavljen je zadnji ajet te sure u Medini. U Mekki je, kako je poznato, Muhammedovo, a.s., poslanstvo trajalo 13 godina, a javno pozivanje u islam otpočeo je treće godine poslanstva.

Glavnu temu sure El-Muzzemmil odredili bismo ovako – istrajnost u ibadetima. Ova tema izlaže se kroz sljedeće tematske cjeline: 1. obavljanje noćnog namaza: jednu trećinu noći, ili njenu polovinu, ili dvije trećine noći; 2. razgovijetno učenje Kur'ana;

3. mnogo spominjanje Allaha; 4. oslanjanje na Allaha u svim situacijama; 5. strpljenje na uvredama poricatelja Istine; 6. olakšanje sljedbenicima Muhammeda, a.s., u pogledu noćnog namaza, dok je njemu on obavezan. (Usp. Al-Šabūnī, 1981:3/463-464; Ḥalīl, 2017:261-262)

Važno je napomenuti da su sve naredbe i savjeti u ovoj suri prvotno bile upućene Muhammedu, a.s., a potom i svim njegovim sljedbenicima uz određena olakšanja.

Što se tiče kontekstualne povezanosti sure El-Muzzemmil sa surom El-Džinn, koja joj prethodi u mushafskom rasporedu, Es-Sujūti (s.a.:147) veli da je očigledna povezanost drugog ajeta El-Muzzemmil s 18. i 19. ajetom sure El-Džinn. A sa surom El-Muddessir, koja slijedi iza nje, sura El-Muzzemmil je blisko povezana – obje otpočinju pozivom Poslaniku, a.s.: El-Muzzemmil ga priprema za zadaću poslanstva, a El-Muddessir napućuje na ono pomoću čega će uspjeti u svome zadatku. I zato ove dvije sure možemo promatrati kao dvije *sure sestrice*.

### 1. Jā'ejjuh-el-muzzemmil

(يَا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ)

O, ti umotani – El-Muzzemmil (الْمُرْمَلُ) – u osnovi: El-mutezemmil (المتزمل) – onaj koji se umotao svojom odjećom, umotani. Ovo se odnosi na Muhammeda, a.s., koji je bio umotan u svoju odjeću ili kakav čaršaf, vjerovatno da bi spavao. Ovo je profinjn način obraćanja Muhammedu, a.s., a u ajetima koji slijede uslijedit će – i to na samom početku njegovog

poslanstva – različiti zahtjevi koji nisu nimalo lahki. U ovom načinu obraćanja (umjesto, recimo O, Poslanice ili O, Vjerovjesniče), kako to kaže Es-Suhejlī, postoje dvije koristi: "Prva je – blago obraćanje. Naime, kada bi se Arabljani htjeli blago obraćati, koristili bi naziv izveden iz dotičnog stanja, kao što je Vjerovjesnik, a.s., zovnuo hazreti Aliju: *Kum, jā'Ebā Turāb!* (doslovno: Ustani, o, Oče zemlje), jer se bio spavajući uprašio. Druga: upozorenje svakom umotanom, onome ko noću spava, da se probudi radi spominjanja Allaha, dž.š., jer u imenu izvedenom iz glagola ima udio i svaki onaj ko se odlikuje dotičnim opisom". (Al-Qurṭubī, 1996:19/33-34; Al-Šabūnī, 1981:3/464; Ibn Džuzejj, 2014:6/243)

### 2. Kumil-lejle illā kalilā

(قُمِ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا)

### 3. Nisfehu evin-kus minhu

(نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا)

### 4. Evzid 'alejhi ve rettilil-Kur'āne tertilā

(أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا)

Probdij noć, osim malog dijela, / polovinu njezinu ili od nje malo manje, / ili malo više od nje, i izgovaraj Kur'an pažljivo – Ovo je naredba Muhammedu, a.s., da klanja noćni namaz (tehedždžud; kijāmul-lejl). To je preporučljivo i nama kao dobrovoljni namaz (nafila), a Poslaniku, a.s., bila je stroga obaveza (farz). U 2. ajetu naredba je data da klanja veći

treći dodadoše: 'Nije lud, nego je sihirbaz!' (sāhir); jedni opet ustvrđiše da nije ni sihirbaz. Za to je Poslanik, a.s., saznao pa se umotao u svoju odjeću i njome pokrio, i tad mu je došao Džibril i rekao: 'O, umotani' (El-Muzzemmil) i 'O, pokriveni (El-Muddessir)'. 2. Ibn ebī Hātim prenosi da je Ibrāhīm en-Nehā'ī o prvom ajetu sure El-Muzzemmil rekao da je objavljen dok je Poslanik, a.s., bio u odjeći od somota (katif). 3. Hākim bilježi da je Aiša kazala: "Kada je objavljeno: قُمِ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا يَا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ (1-2), ashabi su

godinu dana obavljali noćni namaz toliko da su im noge oticale, pa je potom objavljeno قَاتِرُوا مَا تَبَسَّرَ مِنْهُ. Identično ovome prenosi i Ibn Džerir od Ibn 'Abbāsa i drugih. (Es-Sujūti, s.a.: 204-205)

<sup>3</sup> Sayyid Abul Ala Maududi, *Tafhim al-Qur'an – The Meaning of the Qur'an*, <http://www.englishsafsir.com> (2.11.2022.) – U klasičnim izvorima (*El-Burhān* i *El-Itkān*) susrećemo različita mišljenja o vremenskom redoslijedu objavljivanja kur'anskih sura: prema Ibn 'Abbāsu redoslijed

je sljedeći: Ikre', Nūn, El-Muzzemmil, El-Muddessir, Tebbet, Tekvir, El-'Alā...; prema Džābiru ibn Zejdu: Ikre', Nūn, El-Muzzemmil, El-Muddessir, El-Fātiha, Tebbet, Tekvir, El-'Alā...; prema *Mushafu* hazreti Alije: Ikre', El-Muddessir, Nūn, El-Muzzemmil, Tebbet, Tekvir...; prema hazreti Aiši: Ikre', Nūn, El-Muzzemmil, El-Muddessir, Ed-Duhā, ostatak sure Ikre'... Dakle, oko tog pitanja nije postignut konsenzus niti je izrečen konačan stav.

dio noći. No u 3. ajetu daje se druga opcija: pola noći ili nešto manje od toga, a u 4. ajetu još jedna: nešto više od toga. Čini se da se pola noći smatralo poželjnim, a onda se ta mjera može povećati ili smanjiti.

Neki kažu da je noćni namaz bio farz i za Vjerovjesnika, a.s., i za njegove sljedbenike (ummet), pa su ashabi stajali na noćnim namazima toliko dugo da su im noge oticale te je propis derogiran 20. ajetom ove sure, i na taj način je *kijāmūl-lejl* postao dobrovoljni namaz/nafila. Ovo je mišljenje Aiše, r.a., od koje se prenosi da je ovaj namaz bio farzom godinu dana, a veli se i osam mjeseci kao i deset godina, kako smo vidjeli u Et-Taberijevom predanju od Se'ida b. Džubejra. Neki su opet kazali da je noćni namaz ostao farzom i Vjerovjesniku, a.s., i njegovom ummetu i nije derogiran, ali nije obaveza probdjeti cijelu noć nego onoliko koliko je ljudima lahko (mā tejšsere minhu), kako se navodi u 20. ajetu. Ovo je mišljenje Hasana el-Basrija i Ibn Sirina. (Ibn 'Atīyya, 2001: 5/387; Al-Qurtūbī, 1996:19/34-38; Ibn Džuzejj, 2014:6/244-245)

*Ve rettīlī l-Kur'āne tertīlā – i izgovaraj Kur'an pažljivo – Tertīl (تَرْتِيل)* je polagahno, odmjereno, smireno i pravilno učenje Kur'ana. To podrazumijeva da svako slovo bude jasno izgovoreno. Allahov Poslanik, a.s., bi učio razgovijetno, harf po harf, i ne bi naišao na ajet koji govori o milosti, a da nije zastao i tražio milost, a niti na ajet koji govori o kazni, a da nije zastao i tražio utočišta od nje. Ovo se Muhammedu, a.s., objavljuje onda kada je još uvijek vrlo malo objavljeno od Kur'ana. On je mnogo ponavljao ono što mu je bilo objavljeno i učio je polahko. Smireno i jasno učenje Kur'ana, uz razmišljanje o proučenom,

utječe na naše duše. Ne bi trebalo da nam bude cilj da što prije završimo Kur'an samo zato da bismo ga završili, a ne razmišljali o onom proučenom. (Usp. Al-Rāzī, 1981:30/173-174; Al-Maydānī, 2000:1/161; Al-Šābūnī, 1981:3/465)

## 5. Innā senulki alejke kavlen sekilā (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا)

*Mi ćemo ti, zaista, slati Tešku Riječ – Kavlen sekilā – قَوْلًا ثَقِيلًا – Teška Riječ* – odnosi se na Kur'an. Poslanik, a.s., ima odgovornost da Poruke prenese svom narodu i to mu nije bilo lahko. Noćnim namazom i učenjem Kur'ana, koji su prethodno spomenuti, Muhammed, a.s., se jačao za izvršenje te odgovornosti. Ovdje učimo lekciju da se noćnim namazom i učenjem Kur'ana približavamo svome Gospodaru i lakše podnosimo življenje po Uputi. Da bi Muhammed, a.s., bio sposoban da ponese teret *Teške Riječi* morao je obavljati noćni namaz, učiti Kur'an, a to znači morao je napustiti spavanje i njegovu ugodu. Kur'an je težak zbog naredbi, pravila, propisa, itd., koje sadrži. Postupanje po ovim naredbama je velika odgovornost.<sup>4</sup>

Neki kažu da se pod *težinom* Kur'ana misli na njegovo objavljivanje Poslaniku, a.s., jer se prenosi (od hazreti Aiše) da se u momentu primanja Objave jako znojio čak i u hladnijim danima. Zejd ibn Šābit je rekao: "Jednom se Objava spustila Poslaniku, a.s., u stanju kada je on svoje koljeno naslonio na moje koljeno. Osjetio sam takav pritisak težine na koljenu da sam mislio da će se slomiti." U jednom predanju od hazreti Aiše stoji da je ona kazala: "Kad god bi se Objava spuštala Poslaniku, a.s., dok je jahao na svojoj devi, deva bi bila prisiljena da nasloni grudi na

tiče njegove težine u pogledu postupanja prema njemu, to je nesuvislo mišljenje jer Svevišnji muslimanima u njihovoj vjeri nije propisao ništa teško. A što se tiče težine pamćenja Kur'ana, i to je nesuvislo na temelju ajeta iz sure El-Kamer (17). Što se tiče težine njegova objavljivanja za tijelo Poslanika, a.s., to je težina pod

zemlju i ne bi se mogla pomjeriti dok se objavljivanje ne završi". (Al-Tabarī, 2007:10/8263; Ibn al-Ġawzī, 2009:8/67; Ibn 'Atīyya, 2001:5/387; Ibn Kaṭīr, 1996:4/558)

## 6. Inne nāšī'etel-lejli hije ešeddu wat'en ve akvemu kilā (إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيَلًا)

*Zaista ustajanje noću jače djeluje, i jasnije se izgovara – Našī'etu (نَاشِئَةٌ)* je ženski rod imenice *nāšī'* (نَاشِئَةٌ) – mladić, početak, noćna pojava, a derivira se iz *neše'e* (نَشَأَ) – dignuti se, oživjeti, iskrnuti, izbiti, postati, obrazovati se, formirati se, razvijati se, odrasti. (Muftić, 2017:1722-1723) O značenju riječi *nāšī'etel-lejli* (نَاشِئَةُ اللَّيْلِ) komentatori i jezikoslovci dali su četiri različita mišljenja: 1. osoba koja ustaje noću; 2. noćni sati; 3. ustajanje noću; 4. ustajanje u noći i ustajanje nakon malo spavanja. Et-Taberī (2007:10/8265) prenosi od Ibn Abbāsa da se na abesinskom jeziku za onoga ko noću ustane kaže *neše'e* (نَشَأَ). Dakle, *neše'* znači *kāme* (قَامَ); *nāšī'etel-lejli* – *ustajanje noću*. Neki to ograničavaju samo na noćno vrijeme poslije jacije-namaza. (Al-Māwardī, 2012:6/127; Al-Rāzī, 1981: 30/175-176)

Sintagma *ešeddu wat'en* (أَشَدُّ وَطْئًا) *jače djeluje* – الوطاء staviti nogu na nešto svojom težinom tijela, gaženje; وَطِئَ وَطِئًا, *stati, stupiti; تَوَطَّأَ – priprema, pripravljanje, uvod*), povezana s *nāšī'etel-lejli*, ima veoma široko značenje, tako da u komentarima Kur'ana nalazimo veći broj njezinih tumačenja. El-Mevdūdī je dao sljedeća:

1. Noćno ustajanje radi ibadeta protivno je ljudskoj prirodi i čovjekovo *ja* traži lahkoću i

utjecajem Objave, a ne pod utjecajem kur'anskih ajeta, pa je i ovo mišljenje nesuvislo. Prema tome, značenje koje treba prihvatiti jeste da se pod *težinom kur'anske riječi* misli na obilje njegovih značenja izraženih sa malo riječi te težine dokučivanja suština koje sadrže ta značenja". (Al-Maydānī, 2000:1/163)

<sup>4</sup> "Smatram da se pod *težinom kur'anske riječi* misli na to da Kur'an sadrži obilje značenja. Ljudi su u stanju razumjeti to bogatstvo značenja samo putem lagahnog, sporog i strpljivog učenja, razmišljanja i udubljanja... *Teška Riječ* je jedna od odlika nadnaravnosti kur'anskog stila budući da on ima *teška* značenja... Što se

utjehu u to vrijeme, tako da je taj čin vježba koja je najefikasnija u kontroli i discipliniranju sebe. Osoba koja se upravlja ovom metodom i zadobije dominaciju nad svojim tijelom i umom postaje sposobna da koristi svoju moć na Božijem putu, može djelotvornije i čvršće raditi na tome da poruka prave vjere prevlada u svijetu.

- Ovo je vrlo efikasno sredstvo za stvaranje harmonije i sloge između srca i jezika, jer tokom ovih noćnih sati niko drugi ne interveniše između roba i njegovog Gospodara, i šta god čovjek izgovori svojim jezikom u ovom stanju, to je sam glas njegovog srca.
- Ovo je vrlo efikasno sredstvo za postizanje usklađenosti između spoljašnjosti i unutrašnjosti čovjeka, jer osoba koja bi u samoći noći napustila svoju udobnost i opuštenost i ustala radi obožavanja, učinila bi to samo iz iskrenosti; u tome ne može biti ni trunke pokazivanja i licemjerja.
- Kako je ovo obožavanje teže čovjeku od obožavanja danju, ono u njemu razvija postojanost: on je osposobljen da čvršće hoda Božijim putem i može se suočiti i podnijeti tegobe tog puta s većom postojanošću i odlučnošću.<sup>5</sup>

Zaključak je sljedeći: riječi *ešeddu waʿen* ukazuju na to da noćni ibadeti jače i više djeluju na ljudsko srce.

*Ve akvemu kilā* (وَأَقْوَمُ قِيلًا) i *jasnije se izgovara* – *Kil* (قِيل) je govor pa bi doslovno značenje bilo: Čini govor pravijim i zvučnijim. Od Ibn Abbāsa se prenosi da je riječi *akvemu kilā* objasnio: *absenu lafzen* (ljepše se izgovara). (Al-Zamahšari, 2005:1151; Al-Rāzi, 1981:30/176) Smisao je da u to vrijeme čovjek može Kur'an čitati/učiti s većim mirom, pažnjom i razumijevanjem. Tada nema ometanja, većina ljudi spava te je srce pažljivije prema učenju i proučenom.

## 7. Inne leke fin-nehāri sebhān

(إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا)

Ti danju, zaista, imaš mnogo posla – *Nebar* (النَّهَار) je *dan*; *sebh* (سَبْح) je ovdje u značenju *uposlenosti*, *posla*; *sebh* je infinitiv glagola *sebeha* (سَبَح) koji znači *plivati*, *kretati se* (*zvijezde*), *trčati* (*konji*), ali i *zarađivati*, *privređivati*. (Muftić, 2017:1722-1723) U osnovi ovog glagola, dakle, počiva ideja *kretanja* zajedno s *lahkoćom*, *blagošću*, *gracioznošću*. Čovjek svojim *kretanjem* stiče opskrbu i zaradu. Otuda izreka *El-Bereke fil-hareke* (Beričet je u kretanju). Upotreba riječi *sebh* ovdje aludira na to da to *kretanje* za *nafakom* bude *uljudno*, *bez nasilja* i *nepravde*, baš kao što to čine ptice u zraku i ribe u vodi (za koje se također koristi riječ *sebh*: *sebhū-semek fil-mā* – plivanje ribe u vodi, *sebhū-tajr fi l-heva'* – let ptice u zraku). Također, u ajetu se uz *sebh* navodi *dan* (*nehār*), što upućuje na to da je *dan* najbolje vrijeme za sticanje *nafake* i međusobno poslovanje, dok je *noć* najbolje vrijeme za odmor, spavanje i *ibadet*. (Vidi: En-Nebe', 10-11) (Al-Maydāni, 2000:1/166-168)

Muhammed, a.s., je tokom dana bio zauzet svojim svakodnevnim poslovima, tj. pozivanjem ljudi u islam, a noću se od njega traži da se posveti *ibadetu*. "Svevišnji Allah prvo Svome Poslaniku naređuje *namaz*, a zatim spominje razlog da to bude *noću*, a ne *danju*, a potom objašnjava koja su to najčasnija djela naređena prilikom obavljanja *noćnog namaza*." (Al-Rāzi, 1981:30/176)

## 8. Vez-kur isme Rabbike

ve tebetel ilejhi tebtilā

(وَأذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا)

I spominji ime Gospodara svoga i Njemu se potpuno posveti – Glagol *ze-kere* (ذَكَرَ) znači *spominjati*, *spomenuti*; riječ *ism* (اسْم) ime je neodređena (*nekire*), što ukazuje da se može spominjati bilo koje od Allahovih lijepih

imena.<sup>6</sup> *Rabb* (Gospodar) podrazumijeva Onoga ko ima potpunu vlast nad vama, ko vas posjeduje, ko vas daruje i ko vama gospodari. *Tebettul* (تَبَتَّل) je *potpuno posvećivanje ibadetu*, predavanje Allahu, dž.š., oslanjanje samo na Njega i iskreno djelovanje zarad Njegova zadovoljstva. U ajetu su istaknute dvije činjenice: *zikir* (spominjanje imena Svevišnjeg) i *tebettul* (posvećivanje ibadetu). Ovo znači da treba često spominjati Allaha tokom dana i noći i posvetiti se *ibadetu* kada se završe svakodnevni poslovi. Zapravo, Svevišnjeg se treba sjećati u svakom poslu ili zanimanju. U *zikir* spadaju: *namaz*, *tesbih*, *učenje Kur'ana* itd. (Al-Zamahšari, 2005:1151; Ibn Kaṭīr, 1996:4/561)

## 9. Rabbul-mešriki vel-

magribi lā ilāhe illā Huve

fet-tehizhu Vekilā (رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا)

On je Gospodar istoka i zapada, nema drugog Boga osim Njega, pa Njega uzmi za Povjerenika – *El-Mešrik* (الْمَشْرِق) je *istok*, a *el-magrib* (الْمَغْرِب) – *zapad*. *Vekil* (وَكِيل) je *onaj u koga se ima potpuno povjerenje*, tako da mu, mirna srca, možete povjeriti sve vaše poslove. Ovo znači da je potrebno potpuno se pouzdati u Svevišnjeg u svojim poslovima jer On je *Rabb* (Gospodar, Vlasnik) svega, cijelog Univerzuma (*Rabbul-mešriki vel-magrib*). Muhammedu, a.s., ovim ajetom se savjetuje da se ne uznemirava zbog poteškoća u svome pozivu i da se osloni na Povjerenika koji će se dobro (po)brinuti za njegove poslove.

## 10. Vas-bir 'alā ma jekülüne

veh-džurhum hedžren džemilā

(وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَأْتِيكَ وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا)

I otrpi ono što oni govore i izbjegavaj ih na lijep način – Imperativ *va*

kakav grijeh, neka spominje Allahova imena *El-Muntekim*, *El-Džebbar*, *El-'Adl* i sl.; a kada učini neki grijeh, neka spominje Allahova imena *Er-Rahim*, *Et-Tevvab*, *El-Gafur*, *El-'Afuuv*." (Al-Maydāni 2000:1/169)

<sup>5</sup> Maududi, *Tafhim al-Qur'an – The Meaning of the Qur'an*, <http://www.english-tafsir.com>.

<sup>6</sup> "Kada je čovjek zauzet sticanjem nafake, neka spominje Allahovo ime *Er-Rezzāk*; kada se boji da neće počinuti

*s-bir* (صَابِرٌ *otrpi*) derivira se iz riječi *es-sabr* (sabr) čije je osnovno značenje *el-habs* (الحبس) – *zadržavanje, suzdržavanje*, i sabur ne predstavlja samo puko trpljenje usljed slabosti već izdržljivost, posvećenost, postojanost i odlučnost. Izraz *hedžr*/هجر (iz kojeg se derivira *veh-džurhum hedžren*) podrazumijeva *udaljšavanje, izbjegavanje, nesusretanje. Lijepo izbjegavanje (hedžren džemilā – هَجْرًا جَمِيلًا)* podrazumijeva izbjegavanje koje ne prati ljutnja, svađa, prepirka.

I u ovom ajetu Poslanik, a.s., (kao i svaki njegov sljedbenik) podučava se o dvije plemenite osobine: sabur u odnosu na uvrede nepristojnih ljudi i izbjegavanje onih koji su grubi prema njemu. Ovo drugo ne znači potpuno prekidanje veze s takvima i odustajanje od njih u smislu Upute. Poslanik, a.s., jednostavno treba zanemariti uvrede zlih osoba i ne treba ga to opterećavati; ne treba pokazivati ljutnu, želju za svađom ili osvetom. Ovo ukazuje da se Muhammed, a.s., čim je počeo javno pozivati u islam, suočio s uvredama i grubošću poricatelja Istine. Svevišnji ga podučava kako da plemenito postupa u tim situacijama.

## 11. Ve zerni vel-mukezzibine ulin-na'meti ve

### mehhilhum kalilā (وَذَرْنِي وَمَا كَذَّبِينَ أُولِي التَّعَمَّةِ وَمَهْلَهُمْ قَلِيلًا)

*A Meni prepusti poricatelje, koji raskošno žive, i daj im vremena malo – Postoje različita mišljenja o tome na koga se misli pod onima koji raskošno žive (ulin-na'meti – أُولِي التَّعَمَّةِ = ulil-ginā: ljudi luksuza):* 1. kurejšavičke vođe koje su kasnije ubijene na Bedru; 2. dvanaest sinova El-Mugīre b. Abdullāha iz plemena Kurejš; 3. bogate vođe Kurejšija koje su ismijavale Poruku. (Al-Māwardī 2012:6/129; Ibn al-Ġawzī, 2009:8/68; Al-Qurtubī, 1996:19/45) Ovo nam govori da su poricatelji Istine (*el-mukezzibīn*) u Mekki bili imućni ljudi, ljudi luksuza, čijim interesima nije odgovaralo mijenjanje postojećeg stanja.

(Vidi: El-E'arāf, 60, 75, 88; El-Mu'minūn, 33; Sebe', 34-35; Ez-Zuhuf, 23) Svevišnji ovim izriče Svoju prijetnju takvima!

*Ve mehhilhum kalilā (وَمَهْلَهُمْ قَلِيلًا) – i daj im vremena malo – Glagol mehbele (مَهَّلَ) znači dati vremena; odgoditi vraćanje [duga], odgađati, kao i biti strpljiv i blago postupati prema nekome. (Muftić, 2017:1666) (Vidi: Et-Tārik, 17)*

## 12. Inne ledejnā enkālen ve džehimā (إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا)

### 13. Ve ta'āmen zā gusatīn ve 'azāben elimā

#### (وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا)

*Zaista će biti kod Nas okova i vatre užarene, / i hrane koja guši, i kazne bolne – Enkāl (أَنْكَال) su okovi, lanci (jednina nīkl – نِكْل). (Muftić, 2017, 1777) Džehīm (جَحِيم) je velika, žestoka (džehennemska) vatra. Derivira se iz riječi džuhm kojom se označava pogled lava u trenutku kada se sprema da se baci na svoj plijen. Džehīm zuri u svoju žrtvu, spreman na napad, tj. da dočeka i prihvati one koji će ući u njega.<sup>7</sup>*

*Ta'āmen zā gusatīn (طَعَامًا ذَا غُصَّةٍ) – i hrane koja guši – Ta'ām (طَعَام) je hrana i to ona koja je pogodna za ljudska bića, ali je sada to hrana koja ima bodlje na sebi koje se zaglavljaju u grlu i a ne može proći kroz grlo, tako da izaziva gušenje (gusatīn – غُصَّةُ sve što guši, davi; mn. غُصَصُ gusas). Drugi su rekli da hrana ne prolazi jer je neukusna i veoma gorka. Ovo nam govori da će oni u Džehimu osjećati veliku glad i da će biti prisiljeni da jedu hranu koja će ih gušiti. Neki kažu da je to drvo Zekkūm, ili, pak, trnje. Prenosi se da se Vjerovjesnik, a.s., onesvijestio kad je proučio ovaj ajet. (Al-Ṭabarī,*

2007:10/8273-8274; Ibn 'Aṭīyya, 2001:5/389; Ibn Kaṭīr, 1996:4/562; Al-Šabūnī, 1981:3/467)

Ovo su veoma žestoke kazne koje čekaju poricatelje Istine: bit će teško okovani, u Vatri gorućoj, žestokoj, s hranom koja guši i, k tome još, bolno kažnjavani.

## 14. Jevme terdžufu l-erdu ve l-džibālu ve kānetil-džibālu

### kesīben mehīlā (يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا)

*Na Dan kada se zatresu Zemlja i planine, i planine budu poput humki pješčanih – Glagol redžefe (رَجَفَ – ovdje u obliku imperfekta تَرْجُفُ terdžufu) znači (po)zatrestiti; (za)uzdrmati; redžfe (رَجْفَةٌ) je potres, drhtaj, jeza, uzbuna, kućanje srca. (Muftić, 2017; 591) Er-rādžifeh (الرَّاجِفَةُ) je također potres, žestoki potres Zemlje koji će prestrašiti ljude (En-Nāzi'at, 6); el-džibāl (الجِبَال) su planine (jednina el-džebel – الجبل); kesīb (كَثِيب) – humka, dina (mn. eksibe, kusub, kusbān); mehīl (مَهِيل) je ono što se gazi, sitni pijesak. (Al-Zamaḥšari, 2005:152; Ibn al-Ġawzī, 2009:8/69; Al-Qurtubī, 1996:19/47)<sup>8</sup>*

U ovom ajetu Svevišnji daje sliku onoga što će se dogoditi toga Dana, tj. Sudnjega dana, kada će poricatelji Istine biti žestoko kažnjeni. Tada će nestati kohezivna sila koja povezuje planine i Zemlju pa će planine biti raspršene poput humki sitnoga pijeska. Na više mjesta u Kur'anu opisuje se šta će se dogoditi s planinama toga Dana. (Tā Hā, 105-106: En-Nebe', 20; Et-Tekvir, 3) Ako će takvo stanje biti s planinama, tim čvrstim strukturama zbog strahota toga Dana, kako li će tek biti s čovjekom?!

u značenju *kel-kesībīl-mehīl*, tj. kao humke pješčane, poput humki pješčanih jer se tu radi o stilskom poređenju (et-tešbih el-belīg) u kojem je ispuštena čestica poređenja (edat et-tešbih) i zajedničko svojstvo poređenja (*vedžh eš-šibh*).

<sup>7</sup> <https://www.scribd.com/document/33405090/SurahTakathur-Miracle-DreamTafseer-NoumanAliKhan> (pristupljeno: 28.05.2019.).

<sup>8</sup> El-Mejdānī (2000:1/180) kaže da riječi *kesīben mehīlā* (كَثِيبًا مَّهِيلًا) treba razumjeti

**15. Innā erselnā ilejkum resūlen šāhiden ‘alejkum kemā erselnā ilā Fir’avne resūlā** (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا)

**16. Fe ‘asā Fir’avnur-resūle fe ehaznāhu ahzen vebila** (فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا)

*Mi smo vam, zaista, poslali Poslanika, svjedoka protiv vas, isto onako kao što smo poslali i Faraonu poslanika, / pa je Faraon bio neposlušna poslaniku te smo ga kaznili kaznom žestokom – Asā (عَصَىٰ) znači ne poslušati, odbiti; glagol ehaze (أَخَذَ) znači uzeti, zgrabiti, ščepati, ovdje: kazniti; vebil (وبيل) je težak, žestok.*

Ovo je sada direktno obraćanje Mekkelijama kojima je Svevišnji poslao (erselnā) poslanika (resūlen) Muhammeda, a.s., a koga su oni odbijali, kao svjedoka (šāhiden) koji će protiv njih i njihovih postupaka svjedočiti na Sudnjem danu. I još im kao primjer navodi poslanika Musaa, a.s., koga je poslao Faraonu. Mufesir El-Hāzin ističe da se ovdje spominju Musa, a.s., i Faraon zato što su Muhammeda, a.s., ponižavali Mekkelije jer je rođen među njima, kao što je i Faraon ponižavao Musaa, a.s., jer je odrastao na njegovom dvoru. (Al-Hāzin, 2004:4/358) Poenta je sljedeća: Ako se moćni Faraon nije mogao zaštititi od Božije kazne, kako ćete, onda, vi to učiniti?! Ako ne prihvatite Istinu preko Poslanika koga smo Mi poslali, stići će vas, na kraju, isto ono što je stiglo Faraona. Ali čak i ako vam na ovom svijetu ne bude poslana kazna, kako ćete se spasiti kazne na Sudnjem danu?! (Usp. Al-Zamaḥšarī, 2005:1152; Al-Šābūnī, 1981:3/468; Maududi)

**17. Fe kefte tetekūne in keferetum jevmen**

**jedž’alul-vildāne šibā** (فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا)

**18. Es-Semā’u munfetirun bihi kāne va’duhu mef’ulā** (السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا)

*Kako ćete se sačuovati, ako ostanete nevjernici, Dana koji će učiniti djecu*

*sijedom?! / Nebo će se tada rascijepiti i obećenje Njegovo će se ispuniti – Nastavlja se opis strahota Sudnjega dana: u 17. ajetu diskurs je u upitnoj formi s tim da je više u smislu čuđenja kako poricatelji Istine mogu odbiti uopće Poziv k Istini. Naime, toga Dana nema druge zaštite osim Allahove. Dva su tumačenja zašto će kosa djece (el-vildān – الولدان) posijediti (šibā – شيبًا) na Sudnjem danu: 1. zbog dužine tog Dana i 2. zbog njegovih strahota. Et-Taberī veli da će djeca posijediti zbog strahota Sudnjega dana. Strahota tog Dana bit će tolika da će se i samo nebo (es-semā’ – السماء) rastrgati (munfetirun – مُنْفَطِرٌ = متشقة) (vidi suru El-Infītār – Ras-cjepljenje neba). A to će se neminovno dogoditi jer Svevišnji ne krši obećanje Svoje. (Al-Ṭabarī, 2007:10/8286; Al-Šawkānī, 2007:1574; Al-Maydānī, 2000:1/183-185)*

**19. Inne hazihi tezkireh fe men šā’e t-tehaze ilā Rabbihī sebila**

(إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا)

*Zaista je ovo Podsjetnik, pa ko hoće, prihvatit će se puta Gospodaru svome / Zaista je ovo Podsjetnik, pa ko hoće, neka traži put put do Gospodara svoga – Tezkireh (تَذْكِرَةٌ) je podsjetnik i to najviši vid podsjećanja ili najveći podsjetnik. U kontekstu navedenih ajeta, u podsjećanju na Sudnji dan i njegove strahote ima koristi za vjernike i one koji žele da se odazovu. I onaj ko o tome vodi računa, on će uzeti put ka Svevišnjem Allahu, a to je put ispravnog vjerovanja i činjenja dobrih djela.*

**20. Inne Rabbeke ja’lemu enneke tekūmu ednā min suluseji l-lejli ve nisfehu ve sulusehu ve tā’ifetun mine l-lezīne me’ake vallāhu jukaddiru l-lejle ve n-nehāre ‘alime en len tuhsuhu fe tābe ‘alejkum fak-reū mā tejessere minel-Kur’āni ‘alime sejekunu minkum merdā ve āharūne**

**jadribūne fil-erdi jebtegūne min fadlillāhi ve āharūne jukātilūne fi sebilillāhi fak-reū mā tejessere minhu ve ekimus-salāte ve ātuz-zekjāte ve akridullāhe kardan hasenen ve mā tukaddimū li enfusikum min hajrin tedzīdūhu ‘indellāhi huve hajren ve e’azame edzren vestagfirullāhe innellāhe Gafūrun Rahim**

(إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تَبَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تَبَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)

*Zaista Gospodar tvoj zna da ti u namazu provodiš manje od dvije trećine noći, polovinu njezinu ili trećinu njezinu, a i jedna skupina onih koji su s tobom. A Allah određuje dužinu noći i dana, On zna da vi to ne možete izračunati/izdržati te vam prašta, pa vi učite ono što je labko iz Kur’ana! On zna da će među vama biti bolesnih, i onih koji će putovati po svijetu tražeći blagodati Allahove, i onih koji će se boriti na Putu Allahovom, zato učite ono što vam je labko iz njega! I obavljajte namaz, i udjeljujte zekat, i Allahu zajam dajte draga srca! A dobro koje za sebe unaprijed pripremite naći ćete kod Allaha još boljim, i dobit ćete još veću nagradu! I tražite od Allaha da vam oprost! Zaista Allah mnogo prašta i samilostan je.*

*Početak ajeta da ti u namazu provodiš manje od dvije trećine noći, polovinu njezinu ili trećinu njezinu, a i jedna skupina onih koji su s tobom,*

odnosi se na Poslanikov, a.s., noćni namaz (tehedždžud) kojim je on tražio Allahovo, dž.š., zadovoljstvo. Ovdje saznajemo da je noćni namaz vremenski obavljao različito, ne uvijek isto. Također, i neki njegovi ashabi su to isto činili. Naredba na početku sure upućena je samo Poslaniku, a.s., ali su vjernici uz njega jarko željeli da ga u svemu slijede, pa i u pogledu noćnog namaza.

*Allah određuje dužinu noći i dana, tj. Svevišnji Allah tačno zna koliko vi noću stojite u noćnom namazu.*

*On zna da vi to ne možete izračunati/izdržati te vam prašta* – U to vrijeme, kada nije bilo satova, ljudi nisu znali koliko je tačno noći prošlo ili koliko je još ostalo, i bilo je teško izračunati koliko se vremena provelo na noćnom namazu; *te vam prašta* – Svevišnji zna da vjernici nisu u stanju stajati u namazu cijelu noć ili njezin veći dio pa im je oprostio i olakšao. Neki su iz ovoga shvatili da je noćni namaz bio obavezan i ashabima, ali ovdje se to sada svodi na dobrovoljni čin, dok Muhammedu, a.s., ta obaveza i dalje ostaje.<sup>9</sup>

*Pa vi učite ono što je lahko iz Kur'ana* – Dakle, od sada kada klanjate noćni namaz, ne obazirite se koliko ćete ostajati stojeći: pola noći, jednu trećinu, dvije trećine. Klanjajte onoliko koliko vam je lahko, tj. učite na stajanju u namazu iz Kur'ana ono što znate. Naime, namaz se produžava uglavnom zbog dužeg učenja Kur'ana na namazu. I kao što se na drugim mjestima u Kur'anu za namaz spominju njegovi dijelovi, tj. rukju i sedžda, ovdje se

sada spominje i treći obavezni dio namaza: učenje Kur'ana. Svi vjernici trebaju pokušati ustajati noću i klanjati makar dva rekata noćnog namaza (nafile), koji ne moraju biti dugi. Koristi ovog namaza su višestruke: jačanje tijela, pročišćavanje duše, navikavanje na noćni namaz, izbjegavanje opuštenog i luksuznog načina života itd.

*On zna da će među vama biti bolesnih, i onih koji će putovati po svijetu tražeći blagodati Allahove, i onih koji će se boriti na Putu Allahovom, zato učite ono što vam je lahko iz njega* – Iz ovog dijela ajeta razumijemo zašto je Svevišnji olakšao noćni namaz vjernicima. Navedena su tri razloga koji otežavanju njegovo obavljanje: bolest, putovanje (da bi se *tražile Allahove blagodati*, halal zaradilo za život – opisano na više mjesta u Kur'anu)<sup>10</sup> i oružani oblik džihada.

*I obavljajte namaz, i udjeljujte zekat, i Allahu zajam dajte draga srca* – U ovom dijelu ajeta spominju se tri važne dužnosti: obavljanje pet dnevnih obaveznih namaza, davanje obaveznog zekata i davanje dobrovoljne sadake (potrebnima, za javno dobro, za liječenje...) Ovdje se dobrovoljna sadaka naziva *lijepim zajmom* (قَرْضًا حَسَنًا)<sup>11</sup> jer će nam se mnogo više vratiti na Ahiretu. Ovo bismo trebali imati na umu kada smo u prilici da udijelimo sadaku u ime Božije, s potpunim povjerenjem u Njega da će nam On to vratiti.

*A dobro koje za sebe unaprijed pripremite naći ćete kod Allaha još boljim, i dobit ćete još veću nagradu! I tražite od Allaha da vam oprost! Zaista Allah*

*mnogo prašta i samilostan je* – Za sva dobra djela koja činimo u pokornosti Svevišenjem Allahu i zarad Njegovog zadovoljstva, naći ćemo nagradu kod Njega, udvostručenu na budućem svijetu. Što više trebamo tražiti oprosta od Njega jer Njegovom milošću ulazimo u Džennet. Da bismo ušli u nj, prvo treba da nam On oprost; a On prašta i milostiv je prema onome ko Ga moli. Niko od nas nije bez nedostataka i zato nam je potrebno da Mu se obraćamo i molimo Ga za oprost. Neki učenjaci tvrde da je *istigfar* nakon namaza uzet iz ovog ajeta. Naime, Vjerovjesnik, a. s., bi nakon predavanja selama u namazu tri puta činio *istigfar*, tj. tražio oprost od Allaha. (Al-Tabarī, 2007:10/8278-8281; Al-Razī, 1981:30/186/188; Al-Šabūnī, 1981:3/469-470; Ibn Džuzejj, 2014:6/ 251-252)

## Tefsirske poente

1. Potrebno je da se čovjek što češće i čvršće povezuje sa svojim Gospodarom putem namaza, učenja Kur'ana, zikira i potpunog posvećivanja.
2. Noćni namaz je posebna škola odgoja, discipline, ustrajnosti i iskrenosti prema Gospodaru.
3. Prema onima koji odbijaju Istinu treba biti strpljiv, lijepo ih izbjegavati, davati im vremena i ne uznemiravati ih.
4. Nakon svakog dobrog djela treba tražiti oprost od Svevišnjeg.
5. Većinu nereda na svijetu izazivaju ljudi luksuza.

<sup>9</sup> Neki vele i da je onaj ko obavi vitr-namaz – ispunio ovu naredbu. Jedni vele da je ovo bio farz te je zamijenjen sa pet dnevnih namaza, a neki vele da je naredba ostala farz samo ljudima Kur'ana, onima koji su snažno vezani

za Kur'an (Ehlul-Kur'an). (Ibn Džuzejj, 2014:6/251)

<sup>10</sup> Hazreti Omer je jednom rekao: "Stanje u kojem bih volio da me smrt zadesi – izuzev borbe na Allahovom Putu – jeste to da me ona zadesi dok prolazim

kroz planinski prijevoj u traganju za egzistencijom", a onda je izgovorio upravo ovaj ajet. (Al-Bayhaqī, *Šu'ab al-īmān*)

<sup>11</sup> Spominje se još i u: El-Bekare, 267; El-Hadid, 16

## Literatura

- Al-Ālūsī, Maḥmūd (1985). *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīm wa sabʿ al-maʿānī*. Beirut: Dār ihyāʾ al-turāṭ al-ʿarabī.
- Buhari (2008). *Sabihu-l-Buhari. Buharijeva zbirka hadisa*. Prev. Hasan Škapur i grupa prevodilaca. Sarajevo: Visoki saudijski komitet, Sarajevo, 2008
- Al-Ḥāzin (2004). *Lubāb al-taʾwīl fī maʿānī al-Tanzīl*, Dar al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 2004, 4/358.
- Ibn ʿAtīyya (2001). *Al-Muharrar al-waḡīz fī tafsīr Kitāb al-ʿazīz*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Ibn al-Ġawzī (2009). *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr*. Beirut: Dār al-fikr.
- Ibn Džuzejji (2014). *Olakšani komentar Kurʾana*. Sarajevo: Libris.
- Ibn Kaṭīr (1996). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīm*. Kuwait: Ġamʿiyya ihyāʾ al-turāṭ al-islāmī.
- Al-Qurṭubī (1996). *Al-Ġāmiʿ li aḥkām al-Qurʾān*. Cairo: Dār l-hadīṭ.
- Al-Maydānī, ʿAbd al-Raḥmān Ḥabannaka (2000). *Maʿariḡ al-tafakkur wa daqāʾiq al-tadabbur*. Beirut: Dār al-qalam
- Al-Māwardī (2012). *Al-Nukat wa al-ʿuyūn*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Maududi, *Tafhim al-Qurʾan – The Meaning of the Qurʾan*, <http://www.english-tafsir.com>.
- Muftić, Teufik (2017). *Arapsko-bosanski rječnik*. 4. izd. Sarajevo: El-Kalem.
- Al-Rāzī, al-Faḥr (1981). *Mafātīḥ al-ḡayb*. Beirut: Dār al-fikr.
- Al-Šabūnī (1981). *Šafwa al-tafsīr*, Beirut: Dār al-Qurʾān al-karīm.
- Al-Suyūtī (s.a.). *Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Al-Suyūtī (s.a.b). *Asrār tartīb al-Qurʾān*. Cairo: Dār al-faḍīla.
- Al-Šawkānī (2007). *Faḥ al-Qadir*. Beirut: Dār al-maʿrifa.
- Al-Ṭabarī (2007). *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. Cairo: Dār al-salām.
- Al-Zamaḡšarī (2005). *Tafsīr al-Kaššāf*. Beirut: Dār al-maʿrifa.

## أمير فاتيح

سورة المزمل: الثبات على الطاعة

## الموجز

يقدم المؤلف في هذا المقال تفسيراً لسورة المزمل، وهي السورة القرآنية رقم 73 وعدد آياتها 20. سُميت بمطلعها {يا أيها المزمل}. نزل معظم السورة في مكة (1-190)، في وقت مبكر، في السنة الرابعة من النبوة، على أصح المصادر، بينما نزلت الآية الأخيرة من هذه السورة، وهي الأطول أيضاً، في المدينة المنورة. وقد جاء في بعض الروايات أن المزمل هي ثالث ما نزل من الوحي (بعد الآيات الخمس الأولى من سورة العلق وأول سبع آيات من سورة المدثر). الموضوع الرئيس لسورة المزمل هو الثبات على الطاعة (العبادات)، والأوامر والنصائح الواردة في هذه السورة كانت في الأصل موجهة إلى محمد صلى الله عليه وسلم، ثم إلى جميع أتباعه، مع بعض الرخص.

الكلمات الرئيسية: المزمل، السورة 73، التفسير، الثبات، قيام الليل، الذكر، تلاوة القرآن، الصبر، الاستغفار.

## Summary

SURAH AL-MUZZAMMIL:  
PERSEVERANCE IN SUBMISSION

Almir Fatic

The author here presents a Tafseer of surah Al-Muzzammil, 73<sup>rd</sup> surah in the Qurʾan, comprised of 20 ayahs. It was named after the word the surah begins with-l-muzzamil (the enshrouded one). The larger part of the surah is revealed in Makkah (1-190) in the early period, probably in the fourth year of the Messenger's mission, whereas the last, and the lengthiest ayah was revealed in Medina. Some sources suggest that this surah was a third revelation (after the first five ayahs of surah Al-Aleq and the first seven ayahs of Al-mudessir surah). The main theme of surah Al-muzzammil is perseverance in submission (ibadat). Instructions and advice in this surah initially addressed the Messenger s.w.s. and later, with some amendments, included all his followers.

**Keywords:** Al-Muzzammil, 73<sup>rd</sup> surah, tafseer, perseverance, night prayers, zikr, recitation of the Qurʾan, patience, forgiveness

# EBU HASAN EL-EŠ'ARI I NEKE NAZNAKE NJEGOVE RELIGIJSKE FILOZOFIJE

Hasan DŽILO

Fakultet islamskih nauka u Skoplju  
hasan\_cilo@yahoo.com

**SAŽETAK:** U radu se razmatraju ona učenja Ebu Hasana el-Eš'arija koja imaju metafizički karakter. Radi se o nezaobilaznom teološkom i filozofskom mišljenju u islamu pri svakoj interpretaciji njegovih intelektualnih tokova. Stoga, El-Eš'arijevi koncepti o relaciji između Božijeg bića i Njegovih svojstava, o nestvorenoj Božijoj riječi – Kur'anu, o načinu na koji Bog stvara i održava svijet, o čovjekovoj odgovornosti i drugom, bili su veliki poticaj kasnijim teolozima da svoje učenje oslove eš'arizmom koji će dominirati islamskim teološkim mišljenjem i stvaranjem konzistentne teologije u velikom dijelu islamskog svijeta.

*Ključne riječi:* El-Eš'ari, Božije biće, Božija svojstva, stvaranje, stjecanje (*kesb*), odgovornost

## Uvodne napomene

Eš'arizam, koji se oslovljava prema utemeljitelju teološko-filozofske škole, Ebu Hasanu el-Eš'ariju, druga je velika škola u intelektualnoj historiji islama, poslije mu'tezilizma. Riječ je o jednom kompleksnom učenju koje će zasjeniti učenje mu'tezilijске škole. Čemu se duguje ova činjenica? Ovome: učenje El-Eš'arija ima središnju poziciju između racionalizma i tradicionalizma za razliku od mu'tezilizma koji je bio naklonjen racionalizmu i to je udovoljavalo velikom broju pristalica i jedne i druge opcije. Isti je odnos i prema hanbelizmu koji se isključivo naslanjao na tradiciju i čije učenje El-Eš'ari osvježava konceptima koji ne odstupaju od tradicije. Ukratko: koliko su u upotrebi tradicionalni argumenti – kod El-Eš'arija – toliko su u upotrebi i racionalni. El-Eš'arijeva misao eklatant je primjer da je teologija jedan

kompleksan obzor organiziranog mišljenja. Teologija se mora temeljiti na mišljenju koje je kadro ujediniti teološke i filozofske činjenice.

Kao rezultat ove pomirujuće pretpostavke, El-Eš'arijeva teološka tradicija prolazi kroz više faza apstrakcije i produblivanja, nastojeći, pri pristupu problemima, održati u životu do tada međusobno suprotstavljene teorije o Bogu i svojstvima, o transcenciji i imanenciji, o slobodi čovjekovog postupanja, o stvaranju svijeta, o supstanciji i akcidenciji i dr., te u svemu tome uvesti svoje uvide, različite od dotadašnjih.

Ova škola pokazuje da se racionalni argumenti mogu pronaći ne samo u grčkoj filozofiji već i u tradicionalnom načinu mišljenja u islamu koji nije pod utjecajem spoljašnjih faktora – ustvari, u samim izvorima ranog islamskog mišljenja. Ovdje ne treba prenebregnuti i učenja dotadašnje teološke tradicije koja raspravljaju

o istim problemima te uzeti u obzir i kritiku upućenu – po nekim pitanjima – teološkim sadržajima drugih religijskih tradicija.

Stožerno nastojanje El-Eš'arija jeste pomirenje razuma i Objave. Nema sumnje u tome da El-Eš'ari i njegovi sljedbenici koriste i racionalnu metodu mu'tezilija, no ne zadržavaju se isključivo na njoj, jer mu'tezilije odbacuju tradicionalne predaje i kazivanja Poslanika, a.s., koja proturječe prosudbi razuma. Ustvari, eš'arije ih ne odbacuju već zahtijevaju da se interpretiraju na način na koji će se sagledati njihova unutarnja nit iz koje se mogu "destilirati" određena viđenja koja neće biti u suprotnosti njihovim intencijama.

Ebu Hasan El-Eš'ari najprije polazi od duboke islamske svijesti čiji diskontinuitet ne smije biti doveden u pitanje. Nijedan izazov nije vrijedan pažnje – kakva je grčka misao – kada



je u pitanju kontinuitet islamskog mišljenja. Međutim, on ne dovodi u pitanje u potpunosti ni racionalizam mu'tezilija od kojih prihvata neke koncepte i ocrtava liniju dokle razum može ići u svom prodoru u Objavom utemeljena vjerska pitanja. Ne može se bez prijekora prihvatiti čitav sadržaj što dolazi od razuma, on ima određene granice u svojoj samokritici i, ne bude li se uzeo ovaj pristup, onda se pomalja pitanje o svrhovitosti Objave i njenih intencija i normativnosti koje su polog religijskog identiteta. Ne može se posve prihvatiti da su "vječne istine" samo puke apstrakcije.

El-Eš'ari temeljno probija u dotadašnju problematiku 'ilmul-kelama, u učenja različitih škola u islamu do njegova vremena i, nakon što će do tančina razmotriti svekolika teološka pitanja, poduzet će korak ka formiranju svojih uvida koji kasnije, zahvaljujući njegovim učenicima, zadobijaju formu posebne škole s izvanrednim doprinosima religijskoj filozofiji u islamu. Ono što Ebu Hamid el-Gazali čini s metafizikom, pri čemu ne odbacuje logičke i racionalne argumente u svom djelu *Tehafut el-felasifeh*, to čini njegov autoritet u kelamu El-Eš'ari s dotadašnjim teološkim mišljenjem u svom djelu *El-Mekalat el-islamijjin* koje predstavlja nezaobilazno djelo pri upoznavanju s teološkim pristupima do njegova vremena.

### Biografija

Kada je riječ o Ebu Hasanu El-Eš'ariju, mnogo se više zna o njegovoj teološkoj misli nego o detaljima njegova života. Rođen je 873., a umro 935. godine. Nekoliko burnih događaja su, izgleda, bacili u sjenu neke pojedinosti iz njegova života. Tu je, prije svega, odluka da prekine intelektualne veze s mu'tezilijama koje je podržavao do svoje četrdesete godine života i kada se opredjeljuje da formira vlastito učenje, različito od njihovog, i da se malo približi hanbelijskoj tradiciji, no ne i potpuno da se posveti njoj, jer jedan takav, ka sintezi naklonjen dinamičan duh, neće, a i ne može jednostavno biti ničiji fanatični sljedbenik. Njegovi su

neposredni učenici bili toliko zaokupljeni njegovom mišlju, tako da nisu poklonili posebnu pažnju detaljima o njegovom životu. A oni sačuvani temelje se samo na usmenim predajama, što je bila uobičajena praksa u to vrijeme.

Ono što znamo o njemu jeste da njegovi preci vuku porijeklo iz Jemena i da su se naselili u Basri, da su bili ekonomski dobrostojeći, a to je bila pogodna okolnost El-Eš'ariju da bude samostalan u svojim pogledima za razliku od nekih mu'tezilija koji su bili veoma bliski nekim halifama.

Bio je učenik mu'tezilijskog autoriteta El-Džubba'ija koji ga je veoma vješto izvježbao – u porodičnoj atmosferi – u dijalektičkoj vještini. Basra, Bagdad i Kufa bili su kulturna središta u kojima su dominirali različiti intelektualni tokovi: ezoterijski, racionalni, tradicionalni. Nije bio baš lahak postupak od svih njih izgraditi jedno ujedinjujuće stajalište čiji je cilj bio izbjegnuti međusobno suprotstavljena naučavanja i iznaći odgovarajući stav prema izazovima vremena. Ovakvu je misiju na sebe preuzeo El-Eš'ari koji je otvoreno, na džumi, izašao pred javnost i obznačio svoje neslaganje s mu'tezilijama.

Do četrdesete godine života savladao je sva teološka znanja i, kao malo ko u njegovo vrijeme, prodro u detalje tih učenja, a napose mu'tezilijske, hanbelijske, haridžijske i drugih škola. Potaknut mu'tezilijskim načinom pristupa problemima kog karakterište prodor u sitne detalje predmeta rasprave, El-Eš'ari zahvata najsuptilnije aspekte dotadašnjeg racionalnog i tradicionalnog pristupa, izgrađujući svoje specifično učenje s najvećim utjecajem na intelektualni život u muslimanskoj zajednici, veći nego što je i sam pretpostavljao.

Napisao je ogroman broj rasprava, dugih i kratkih, o svim teološkim pitanjima koja su zadavala velike muke islamskom duhu u to vrijeme. Njegovi sljedbenici kao što je Ibn Furek nisu propustili priliku napomenuti da je napisao oko 300 rasprava iz oblasti tefsira, hadisa, fikha, kelama i filozofije. (McCarthy, 1953) O svakoj

vjerskoj disciplini i pitanju on je napisao posebno djelo, a to pokazuje i broj njegovih rasprava. Sami naslovi djela udarno pokazuju o čemu se u sadržaju radi, a naslov je supstrat onoga što će iz njega proizaći u sadržaju knjige. Kao da je i ovdje imao u vidu suštinu i njene refleksije – tezu zastupljenu u njegovim ontološkim i metafizičkim učenjima.

Stoga, navodimo najznačajnije rasprave koje su njegovi učenici uspješno sačuvati. Nezaobilazna je rasprava *El-Mekalat el-islamijjin ve ihtilaf el-musallin* bez koje je veoma teško sagledati naučavanja teoloških škola do njegova vremena. On predstavlja i razloge koji su doveli do vjerskog raskola koji su imali svoje društvene i političke konsekvence. U ovoj raspravi susrećemo se s neprocjenljivim podacima i konceptima vezanim za filozofska pitanja kao, naprimjer, supstancije, akcidencije, kretanja, mirovanja, stvaranja, atoma, tijela i drugo. Da se ne bi posve udaljio od pitanja dogmatskog karaktera, on odmah piše raspravu *Mesa'il fi el-iman*. Pitanja koja su zadavala muke vjernicima su, između ostalih, status griješnika u islamu, čovjekova sloboda vezana za vjerovanje i nevjerovanje, čovjekovi postupci, da li ih on generira ili Bog i drugo. Kako nije mogao biti ravnodušan prema nekim ekstremnim racionalnim interpretacijama osnovnih dogmi islama, El-Eš'ari piše i svoje djelo *El-Lum'a* u kom se osvrće na mu'tezilije i kaderije, kritikujući njihova naučavanja čija nakana dovodi do diskontinuiteta intelektualne tradicije islama.<sup>1</sup> Ovaj najkraći mogući naslov znači *sjaj* ili *svjetlost*, odnosno baca nje svjetla na pitanja koja odstupaju od tradicije, a baciti svjetlo na neki problem podrazumijeva, prije svega, upotrijebiti i racionalni postupak. Imajući u vidu da se radi o dubokim i suptilnim raspravama, kakve su one mu'tezilija i kaderija – a odnose se na učenje o jednosti Boga (*tevhid*), čovjekovu slobodu i način stvaranja

<sup>1</sup> Prijevod ovog djela nalazi se u knjizi: McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, Bejrut 1953.

i održavanja svijeta, pomiješani s grčkim filozofskim stavovima – El-Eš'ari primjenjuje snažan sintetički i apodiktički postupak gdje dolaze do izražaja njegov tradicionalizam i racionalizam. A da bi sumirao svoj racionalni i tradicionalni pristup korijenjskim vjerskim pitanjima, on potonjem djelu dodaje i raspravu koju naslovljava kao *Risala fi el-ihsan el-havd fi ilm el-kelem*, slijedeći Ebu Hanifin metod o latentnosti (istihsan) pitanja vezanih za teorijski i praktički aspekt vjerovanja. On temeljno svjedoči da se ne može odbaciti racionalna metoda pristupa čija je nakana pomiriti ta pitanja s Objavom.

### Učenje Ebu Hasana el-Eš'arija

El-Eš'arijeva skica učenja najprije je primjetna u njegovim debatama koje je vodio sa svojim savremenici-ma, racionalistima i tradicionalistima, koji su imali svoje sljedbenike u glavnim centrima islamskog svijeta u to vrijeme, kakvi su bili Basra, Kufa i Bagdad. Međutim, ne radi se samo o debatama već i o dubokom pronicanju u pitanja koja su bila u žiži interesa – dakle, debate nisu zbog samih debata ili mišljenje nije zbog samog mišljenja čime se pada u čistu sofisteriju, već se radi o nastojanjima da se iskristalizira i sistematizira islamsko dogmatičko učenje. Od mnogih El-Eš'arijevih učenja ovdje ćemo spomenuti samo nekoliko onih koja upravo bacaju svjetlo na tradicionalni i racionalni pristup dogmatičkim pitanjima.

Nezaobilazno je, najprije, učenje o Božijoj suštini i njenim svojstvima – ono korijenjsko pitanje debate atributista i mu'tezilija (antiatributista), od kojih jedni smatraju da svojstva imaju realni status, a drugi negiraju njihov vječni, ontološki status. Ovdje se javljaju još dvije koncepcije: transcendentalni i antropomorfistički koncept o Božijem biću. Prvi koncept uključuje racionalizaciju problema o Božijim svojstvima o kojima se govori u Kur'anu, a kod drugog koncepta radi se o antropomorfizaciji svojstava Božijeg bića. Počeci prve

koncepcije nalaze se u učenju kaderija koji utječu na mu'tezilije i oni poriču Božija svojstva u službi argumentiranja Božije transcendencije i svoje učenje naslanjaju na kur'ansku formulu "Njemu nije ništa slično". O tome su prvi progovorili Ma'bed ibn Džuhemi i Džeilan ibn Mervan. (Eš-Šehrestani, 1994) Ajeti koji uključuju antropomorfističke elemente podređuju se alegorizaciji. Ovaj se diskurs u islamskoj teologiji naziva *mu'attilleh* ili *neutralizacija* (razvlačenje) ajeta o Božijim svojstvima – poduzima se duboka apstrakcija o Božijim svojstvima i, pri tome, iskristalizirale su se dvije kategorije: *me'ani* (modusi) i *ahval* (svojstva ili stanja). Naime, Božija imena, spomenuta u Kur'anu, izvode se iz iskustvenog svijeta i podložna su različitim interpretacijama. Ova racionalizacija i alegorizacija je silna reakcija na antropomorfističku koncepciju koja se veoma pojačala zbog mnogih spoljašnjih utjecaja, imala je efekte na mnoge teologe i na taj je način izazvala, kao što tvrdi Faruki, "duhovnu paniku". (Faruqi, 208:16) Antropomorfistička koncepcija bila je izrazito prisutna kod velikog broja kršćanskih i jevrejskih grupa, prema čijim učenjima se Bog karakterizira i tjelesnim organima. Između ove dvije nepomirljive koncepcije o Božijim svojstvima javlja se i jedna središnja čiji se autori nazivaju atributistima (sifatijun). (Eš-Šehrestani, 1994:66-67) Naime, zastupnici Božijih svojstava smatraju da Bog posjeduje vječna svojstva spomenuta u Kur'anu. Prvi koji je progovorio o Božijim svojstvima je Abdullah ibn Kullab, koji je smatrao da Božija svojstva treba prihvatiti takva kakva jesu, spomenuta u Kur'anu, a ajeti koji sadrže antropomorfističke elemente, kakvi su ruka, lice i drugo, daleko su od naše percepcije i razumijevanja. Stav atributista može se skicirati u sljedećem: Božija svojstva treba prihvatiti u onoj formi u kojoj su spomenuta u Kur'anu bez upuštanja u raspravu o suštini tih svojstava. Ovdje se izbacuje teza o tome da se izbjegne rasprava o modalitetu Božijeg lica, ruke ili očiju, da se ne pita

kakvi oni jesu. Među prvima koji su pokrenuli ovu debatu spominju se, naprimjer, Malik ibn Enes, Sufjan es-Sevri, Ahmed ibn Hanbel, Davud ibn Ali el-Isfahani, Abdullah ibn Omer i drugi. (Eš-Šehrestani, 1994:66-67)

U ovom kontekstu javlja se i problem o Božijoj riječi – Kur'anu, da li je ta riječ stvorena ili je vječna. Mu'tezilijski stavovi bili su, doista, veliki izazov, jer su inicirani raspravama s kršćanskim teolozima koji su pravdali božansku prirodu Isaa, a.s., između ostalog, i kur'anskim ajetom u kom se spominje da je Isa, a.s., riječ Božija i, konsekventno tome, prihvatiti li se da je riječ Božija vječna, onda neminovno slijedi i priznanje božanskog statusa Isaa, a.s.

Drugi veliki izazov bilo je učenje o Božijem stvaranju svijeta, jer trebao se pronaći odgovor na materijaliste i naturaliste koji su svu stvarnost svodili na senzibilnu percepciju. El-Eš'ari se nije zadovoljio ni učenjem onih filozofa i teologa koji su svodili Božija svojstva samo na znanje i ova se karakterizacija Boga pokazala odveć statičnom koncepcijom. Pored Božijeg svojstva znanja, El-Eš'ari i njegovi sljedbenici upuštaju se u raspravu o Božijoj volji i moći upravo kada je riječ o stvaranju svijeta.

Treća teorija kojoj se najviše posvetio El-Eš'ari je teorija o Božijoj volji i čovjekovoj volji u kojoj dominira koncept *stjecanje* (kesb). Radi se o tome da li je čovjek slobodan u svom djelovanju ili je sve sazdato od Boga. Determinizam i indeterminizam su zauzimali širok intelektualni prostor i trebalo je iznaći središnju poziciju između ove dvije suprotstavljene strane. Nakon što će do tančina promisliti stavove džehmija i kaderija, El-Eš'ari će preuzeti na sebe obavezu da pomiri ove dvije koncepcije. Njegovi snažni racionalni argumenti dolaze do izražaja i na ovom području.

Ova skica njegovog učenja predstavlja platformu daljih produbljivanja kod njegovih učenika i sljedbenika. U nastavku ćemo pokazati način na koji El-Eš'ari nastoji dovesti u vezu tradicionalne i racionalne argumente. Žrtvovanje jednih na račun drugih

dovelo je do različitih razmirica i neslaganja koji su vodili raskolima u muslimanskoj zajednici.

## Teorija o jedinstvu

### Božijeg bića i Njegovih svojstava i nestvorenoj Božijoj riječi

Prije nego li razmotrimo argumente El-Eš'arija o Božijim svojstvima koji su uglavnom na liniji atributista, preformulirani racionalnim sadržajima, najprije treba istaknuti sljedeću činjenicu kod El-Eš'arija: on smatra da Božija svojstva posjeduju realni status, inherentan Božijoj suštini, no nisu identična Božijoj suštini i da se radi, posljedično tome, o entitetima, a svojstva (sifatullah) predstavljaju izraze ili ekspresije o tim entitetima.

Zbog toga se primjenjuje, kao i kod mu'tezilija, i lingvistička analiza o tim izrazima o kojima se govori u Kur'anu. S tim u vezi, ovdje je riječ o analogiji (kijas), poznatom pravilu po kom se izvode propozicije o tajnom svijetu na osnovu iskustvenog svijeta. Drugačije je nemoguće izvesti racionalno teološko mišljenje.

El-Eš'ari najprije pobija tezu mu'tezilija da svojstva nemaju realnu suštinu, da ona nisu stvarna. To se ne može tvrditi zbog velikog broja ajeta u kojima se govori o Božijim svojstvima, i, zbog toga, ne mogu se negirati i "neutralizirati" ajeti o tim svojstvima. Najprije ajete treba prihvatiti doslovno, onakvim kakvi oni jesu, a onda – jednim racionalnim postupkom – pronaći način na koji će se argumentirati jedinstvo Božijeg bića i Njegovih svojstava. Ako se Bog svede samo na suštinu, onda se teško može razumjeti Njegova relacija sa svijetom i pojavama u njemu, po kom principu potonji bivstvuju i kakva je njihova relacija sa Stvoriteljem. Učenje o pasivnom principu Božije suštine – kako se promišljalo svojstvo znanja kao Božija suština – ne može imati esencijalno značenje za održavanje svijeta i za religijsko iskustvo vjernika. Zbog toga se uvela teorija o klasifikaciji Božijih svojstava – prema kur'anskim ajetima – na esencijalna i djelatna (pasivna i

aktivna) svojstva, ona koja se odnose na Njegovo biće i ona koja imaju, kako su to zastupali atributisti, relaciju sa svijetom i čovjekom.

Identifikacija Božijih svojstava sa suštinom, kakvo je znanje, bez da se promisle i aktivna svojstva, ne cilja centar rasprave, jer zaobilazi ona svojstva o kojima se govori u Kur'anu.

Vječna Božija svojstva, naučava El-Eš'ari, ne dovode se u pitanje, jer vječnost Božije suštine uključuje i vječnost njezinih esencijalnih svojstava, i daleko je pomisao da se radi o svojstvima nalik stvorenim stvarima. Analogni postupak promišljanja supstancije i njenih akcencija ne uključuje potpunu identifikaciju Boga i Njegovih svojstava. Njihova neograničenost i apsolutnost proizilazi iz njihove relacije s Božijom suštinom koja je vječna, dok je supstancija u pogledu stvorenih stvari zavisna od akcencija, jer nijednu objektivnu stvar ne možemo zamisliti praznu, bez njenih kvaliteta. Niže ćemo pokazati da akcidenti održavaju supstanciju i oni su, u svojoj biti, nastajuć i na taj način čine nastajućom i supstanciju.

S obzirom na to da se radi o supstancijalističkoj ontologiji kod El-Eš'arija, Božija svojstva treba sagledati na kvalitativnom i kvantitativnom planu. Na kvalitativnom (ili esencijalnom planu), svojstva su identična Božijoj suštini, inherentna njoj. Na kvantitativnom planu, međutim, svojstva nisu istoznačna Božijoj suštini. Kada spomenemo koncept suštine time mislimo da je ona jedna, no kada uzmemo u vidu manifestacije te suštine, onda se radi o mnoštvu svojstava ili modusa te suštine. (Corbin, 1977: 132-133) Kako su ove manifestacije pozitivne ili realne, to ne podrazumijeva da su ti realiteti odvojeni od te suštine, jer nemaju svoje nezavisno bivstvovanje od nje. Kao beskrajni realiteti, oni su subzistentni Božijoj suštini. Kada se spomene, naprimjer, da je Bog milostiv, pravedan, moćan i drugo, onda dolazimo do propozicije da se ta svojstva odnose na nešto, da su to komunikaciona ili relacionalna svojstva i da nisu sama suština Božija. Dakle, ima razlike između

suštine, vrhovne stvarnosti i načina na koji se manifestira ta suština.

Ovakvom pozicijom El-Eš'ari ne slijedi učenje nekih mu'tezilija, a posebno Ebu Hujzeja čiji konačni ishod njegove argumentacije je da su Božija svojstva sama suština Božija, da se ne radi o realitetima koji bi predstavljali akt Njegove suštine. On se osvrće i na Džubba'ija zbog toga što se radi o teologu koji je redefinirao i sazeo cjelokupno učenje mu'tezilija o Božijim svojstvima. Osim toga, El-Eš'ari je bio najviše upoznat s njim jer je bio njegov učenik. Bio je bliže učenju Ebu Hašima, El-Džubba'ijevog sina, koji je govorio o stanjima (ahval) kao nadomjestku pojmu svojstva. Budući da je El-Džubba'i poistovjećivao Božija svojstva s Njegovom suštinom, njegov je sin smatrao da su svojstva apstrakcije koja proizlaze iz atribuiranja onoga što je predmet atribucije (Boga). (Frank, 1982:267) Argument uključuje da čovjekov razum može spoznati stvar po sebi, takvu kakva ona jeste, kada spozna suštinu te stvari. I još: može da spozna stvar na osnovu njenih svojstava. On govori o Bogu kao suštini koja posjeduje svoja stanja. Stanje, u ovom slučaju, postoji pored te suštine a ne i u samoj suštini, odnosno to stanje je akt Božijeg stvaranja. Kad imamo pojam o suštini mi spoznajemo i njeno stanje, a ne možemo spoznati stanje na osnovu stanja. "Suština se spoznaje", tvrdi Ebu Hašim, "kao nešto individualno, a stanje se ne može spoznati nezavisno od suštine". (Tusi, 1985: 11, 252) Ebu Hašim ukazuje na razliku između koncepta suštine i razumijevanja te suštine. Suština je, tvrdi ovaj teolog, nešto individualno i, budući je nešto individualno, nužno slijedi da je moć razuma kadra uočiti razliku između predmeta percepcije i onoga što čini tu razliku. Kako je Bog koncept, onda, glasi argument, naša deskripcija tog entiteta – ili u ovom slučaju Boga – jeste, ustvari, stanje. Da nema onoga što se deskribira ne bi imali ni deskripcije.

Da bi dokazao ontološku poziciju Božijih svojstava, da su inherentna Božijoj suštini, odnosno da

su identična i da nisu identična Božijoj suštini, El-Eš'ari atribut i atribuirano promišlja u njihovom jedinstvu, pa će potvrditi, naprimjer, da su znalac i znanje, moćan i moć, vječan i vječnost itd., o kojima se govori u Kur'anu, izrazi koji ukazuju na relacije, na povezanost. Radi se o kategorijama preuzetim iz iskustvenog svijeta koje su predmet racionalne analize i ukazuju na realni status svojstava. Ne možemo znalca, naprimjer, pojmiti bez znanja, moćnog bez moći, vječnog bez vječnosti. El-Eš'ari tvrdi da svi ovi entiteti bivaju u Božijoj suštini, ali ne kao posebni realiteti. Sama činjenica da su izrazi te suštine, ukazuju na to da nisu identični njoj. Suština i izrazi o toj suštini koji se pridodaju tim entitetima govori nam da se oni razlikuju.

Osvrćući se na učenje El-Eš'arija i njegovih učenika, El-Bagdadi argumentira da je negiranje atributa u isto vrijeme i negiranje atribuiranog, negiranje znanja je i negiranje znalca.

Da bi se argumentirao realni status svojstava nema adekvatnijeg termina od *hakika* tih svojstava. Samim tim što ćemo potvrditi da su ta svojstva realna, mi već označavamo njihov ontološki status. Takav se status jednako odnosi i na sve entitete koji su predmet atribucije, bilo da se radi o Bogu ili čovjeku.

Suglasno učenju o individualnoj supstanciji (dževher el-ferd), El-Eš'ari tvrdi da se predmet kog označavaju ekspresije ili imena (sifat) motri kao cjelina, nešto što postoji (mevdžud), a ne samo jedan njegov aspekt, kakav je esencijalni, ono po čemu on jest takav. Na osnovu imenice izvodi se i objekt koji je predmet lingvističke analize. Od pojma *'ilm* (znanje), naprimjer, izvodi se i pojam *'alim* (znalac). Samim time što ćemo potvrditi da čovjek postoji i da Bog postoji, mi ne dodajemo ništa onome što postoji, već ustanovljujamo egzistent da je takav, u njegovom ontološkom statusu, različit od drugog egzistentu, pa se zato donosi premisa "čovjek kao takav" i "Bog kao takav", jer se i o jednom i drugom biću primjenjuje pojam stvarnost (*hakika*). Također,

stvarnostan je akt koji proizlazi od Njega, pa zato se govori i o aktivnim Božijim svojstvima, kakvo je, naprimjer, stvaranje. Otuda, potencira argument, izraz primijenjen na neki objekt – na ono što je predmet atribucije – jeste postojano isti, specifičan tom predmetu, individualan, sa svim njegovim esencijalnim karakteristikama.

Najsžetije formulacije o Božijim svojstvima – o kojima su mnogi raspravljali kod El-Eš'arija – čine nam se one Ričarda Franka. On ih rezimira u tri klase svojstava.

Prvo, susrećemo se s imenima koja se odnose na neku stvar po sebi ili na samu stvar. Ovdje El-Eš'ari koristi formulu *nefsuh*, a rjeđe *li zatih*. Dakle, nije isto kazati "nešto po sebi, po njegovoj biti", jer se o njemu veli još nešto, i kazati "sama stvar", kada se, dakle, atribucija direktno odnosi na "samu stvar" ili objekt. Formulacija *dalletun li nefsihi* odnosi se na "samu stvar", pa tako, naprimjer, pojam *'ilm* (znanje) u isto vrijeme koegzistira sa znalcom *'alim*, tako da se značenje proširuje na ono što je predmet ekspresije, odnosno relacija ovdje zahtijeva i ono što se želi atribuirati da bude atribuirano, naprimjer, znanje koje pripada egzistentu – u ovom slučaju Bogu (*'ilmun lehu*). Po ovom shvaćanju jednako je kazati da znanje i akt znanja pripadaju znalcu. Na ovaj se način od *'ilm* formira pojam *'alim*. Da bi ukazao da se radi o entitetu zahtijeva da se rastegne u *'alim* (znalca). A i znalca, kao takvog, ne možemo zamisliti bez znanja. Otuda, za razliku od mu'tezilija, El-Eš'ari ne apstrahira esenciju neovisno od egzistencije. Znanje i znalac, potencira argument, pripadaju jedan drugom, jer esencija nije nešto što ne egzistira. Iskaz da egzistencija ne egzistira u suprotnosti je zacrtanom konceptu o individualnoj supstanciji koji je, ustvari, stožerni problem u El-Eš'arijevoj ontologiji. Evo udarnog argumenta: kako možemo razumjeti znalca ako mu znanje ne pripada? Ovo je u suprotnosti tvrdnji Ebu Hašima da znanje kao suština ne uključuje u isto vrijeme da je Bog znalac. Prema

potonjem teologu, znanje nije konstitutivan dio Božije suštine, već se radi o nečemu što je subzistentno, pored te suštine, nastalom aktom stvaranja.

Ovu klasu svojstava El-Eš'ari karakterizira esencijalnim svojstvima gdje atribut i atribuirano ili ime i imenovano ukazuju jedno na drugo. On se ne slaže sa džehmijama i kaderijama koji pripisuju Bogu atribute na osnovu nečega drugog, a ne na osnovu Njega samog. Konsekvenca njihovog stava dovodi ih do tvrdnje da oni negiraju vječna Božija svojstva. El-Eš'ari je na liniji atributista i tvrdi da su ova svojstva vječna i donosi sljedeći iskaz: "Atribut i atribuirano imaju jedno značenje. Svako značenje (modus/ma'na) ne postoji samo po sebi, a svojstvo predstavlja ono zbog čega postoji to značenje i primjenjuje se (atribuiru se)". Svojstva su, prema El-Eš'ariju, ontološke činjenice. Ona se uvijek odnose na nešto aktuelno. Naprimjer, *'alim* ukazuje na akt znanja ili svojstvo i taj akt je recipročan sa znanjem i zahtijeva da ono što je predmet opisa bude tako opisano. Međutim, svojstvo i opisivanje tog svojstva nisu isto. Ako se svojstvo i opisivanje (*vasf*) poistovijete, potencira argument, onda ne može se dokazati ontološki status svojstva koje se odnosi na neki entitet. Učestala je njegova formulacija "ime je imenovano". Atribucija u ovom kontekstu ukazuje na nešto što se dodaje onome što jeste, a ne govori da ono jeste, radi se o apstrakciji, nečemu što postoji samo u umu. Učenje o individualnoj supstanciji nužno implicira da kretanje bude nazvano kretanjem, egzistentom, akcidentom ili nečim što je moguće... – u svakom slučaju ono je biće ili događaj takav kakav jeste. Ovdje je najprikladnije nazvati ga aktom ili događajem. Konsekvenca ove argumentacije pokazuje da i ono čemu se priruču esencijalni kvaliteti, *ma'suf*, posjeduje svoju ontološku poziciju.

Druga klasa svojstava naziva se *ma'nevija*, tj. radi se o svojstvima koja nisu ni slična ni različita od onoga što se deskribira ili označava. Riječ je o svojstvima koja su takva kakva jesu

zbog nekog razloga, a nisu sama po sebi. Karakteristično je za ova svojstva to što ona implicitno ukazuju na nešto, tj. imaju relacioni karakter i, po običaju, odnose se na etičke karakteristike. Čim se nešto uzme u vidu da je naredeno (me`mur), ono odmah ukazuje na onoga koji naređuje ili, pak, čim se spomene naređenje, jasno je da se radi o naredbodavcu, da je krajnja instanca Bog. Isti je slučaj i sa svojstvom znanja u kom je uključen i objekt znanja. Znanje, tvrdi argument, mora biti o nečemu, a ne ni o čemu.

Treća klasa svojstava, referira Frank, predstavlja tip svojstava kojim se potvrđuje postupak koji ostvaruje subjekt, a ne potvrđuje se subjekt sam. Otuda, ono što se potvrđuje ima realni status i to se može karakterizirati, prema El-Eš'ariju, kao svojstvo. I o ovom se svojstvu može govoriti kao takvom, o njegovom aktualitetu, da ono postoji. Ustvrđi li se da je Zejd, naprimjer, loš, odmah se zamjećuje nešto što je loše, kao takvo, realno, pa stoga i o njemu možemo kazati da je svojstvo. Ili: kako možemo kazati da zadati udar nije realan? (Franck, 1982: 271-274)

Što se tiče antropomorfičkih svojstava, spomenutih u Kur'anu, El-Eš'ari zastupa da treba vjerovati u deskripcije i neće se pasti u kontradikciju ako izostane pitanje kakvosti (kejfije). Samim tim što ćemo kazati "ruka Božija" ili "lice Božije" mi ne mislimo da se radi o nečemu nalik čovjekovoj ruci i licu i ne bi trebalo da ima nikakve dvojbe u tome. Time se intuitivno razumijeva da se radi o nečemu svojstvenom Bogu koje se ne da poistovijetiti s bilo čim drugim.

Što se tiče učenja El-Eš'arija o vječnoj Božijoj riječi ili nestvorenom Kur'anu, ono se po mnogo čemu razlikuje od prijašnjih učenja i na liniji je Ebu Hanifinih stavova po tom pitanju. El-Eš'ari se susreće s različitim pitanjima o tome da li je Božija riječ vječna ili stvorena, da li se radi o jednostavnoj ili složenoj riječi. I na ovom području El-Eš'ari je u potrazi za kompromisnim rješenjem na dva između sebe suprotstavljena koncepta.

Ibn Hanbel je smatrao da je Božija riječ vječna, a njegovi su sljedbenici otišli mnogo dalje u svojoj doslovnoj interpretaciji, zastupajući da je vječno sve što se tiče Kur'ana, ne samo njegova značenja, već i njegovi formalni aspekti, kakvi su glasovi i slova, pa čak i sami mushaf, izazivajući, kao što tvrdi Ibn Tejmijje, još veću konfuziju koja je bila uzrok daljih cijepanja islamske *umme* (zajednice) i da o ovome Ibn Hanbel nije uopće raspravljao. Nasuprot hanbelijama, mu'tezilije su smatrali da je Božija riječ stvorena. Cilj je potonjih bio ocrtati razliku između islamskog učenja i kršćanskog učenja o Isau, a.s., kao Božijoj riječi i učenja judaizma o Tori. Prihvatanje koncepta o nestvorenoj Božijoj riječi, prema mu'tezilijama, značilo bi, u krajnjoj konsekvenci, da je Isa, a.s., – budući da je spomenut kao Božija riječ u Kur'anu – vječan i da se radi o jednom od Božijih svojstava čime se na neki način potvrđuje njegova božanska priroda u vječnosti i njegova čovjekova priroda u određenom historijskom kontekstu na način na koji se poima sami Kur'an koji ima svoje transcendentno i historijsko očitovanje.

Jedan od razloga koji je potakao El-Eš'arija da napusti mu'tezilijsko učenje bio je i njihov argument o stvorenoj Božijoj riječi, odnosno da je Kur'an stvoren. El-Eš'arijeva je pozicija posve različita, na liniji je tradicionalnog učenja u islamu, i ona unosi značajne kompromisne koncepte, s izdržanim argumentima, ciljajući, prema tome, da ne odstupi od osnovnih religijskih dogmi i da se smire zahtjevi čovjekovog uma. On nije mogao prihvatiti da je Božija riječ stvorena jer je općenito smatrao da su Božija svojstva inherentna Njegovom bitku.

El-Eš'ari ne pristupa ovom problemu literalistički i, prije nego što ponudi svoje argumente, najprije navodi ranije koncepte, ulazeći u sve njihove detalje. O ovom pitanju on teologizira u svojim dvjema raspravama: *El-Mekalat el-islamijjin* i *El-Ibane* upravo u kontekstu svog učenja o Božijim svojstvima. U prvoj

raspravi elaborira dotadašnje stavove po ovom pitanju, a u drugoj nudi svoje argumente. Dotadašnje su rasprave mu'tezilija, haridžija, murdžija, zejdiya, rafidija i njihovih subpravaca po ovom pitanju bile umnogome različite i suprotstavljene. Međutim, svi su suglasni u jednom: Kur'an je Božija riječ ili Božije svojstvo. Karakter ovog svojstva je identičan karakteru ostalih svojstava. Jedni tvrde da je Kur'an stvoren, da on nije bio, a onda se dogodio, i onda je postojao s Bogom, a drugi zastupaju da je on iz pred-vječnosti. Očigledno, riječ je o njegovoj pojavnosti i transcendentnoj formi i nalazi se na više mjesta i u isto vrijeme.

Uobičajeno preovlađuju neke kategorije: *hades* (događaj), *fi'l* (akt), *mubdes* (nastajuće) i *meful* (ostvoreno). Jasno je da se pravi razlika između ovih klasa pojmova, kao što se pravila razlika, naprimjer, između stvaranja i stvorenog, vječnog i promjenljivog. O Kur'anu se može govoriti kao događaju ili aktu, pa su tako neki mišljenja da on nije ni stvoren, no nije ni Bog, a neki drugi, pak, tvrde da je nastao. Spomenimo nekoliko pozicija. Mu'ammer, jedan od vodećih autoriteta mu'tezilijske škole, smatra da je "Uzvišeni Bog stvorio supstanciju, a da akcidenti koji se nalaze u njoj predstavljaju akt same supstancije, da se radi o aktima koji nastaju prirodnim putem. Zbog toga je i Kur'an akt supstancije koji postoji u njoj po svojoj prirodi. On nije ni Stvoritelj ni stvoreno, nego predstavlja ono što se dogodilo zbog nečega, poput nečega što se događa prirodnim putem". (El-Eš'ari, 1929:192-193) Abdullah ibn Kullab argumentira da je "Božiji govor Božije svojstvo koje supostoji s Bogom, i kao govor je vječan. On je subzistentan Bogu kao što su subzistentni Njegovo znanje i moć, i radi se o tome da je On vječan po svom znanju i po svom trajanju. Taj govor ne sačinjavaju slova, niti glas, nije djeljiv i upojedinjen, ne postaje nešto drugo i ne mijenja se, već je jasan modus koji supostoji s Bogom". (El-Eš'ari, 1929:584-587) Sve drugo što je vezano za Kur'an je, argumentira

Ibn Kullab, promjenljivo, kao što su, naprimjer, bilježenje, čitanje i drugo. Promjenljive su također i ekspresije i izrazi Božije riječi, dok sami Kur'an nije stvoren i nije promjenljiv. (El-Eš'ari, 1929:192-193)

Ibn Kullab donosi sljedeću komparaciju na koju se nadovezuje i El-Eš'ari. "Naše slavljenje Boga se mijenja i razlikuje, no ono na što se odnosi to slavljenje, to se ne mijenja i ne razlikuje. A činjenica što je Kur'an objavljen na arapskom jeziku" – tvrdi Ibn Kullab – "i što se čita u arapskoj formi, duguje se određenom razlogu, i to predstavlja samo jedan izraz o njemu. Božiji govor je svojstven Njemu prije nego što je donio naređenje zbog nekog razloga ili prije nego što je donio zabranu zbog nekog razloga." Na kraju Ibn Kullab zaključuje: "Bog ne stvara ništa, a da ne rekne: Budi! Nemoguće je da Njegov iskaz 'budi' bude stvoren". (El-Eš'ari, 1929:192-193)

Evo El-Eš'arijevih argumenata. Najprije, njegovi su iskazi kratki, no imaju temeljno značenje za racionalno sagledavanje ovog problema koje je konzistentno njegovom učenju. I na ovom primjeru El-Eš'ari pokazuje kako je njegova teorija od fundamentalnog značenja, upravo kada se radi o stvaranju općenito. Bog definitivno stvara Svojim stvaralačkim principom *Kun* koji je vječan. Konsekventno ovome, može se izvesti zaključak da je Božija riječ iz vječnosti, i da je Kur'an Božija riječ i u vječnosti i u relativnosti, pa se zato govori o Kur'anu koji je spušten s nebesa u srce Muhammeda, a.s., na Zemlji. Ono što je spušteno u srce Muhammedovo, a.s., posredstvom sredstva ili jezika meleka predstavlja ekspresije ili izraze koji upućuju na vječni Božiji govor. Međutim, Božija riječ je jedinstvena, nije složena od više riječi, pa zbog toga njezine ekspresije u formi zabrana, naređenja, odgovornosti, kazivanja o prijašnjim narodima, naracija o prirodi, nade i prijetnje, ukazuju na manifestacije te Riječi, a ne ukazuju na mnoštvo u samoj Riječi. Dakle, postoji razlika između čitanja i onoga što se čita,

kao što postoji razlika između slavljenja i onoga što se slavi (zikrun i mezkur). Otuda, ono što posjedujemo kao Kur'an nije Božija riječ, već je refleksija ili izraz Božije riječi. Interpretirajući učenje El-Eš'arija i njegovih sljedbenika, Ibn Hazm zaključuje: "El-Eš'arije smatraju da je Božija riječ svojstvo suštine, vječan i nestvoren... i da Bog ima jednu i jedinstvenu riječ." (Wolfson, 1976:255) Stoga, ono što je spušteno u srce Poslanika nije Božija riječ, već je izraz ili ekspresija onoga što je objavljeno kao supstitut Božije riječi. Kako je Božija riječ neodvojiva od Njega, kao i druga svojstva, onda ona nije kombinirana od riječi i posjeduje jednostavnu prirodu.

Opće uzeto, pitanje o Božijoj riječi El-Eš'ari promišlja u kontekstu relacije vječnosti i prolaznosti, transcencije i imanencije, postojanog i postajućeg. Onda, postavlja se pitanje šta je postojano, a šta je postajuće u Božijoj riječi?

Već smo naglasili da Božija riječ ima stvoriteljsku ulogu. Ona je, s jedne strane, vječna jer se naslanja na vječno Božije *Budi* i, ona, s druge strane – kada se imaju u vidu njeni izrazi ili ekspresije – nije ograničena. Ograničena je kada se njena značenja otjelotvoruju u riječi i glasove, kada se razumijevaju i kada se čitaju. Međutim, značenja tih riječi nisu stvorena i ona su vječna. Argument ukazuje na to da značenje može biti isto, a ono što je isto može biti izraženo na različite načine. Neprikosnoven je sljedeći njegov argument. Uzmimo, naprimjer, govor duše (hadisu nefis) i on, kao takav, ne mora biti pretvoren u riječi i glasove. Taj nam govor nešto kazuje, no ono što nam kazuje, očigledno, nije u formi riječi i glasova. Mi smo sasvim svjesni o tom govoru kog veoma dobro razumijemo i ne možemo nikako negirati taj govor. (Corbin, 1977:133)

Proizlazi sljedeći zaključak: ako su Božija svojstva inherentna Njegovom biću, entiteti u samom Njemu, onda je i Božiji govor, kao jedan od sedam svojstava ili entiteta, vječan kao modus ili značenje. Isto onako kao što

se pojave u svijetu vezuju za Božiju volju koja ih stvara – ona je apsolutna a one su relativne pri čemu se dovode u relaciju apsolutno i relativno – na taj način i svojstvo Govora reflektira povezanost značenja s formalnim aspektima koji su promjenljivi. Dakle, riječ je o odnosu između apsolutnog i relativnog, postojanog i postajućeg, vremenskog i nadvremenskog.

## Teorija o stvaranju

U pogledu analize individualne supstancije u objektivnoj stvarnosti El-Eš'ari primjenjuje analogni postupak nalik analizi odnosa Božije suštine i njenih svojstava. Fokus njegovog interesovanja jeste odnos između supstancije i akcidencije. Međutim, El-Eš'ari na samom startu ocrta razliku između Stvoritelja i stvorenog. Dakle, analogija ne podrazumijeva istost takvog postupka: nije posve isto govoriti o svojstvima specifičnim Bogu i akcidentima specifičnim supstanciji. Dakle, treba ocrtati razliku između istosti i analogije. Na ovaj se način nadilazi diskurs o esencijalnom kontinuitetu između Boga i stvorenja. Zato mišljenje o individualnoj supstanci konstitutivni je dio teorije o stvaranju kod El-Eš'arija. Njegov se koncept posve razlikuje od onog mu'tezilija. Njemu ništa više ne smeta od koncepta kauzaliteta i nužnosti na koje se naslanja svekoliko dotadašnje metafizičko zdanje, bilo da je riječ o kauzalnom odnosu stvari u objektivnoj stvarnosti – tezi koju zastupaju peripatetički filozofi, bilo da se radi o manifestnom načinu na koji nastaju stvari – tezi svojstvenoj emanacionističkoj teoriji koja slijedi Plotinovu tradiciju.

Najprije se mora krenuti, argumentira El-Eš'ari, od premise da je esencija stvarnost što egzistira, a ne nešto što ne egzistira, kako su zastupale mu'tezilije, smatrajući da je ono *ništa* esencija, jer ako toga nema, potencira njihov argument, onda ne može biti i ono *nešto*, te radi se o samoj suštini stvari. Nasuprot tome, argument El-Eš'arija sadrži sljedeće: Božije je svojstvo, naprimjer, znanja

stvarno i sveobuhvatno. Potonje referira da ono što nije obuhvaćeno tim znanjem to i ne egzistira. Zatim, sami fakticitet relacije Stvoritelja i stvaranja, koji uključuje akt stvaranja, ocrta razliku između ove dvije realnosti: Boga i čovjeka. Akt stvaranja pokazuje da je on komunikacija, naslonjen na božansko *Budi*. Ono *Budi* priskrbljuje održivost supstancije i njenih akcidencija.

Za razliku od nekih islamskih filozofa, kakvi su El-Farabi i Ibn Sina, koji su govorili o bivstvovanju kao vezivnoj tački između Boga i svijeta, El-Eš'ari govori o stvaranju ili samo stvaranje stvari jeste njihovo bivstvovanje. Mora se iznaći način na koji će se izbjeći materijalistička ili naturalistička koncepcija o stvaranju. Ta vezivna tačka je, argumentira El-Eš'ari, postojani akt stvaranja akcidenata koji sačinjavaju hrpu supstancije i održavaju je kao takvu. Nema li tog akta, nema ni supstancije. Nužnost stvaranja ovdje je zamijenjena slobodnom Božijom voljom koja svakog momenta stvara akcidencije i na taj način održava supstanciju u njenom jedinstvu. Zbog toga, konačni ishod ovog argumenta je sljedeći: supstancija ne može postojati bez akcidencija jer u obrnutom slučaju ona bi bila prazna, a niti, pak, akcidencije mogu biti bez supstancije, jer njima treba supstrat, mjesto u kom će one biti skupljene i na taj način sačinjavale bi neku individualnu supstanciju. Uzmimo, naprimjer, čovjeka. Sami čovjek, kao egzistent, sačinjen je od akcidencija (mirovanje, kretanje, spavanje, djelovanje i drugo) i kada bi prestao akt stvaranja ovih akcidencija koji dolazi s polja, od Boga, tada se raspada čitava struktura bića sačinjena od akcidencija. Ovdje se radi o konceptima okazionalizma i voluntarizma koji ocrtavaju Božiju prisutnost u stvarnosti posredstvom akta stvaranja.

Akt stvaranja nije u samoj stvari ili on nije, u općem smislu, unutarsvjetska stvarnost. Nije riječ o nekakvom unutarnjem prirodnom poretku stvari koje iz mogućnosti prelaze u stvarnost. Zbog toga El-Eš'ari govori o egzistentu kao cjelini, a esencija i

akcidenti od kojih je sačinjena neka supstancija zavise od akata stvaranja i kada prestanu ti akti, onda nema ni supstancije.

Kako su atomi nedjeljivi, jer predstavljaju svoje cjeline, posebne, nejednake, onda je potreban spoljašnji princip ili agens (fa`il). Supstancije nisu prožete jedna drugom u spoljašnjoj stvarnosti već se nalaze jedne pored drugih. Svaka supstancija zauzima svoje mjesto i ne nalazi se na mjestu druge supstancije. Jedinstvo supstancije reflektira se unutar same supstancije, a između jedne i druge supstancije posreduje Božija volja koja održava supstancije postojanim, no diskontinuiranim stvaranjem. Samo kao jedna cjelina karakteristika ili svojstava, potencira argument, supstancija predstavlja jedan rod.

Problem koji se ovdje pomalja tiče se ideje jedinstva svijeta koji su filozofi tumačili u svjetlu uzročno-posljedičnog odnosa, s jedne strane, i u svjetlu proizilaženja ili emancipacije stvari jednih od drugih, s druge strane. Kako se filozofi najviše pozivaju na koncept znanja, El-Eš'ari tome pridružuje i koncept volje. Znanje je, prema ovoj koncepciji, statičan, a volja aktivan princip. Nije teško doći do zaključka da se rascjep između imanencije i transcendencije nadilazi konceptom Božije volje koja postojanim restvaranjem održava svijet u njegovom jedinstvu. Znanje, prema ovom argumentu, ne obezbjeđuje to jedinstvo. Znam da su duša i tijelo, naprimjer, u jedinstvu i ovo, potencira argument, da akt znanja nije ono što omogućuje to jedinstvo, da oni takvi moraju da budu. Volja je onaj sadržatelj koji ukazuje da oni različiti jedno od drugog postoje zajedno. Kako ne znamo gdje je ona tačka poveznica između duše i tijela, samo jedan voljni spoljašnji akt može da ih drži kao jednu cjelinu, a ne neki unutarnji razlog.

### Teorija o stjecanju (*kesb*)

Koncept *kesba* u *ilmul-kelamu* ima svoju tradiciju još od ranije i javlja se kao nadomjestak koncepta stvaranja

čovjekovih djela. Da bi objasnio problem slobodne čovjekove volje i postupke koji proizilaze iz nje, El-Eš'ari se priklanja konceptu stjecanja, a ne stvaranja čovjekovih djela da bi pomirio međusobno suprotne pozicije od kojih je jedna smatrala da Bog stvara djela, a druga da čovjek stvara djela. Prihvati li se teza mu'tezilija da čovjek stvara djela, tada se javlja problem da čovjek parira Bogu u stvaranju koje se jedino može pripisati Bogu. Obrnuta teza, ako Bog stvara djela, kako su smatrale neke škole, kakvi su džeberije (deterministi), onda čini besmislenom čovjekovu odgovornost za ono što čini.

Evo na koji način El-Eš'ari pristupa ovom problemu. U optičaju su, kod njega, dvije kategorije: *kudret* (moć) i *kesb* (stjecanje). Sveopća moć nalazi se u Božijim rukama, glasi opća formulacija. Čovjek posjeduje moć, međutim, ona je ograničena, i to je razlog – imajući u vidu kreaciju – da upotrijebi koncept stjecanja. Ove dvije kategorije El-Eš'ari promišlja u kontekstu sljedeće dvije formulacije: vječna moć (*el-kudre el-kadim*) i izvedena moć (*el-kudre el-muhdese*). On je posve uvjeren: upotreba pojma *kesb* uopće ne poriče čovjekovu slobodnu volju, a ne negira ni sveobuhvatnu Božiju moć i volju. El-Eš'arijev argument potencira da Bog stvara čovjekova djela, međutim, On ne odlučuje o tome da li će ih čovjek ostvariti ili ne. Ovo znači da su djela stvorena prije nego li se donese odluka ili se, pak, stvaraju u momentu kada se donosi odluka da čovjek stekne ta djela; čovjek, jednostavno, nije izmislio svoja djela. Bilo da su djela dobra ili loša, čovjek svojom odlukom stječe ta djela pomoću moći koju posjeduje, koja je, ustvari, rezultat Božije moći, odnosno moglo bi se kazati da on participira u tim djelima. Da bi podvukao razdjelnicu između Božije i čovjekove moći, El-Eš'ari upotrebljava formulaciju *el-kudre el-muhdese* (izvedena ili nastajuća moć).

Kako su sva bića događaji sa svojim konstitutivnim dijelovima – ili supstancija i akcidencije – ti se događaji

kod čovjeka razlikuju od ostalih egzistenata. Svi događaji su, prema ovoj koncepciji, različiti, nepovezani jedni s drugima i ta izvedena moć je događaj. U ovom slučaju, čovjek samo posreduje između djela i njihove realizacije i zbog toga ne može da ima dva činitelja, od kojih bi jedan bio Bog, a drugi čovjek. Ovo implicira sljedeći zaključak: pokret ruku, nogu, glave i slično događa se na ustanovljen način, tako da ih čovjek nije stvorio. Ili, ja ne mogu činiti dobro drugačije od onoga što je određeno da se čini. Isti je slučaj i s lošim djelima ili postupcima. Našom slobodnom odlukom i, svakako, ograničenom moći, stječemo onim obrascima koji već postoje ili koji se stvaraju u momentu kada ih poželimo. Zbog toga, čovjek će biti odgovoran za svoju namjeru ili odluku koje zavise od čovjekove slobode. Dobro i loše su stvoreni akti i čovjek se odlučuje čemu će se prikloniti i zbog toga postoji naređenje i zabrana. Ovo je jedan od načina na koji se ne relativizira Božija moć i Njegov stvaranje. Čovjek, jednostavno,

posjeduje moć da stječe, a ne da stvara djela. I samo je stjecanje događaj koji je Bog stvorio i čovjek može samo da želi ili da ne želi stjeći nešto, jer on nije autor vjerovanja ili nevjerovanja, dobrog ili zlog. Djelo se događa kada čovjek, naprimjer, uvidi razliku između kretanja koja su prinudna i kretanja koja su slobodna. Potonja se kretanja ostvaruju kada se usaglasa izborom onoga koji je kadar da to učini ili kada htjedne da to učini. Ovaj se akt upravo naziva *kesb* (stjecanje), a onaj koji to čini *muktesib* (stjecatelj). Ovdje su udruženi, tvrdi Eš-Šehrestani, akt stjecanja koji je Bog stvorio i stjecanje čovjeka što se ostvaruje pod Božijom moći. Evo kako to El-Eš'ari elaborira: "Stjecanje postoji prema izvedenoj moći ili se ostvaruje u suglasju s tom moći. Ovo se izražava kategorijom *vuk'u* (događanje), pa se kaže da ono što se događa prema izvedenoj moći jeste stjecanje (*kesb*), a ono što se događa prema vječnoj moći to se naziva stvaranjem". Akt stvaranja djela je svojstven Bogu, a sama želja da

se ostvare ta djela zavisi od čovjeka. Dobro i zlo događaju se onog momenta kada čovjek to želi i u ovome je uključena čovjekova odgovornost.

## Zaključak

Izgrađujući svoju religijsku filozofiju na kompromisnim konceptima suprotstavljenih naučavanja u njegovoj vrijeme, El-Eš'ari je svojim dubokim naznakama ponudio uzuse na kojima će se razvijati teološko-filozofska misao kod velikog broja njegovih sljedbenika. Na tragovima njegovog učenja izrasta teologija zaodjenuta metafizičkom formom. Filozofizaciji eš'arizma umnogome su doprinijeli El-Bakillani, Imamul-Haremejn, Ebu Hamid el-Gazali, Fahrudin er-Razi i drugi filozofi i teolozi. I pored nekih kritika od teologa velikog formata, kakvi su Ibn Tejmijje i Ibn Hazm, eš'arijska tradicija u intelektualnoj historiji islama izborit će se za stvaranje jedne sistematske teologije i bit će, zajedno s maturidizmom, glavno teološko obilježje sunizma u islamu.

## Literatura

Corbin, H. (1977). *Historija islamske filozofije I*. Veselin Masleša: Sarajevo.  
El-Eš'ari (1929-1930). *Kitab Mekalat el-islamijjin ve ihtilaf el-musallin*. Konstantinopol.  
Eš-Šehrestani, Ebul-Feth Muhammed ibn 'Abdul-Kerim (1994). *El-Miletu ve en-nihatu*. Mu'essese kutub es-sekafijje: Bejrut.

Faruqi, Ismail (2018). *Selected essays*. The International Institute of Islamic thought: London-Washington.  
Frank, Richard M. (1982). "Attribute, Attribution, and Being", in: *Philosophies of Existence (Ancient and Medieval)*. Edited by Parviz Morewedge. Fordham University Press: New York.

McCarthy, S. J. (1953). *The Theology of al-Ash'ari*. Bejrut.  
Medkur, Ibrahim (2003). *Fi el-felsefe el-islamijje*. Tom II. Dar el-me'arif: Kairo.  
Wolfson, Austryn H. (1976). *The Philosophy of Kalam*. Harvard University Press Cambridge: Massachusetts-London.

حسن جيلو

أبو الحسن الأشعري وبعض مؤشرات فلسفته الدينية

الموجز

يناقش المقال آراء أبي الحسن الأشعري ذات السمة الميتافيزيقية. وهي آراء أصولية وفلسفية لا محيد عنها في لإسلام في كل شرح لمسارته الفكرية. لذا فإن مفاهيم الأشعري عن العلاقة بين الذات الإلهية وصفاته، وعن كلام الله غير المخلوق (القرآن الكريم)، والكيفية التي يخلق بها الله الكون ويدبر شؤونه، وعن مسؤولية الإنسان، الخ، كانت حافزا للعلماء الأصوليين الذين جاؤوا بعده، حتى عُرفت آراؤهم بالأشعرية، فهيمنت على الفكر الأصولي الإسلامي وأوجدت علما أصوليا متسقا في جزء كبير من العالم الإسلامي.

الكلمات الرئيسية: الأشعري، الذات الإلهية، الصفات الإلهية، الخلق، الكسب، المسؤولية.

Summary

ABU HASAN AL-ASH'ARI AND SOME SIGNS OF HIS RELIGIOUS PHILOSOPHY

Hasan Džilo

The article here discusses those teachings of Abu Hasan Al-Ash'ary that can be categorised as metaphysical in their character. These theological and philosophical opinions are essential in any interpretation of his thought in Islam. Thus, Ash'ari's conception of the relation between God's essence and His attributes, about the uncreated nature of the Word of God-Qur'an, about the way in which God creates and sustains the World, about the degree to which man is answerable for his deeds, and so on. All these concepts inspired many later theologians who labelled their teaching as Ash'arism. This teaching will consequently become the most dominant teaching in a large part of the Islamic world.

Keywords: Al-Ash'ari, God's essence, God's attributes, creation, acquisition (*kasb*), responsibility



# POČECI ORGANIZIRANOG PRIKUPLJANJA ZEKATA U BOSNI I HERCEGOVINI

Elvir DURANOVIĆ

Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka  
elvir.duranovic@iitb.ba

**SAŽETAK:** Od vremena trećeg pravednog halife, Osmana, r. a., islamski učenjaci imovinu na koju se daje zekat dijele na *skrivenu* (zlatno, srebro, trgovačka roba), koja je u ličnom vlasništvu muslimana i čiji iznos samo oni znaju, i *vidljivu* (stoka, poljoprivredni proizvodi i dr.), koja je svakome vidljiva. Od tog doba, država je nastavila prikupljati zekat na *vidljivu* imovinu, dok je emanet izvršavanja ove vjerske obaveze na *skrivenu* imovinu hazreti Osman, r. a., prenio na svakog muslimana koji je dužan dati zekat. Tokom osmanskog perioda i kasnije pod davanjem zekata uglavnom se podrazumijevao samo zekat na *skrivenu* imovinu. Oslanjajući se na objavljenu građu i izvore, autor u ovom radu skreće pažnju na stavove bošnjačke uleme, prije svih stavove Džemaludina Čauševića, koji su u periodu između dva svjetska rata rezultirali organiziranim prikupljanjem zekata na *skrivenu* imovinu u dobrotvorne svrhe u Bosni i Hercegovini.

**Ključne riječi:** zekat na *skrivenu* imovinu, organizirano prikupljanje zekata, Džemaludin Čaušević, Mehmed Handžić, Husein Dozo, Fond Bejtul-mal

## Uvod

Prikupljanje i raspodjela zekata u doba Allahovog Poslanika, a.s., i pravednih halifa bilo je u nadležnosti islamske države koja je imala posebne službenike zadužene za ovu oblast. Prikupljeni zekat deponovao se u državnu blagajnu, Bejtul-mal, odakle se raspoređivao shodno kur'anskoj zapovijesti iz 60. ajeta sure Et-Tevbe: "Zekat pripada samo siromasima i nevoljnicima, i onima koji ga skupljaju, i onima čija srca treba pridobiti, i za otkup iz ropstva, i prezaduženima, i u svrhe na Allahovom putu, i putniku. Allah je odredio tako! – A Allah sve zna i mudar je." U vrijeme Allahovog Poslanika, a.s., i prve dvojice pravednih halifa u Bejtul-mal je prikupljan zekat na sve vrste imovine, kako one koja je bila vidljiva, poput poljoprivrednih

proizvoda i stoke, tako i one koja je bila skrivena u privatnom vlasništvu muslimana, poput zlata i srebra. U vrijeme hazreti Osmana, r. a., desile su se određene modifikacije u načinu prikupljanja i distribucije zekata. Naime, imam Malik u djelu *El-Muveta'*, El-Bejhki u *Es-Sunenu el-kubra* i drugi bilježe da je hazreti Osman, r. a., rekao: "Ovo je mjesec u kojem trebate dati zekat. Ako imate dugove, otplatite ih, a na preostali imetak izdvojite zekat" (Malik ibn Enes, 2003:2/243–244) Gornjom izjavom hazreti Osman, r. a., je na muslimane koji u ličnom vlasništvu posjeduju određenu imovinu na koju se daje zekat, a čiji iznos samo oni znaju, prenio emanet da oni, nakon podmirenja dugova, na preostali imetak u svom vlasništvu izdvoje

zekat i lično ga podijele siromasima i nevoljnicima. Na temelju spomenute hazreti Osmanove, r. a., izjave islamski učenjaci su zastupali stav da je musliman dužan na *skrivenu imovinu* – imovina koja je u njegovom vlasništvu i čiji iznos samo on zna, lično izdvojiti i dati zekat. Imam En-Nevevi u djelu *El-Medžmu'a* navodi: "Dozvoljeno je vlasniku imetka da zekat na skrivenu imovinu lično izdvoji i podijeli. U skrivenu imovinu spada: zlato, srebro i trgovačka roba, kao što se prenosi od hazreti Osmana, r. a., da je rekao: "Ovo je mjesec u kojem trebate dati zekat..." (En-Nevevi, 2008:6/134) Što se tiče vidljive imovine: stoka, poljoprivredni proizvodi, plodovi i ruda, islamska država je na njih uzimala porez na čiji iznos je u značajnoj mjeri utjecao zekat. Tako

je godišnji porez na poljoprivredne proizvode, vrtlarstvo, vinogradarstvo, pčelarstvo i rudarstvo u iznosu jedne desetine (ušur) od ukupnog roda koji je Osmanska država svake godine uzimala nastao pod direktnim utjecajem zekata na poljoprivredne proizvode. Naime, El-Buhari bilježi da je Allahov Poslanik, a.s., rekao: “Desetina (ušur) se daje na prihod sa zemlje koju natapaju oborine, izvori ili je močvarna, a polovina od desetine se daje na prihod od zemlje koja se natapa vještački.” (El-Buhari, 2008:1/1020) Ovu vrstu poreza u Osmanskoj državi plaćali su svi korisnici zemlje: muslimani i nemuslimani. (Vukšić, 2016:148) Shodno 141. ajetu sure El-En’am: “...i podajte na dan žetve i berbe ono na šta drugi pravo imaju”, ušur ili desetina se procjenjivala godišnje neposredno pred žetvu. (Duranović, 2019:19) Porez na sitnu stoku također je bio veoma sličan zekatu na sitnu stoku, a u nekim slučajevima zabilježeno je da je Osmanska država umjesto poreza uzimala zekat. Godine 1709. na ostrvu Midilli Osmanska država je stavila van snage sve ranije propise vezane za porez na sitnu stoku, a umjesto njih uveden je zekat na ovce i koze čiji prihodi su se predavali u državnu blagajnu. (Hadžibegić, 1960:72)

Osmanska država je, dakle, od svojih građana muslimana i nemuslimana uzimala različite poreze, a na skrivenu imovinu koja je preostajala u ličnom vlasništvu pojedincima je ostavljena mogućnost da dadnu zekat. Na takav način se postupalo i u Bosni i Hercegovini tokom osmanskog i kasnije za vrijeme austrougarskog perioda.

Zekat na skrivenu imovinu uglavnom se davao u prve dvije kategorije spomenute u 60. ajetu sure Et-Tevbe: *fukari* i *miskinima*. O drugim kategorijama primaoca zekata: za otkup iz ropstva i u svrhe na Allahovom putu, brinula se država, dok se briga o putnicima namjernicima vodila kroz dobrotvorne ustanove: hanove i imarete koje su uglavnom finansirane iz sredstava vakufa. Zekat se najčešće dijelio

siromasima u svom mjestu, gradu ili selu. (Saduddin, 1900:7/103) Oni koji su davali zekat posebno su bili osjetljivi prema siromašnim rođacima, jetimima, samohranim majkama i neudatim djevojkama. (Duranović, 2019:23-24)

### Počeci organiziranog prikupljanja zekata u Bosni i Hercegovini

Prvi pozivi za organiziranim prikupljanjem zekata u socijalne svrhe u Bosni i Hercegovini javljaju se krajem XIX i početkom XX stoljeća. U svom prvom godištu 1900. *Behar* je objavio širi rad o zekatu na kraju kojeg autor Saduddin poručuje:

“Po svoj prilici radi neuredna davanja tečajem vremena nastala je razdioba, da država od vidljivih predmeta [vidljiva imovina] izdržava pet vrsta ljudi, koji imaju [shodno 60. ajetu sure Et-Tevbe] pravo na zećat, a siromahe i siromašne putnike prepustila bogatašima, da ih od nevidljivih predmeta [skrivena imovina] potpomažu, i tako po svojoj savjesti vrše tu plemenitu vjersku dužnost. Kako se danas dijeli zećat kod nas i kako bi ga trebalo dijeliti, da se postigne veća korist za islam i blagostanje muslomana, obraćamo se na svu ulemu, koja poznaje šeriat i naše prilike, da iznesu u “Beharu” ili kojem drugom listu svoja učena razmatranja o zećatu. Mi smo uvjereni da bi pitomi i revni bosanskohercegovački muslomani pristali drage volje na učene i razborite savjete, koji bi bili na višu dobrobit našoj islamskoj općini.” (Saduddin, 1900:7/103)

Pomenuti Saduddin 1900. godine smatra da bi se aktivnosti oko prikupljanja i raspodjele zekata trebale unaprijediti i poziva alime svog vremena da javno iznesu prijedloge o tome. Uvid u bosanskohercegovačku štampu s početka XX stoljeća otkriva da u narednih nekoliko godina, do 1906., nisu objavljeni slični prijedlozi o zekatu. Te 1906. godine objavljena su dva teksta, jedan na turskom i jedan

na bosanskom jeziku, koji su, čini se, u ondašnjoj štampi prošli prilično nezapamćeno, a na temelju kojih je utrt put savremenom razumijevanju zekata u Bosni i Hercegovini.

Prvi tekst na bosanskom jeziku ustvari je vijest koju je prenio *Behar*, u kojoj se govori o sastanku učenika medresa u Rusiji na kojem se, između ostalog, raspravljalo o finansiranju medresa. Konstatovano je da zekat može biti jedan od izvora za pomažanje medresa, te da bi običnim ljudima trebalo objasniti kako je to u skladu sa šerijatskim propisima. (Sastanak muslimanskih..., 1906:5/60) Objavljivanje pomenute vijesti jeste odgovor na raniji poziv u *Beharu* da se prezentiraju ideje kojima bi se unaprijedile aktivnosti oko zekata i poboljšali efekti prilikom raspodjele prikupljenih sredstva. Te 1906. godine *Behar* je objavio ideju koja će nešto više od šezdeset godina kasnije u Bosni i Hercegovini biti realizirana kroz Fond za Gazi Husrev-begovu medresu u koji su se slijevala sredstva od zekata i sadekatul-fitra.

Drugi, mnogo važniji rad na turskom jeziku objavio je u *Kalendaru* “Gajreta” za 1906. godinu ondašnji član Ulema-medžlisa u Sarajevu, Džemaludin-ef. Čaušević, bošnjački reformistički alim. Nakon što je nabrojao osam kategorija kojima se shodno 60. ajetu sure Et-Tevbe dijeli zekat, Čaušević je u ovom tekstu prenio stav jednog od najznačajnijih islamskih reformističkih učenjaka s kraja XIX i početka XX stoljeća, Muhammeda Abduhua, u kojem ovaj egipatski učenjak za sedmu i osmu kategoriju korisnika zekata “...za svrhe na Allahovom putu i putniku...”, veli:

“Ova kategorija [za svrhe na Allahovom putu] uključuje i druge potrebe javnog dobra kao što su izgradnja medresa i bolnica tako da sredstva od zekata koja se troše za ovu kategoriju ni u kom slučaju ne pripadaju pojedincu, već se koriste za kupovinu naoružanja, izgradnju utvrđenja i razvoj svih vojnih formacija potrebnih za borbu na Allahovom putu na

šta upućuju riječi u ajetu: "...za svrhe na Allahovom putu...". A zbog toga što je kategorija "...putniku..." povezana veznikom s kategorijom "...za svrhe na Allahovom putu...", neophodno je i ovu kategoriju razumijevati na način da se odnosi na opće dobro [a ne na putnika kao pojedinca]. Da se kategorija "...putniku..." odnosi isključivo na putnika koji je ostao bez sredstava na putovanju kao što navodi tradicionalna ulema, Uzvišeni Allah bi putnika u ajetu veznikom povezo sa: siromasi- ma, nevoljnicima, onima čija srca treba pridobiti i prezaduženima. Na osnovu ovoga se razumijeva da se riječi Uzvišenog Allaha iz ajeta: "...za svrhe na Allahovom putu i putniku..." odnose na opće dobro i podmirenje javnih potreba s kojima se slažu muslimani." (Džemaludin, 1906:49)<sup>1</sup>

Na pomenuti tekst objavljen u "Gajretovom" *Kalendaru* i stav Muhammeda Abduhua, Džemaludin Čaušević pozvao se tri godine kasnije kada mu je književnik Osman Đikić, sekretar "Gajreta", 1909. godine uputio pismo s upitom o tome da li se zekat može dati za "Gajret"? Nije nevažno spomenuti da je Osman Đikić, među brojnom bošnjačkom ulemom, odabrao baš Džemaludina Čauševića da mu postavi gornje pitanje. Plašeci se da će tradicionalna bošnjačka ulema, čvrsto se držeći klasičnih šerijatskih stavova o zekatu, negativno odgovoriti na njegov upit, Đikić se obratio reformistički orijentiranom alimu Džemaludinu Čauševiću koji je u svojim tekstovima protežirao modernističke stavove o zekatu. U Đikićevom pismu stoji:

"Gajret" Društvo za potpomaganje muslimanskih đaka na srednjim i višim školama u Sarajevu Sarajevo, 11. novembra 1909. god.

"Veleučenom gospodinu

H. M. Džemaludin ef. Čauševiću Članu Ulema medžlisa, Sarajevo

Jedan mladić musliman u Stocu (Hercegovina) imade dužan nekoliko hiljada kruna zekjata, od čega bi jedan dio rado ustupio

"Gajretu" samo kada bi mu se mogla umiriti savjest da se zekjat šeran može "Gajretu" dati. Mi Vas stoga molimo kao učena alima i poznavaoa vjerskih propisa islamskih da bi ste nam blagoizvoljeli pribaviti jedan dokument po kojem se zekjat može dati i drugom kome nego "malum – fakiru" kako bi smo taj dokument mogli dotičnom poslati i time našem humanitarnom i korisnom društvu pribaviti znatne pomoći. Nadamo se da "Gajret" leži i Vama na srcu da da ćete nam ovoj molbi udovoljiti, na čemu Vam unaprijed blagodarimo i bilježimo se uz mahsuz selam."

Za "Gajret"  
Osman Đikić<sup>2</sup>

Na ovo pismo Džemaludin Čaušević rado je odgovorio. Svoj odgovor koncipirao je na turskom jeziku, a mi ga ovdje donosimo u prijevodu na bosanski jezik:

"Cijenjenom Osman-efendiji Đikiću

Primio sam i pročitao Vaše pismo od 11.11.1909. god. u kome pitate može li se dati zekjat u dobrotvorno društvo "Gajret" ili ne može. Bivši u našoj domovini toliko ča- sne uleme a vi se obraćate meni siromahu, to smatram suvišnim, ali po dužnosti moje službe, moje čitanje o tome pitanju iznosim na ovaj način: U "Gajretovoj" *Salnami* (Kalendaru) za 1324/1906. god. u članku o zekjatu, poslije nabrojanih osam korisnika zekata, zabilježio sam i preveo iz "Menara" sv. VIII, str. 735, ovako: "Bivši misirski muftija poštovani Muhammed Abduhu..."<sup>3</sup> Eto, ovako njegovo izlaganje i moj nemoćni razum također smatra pogodnim. A što se tiče "Gajreta", on je i osnovan za opće koristi ehli islama, pa smatram umjesnim da dotična osoba može dati zekjat za društvo "Gajret".

Neka je na Vas Božiji selam i rahmet, Efkarul-muvehhidin

Mehmed Džemaluddin"

Preveo Fejzulah Hadžibajrić, 12. 2. 1980.<sup>4</sup>

Pozivajući se na stavove Muhammeda Abduhua iznesene u *El-Menaru*, Džemaludin Čaušević je 1909. godine u svojstvu člana Ulema-medžlisa dozvolio jednoj osobi da može dio svog zekata dati dobrotvornom i prosvjetnom društvu "Gajret". Iako se, dakle, dozvolila davanja zekata "Gajretu" odnosila na konkretnu osobu, a ne na muslimane u cjelini, njome su odškrinuta vrata organiziranom prikupljanju zekata za dobrotvorna društva u Bosni i Hercegovini. Izgleda da je mladić iz Stoca kojem je Džemaludin Čaušević dozvolio da dio zekata dadne za "Gajret" to ispričao svojim sugrađanima jer se među donatorima priloga za "Gajret" dvije godine kasnije 1911. pojavljuje Mustafa Asim-ef. Sarajlić iz Stoca koji je darovao 5 kruna kao zećat. (Javne potvrde..., 1911:61) Pomenuti pojedinačni primjeri davanja zekata za "Gajret" nisu zahvatili širu društvenu zajednicu tako da je do kraja Prvog svjetskog rata nastavljeno s ranijom praksom dijeljenja zekata siromasi- ma i nevoljnicima.

Strahote Prvog svjetskog rata snažno su pogodile Bosnu i Hercegovinu i njeno stanovništvo, a teška ekonomska situacija potrajala je godinama nakon rata. U takvoj situaciji rad muslimanskih dobrotvornih i prosvjetnih udruženja koja su osiguravala smještaj i stipendije za siromašne đake i studente bio je od prvenstvenog značaja za Bošnjake. Svjesni vanrednog potencijala zekata kojeg su muslimani pojedinačno izdvajali i lično dijelili siromasi- ma i nevoljnicima, a koji se na takav način razvodnjavao i nije postizao svoj puni efekt, glavni odbor "Gajreta" je

<sup>1</sup> Ovaj Abduhuov stav o zekatu na arapskom vidi: "Ed-din fi nazar el-'akl es-sahih", *El-Menar*, sv. VIII, br. 19, 28.11.1905, str. 735-736.

<sup>2</sup> "Veleučenom gospodinu...", *AB-15-656/1909*, Arhiv Gazi Husrev-begove biblioteke (AGHB), Sarajevo.

<sup>3</sup> Gore pogledaj stav Muhammeda Abduhua o značenju sedme i osme kategorije korisnika zekata.

<sup>4</sup> "Cijenjenom Osman efendiji...", *AB-15-656/1909*, AGHB, Sarajevo.

1922. godine uputio dopis, tada već reisul-ulemi, Džemaludinu Čauševiću, s pitanjem: Da li je dozvoljeno davati zekat za potrebe društva? U dopisu od 27. aprila 1922. reisul-ulema Čaušević je odgovorio:

“Zekjat se daje onim muslimanskim siromasima koji nemaju ništa kao i onima koji imaju nešto, ali im u istinu ne može da podmiruje najvažnije potrebe. Zatim putnicima koji su se udaljili od svoga zavičaja i svoje imovine kao i učenicima (talebi). Zekjat se daje iz ruke u ruku onima kojima je namijenjen, ali može se davati i preko opunomoćenika. Pošto društvo “Gajret” uzdržuje talebu na raznim učeničkim zavodima i pošto time čini veliku uslugu islamskoj zajednici, te bi se i društvu “Gajret” moglo kao posredniku (amilu) davati zekjat, koji bi kao opunomoćenik trošio taj zekjat za uzdržavanje talebe. Onom, koji stavlja svoj zekjat društvu “Gajret” na raspolaganje, stoji pravo, da odredi i kakvom se učeniku ima davati njegov zekjat. Prema tome može da odredi svoj zekjat da “Gajret” uzdržava jednog studenta tehničke, medicinske, pravničke ili teološke medrese itd.” (Džemaluddin, 1924:75)

Ovom fetvom reisul-ulema Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini prenio je emanet na dobrotvorno i prosvjetno društvo “Gajret” da može za potrebe stipendiranja i uzdržavanja studenata prikupljati dio zekata koji se daje na skrivenu imovinu, čime je omogućeno onim Bošnjacima koji to žele da dio zekata mogu dati za potrebe “Gajreta”. Fetva reisul-uleme Čauševića o dozvoljenosti davanja zekata dobrotvornom društvu “Gajret”, pa time i svim ostalim društvima utemeljenim s istom ili sličnom namjenom, predstavlja presedan koji su muslimanska dobrotvorna društva u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata iskoristila kako bi aktivnosti oko prikupljanja zekata podigle na viši nivo. (Duranović, 2019:28)

Nekoliko godina kasnije, pred ramazan 1929. godine, list *Gajret* je

pod naslovom “Mogućnost rada za Gajret za vrijeme Ramazana” objavio kako je prema raspisu reisul-uleme sevap dati zekat “Gajretu” jer:

“Gajret to zaslužuje više nego i jedna muslimanska ustanova jer on stvarno pomaže muslimane moralno i materijalno koliko sve ostale muslimanske ustanove.” (Mogućnost rada za Gajret..., 1929:62)

Nakon što je u nastavku spomenuto koga sve “Gajret” pomaže i zašto je potrebno baš “Gajretu” dati zekat, na kraju teksta se poručuje:

“Molimo Vas da poradite na tome kako bi se u Vašem mjestu sakupilo što više zekjata za Gajret. Prema potrebi apelujte na ulemu, imame i vaize da putem vazinasihata apeluju i kažu koju toplu riječ za Gajret.” (Mogućnost rada za Gajret..., 1929:62)

Imajući navedeno u vidu, jasno je da je davanje zekata za rad dobrotvornog društva “Gajret” između dva svjetska rata počelo poprimati formu organiziranog prikupljanja zekata.

Uz “Gajret”, i druga bošnjačka dobrotvorna društva, poput “Merhameta” osnovanog 1913. godine, pokrenula su aktivnosti oko prikupljanja zekata za svoj rad. Muslimansko dobrotvorno društvo “Merhamet” uputilo je u decembru 1933. godine molbu tadašnjem reisul-ulemi hadži hafizu Ibrahim-ef. Maglajliću u kojoj ga moli da za potrebe rada “Merhameta” uplati svoj lični zekat. U molbi stoji:

“Upravni odbor društva ‘Merhamet’ slobodan je obratiti Vam se s bratskom molbom da se prilikom dijeljenja Vašeg zekjata sjetite mnogobrojne sirotinje za čije se održavanje brine naše društvo. Preko ‘Merhameta’ čiji Vam je blagotvorni rad kroz prošlih 20 godina bez sumnje poznat, Vaš će zekjat još za vrijeme ovih mubarek dana stići u ruke one naše sirotinje za koju je tačno utvrđeno da je potrebna zekjatu.

U današnje vrijeme uslijed priliva siromašnog svijeta u naš grad, često pojedini mogu teško

ustanoviti kome se zekjat može dati, a ‘Merhamet’ putem svoje organizacije zna najbolje gdje je prava sirotinja kojoj je pomoć potrebna i kojoj se zekjat može dati.

Naše društvo izdašno redovno i vanredno potpomaže mnogobrojnu sirotinju našu, novcem, hranom u naravi, odjećom i obućom. Svakog Bajrama potpuno zaodjene veći broj siromašne mektebske djece. Prema tome ‘Merhametu’ se može dati zekjat u novcu i u naravi.

Zekjat se može predati svakog dana u društvenim prostorijama ili novac na naš bankovni račun broj 1549 kod Poštanske Štedionice.

Poznavajući Vas kao darežljiva čovjeka i prijatelja sirotinje, nadamo se da se našoj molbi nećete oglušiti, pa želići da Bog dž. š. svako Vaše davanje ‘Merhametu’ u sevap upiše, šaljemo Vam naš bratski mahsuz selam.”<sup>5</sup>

Gornji dopis svjedoči da se do 1933. godine među Bošnjacima već bilo uobičajilo da se dio zekata na skrivenu imovinu daruje za rad muslimanskih humanitarnih i dobrotvornih društava. Sličnu molbu “Merhamet” je vjerovatno uputio i drugim uglednijim i imućnijim Bošnjacima na osnovu čega je jasno da se radi o organiziranom djelovanju na prikupljanju zekata za potrebe ovog društva. Štaviše, s ciljem promoviranja davanja zekata za “Merhamet”, ovo društvo je te 1933. godine štampalo propagandni materijal pod naslovom “Podijelite svoj zekjat ‘Merhametu’ jer sa tim donosite farz na svoje mjesto” s fotografijama siromašne muške i ženske djece o kojoj Društvo vodi brigu kao i fotografijom dijeljenja hrane iz “Merhametove” kuhinje.<sup>6</sup>

Godinu kasnije, 1934, uprava “Merhameta” zamolila je Mehmed-ef. Handžića da sastavi *Vasijjetnamu* s ciljem podsticanja Bošnjaka da dio svojih sredstva oporuče ovom dobrotvornom društvu. Opisujući rad

<sup>5</sup> “Merhamet br. 524/33”, *VIS-4-1659/1933*, AGHB, Sarajevo.

<sup>6</sup> “Podijelite svoj zekjat...”, *VIS-4-1659/1933*, AGHB, Sarajevo.

“Merhameta” u uvodnom dijelu *Vasijjetname* Handžić je napisao kako je to društvo: “...koje sabire zekat i dostavlja ga najpotrebnijoj sirotinji...” (Kasumović, 2007:69) Navedeno nedvosmisleno potvrđuje kako je do Drugog svjetskog rata prikupljanje dijela zekata za rad dobrotvornih i prosvjetnih muslimanskih društava, prije svih “Gajreta” i “Merhameta”, poprimilo formu organizirane djelatnosti. Ova društva su, pozivajući se na ranije spomenute fetve i raspise Džemaludina Čauševića, u formi u kojoj su im to ondašnje prilike dozvoljavale, organizirano prikupljala dio zekata za svoj rad.

### Stavovi tradicionalne bošnjačke uleme o organiziranom prikupljanju zekata između dva svjetska rata

S druge strane, i kod tradicionalne bošnjačke uleme do Drugog svjetskog rata počeo se primjećivati utjecaj Čauševićevog reformističkog pozicioniranja zekata. Naime, tradicionalna ulema je u periodu između dva svjetska rata uglavnom protežirala šerijatski stav da se zekat dijeli kategorijama spomenutim u 60. ajetu sure Et-Tevbe isključivo iz ruke u ruku. Tako je uredništvo konzervativnog lista *Hikmet* 1922. godine, odgovarajući na pitanje:

“Može li se zekat dati u gradnju džamije ili mekteba?”, odgovorilo:

“Zekat se ne može dati u gradnju džamije ili mekteba niti u sličnu drugu svrhu. Zekat je fukarski hak i treba ga fukari dati i predati...To je pokušaj škrtih ljudi koji bi htjeli iz jedne puške dva zeca ubiti... Zekat baška, džamija baška.” (Dobili smo dva pitanja..., 1922:255-266)

Fetvai-emin Ulema-medžlisa u Sarajevu Mehmed Ali-ef. Čerimović zabranu davanja zekata u neke druge svrhe mimo Kur’anom propisanih pravdao je činjenicom da se zekat daje iz ruke u ruku u potpuno vlasništvo:

“Pošto je uslov (šart) za zekat da se preda u potpuno vlasništvo onome kome se daje... to ne može neko od zekata sagraditi džamiju ili što drugo, jer u ovakim slučajevima nema onoga koji bi mogao zekat primiti, pa da mu se u vlasništvo dade.” (Čerimović, 1938:93-94)

Mada je Mehmed-ef. Handžić u *Vasijjetnami* za “Merhamet” zabilježio da ovo dobrotvorno društvo prikuplja zekat, u svom tekstu o sadekatul-fitru objavljenom 1935. godine tvrdi da se zekat dijeli svojoj siromašnoj rodbini, komšijama, poznanicima, a onda i ostalim siromašnim sugrađanima. (Handžić, 1935:3)

Pred sami Drugi svjetski rat, krajem 1939. godine, fetvai-emin Ulema-medžlisa, Mehmed Ali Čerimović, donekle je revidirao svoj ranije spomenuti stav o dijeljenju zekata usklađujući ga s Čauševićevom fetvom “Gajretu”. Naime, uprava mektebi-ibtidaije u Bosanskoj Dubici obratila se Ulema-medžlisu u Sarajevu s upitom o tome da li je dozvoljeno dati zekat za kupovinu odjeće i obuće djeci koja pohađaju njihov mekteb. U odgovoru Ulema-medžlisa stoji:

“Ulema Medžlis u Sarajevu

Broj: 10.445/39  
Sarajevo, dne 28. oktobra 1939.  
Upravi Mektebi ibtidaije  
Bos. Dubica

Na Vašu zamolnicu od 13. X 1939. br. 40, a u predmetu davanja zekata djeci koja pohađaju mekteb u svrhu da se obuju i odiju izdaje se sljedeće

#### RJEŠENJE:

Prema fikskim propisima šart je da se zekat dade siromahu u vlasništvo *temliken*<sup>7</sup>, a ne *ibabaten*<sup>8</sup>. Djeca koja ne shvataju davanje zekata – nisu *murahik*<sup>9</sup> – za njih može da primi zekat njihov otac

ili *vasija*<sup>10</sup> ili neko drugi. Dok djeca koja shvaćaju primanje zekata, koja su *murahik*, mogu primiti zekat izravno, kao i preko drugog. Može se zekat dati i preko *većila*<sup>11</sup>, ako mu se naredi da to za njega učini. Ako *većil* taj zekat dade svojoj siromašnoj djeci bez obzira da li su ta djeca punodobna ili maloljetna ili dade svojoj siromašnoj ženi, *džaiiz*<sup>12</sup> je, samo taj *većil* ne može sebi dati, ako *asil*<sup>13</sup> nije rekao, da dadne kome hoće, onda i on u to ulazi.

Kada se dade zekat u vlasništvo siromahu ne može se narediti šta će zato nabaviti, jer je on postao vlasnikom i može nabaviti šta hoće.

Pretsjednik  
Čerimović<sup>14</sup>

Mehmed Ali Čerimović ovim rješenjem dozvolio je da se zekat može dati preko većila, te da i taj većil može koristiti dio zekata ako je onaj koji daje zekat tako naglasio. Dakle, dozvolio je upravi mektebi-ibtidaije u Bosanskoj Dubici da može primiti zekat u svojstvu većila i taj zekat podijeliti siromašnoj djeci, svejedno bila ona punoljetna ili maloljetna.

Iako, dakle, javno nisu podržavali Čauševićovo mišljenje o dozvoljenosti davanja zekata “Gajretu” ili “Merhametu”, njegovom stavu se tradicionalni bošnjački alimi javno nisu ni protivili.

### Zaključak

U vrijeme Allahovog Poslanika, a.s., i prve dvojice pravednih halifa cjelokupni zekat je bio u nadležnosti mlade islamske države koja je imala posebne službenike zadužene za ovu oblast. Prikupljeni zekat deponovao se u državnu blagajnu Bejtul-mal odakle se raspoređivao shodno kur’anskoj zapovijesti iz 60. ajeta sure Et-Tevbe. Treći halifa, hazreti Osman, r.a., prenio

<sup>7</sup> *Temliken* – Predavanje cijelog iznosa u potpuno vlasništvo (Muftić, 1997:1432)

<sup>8</sup> *Ibabaten* – Davanje džeparca (op. aut.)

<sup>9</sup> *Murahik* – Osoba u pubertetu (Muftić, 1997:566)

<sup>10</sup> *Vasija* – Skrbnik, staratelj (Škaljić, 1966:638)

<sup>11</sup> *Većil* – Punomoćnik, zastupnik (Škaljić, 1966:639)

<sup>12</sup> *Džaiiz* – Dozvoljeno, dopušteno (Škaljić, 1966:232)

<sup>13</sup> *Asil* – Sigurno (Škaljić, 1966:101)

<sup>14</sup> “Ulema medžlis u Sarajevu, broj: 10.445/39”, V-43-19/1939, AGHB, Sarajevo.

je emanet na muslimane koji u ličnom vlasništvu posjeduju određenu imovinu na koju se daje zekat, da oni, nakon podmirenja dugova, na preostali imetak u svom vlasništvu izdvoje zekat i podijele ga lično siromasima i nevoljnicima. Islamski učenjaci od tada imovinu na koju se daje zekat dijele na *skrivenu*, onu koja je u ličnom vlasništvu muslimana i čiji iznos samo oni znaju kao što su: zlato, srebro, trgovačka roba, i *vidljivu* poput: stoke, poljoprivrednih proizvoda i dr. Islamska država je nastavila prikupljati zekat na *vidljivu* imovinu, dok je obavezu izvršavanja ove vjerske dužnosti na *skrivenu* imovinu ulema prenijela, oslanjajući se na Osmanov, r. a., stav, na svakog muslimana koji je dužan dati zekat na tu vrstu imovine. Osmanska država prihvatila je takav model izvršavanja vjerske obaveze zekata, i, uz neke modifikacije koje su se odnosile isključivo na *vidljivu* imovinu, ustanovila ga u Bosni i Hercegovini tokom svoje vladavine. Davanje zekata na *skrivenu* imovinu i dalje je ostalo u nadležnosti muslimana lično. Zapravo, tokom osmanskog perioda i kasnije pod davanjem zekata se uglavnom podrazumijevao zekat na *skrivenu* imovinu dok je država na *vidljivu* imovinu uzimala poreze koje je nazivala drugim imenima, *ušur* i sl. Budući da se Austro-Ugarska nije miješala u vjerske poslove Bošnjaka, davanje zekata na *skrivenu* imovinu nastavljeno je na ranije uobičajen način.

Prvi javni pozivi na organiziranje prikupljanje zekata na *skrivenu* imovinu javljaju se krajem XIX početkom XX stoljeća. List *Behar* je

1900. objavio tekst o zekatu u kojem autor poziva ulemu da razmisli o boljim načinima prikupljanja i raspodjele zekata koji bi bili korisniji za širu društvenu zajednicu. Nešto kasnije, 1906. godine, *Behar* je objavio vijest da se na sastanku učenika medresa u Rusiji raspravljalo o tome da jedan od izvora za finansiranje rada medresa može biti zekat. Iste, 1906. godine Džemaludin Čaušević je u "Gajretovom" *Kalendaru* objavio mišljenje Muhameda Abduhija koji smatra da se dio zekata može dati za izgradnju medresa i u druge općekorisne svrhe. Na upit Osmana Đikića, sekretara "Gajreta", da li se dio zekata može dati za ovo dobrotvorno društvo, Čaušević je 1909. godine, pozivajući se na stav Muhameda Abduhija, odgovorio da može. Na taj način su odškrinuta vrata organiziranom prikupljanju zekata u dobrotvorne svrhe u Bosni i Hercegovini koja će Čaušević otvoriti fetvom iz 1922. u kojoj je ponovio da je dozvoljeno "Gajretu" dati zekat, što je "Gajret", ali i druga muslimanska dobrotvorna društva, poput "Merhameta", recimo, iskoristio da započne šire aktivnosti na organiziranom prikupljanju zekata.

Tradicionalna bošnjačka ulema koja je u prvim godinama između dva svjetska rata čvrsto zastupala stav da se zekat daje siromasima "iz ruke u ruku", u kasnijim godinama je, pod utjecajem Čauševićeve fetve, djelimično modificirala svoje mišljenje dozvoljavajući dobrotvornim i prosvjetnim ustanovama da pod određenim uslovima prikupljaju zekat i dijele ga svojim šticećenicima. Takva situacija na

polju prikupljanja i raspodjele zekata potrajala je do ukidanja svih muslimanskih dobrotvornih i prosvjetnih ustanova i društava u Bosni i Hercegovini iza Drugog svjetskog rata. Emanet prikupljanja zekata koji je ondašnji reisul-ulema Čaušević bio prenio na ta društva prestao je važiti njihovim ukidanjem.

Nakon Drugog svjetskog rata komunistička vlast je nizom zakona i zakonskih uredbi od Islamske zajednice oduzela vakufsku imovinu na kojoj se do tada bazirala njena finansijska moć i iz čijih sredstava je finansiran rad svih njenih organa. Posebno teška situacija za Islamsku zajednicu nastupila je poslije donošenja Zakona o nacionalizaciji 1958. godine kojim je, zbog oduzimanja gotovo svih vakufa, dovedeno u pitanje postojanje Gazi Husrev-begove medrese, ondašnje jedine srednjoškolske odgojno-obrazovne ustanove Islamske zajednice. Kako bi osigurali barem minimalna sredstva za rad Gazi Husrev-begove medrese, bošnjački alimi na čelu s Husein-ef. Dozom su, oslanjajući se na stavove Muhameda Abduhija i Džemaludina Čauševića, ponovo otvorili pitanje organiziranog prikupljanja zekata na *skrivenu* imovinu. Njihove aktivnosti rezultirale su "Raspisom Vrhovnog islamskog starješinstva o zekatu i sadekatul-fitru" iz 1969. godine kojim je osnovan Fond za izdržavanje Gazi Husrev-begove medrese. Iz ovog fonda će se vremenom razviti Bejtul-mal Islamske zajednice u okviru kojeg se danas postižu vrijedni rezultati na prosvjetnom i humanitarnom planu.

## Literatura

- Ćerimović, Mehmed Ali (1938). "Zekat", *Kalendar Narodne uzdanice*, VI, 93-94.
- (1922). "Dobili smo dva pitanja od Taliba iz R." *Hikmet*, 44, 255-256.
- Duranović, Elvir (2019). "Historijski kontekst davanja zekata u Bosni i Hercegovini do Drugog svjetskog rata". U: *Zekat na poljoprivredne proizvode, stoku i trgovačku robu: zbornik radova*, Sarajevo: El-Kalem.
- Džemaludin, Mehmed (1906). "Zekat", *Kalendar "Gajret"*, I, 49.
- (1905). "Ed-din fi nazar el-'akl es-sahih", *El-Menār*, VIII, 19, 735-736.
- Gadžo-Kasumović, Azra (2007). "Vasijetname na osmanskome jeziku", *Analiz GHB*, XXV-XXVI, 69.
- El-Buhari, Muhammed b. Ismail (2008). *Sabihu-l-Buhari Buharijeva zbirka hadisa*, s arapskog preveli Hasan Škapur..., Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini.
- En-Nevevi, imam Ebu Zekerija Muhjuddin ibn Šeref (2008). *Kitab el-Medžmu'a šerh el-Muhazzeb li eš-Širazi*, Džedda: Mektebe el-Iršad.
- Hadžibegić, Hamid (1960). "Porez na sitnu stoku i korišćenje ispaša", *POF*, 8-9, 1960, 72.

- Handžić, M. (1935). "Sadekatul-fitr", *Glasnik VIS-a*, III, 1, 3.
- (1911). "Javne potvrde – darovi", *Gajret*, IV, 4, 61.
- Malik ibn Enes (2003). *El-Muveta'*, Medžmu'a el-Furkan et-Tidžarije.
- (1929). "Mogućnost rada za Gajret za vrijeme Ramazana", *Gajret*, 1, XIII, 62.
- Muftić, Teufik (1997). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Reisu-l-ulema, Džemaluddin (1924). "Društvo 'Gajret'", *Gajret*, 5, 75.
- Saduddin (1900). "Ze'cat", *Behar*, 1, 7, 103.
- (1906). "Sastanak muslimanskih džaka u Rusiji", *Behar*, VII, 5, 60.
- Škaljić, Abdulah (1966). *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Vukšić, Zdravko (2016). "Harač", *Porezni vijesnik*, 7-8, 148.

## الموجز

بدايات جمع الزكاة المنظم في البوسنة والهرسك

إلڤير دورانوفيتش

منذ زمن الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، يقسم الفقهاء الأموال التي تجب فيها الزكاة إلى مخفية (الذهب والفضة وعروض التجارة) وهي ملكية شخصية للمسلمين ولا يعلم مقدارها إلا هم، وظاهرة (الماشية والمنتجات الزراعية وغيرها). ومنذ ذلك الوقت استمرت السلطات الحاكمة جباية الزكاة على الأموال الظاهرة، في حين ترك عثمان رضي الله عنه الوفاء بهذا الواجب الديني على الأموال المخفية لكل مسلم تجب عليه الزكاة، ليؤديه بنفسه. خلال الفترة العثمانية وما بعدها، كان إخراج الزكاة يعني عموماً زكاة الأموال المخفية فقط. وبالاعتماد على المواد والمصادر المنشورة، يلفت كاتب هذا البحث الانتباه إلى آراء العلماء البشائقة، وأولهم جمال الدين تشاوشيفيتش، التي نتج عنها في الفترة ما بين الحربين العالميتين جمع الزكاة بشكل منظم على الأموال المخفية لأغراض خيرية في البوسنة والهرسك.

الكلمات الرئيسية: زكاة الأموال المخفية، جمع الزكاة المنظم، جمال الدين تشاوشيفيتش، محمد خانجيتش، حسين جوزو، صندوق بيت المال.

## Summary

THE BEGINNING OF THE  
ORGANISED COLLECTION OF ZAKAT  
IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Elvir Duranović

Since the time of the third Khalifah, Othman r.a., Islamic scholars classify private property into hidden (gold, silver, merchandise) of which the value is known only to its owner, and the manifest (livestock, agricultural products etc.), the value of which is visible to all. Since that time the state continued collecting the zakat on the manifest/ the visible property and Omer r.a. made it a responsibility of all eligible Muslims to pay the zakat on their hidden property as well. From that time end ever since then only the zakat on hidden property was considered as zakat. Based on the main sources and the published data the author here presents the views of Bosniak ulama, primarily the opinion of Džemaludin Čaušević, which in the period between the two World Wars brought about a system of organised collection of Zakat on hidden property in Bosnia and Herzegovina for charity purpose.

*Keywords:* zakat on hidden property, organised collection of Zakat, Džemaludin Čaušević, Mehmed Handžić, Husein Đozo, Fund Bejtul-mal

# KRITIČKA ANALIZA HADISA O FAKTORU KOJI ODREĐUJE IZGLED DJETETA

Fadilj MALJOKI

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu  
fadilj.maljoki@fin.unsa.ba

**SAŽETAK:** Ovaj rad kritički pristupa vjerodostojnosti i tumačenju hadisa koji govore o faktoru koji određuje izgled djeteta. Sastoji se od tri dijela. U prvom dijelu su navedeni hadisi koji govore o ovoj temi i neke od njihovih verzija. Drugi dio osvrće se na analizu ovih hadisa koju je dao savremeni učenjak Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran. U trećem dijelu ponuđen je naš kritički osvrt koji se tiče spomenute analize i drugih aspekata razmatranih hadisa koji su vezani za njihovu vjerodostojnost i značenje. Podrobnom analizom došli smo do zaključka da se hadisi koji govore o faktoru koji određuje izgled djeteta odnose na spermij/sjemenu tekućinu i jajnu ćeliju/folikularnu tekućinu, što je u potpunom skladu s utvrđenim naučnim činjenicama. Hadis u kojem se o izgledu djeteta govori u kontekstu tekućina koje se kod žene izlučuju prilikom nadražaja i/ili spolnog odnosa protumačili smo na alternativan način, uzimajući u obzir sve njegove verzije, kontekstualne faktore i opće karakteristike Poslanikovog, a.s., stila izražavanja.

*Ključne riječi:* hadis, izgled djeteta, jajna ćelija, folikularna tekućina, Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran, prenošenje po smislu, El-Buhari, Muslim, naučne činjenice, zametak

## Uvod

Naučno tumačenje hadisa jedna je od najzastupljenijih tema u savremenoj hermeneutici hadisa. Ova vrsta tumačenja svoju punu afirmaciju doživljava u recentnije doba usljed naučno-tehnološkog razvoja. Takav razvoj događaja imao je svoje implikacije na utvrđivanje autentičnosti hadisa te njihovo tumačenje i primjenu, što je razlog zbog kojeg se pojavljuju prva zasebna djela o naučnom tumačenju hadisa i naučnoj nadnaravnosti sunneta.

Brojne studije koje u svom fokusu imaju naučno tumačenje hadisa,

pored ostalog, mogu se podijeliti na one koje u svom fokusu imaju metodološko zasnivanje utvrđivanja autentičnosti hadisa i njihovog tumačenja u svjetlu naučnih saznanja, pri čemu se u manjoj ili većoj mjeri navode reprezentativni primjeri, i one koje se bave jednim hadisom ili grupom hadisa koji govore o jednoj temi, a kojima se pristupa u skladu s određenim metodološkim polazištima. Među studije prve vrste koje potpisuju živi autori spadaju: *Nakd metn el-hadis fi dav' netaidž el-'ulum et-tedžribije* (Kritika metna hadisa u svjetlu saznanja empirijskih nauka)

Muhiddina Širinova, *Eser el-'ilm et-tedžribi fi nakd el-hadis en-nebevi* (Utjecaj empirijskog znanja na kritiku hadisa) Džemila Ferida Džemila Ebu Sare i *Fehm el-hadis 'inde el-muhaddisin fi dav' el-'ulum et-tabi'ijje* (Razumijevanje hadisa kod hadiskih učenjaka u svjetlu prirodnih nauka), koju potpisuje Meha Menver el-Mutajri. Sve spomenute studije napisane su (prvobitno) u formi doktorske disertacije. Prvospomenuta doktorska disertacija odbranjena je na Internacionalnom islamskom univerzitetu u Maleziji dok su potonje dvije odbranjene na Univerzitetu u Jordanu.



Pored ovih studija u kojima se prevažno razmatra teorija tumačenja hadisa i nude jednostavniji primjeri ili primjeri hadisa koji nisu iscrpno obrađeni, postoje studije koje su posvećene hadisima koji govore samo o jednoj temi, a koje iscrpno obrađuju i tumače kroz prizmu savremenih naučnih otkrića. Jedna od takvih studija nosi naslov "El-Muškil min hadis nez' el-veled bejne ed-delale el-verrasijje ve el-fikhijje" (Problematika hadisa koji govore o faktoru koji određuje izgled djeteta shodno njihovim genetskim i fikhskim implikacijama) Es-Sejjida Mahmuda 'Abdurrahima Mehrana. U drugom dijelu ovog rada osvrnut ćemo se na ovu studiju.

Pored našeg osvrta na ovu studiju, rad ima još dva dijela. U prvom dijelu navest ćemo hadise i neke od njihovih verzija koji se mogu dovesti u vezu s razmatranom temom. U trećem, posljednjem dijelu rada kritički ćemo se osvrnuti na studiju Es-Sejjida Mahmuda 'Abdurrahima Mehrana i njegovoj studiji pridodati važne metodološke napomene u skladu s kojima ćemo pristupiti predmetnim hadisima.

### **Tabridž hadisa o faktoru koji određuje izgled djeteta**

1. Od Enesa b. Malika prenosi se da je 'Abdullah b. Selam Poslaniku, a.s., postavio tri pitanja, želeći da ispita da li je on Božiji poslanik. Nakon što je dobio odgovor na njih, postao je musliman. Jedno od pitanja bilo je: "Šta uzrokuje da dijete liči na oca, odnosno majku?" Poslanik, a.s., kazao je: "Što se tiče djeteta, ako muška voda pretekne žensku vodu, dijete će ličiti na oca, a ako ženska voda pretekne mušku vodu, dijete će ličiti na majku." (El-Buhari, br. 3938)

2. Od Ummu Seleme prenosi se da je kazala: "Ummu Sulejm došla je Allahovom Poslaniku, a.s., i upitala ga: 'Allahov Poslaniče, Allah se ne stidi istine, da li je žena dužna okupati se ukoliko u snu doživi snošaj?' 'Samo kada vidi tekućinu', odgovorio je Vjerovjesnik, a.s. Ummu Selema je potom pokrila svoje lice i rekla: 'A da

li žena, Allahov Poslaniče, može u snu polucirati?' 'Da, ruke ti se zaprašile. A kako bi joj sličilo njeno dijete?', rekao je on." (El-Buhari, br. 130)

3. Prenosi se od Ummu Sulejm da je kazala: "Pitala sam Allahovog Poslanika, a.s., o ženi koja usnije ono što usnije i muškarac, pa mi je rekao: 'Kada usnije nešto takvo, neka se okupa.' Postidjela sam se toga, pa sam kazala: 'A može li to biti?' Odgovorio je: 'Svakako, odakle, onda, sličnost roditeljima. Muška tekućina je opora i bijela, a ženska nježna i žućkasta, pa koja nadvlada, sličnost od nje dolazi.'" (Muslim, br. 311)

4. Od 'Urve b. ez-Zubejra prenosi se da je kazao: "Aiša je kazala da je neka žena upitala Allahovog Poslanika, a.s.: 'Hoće li se žena kupati kada u snu polucira i vidi tečnost?' 'Da', rekao je Allahov Poslanik, a.s. 'Ruke ti se zaprašile i pogodilo te koplje', rekla je 'Aiša toj ženi. Na to joj je Poslanik, a.s., rekao: 'Ostavi je, sličnost dolazi iz toga. Kada njena tekućina nadvlada muževljevu, djeca liče sa svoje daidže, a kada njegova tekućina nadvlada njenu, djeca liče na svoje amidže.'" (Muslim, br. 314)

5. Od Sevšana, Poslanikovog, a.s., oslobođenog roba, prenosi se poduži hadis u kojem stoji da je rabin došao Poslaniku, a.s., i postavio mu nekoliko pitanja. Ovaj rabin je, pored ostalog, nakon što je kazao da pitanje koje ću mu postaviti ne zna niko drugi osim vjerovjesnika i jednog ili dva čovjeka, rekao: "Došao sam te pitati o djetetu." Allahov Poslanik, a.s., je rekao: "Muška voda je bijela, a ženina žuta, pa kada se pomiješaju i muževljeva voda nadvlada ženinu, dijete će, Allahovom dozvolom, biti muško/ličiti na oca (ezkera), a ako ženina voda nadvlada muževljevu, dijete će biti žensko/ličiti na majku (anesa),

Allahovom dozvolom." Na kraju hadisa stoji da je Poslanik, a.s., rekao da ga je Allah poučio odgovorima na postavljena pitanja. (Muslim, br. 315)

### **Analiza Es-Sejjida Mahmuda 'Abdurrahima Mehrana<sup>1</sup>**

Ove hadise je na temelju savremenih naučnih dostignuća tumačio Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran. Svoje istraživanje izložio je na međunarodnoj konferenciji pod nazivom "Es-Sunne en-nebevijje bejne davabit el-fehm es-sedid ve mutetallibat et-tedždid (Vjerovjesnički sunnet između pravila ispravnog razumijevanja i zahtjeva obnove)", održanoj pod pokroviteljstvom Fakulteta islamskih i arapskih nauka u Dubajju u periodu 24–26.04.1430./20–22.04.2009., a naslovio ga je: "El-Muškil min hadis nez' el-veled bejne ed-delale el-verrasijje ve el-fikhijje" (Problematika hadisa o faktoru koji određuje izgled djeteta shodno njihovim genetskim i fikhskim implikacijama). Na nekoliko mjesta u svom radu on spominje da su u prošlosti tumačenja određenih hadisa dati i fikhski propisi iz njih izvedeni bez poznavanja određenih naučnih činjenica koje bitno determiniraju njihovo namjeravano značenje i ukazuju na njihovu nadnaravnost. On ističe da je njegovo čitanje razmatranih hadisa "obnoviteljsko čitanje (qirāa tağdīdiyya)". (Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran, 2009/71–142)

Naučne činjenice koje spominje autor, a u skladu s kojima treba tumačiti spomenute hadise jesu:

1) Nijedna od dvije vrste tekućine koje se kod žene izlučuju prilikom nadražaja i/ili spolnog općenja ne formiraju oplodenu jajnu ćeliju i ne utiču na izgled njenog djeteta. Naime, pod dvije tekućine podrazumijevaju

el-fikhijje", u: *Es-Sunne en-nebevijje bejne davabit el-fehm es-sedid wa mutetallibat et-tedždid*, Četvrta međunarodna naučna konferencija održana u periodu 24–26.04.1430./20–22.04.2009., dva toma, Kullijje ed-dirasat el-islamijje ve el-'arebijje, Dubai, 1430/2009., tom II, str. 72.

<sup>1</sup> Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran je profesor na Univerzitetu Al-Azhar, Fakultet za šerijat i pravo, Asjut. Bio je gostujući profesor na Fakultetu islamskih i arapskih nauka u Dubajju. Vidi: Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran, "Al-Muškil min hadis nez' el-veled bejne ed-delale el-verrasijje ve

se *mezija*, bijela sluzava i ljepljiva tekućina koja izlazi kod muškaraca i žena prilikom nadražaja, i bijela ljepljiva tekućina koja iz žene izlazi prilikom doživljaja orgazma, što se naziva ejakulacijom. Prva tekućina, prema riječima autora, omogućava penetraciju, dok se uloga obje ove tekućine ogleda u tome da štite spermije i olakšavaju im put do grlića materice, a zatim do materice, sve dok ne stignu do jajovoda, gdje se okončava proces oplodnje. (Es-Sejjid Mahmud, 2009/91–92)

2) Kao što je nauka potvrdila da spomenute tekućine ne utječu na začeće, potvrdila je da kod žena izlazi žućkasta tekućina, koja se naziva folikularna tekućina i čiji sadržaj formira oplodenu jajnu ćeliju i utiče na izgled djeteta. Ta tekućina javlja se kod žena neovisno o spolnom općenju svakog mjeseca, od pojave prve menstruacije do menopauze. Ova tekućina ne izlazi izvan ženskog tijela i iz jajnika izlazi četrnaestog dana od pojave prve kapi krvi menstrualnog ciklusa. Ovaj učenjak zatim pojašnjava fiziološke procese vezane za pojavu ove tekućine, njen sadržaj i funkciju, pa kaže:

Četrnaestog dana od početka menstrualnog ciklusa jajnik oslobađa malu supstancu kuglastog oblika, koja se sastoji od tanke membrane koja je obavija i naziva se folikul, a u unutrašnjosti ovog folikula nalazi se određena količina tekućine žute boje, koja se naziva folikularna tekućina. U sredini folikularne tekućine nalazi se mala jezgra koja se naziva jajnom ćelijom i koja se ne može vidjeti golim okom. Jajna ćelija se sjedinjuje sa spermijem koji do nje dolazi nakon spolnog općenja, da bi oni skupa formirali oplodenu jajnu ćeliju, odnosno prvu reproduktivnu ćeliju koja će se razvijati do kraja trudnoće. Treba napomenuti da jajna ćelija kod žene ima istu ulogu kao spermij kod muškarca te da žućkasta ili folikularna tekućina kod žene ima istu funkciju kao sjemena tekućina kod muškarca. Sjemena tekućina prenosi spermije, štiti ih i hrani te im pomaže da dođu do jajne ćelije koja je smještena u jajovodu nakon njenog izlaska iz jajnika, a folikularna

ili žućkasta tekućina prenosi jajnu ćeliju, štiti je i pomaže joj da "sklizne" do jajovoda, gdje je smještena dva dana u iščekivanju spermija. I sjemena i folikularna tekućina predstavljaju faktore koji doprinose začeću, ali ne formiraju oplodenu jajnu ćeliju. Ono što, zapravo, formira oplodenu jajnu ćeliju jesu njihovi sastojci (spermij i jajna ćelija). Sjedinjenjem jajne ćelije i spermija započinje proces formiranja zametka. (Es-Sejjid Mahmud, 2009/94–95)

3) Spol djeteta ovisi o spermijima, a ne o ženinoj tekućini. Naime, spol djeteta određuje se u trenutku kada spermij oplodi jajnu ćeliju. Ako je taj spermij muški/spermij s Y hromozomom, dijete će biti muško, a ako je ženski/spermij s X hromozomom, dijete će biti žensko. (Es-Sejjid Mahmud, 2009/112)

Najvažniji zaključci koje autor donosi u pogledu implikacija spomenutih naučnih činjenica na tumačenje razmatranih hadisa jesu:

1) Poslanik, a.s., u spomenutim hadisima govori o folikularnoj ili žućkastoju tekućini žene koja se stvara u jajniku, a ne o tekućini koja iz nje izlazi prilikom spolnog odnosa, bez obzira da li je riječ o *meziji* ili tekućini koju ona izbacuje dok ejakulira, budući da ove dvije tekućine ni na koji način ne utiču na formiranje oplodene jajne ćelije. U nekim od gore spomenutih hadisa (br. 3 i 5) jasno se tvrdi da je muška tekućina bijela, a ženska žućkasta. To Poslanik, a.s., nije mogao znati, jer je tek savremena medicina došla do saznanja o boji ženske tekućine koja utiče na formiranje zametka, u čemu se ogleda nadnaravnost spomenutih hadisa. Dodatna indicija da Poslanik, a.s., nije govorio na osnovu svog mišljenja je to što je kazao da ga je Džibril/Allah obavijestio o odgovorima na postavljena pitanja (hadis br. 1 i 5). S druge strane, i prije razvoja savremene medicine smatralo se da do začeća može doći bez ženine ejakulacije. Ibn Rušd, pozivajući se na Aristotela i iskustvo žena, smatrao je da do začeća može doći bez ženske ejakulacije. (Es-Sejjid Mahmud, 2009/95–98)

2) Prividno problematični dijelovi hadisa su oni u kojima se pitanje sličnosti djeteta roditeljima spominje u kontekstu govora o obavezi žene da se okupa ukoliko doživi spolni snošaj u snu i vidi tekućinu, s obzirom na to da se iz toga može shvatiti da hadis implicira da ta tekućina formira oplodenu jajnu ćeliju i utiče na izgled djeteta (hadisi pod rednim brojevima 2, 3 i 4). S obzirom na to da kod žene tekućina koja se izbacuje prilikom spolnog općenja nije tekućina koja utiče na formiranje oplodene jajne ćelije, hadis treba razumijevati na način da je pitanje postavljeno Poslaniku, a.s., neovisno o dijelu hadisa u kojem on govori o sličnosti djeteta njegovim roditeljima. Verzije Poslanikovog, a.s., iskaza ("A kako bi joj sličilo njeno dijete?"; "Svakako, odakle, onda, sličnost roditeljima. Muška tekućina je opora i bijela, a ženska nježna i žućkasta, pa koja nadvlada, sličnost od nje dolazi;"; "Ostavi je, sličnost dolazi iz toga. Kada njena tekućina nadvlada muževljevu, onda djeca liče na svoje daidže, a kada njegova tekućina nadvlada njenu, djeca liče na svoje amidže.") treba razumijevati na način da je Poslanik, a.s., s pitanja o tome da li žena može sanjati snošaj i da li je dužna okupati se ako sanja snošaj, prešao na uvjeravanje i repliku na zapitanost, i to na način koji ne stvara nelagodu i ne ostavlja mjesta stidu. Jak pokazatelj da je to tako je to što se ni u jednom od ovih hadisa eksplicitno ne spominje da je tekućina koja izlazi iz žene prilikom nadražaja i/ili spolnog odnosa razlog zbog kojeg dijete liči na nju. Druga značajna indicija je da je u hadisu Poslanik, a.s., spomenuo da je ženina tekućina žućkasta (br. 3). Zašto bi to kazao ako je općepoznato da tekućina koja se kod nje javlja prilikom nadražaja i/ili spolnog općenja bijele boje?! Naravno, zaključak je da je on govorio o dvije različite tekućine. Usto, hadisi pod rednim brojevima 2 i 4 sugeriraju da je Ummu Sulejm postavila pitanje pred ženama, što je dodatni razlog zbog kojeg ju je obuzeo stid i zbog kojeg joj je Poslanik, a.s., konstatacijom o sličnosti djeteta

njegovoj majci htio sugerirati da nema potrebe da se stidi. Važna indicija je i da neke žene nisu znale da žena može vidjeti tekućinu ako doživi snošaj u snu (br. 2 i 3) i da uopće može imati ejakulaciju, budući da pitanje koje je postavljeno Poslaniku, a.s., u hadisu ima značenje začeđenosti. Sama ta činjenica govori u prilog tome da su neke žene bile svjesne da do začeca može doći bez ženske ejakulacije, što je dodatna indicija da u ovim hadisima Poslanik, a.s., ne govori o tekućini koja se kod žene javlja prilikom ejakulacije kao faktoru koji utiče na izgled djeteta. Prema tome, značenje dijela hadisa u kojima se govori o sličnosti djeteta roditeljima u kontekstu obaveze kupanja zbog doživljaja snošaja u snu je da je Poslanik, a.s., istakao sličnost djeteta majci kako bi odagnao stid od žene koja mu je postavila pitanje, pritom se pozivajući na sasvim prirodni fenomen sličnosti djece svojim roditeljima koji je svima poznat. Pojašnjenje jednog fenomena drugim fenomenom, odnosno pravljenje analogije bila je karakteristika Poslanikovog, a.s., diskursa koja se može prepoznati i u drugim hadisima. (Es-Sejjid Mahmud, 2009/99–110)

3) Izraze *ezkera* i *anesa* (br. 5), za koje smo razložno ponudili dva prevodilačka rješenja, autor tumači u značenju “ličiti na oca”, odnosno “ličiti na majku”, budući da na spol djeteta ne utječu u hadisu spomenute tekućine, kako je prethodno naznačeno, pa se, otuda, ovi izrazi ne mogu prevesti u značenju “dobit će muško dijete”, odnosno “dobit će žensko dijete”. (Es-Sejjid Mahmud, 2009/115–117) U našem osvrtu na tumačenje koje nudi autor kritički ćemo pristupiti ovom tumačenju.

U zadnjem dijelu rada autor se bavi fikškim implikacijama ponuđenog tumačenja. On smatra da u skladu s iznesenim naučnim istinama i značenjima hadisa treba regulirati fikšske propise i, samim tim, korigirati neka mišljenja pravnika koji nisu poznavali naučne činjenice o kojima ovi hadisi govore. Fikšski propisi čije reguliranje ovisi o značenjima razmatranih hadisa, smatra on, jesu

određeni propisi koji se tiču oplodnje, poput propisa koji se odnosi na ženu koja (slučajno) nanese sjemenu tekućinu svog muža u svoj spolni organ u periodu kada se on zavjetovao da neće imati spolni odnos s njom (hale ilaihi) i propisa vezanih za silovanje. On posebno analizira pitanje osobe kojoj je odstranjen spolni organ (ili ima određenu mahanu na njemu), što je razlog zbog kojeg ne može doći do penetracije i zbog kojeg žena ne može imati ejakulaciju, a ima testise i reproduktivnu sposobnost (medžzub).

On ovo pitanje dovodi u vezu s pitanjima utvrđivanja porijekla djeteta (neseb), poslijebračnog pričeke žene (‘idde) i proklinjanja žene na način da medžzub negira da je dijete njegovo. Sva ova pitanja, tvrdi autor, treba sagledavati u svjetlu naznačenih činjenica, odnosno činjenice da ženina tekućina koja utiče na formiranje oplodene jajne ćelije nije ona tekućina koja se kod nje javlja prilikom ejakulacije. Drugim riječima, treba uzeti u obzir da do začeca može doći bez penetracije i da medžzub ima reproduktivnu sposobnost. Prema tome, medžzub može imati dijete, njegova supruga, posljedično tome, treba imati poslijebračni priček i on ima isti status kao i ostali kada je riječ o propisu negiranja očinstva putem proklinjanja. (Es-Sejjid Mahmud, 2009/95–98)

### Naš osvrt na razmatrane hadise i ponuđeno tumačenje

U našoj analizi komentara koji je iznio Es-Sejjid Mahmud ‘Abdurrahim Mehran, uz napomenu da je tumačenje koje je ponudio originalno i vrijedno pažnje, zbog čega smo se odlučili da ga navedemo u radu, osvrnut ćemo se kritički na njegovo tumačenje izraza *ezkera* i *anesa* te ukazati na značaj uzimanja u obzir prenošenja po smislu u razmatranju vjerodostojnosti predmetnih hadisa i njihovih značenja.

Autor je s ciljem da hadis koji smo naveli pod rednim brojem 5 uskladi s naučnim činjenicama i ne dovede u pitanje vjerodostojnost jednog dijela hadisa koji bilježi Muslim ovaj dio hadisa protumačio na način da izrazi

*ezkera* i *anesa* znače “ličiti na oca”, odnosno “ličiti na majku”, što je tumačenje koje je diskutabilno. Smatramo da je opravdanije uključiti mogućnost da je došlo do greške prilikom prenošenja nego izrazima pridavati značenja koja ti izrazi nemaju u arapskom jeziku, i to na temelju sljedećih argumenata:

1) Hadis pod rednim brojem 1 i hadis pod rednim brojem 5 imaju brojne zajedničke karakteristike i postoji vjerovatnoća da je riječ o istom događaju. Naime, u oba hadisa se govori o rabinu/‘Abdullahu b. Selamu koji nakon što dobija odgovore priznaje vjerovjesništvo Muhammedu, a.s. Nadalje, u oba hadisa je ovaj rabin, odnosno ‘Abdullah b. Selam pitao o prvom obroku koji će stanovnici Dženneta imati i o faktoru koji određuje izgled djeteta. I u jednom i u drugom hadisu tvrdi se da je Poslanik, a.s., znanje o odgovorima primio od Džibrila/Allaha. Kada je riječ o prvom postavljenom pitanju, u hadisu pod rednim brojem 1 pitanje se tiče prvog predznaka nastupanja Smaka svijeta, a u hadisu pod rednim brojem 5 mjesta gdje će ljudi biti kada umjesto ove Zemlje i nebesa dođu druga Zemlja i nebesa. Sve ove sličnosti podupiru mogućnost da je riječ o istom događaju, a u hadisu pod rednim brojem 1 ne spominju se razmatrani izrazi.

2) Ako se i radi o dva različita događaja, ni u jednom od konsultiranih izvora nismo našli da izrazi *ezkera* i *anesa* znače “[dijete će] ličiti na oca”, odnosno “[dijete će] ličiti na majku”. En-Nevevi, primjera radi, kaže da *ezkera* znači “dijete će biti muško”, a *anesa* “dijete će biti žensko”. (En-Nevevi, 1994:3/293–294) Ibn Menzur iznosi istu tvrdnju. On kaže da *ezkeret* znači “rodila je muško dijete (veledet zekeren)”. On spominje i razmatrani hadis i kaže da u njemu izraz *ezkera* znači “njih dvoje/roditelji će dobiti muško dijete (veleda zekeren)”. On, također, navodi da *aneset el-mer’e* znači “žena je rodila žensko dijete (veledet el-inas)”. (Ibn Menzur, bez god. izd.: 4/309, 2/113; Muftić, 2004:483, 50)

3) Ovome možemo pridodati i činjenicu da je u hadisu pod rednim brojem 5 na pet stepeni prenošenja

došlo do izdvajanja prenosilaca. Naime, shodno njegovim verzijama, od ashaba Sevbanu, štićenika Poslanika, a.s., prenosi ga samo Ebu Esma' er-Rehabi, od njega samo Ebu Sellam, od njega samo Zejd b. Sellam, a od njega samo Mu'avija b. Sellam. Ovdje nam nije cilj da detaljno razmatramo sened ovog hadisa, već da samo naznačimo da taj sened nije bez nedostataka. Jedan od njegovih prenosilaca, Ebu Sellam (Memtur Ebu Sellam el-Esved el-Habeši), premda se načelno smatra pouzdanim prenosiocem, u određenim slučajevima prenosio je hadise od onih prenosilaca od kojih ih nije čuo (sika jursilu). Pojedini učenjaci kazat će da većinu hadisa koje je prenio nije čuo od prenosilaca od kojih ih prenosi (galib rivajatihi mursele), zbog čega El-Buhari nije bilježio njegove hadise u svom *Es-Sahihu*. (El-Mizzi, 1983:28/484–488; Ez-Zehebi, 1992:2/293)

4) Upitno je da li je Muslim hadis koji je naveo pod rednim brojem 5 smatrao u potpunosti vjerodostojnim. Naime, njegova metodologija podrazumijeva da prilikom tretiranja određene teme na početku navede hadise koji su na najvećem stepenu vjerodostojnosti, a da nakon toga navede hadise koji potvrđuju prethodno spomenute hadise ili se od njih u nekom svom dijelu razlikuju. Postoji indicija da je Muslim smatrao kako u hadisima koje je naveo poslije, nije vjerodostojan dio po kojem se ti hadisi razlikuju od prethodno spomenutih hadisa u istom poglavlju. Upravo se dio hadisa u kojem se navode izrazi *ezkera* i *anesa* razlikuje u odnosu na prethodno navedene hadise u kojima se spominje da dotične tekućine utiču na izgled djeteta, a ne na njegov spol. Muslim u uvodu u svoj *Es-Sahih* kaže:

...Hadise/verzije hadisa navodit ćemo bez ponavljanja, osim u slučajevima kada je to nužno zbog toga što hadis/verzija hadisa ima drugačije značenje u odnosu na prethodno navedeni/u, kao i zbog razlike u senedu [između dvije ili više verzija hadisa], a to ćemo učiniti zbog postojanja nedostatka u potonjim hadisima/verzijama hadisa... (Muslim: *Es-Sahih, El-Mukaddime*)

Prenošenje po smislu je vrlo važan metodološki princip koji treba uzeti u obzir prilikom utvrđivanja autentičnosti hadisa i njihovog tumačenja, a podrazumijeva da su hadisi prenošeni na različite načine među kojima mogu postojati manje ili veće značenjske razlike te izostavljanje određenih jezičkih i vanjezičkih faktora određenog događaja koji su važni za otkrivanje namjeranog značenja hadisa. Naime, u hadisu pod rednim brojem 2 između Poslanikovog, a.s., odgovora na pitanje o spolnom snošaju u snu i obavezi kupanja zbog toga, s jedne, i dijela u kojem Poslanik, a.s., govori o faktoru koji određuje izgled djeteta, s druge strane, ne navodi se da je 'Aiša kazala: "Ruke ti se zaprašile i pogodilo te koplje", nakon čega je Poslanik, a.s., kazao: "Ostavi je, sličnost dolazi iz toga. Kada njena tekućina nadvlada muževljevu tekućinu, onda djeca liče sa svoje daidže, a kada njegova tekućina nadvlada njenu, djeca liče na svoje amidže." Spomenuta verzija se navodi u hadisu koji smo naveli pod rednim brojem 4. Ovaj hadis puno preciznije i jasnije opisuje kontekst iz kojeg se može zaključiti da je Poslanik, a.s., posegao za sasvim prirodnim fenomenom sličnosti djeteta svojim roditeljima kako bi ukazao na to da nema potrebe da 'Aiša kori Ummu Sulejm i kako bi otklonio stid od Ummu Sulejm i žena koje su prisustvovala tom događaju. Isto se ne može kazati za hadise navedene pod rednim brojem 2 i 3. Između navedenih hadisa primjetne su još neke razlike koje nemaju značajnog utjecaja na njihovu poruku. Jedna od njih je da se u hadisu pod rednim brojem 2 tvrdi da je Ummu Selema postavila pitanje: "A da li žena, Allahov Poslaniče, može u snu polucirati?", dok se isto pitanje u hadisu koji smo naveli pod rednim brojem 3 pripisuje Ummu Sulejm.

### Zaključak

Razmatrani hadisi spadaju među hadise koji se mogu čitati u svjetlu savremenih naučnih otkrića. Naime, epistemička vrijednost naučnih otkrića vezanih za začecje djeteta i faktor koji ima odlučujuću ulogu u njegovom

izgledu podignuta je na znatno viši nivo u odnosu na prošla vremena. Embriologija je kao rezultat naučnog i tehnološkog razvoja uznapredovala u mjeri da može s velikom preciznošću i sigurnošću utvrditi procese koji se dešavaju prije, prilikom i nakon začeca.

Hadisi koji govore o faktoru koji određuje izgled djeteta naglašavaju da je muška tekućina opora i bijela, a ženska nježna i žućkasta. Opis ovih tekućina, shodno savremenim naučnim saznanjima, u potpunosti odgovara sjemenoj i folikularnoj tekućini kao faktorima koji učestvuju u začecu. Naime, njihovi sastojci, spermij i jajna ćelija formiraju zametak. U hadisima se tvrdi da izgled djeteta ovisi o tome koja će od ovih dviju tekućina biti dominantna.

Međutim, iz nekih hadisa koji ovu temu tretiraju moglo bi se zaključiti da oplodenu jajnu ćeliju formira tekućina koja se kod žene izlučuje prilikom nadražaja i/ili spolnog odnosa, bez obzira da li je riječ o *meziji*, bijeloj sluzavoj i ljepljivoj tekućini koja izlazi kod muškaraca i žena prilikom nadražaja, ili bijeloj ljepljivoj tekućini koja iz žene izlazi prilikom doživljaja orgazma, što se naziva ejakulacijom. Ovi hadisi se u svjetlu savremenih naučnih dostignuća tumače na način da Poslanikovo, a.s., dovođenje u vezu pojave tekućine koja se kod žene izlučuje prilikom nadražaja i/ili spolnog odnosa, s jedne, i faktora koji utiče na izgled djeteta, s druge strane, ima za cilj odagnanje stida od žene koja je postavila pitanje i onih žena koje su ovom događaju prisustvovala te pravljenje analogije između dva prirodna fenomena. U radu su navedene indicije koje na to ukazuju, a jedna od najsnažnijih je to što je Ummu Sulejm postavila pitanje o obavezi kupanja nakon što žena u snu doživi snošaj pred drugim ženama, među kojima je bilo onih koje su je ukorile. Među važnim indicijama je i to da je Poslanik, a.s., kazao da je ženska tekućina koja utiče na izgled djeteta žućkasta, a općepoznato je da je tekućina koja se kod žene javlja prilikom nadražaja i/ili spolnog općenja bijele boje.

Analizu koju je dao Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran dopunili

smo s dvije važne naznake. Prva je da postoji razlika između hadisa navedenih pod rednim brojevima 1 i 5 koji se poprilično proizvoljno usklađuju i da, u najmanju ruku, treba uključiti mogućnost da je došlo do greške prenosilaca. Naime, dok se u hadisu pod rednim brojem 1 govori o tome da tekućine spomenute u njemu utiču na izgled djeteta, u hadisu pod rednim brojem 5 tvrdi se da ove tekućine utiču na spol djeteta. Da hadisi pod rednim brojevima 1 i 5 mogu biti isti hadisi ukazuju i brojne sličnosti među njima na koje smo ukazali. Pored toga, lingvisti jasno ukazuju da glagoli koji se spominju u hadisu

pod rednim brojem 5 ukazuju na to da spomenute tekućine utiču na spol, a ne izgled djeteta, što je u suprotnosti s utvrđenim naučnim činjenicama. Treba naglasiti i da je u hadisu pod rednim brojem 5 došlo do izdvajanja na pet stepeni prenošenja te da su upućene određene kritike na račun određenih njegovih prenosilaca. Končno, Muslim je hadis naveden pod rednim brojem 5 naveo nakon što je spomenuo hadise u kojima se jasno naznačava da u njima spomenute tekućine utiču na izgled, a ne na spol djeteta, što je kod njega indicija da je htio ukazati na nedostatak hadisa koji smo naveli pod rednim brojem 5.

Druga važna napomena tiče se prenošenja po smislu i izostavljanja određenih dijelova hadisa i/ili konteksta koji su od presudnog značaja za njegovo razumijevanje. U nekim od spomenutih hadisa važni elementi jezičkog i vanjezičkog konteksta nisu navedeni, što je još jedan u nizu primjera koji pokazuju da određenim hadisima nedostaje kontekst i da taj kontekst treba tražiti u drugim izvorima ili ga anticipirati, posebno u slučajevima kada doslovno razumijevanje čini hadis kontradiktornim Kur'anu, drugim vjerodostojnim hadisima, općim načelima vjere, kategorički utvrđenim naučnim činjenicama i tome slično.

### Literatura

- Zehebi (el-), Šemsuddin (1413/1992). *El-Kašif fi ma'rifetih man lehu rivaje fi El-Kutub es-sitte wa hašijetuhu*. Stručna obrada: Muhammrud 'Avvame i Ahmed Muhammed Nimr el-Hatib. Dva toma. Džeda: Dar el-kible li-s-sekafe al-islamijje – Muessese 'ulum El-Kur'an.
- Ibn Menzur, Muhammed b. Mukrim (bez god. izd.). *Lisan El-Areb*. Petnaest tomova. Bejrut: Dar Sadir.
- Mehran, Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim "Al-Muškil min hadis nez' el-veled bejne ed-delale el-verrasijje ve el-fikhijje" (1430/2009). U: *Es-Sunne en-nebevijje bejne davabit el-fehm es-sedid ve mutetallibat et-tedždid*. Četvrta međunarodna naučna konferencija održana u periodu 24–26.04.1430./20–22.04.2009. Dva toma. Dubai: Kullijje ed-dirasat el-islamijje ve el-'arebijje.
- Mizzi (el-), Jusuf b. 'Abdurrahman (1403/1983). *Tebzib El-Kemal fi esma'er-ridžal*. Stručna obrada: Bešar 'Avvad Ma'ruf. Trideset pet tomova. Bejrut: Muessese er-risale.
- Muhtič, Teufik (2004). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Nevevi (el-), Jahja b. Šeref (1414/1994). *Al-Minhadž fi šerh Sabih Muslim b. el-Hadžadžadž*. Osamnaest tomova. Muessese Kurtube.

### الموجز

تحليل نقدي للحديث النبوي حول العامل الذي يحدد صورة المولود

فاضل ماليوكي

يتناول هذا المقال بشكل نقدي صحة وشرح الأحاديث النبوية التي تتحدث عن العامل الذي يحدد صورة المولود. ويتكون المقال من ثلاثة أجزاء، ففي الجزء الأول أورد الكاتب الأحاديث النبوية التي تتحدث عن الموضوع المطروح وبعض رواياتها، وأما الجزء الثاني فيتناول تحليل تلك الأحاديث من قِبَل العلامة المعاصر السيد محمود عبد الرحيم مهران، ويقدم الجزء الثالث مراجعتنا النقدية المتعلقة بالتحليل المذكور وجوانب أخرى تتعلق بصحة تلك الأحاديث ومعانيها. ومن خلال التحليل التفصيلي توصلنا إلى نتيجة مفادها أن الأحاديث النبوية التي تتحدث عن العامل الذي يحدد صورة المولود تشير إلى النطف / السائل المنوي والبويضة / السائل الجريبي، وهو ما يتوافق تماماً مع الحقائق العلمية الثابتة. وقد فسرنا بطريقة بديلة الحديث الذي تناول صورة المولود في سياق السوائل التي تفرزها المرأة أثناء الإثارة و/أو الجماع، وأخذنا في الحسبان كل رواياته والعوامل السياقية والخصائص العامة لأسلوب التعبير عند النبي صلى الله عليه وسلم.

الكلمات الرئيسية: الحديث النبوي، صورة المولود، البويضة، السائل الجريبي، السيد محمود عبد الرحيم مهران، النقل بالمعنى، البخاري، مسلم، الحقائق العلمية، الجنين.

### Summary

#### A CRITICAL ANALYSIS OF THE HADITH ABOUT THE FACTORS THAT DETERMINE THE PHYSICAL FORM OF THE CHILD

Fadilj Maljoki

This article aims to critically evaluate the authenticity of the hadith that relates to the factors that determine the resemblance of the child and its interpretations. It is comprised of three parts. The first part of the article presents the hadith regarding the topic along with some of its versions. The second part reflects the analysis of the text of the hadith as given by contemporary scholar Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran. In the third part of the article the author offers his critical evaluation of the above analyses and some other aspects of the hadith in question and their interpretations regarding the authenticity and its meaning. The thorough analysis resulted in a conclusion that the hadith that speaks of the factors that determine the resemblance of the child refers to the sperm/ seminal liquid and the ovum/follicular fluid which is consistent with the scientific facts. The hadith that speaks of determining the resemblance of the child in the context of liquids involved we explain here in an alternative manner keeping in mind all of the versions of the text and all its contextual factors as well as keeping in mind the Messenger's s.w.s. style of speech.

**Keywords** hadith, resemblance of the child, the ovum, follicular fluid, Es-Sejjid Mahmud 'Abdurrahim Mehran, transmission of the hadith by its sense, Al-Bukhari prenošenje po smislu, El-Bukhari, Muslim, scientific fact, fetus

# KAZIVANJE O JAHJAU, A.S., (IVAN KRSTITELJ) PREMA KUR'ANU I NOVOM ZAVJETU

Dževad GOLOŠ

Medžlis Islamske zajednice Mostar  
dzevad6@hotmail.com

**SAŽETAK:** Jahja (Ivan Krstitelj), sin Zekerije (Zaharije), smatra se vjerovjesnikom u islamu i kršćanstvu, te se kao takav spominje u Kur'anu i Novom zavjetu. U oba teksta veže se za Isaa (Isusa) i njegovo djelovanje, a posebno za Isaov sami početak. U kur'anskom tekstu kazivanje o njemu je kratko. Njegovo rođenje, koje je na jedan način čudno (od oca u starosti i majke nerotkinje), predstavlja se u Kur'anu kao uvod za još nadnaravno Isaovo rođenje koje je bilo samo od majke bez oca. Kur'ansko kazivanje o Jahjau, a. s., svodi se na govor o njegovim moralnim osobinama. U predanjima također nalazimo nekoliko hadisa koji govore o njemu. Kazivanje o Jahjau, a. s., (Ivanu Krstitelju) u Novom zavjetu mnogo je opširnije i u kršćanstvu ima poseban značaj, jer se on smatra posljednjim i najvećim prorokom. On je preteča Isusa i onaj koji je nagovijestio njegov dolazak. U Novom zavjetu on je taj koji je krstio Isusa na rijeci Jordan. Novozavjetni tekst također govori o njegovom pogubljenju.

*Ključne riječi:* Jahja, Ivan Krstitelj, Isa, Isus, Kur'an, Novi zavjet, vjerovjesnik

## Uvod

Kazivanja o prijašnjim narodima su jedna od glavnih kur'anskih tema. Među tim kazivanjima posebno mjesto imaju kazivanja o poslanicima i vjerovjesnicima. Kur'anska kazivanja nisu striktno vezana za poslanike i vjerovjesnike, nego u Kur'anu nalazimo i kazivanja o narodima i pojedincima koji nisu bili poslanici niti vjerovjesnici. Kur'an čak ne kazuje ni o svim vjerovjesnicima čija su imena u Kur'anu spomenuta. Neki su spomenuti samo imenom poput Jesea', Zul-Kifla, a o nekima su objavljena veoma kratka kazivanja poput Ismaila, Ishaka i Jahjaa. S druge strane, neka kazivanja su

veoma opširna poput pripovijesti o Musau, Ibrahimu i Jusufu. Također, određene kur'anske sure (poglavlja) nose imena po nekim od poslanika kao što su Junus, Jusuf, Hud, Ibrahim, dok se jedna sura zove Vjerovjesnici (El-Enbija). Primarni cilj kur'anskog kazivanja nisu historijske činjenice nego pouke i poruke tog kazivanja. U velikom broju slučajeva kur'anske priče o vjerovjesnicima i poslanicima ponavljaju se na različitim mjestima, i svaki put dolazi do navođenja detalja koji nisu spomenuti na drugim mjestima, a sve radi gore navedenog razloga. Od glavnih karakteristika kur'anskih kazivanja jeste da se detalji poput imena osoba, mjesta,

datuma ne spominju, jer, kako smo naveli, primarni cilj je pouka i poruka. (Latić, 2001:281, 338)

## Jahja (Ivan Krstitelj) u Kur'anu

Jahja (arap. يحيى), alejhi selam, u Kur'anu se spominje kao vjerovjesnik koji je bio poslat Izraelćanima, isto kao i njegov otac Zekerija (Zaharija). Zekerija, alejhi selam, bio je dugo bez potomka, njegova žena je bila nerotkinja i tražio je od Allaha da mu podari potomstvo. Uzvišeni Allah se odazvao njegovoj molitvi i u starosti mu podario sina Jahjaa. Kazivanje o Jahjau, a. s., u Kur'anu se spominje na dva mjesta i to relativno kratko,

u suri Alu Imran i suri Merjem. Na oba mjesta se spominje prije kazivanja o Isau kao jedan vid uvoda u Isaovo nadnaravno rođenje koje je bilo bez oca, jer je rođenje Jahje također na jedan način bilo nadnaravno, otac mu je bio star a majka nerotkinja. Kur'an govori o tome kako je Jahjau još u djetinjstvu data mudrost, te kako je bio pobožan i dobročinitelj svojim roditeljima. Kur'an naglašava da će Jahja povjerovati u *Božiju riječ*, tačnije u Isaa, alejhi selam, što neki komentatori tumače da će biti prvi koji će u Isaa, alejhi selam, povjerovati. Jahja, alejhi selam, također se spominje i u nekoliko hadisa. Novozavjetno kazivanje o Jahjau, a. s., (Ivanu Krstitelju) mnogo je opširnije. Za razliku od kur'anskog, ono spominje čin krštenja na rijeci Jordan, zbog čega Jahja ima poseban status u kršćanstvu, kao i njegovu mučeničku smrt, te njegove učenike. Neki komentatori Kur'ana i historičari spominjali su navode o tome, ali to se više može smatrati predajama koje se u islamskoj tradiciji nazivaju israilijatima. (Ibn Kesir, 2007:481-490)

### Ivan Krstitelj u Novom zavjetu

Ivan Krstitelj (grč. ἰωάννης ο βαπτιστής) sin je Zaharije (grč. Ζαχαρίας) i Elizabete (grč. Ελισάβετ) koja je bila Marijina (Merjemina) rodica. Zaharija i njegova žena bili su pobožni i nisu imali djece. Oboje su bili poodmakle dobi, a Elizabeta je bila nerotkinja. Zahariji je došao anđeo i rekao da će mu žena roditi sina i dati mu ime Ivan. Ivan Krstitelj u kršćanstvu ima poseban značaj i smatra se pretečom Isusa. Od djetinjstva je bio posvećen Bogu i njegova sudbina je bila da nagovijesti Isusov dolazak. Njegovom javnom nastupu prethodio je duži boravak u pustinji. Propovijedao je krštenje za oprostjenje grijeha i opominjao na korjenito obraćenje, jer neposredno predstoji sud Božiji. U kršćanstvu on se smatra posljednjim i najvećim prorokom. Mnogi su mu se odazivali i dolazili da ih krsti. U svojoj misiji nailazio je na odbijanje

farizeja i svećeničkih krugova. Javno je kritikovao Heroda zbog njegovog braka sa ženom svog brata jer se to smatralo incestom, nakon čega ga je ovaj zatvorio. Po nekima Herod nije imao namjeru da ga ubije i čak je gajio ljubav i uvažavanje prema Ivanu Krstitelju. Međutim, po nagovoru žene, Herod mu je odrubio glavu. U narodu je uživao veliki ugled, smatrali su ga prorokom, a Isus ga je nazvao *najvećim rođenim od žene*. (Lk., 7:28)

Njegov značaj ogleda se u tome da je bio Isusova preteča, kako smo već kazali, i u tome da je krstio Isusa na rijeci Jordan. Iz nekoliko mjesta novozavjetnog teksta uočavamo da je imao svoje učenike koji su povjerovali u Isusa. Također nailazimo da se jedan broj njegovih učenika susreo s Pavlom koji ih je pitao da li su primili Duha Svetog kada su povjerovali, na što oni odgovaraju da nisu nikada čuli za to. (Dj., 19:2, 4)

U nekim izvorima se navodi da su njegovi učenici bili ortodoksni židovi, a neki da su kao sekta postojali sve do kraja 2. stoljeća. (Grubner-Haider, 1997:129) Iz nekih tekstova Novog zavjeta moglo bi se razumjeti da je Ivan Krstitelj pred svoju smrt posumnjao u samog Isusa što predstavlja problem ako uzmemo da je on bio Isusova preteča i da je on krstio Isusa. O tome ćemo posebno govoriti, kao i o razumijevanju tekstova u kojima ga Isus naziva Ilijom, dok on sam poriče da je Ilija.

### Neke sličnosti i razlike u kazivanju o Jahjau, a. s., između kur'anskog i novozavjetnog teksta

U nastavku ćemo spomenuti neke sličnosti i razlike između kazivanja o Jahjau, a. s., u Kur'anu i Novom zavjetu.

#### *Djelovanje i moralne vrline*

Kur'anski tekst u odnosu na novozavjetni daje manje informacija o Jahjau, a. s., nego Novi zavjet. Kur'an nam na dva mjesta govori o njemu, u suri Alu Imran i suri Merjem, gdje se naglašavaju njegove moralne osobine.

...koji će riječ Allahovu potvrditi, i koji će prvak biti, i čedan, i vjerovjesnik, potomak onih dobrih. (Alu Imran, 39)

“O Jahja, prihvati Knjigu odlučno!” – a dadasmo mu mudrost još dok je dječak bio i nježnost i čednost, i čestit je bio i roditeljima svojim bio je dobar, i nije bio drzak i nepristojan. I neka je mir njemu na dan kada se rodio i na dan kada je umro i na dan kad bude iz mrtvih ustao! (Merjem, 12-15)

Kazivanje u suri Merjem počinje božanskim pozivom koji ukazuje na Jahjaov položaj. Uzvišeni Allah ga poziva da preuzme veliki emanet (odgovornost) – a to je Tevrat, knjiga koja je data sinovima Israilovim da bi sudili po njoj i radili onako kako su to radili njihovi vjerovjesnici. (Sejid Kutb 1998:35)

U navedenom kur'anskom tekstu u suri Merjem spominju se tri činjenice koje ne spominje Novi zavjet. Prva: mudrost još dok je dječak bio, pa se u komentarima spominje da su ga jedne prilike djeca pozvala da se igra s njima, na što je on odgovorio: “Mi nismo za zabavu stvoreni”.

Druga: Kur'an naglašava njegovo dobročinstvo prema roditeljima, ocu Zekerijau (Zahariji) i majci čije ime Kur'an ne spominje. Treća: kao nagradu za njegovu pobožnost i odnos prema roditeljima kaže se: “I neka je mir njemu na dan kada se rodio i na dan kada je umro i na dan kad bude iz mrtvih ustao!” Kur'an naglašava ova tri trenutka: rođenje, smrt i proživljenje kao sigurnost i spokoj onda kada čovjek biva najusamljeniji. (Ibn Kesir, 2002:800, 801)

Ovdje ćemo spomenuti hadis koji je zabilježio imam Ahmed (2001:4/145) u kojem Allahov Poslanik, alejhi sellem, kaže: “Nema niko od sinova Ademovih, a da nije zgriješio ili pomislio da zgriješi osim Jahjaa sina Zekerijinog”. (Albani, 1996:6/1206) Novozavjetni tekst koji ukazuje na slično značenje jeste: “Zaista, kažem vam, između rođenih od žene ne usta veći od Ivana Krstitelja. A ipak, i najmanji u kraljevstvu nebeskom veći je od njega!” (Mt., 11:11)

O njegovom djelovanju prije pojave Isusa novozavjetni tekst nam govori mnogo opširnije. Pripovijedao je u Judejskoj pustinji i ljude pozivao na pokajanje govoreći: "Obratite se jer približilo se kraljevstvo nebesko!" (Mt., 3:2) Mnogo ljudi se odazivalo njegovom pozivu: "Veliki broj ljudi se odazivao njegovom pozivu: Grnuo k njemu Jeruzalem, sva Judeja i sva okolica jordanska. Primali su od njega krštenje u rijeci Jordanu ispovijedajući svoje grijeha." (Mt., 3:5) O njegovom asketizmu kaže se: "Imao je odjeću od devine dlake i kožnat pojas oko bokova; hranom mu bijahu skakavci i divlji med." (Mt., 3:4) Ivan Krstitelj nagovještava dolazak osobe poslije njega te govori: "Ja vas, istina, krstim vodom na obraćenje, ali onaj koji za mnom dolazi jači je od mene. Ja nisam dostojan obuće mu nositi. On će vas krstiti Duhom Svetim i ognjem." (Mt., 3:11)<sup>1</sup>

Nagovještaj dolaska Isusa pojava je o kojoj govori i Kur'an kada kaže: "Koji će riječ Allahovu potvrditi". Egzegete kur'anskog teksta kažu da je značenje toga da je on prvi koji je povjerovao i potvrdio poslanstvo Isaa, alejhi selam. (Ibn Kesir 2002:200, 201) U komentaru Kur'ana Ibn Džuzej (2014:404) ističe: "Isa, alejhi selam, nazvan je Allahova riječ jer je on nastao posredstvom nje, tj. riječi *kun* 'budi', a ne posredstvom nekog drugog uzroka, tj. roditelja kao u slučaju ostalih ljudi."

### Monoteizam

U novozavjetnom kazivanju o Ivanu Krstitelju jasno možemo vidjeti tragove čistog monoteizma u kojem nema upućivanja molitve nikome osim Jednom Bogu. Tako u poznatoj molitvi Oče naš, koja se spominje u Mateju (6: 9, 13), gdje Isus podučava učenike kako da se mole: "Oče naš, koji jesi na nebesima! Sveti se

ime tvoje..." U Lukinom Evandelju navodi se da su učenici od Isusa tražili da ih poduču onako kako je Ivan podučio svoje učenike:

Jednom je Isus na nekome mjestu molio. Čim presta, reče mu jedan od učenika: "Gospodine, nauči nas moliti kao što je i Ivan naučio svoje učenike. On im reče: "Kad molite, govorite: 'Oče! Sveti se ime tvoje! Dođi kraljevstvo tvoje! Kruh naš svagdanji daji nam svaki dan! I otpusti nam grijeha naše: ta i mi otpuštamo svakom dužniku svojem! I ne uvedi nas u napast!'" (Lk., 11:1, 4)<sup>2</sup>

U ovim tekstovima jasno vidimo da su se Ivan Krstitelj i Isus molili samo Jednom Bogu i tome podučavali svoje učenike. I na drugim mjestima u Evandeljima nailazimo na Isusove molitve u kojima se vidi jasno ispovijedanje čistog monoteizma.

Slavim te, Oče, Gospodaru neba i Zemlje... (Mt., 11:25)

A Isus je govorio: "Oče, oprosti im, ne znaju što čine!" (Lk., 23:34)

A Isus podiže oči i reče: "Oče, hvala ti što si me uslišao..." (Iv., 11:41)

Oče pravedni, svijet te nije upoznao, ja te upoznah; a i ovi upoznahu da si me Ti poslao. (Iv., 17:25)

Veliki broj kur'anskih ajeta, što je upravo jedna od glavnih i najvažnijih kur'anskih tema, ukazuje upravo na to da su se poslanici i vjervjesnici molili samo Jednom Bogu i tome druge podučavali! Neki od tih ajeta su:

"Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali, a da mu nismo objavili: "Nema boga osim Mene, zato se Meni klanjajte!" (El-Enbija, 25)

Reci: "Ja sam čovjek kao i vi, samo – meni se objavljuje da je vaš Bog samo jedan Bog, zato se Njemu

iskreno klanjajte i od Njega oprostite! A teško onima koji Njemu druge ravnim smatraju..." (Fussilet, 6)

### Isusovo krštenje

U sva četiri Evandelja nalazimo govor o tome kako je Ivan Krstitelj krstio Isusa na rijeci Jordan. U Evandelju po Mateju (3:13-17) ono glasi:

"Tada dođe Isus iz Galileje na Jordan Ivanu da ga on krsti. Ivan ga odvrtaše: "Ti mene treba da krstiš, a ti da k meni dolaziš?" Ali mu Isus odgovori: "Pusti sada! Ta dolikuje nam da tako ispunimo svu pravednost!" Tada mu popusti. Odmah nakon krštenja izađe Isus iz vode. I gle! Otвориše se nebesa i ugleda Duha Božjega gdje silazi kao golub i spušta se na nj. I eto glasa s neba: "Ovo je Sin moj, Ljubljeni! U njemu mi sva milina!"<sup>3</sup>

Iz navedenog citata može se razumjeti da je Ivan Krstitelj poznao Isusa odmah kada mu je došao, međutim, u Evandelju po Ivanu (1:31-33) Ivan Krstitelj naglašava: "Ja ga nisam poznavao" te da ga je poznao po znaku: "ali onaj koji me posla vodom krstiti reče mi: 'Na koga vidiš da Duh silazi i ostaje na njemu, to je onaj koji krsti Duhom Svetim.'"

S obzirom na to da čin krštenja u kršćanstvu ima posebno mjesto bitno je istaknuti da ovdje nije riječ o takvom vidu krštenja. Cole u svom komentaru ukazuje na to i kaže:

"Ivanovo krštenje nije bilo kršćansko krštenje (...) Ivanovo krštenje, prema tome, predstavljalo je jedan od obreda inicijacije i očišćenja kasnog judaizma te je bilo vanjski znak i simbol poruke koju je Ivan propovijedao. Pozivao je ljude da se promijene u svom srcu i u svom stavu, nakon čega će im Bog oprostiti njihove grijeha." (Cole, 1997:67)

*kraljevstvo, sila i slava, zavijek. Amen.* Komentatori Jerusalemske Biblije jasno ukazuju da ovaj dodatak nije originalan, nego da je nastao pod uticajem liturgije. (str. 1401)

<sup>3</sup> Također: Mk., 1:9,11, Lk., 3:21,22:

<sup>1</sup> Također, slično je spomenuto i u: Mr. 1:1,8; Lk. 3:1, 18; Iv. 1: 19, 28. Kršćanski autori Ivana Krstitelja dovode u vezu s kumranskim esenima i navode neke paralele između Ivana Krstitelja i esena. Opširnije o tome: Popović, 2007:329, 329.

<sup>2</sup> U Jerusalemskoj Bibliji 13. stih 6. poglavlja iz Mateja glasi: *I ne uvedi nas u napast, nego izbavi nas od Zloga!*, što odgovara i prevodu Dretara. U prevodu Ivana Šarića i prevodu Daničić-Karadžić nalazi se dodatak koji glasi: *jer je tvoje*



Obred krštenja koji je spomenut u Novom zavjetu ogledao se u ritualnom kupanju koje je bilo općepoznato kod Jevreja. Taj vid kupanja se zove *tevila* (heb. תבילה) koje Jevreji i danas praktikuju. U islamu se kupanje cijelog tjela naziva gusul (ar. الغسل).

Kakvo mjesto čin krštenja ima u kršćanstvu možemo vidjeti iz toga da: “nekršten čovjek do smrti je neminovno zatvorenik ada (pakla), gdje ga čekaju muke”. (Teofan, 1996:20) Nikolaj Velimirović (1984:386) pojašnjava da čak i dijete: “...ako umre nekršteno, bude isključeno iz hrišćanske porodice i da se tako na Poslednjem sudu pojavi među neznabošcima.” “Uzrok navedenom jeste istočni grijeh u kojem se svi ljudi rađaju i koji se jedino skida krštenjem.” (Katekizam, 2006:36)

Više islamskih teologa čin Ivanovog krštenja Isusa uzeli su kao argument da Isus nije Bog, jer kakva je potreba ili mudrost Boga da se krsti i bude kršten? Kršćanski odgovor na ovo jeste da je Bog uzeo tijelo i postao čovjek. Sv. Hilarije (2013:236) navodi u svom komentaru Evandjelja po Mateju: “Potpuna je vjera da je on uzeo tijelo i postao čovjek.”

## Nejasnoće novozavjetnog teksta u kazivanju o Ivanu Krstitelju

### *Da li je Ivan Krstitelj ustvari Ilija ili nije?*

Ilija je jedan od proroka koji je shodno starozavjetnom tekstu uznesen na nebo i ponovo će se vratiti.<sup>4</sup> O njegovom povratku govori se u posljednjoj knjizi Starog zavjeta koja se zove “Malahija” po istoimеноm proroku:

“Evo, poslat ću vam proroka Iliju prije nego dođe Dan Jahvin,

dan velik i strašan. On će obratiti srca otaca ka sinovima, a srca sinova ka ocima, da ne dođem i ne udarim prokletstvom zemlju.” (Malahija, 3: 23, 24)<sup>5</sup>

Isus je shodno određenim citatima pojasnio da je Ilija došao u osobi Ivana Krstitelja. (Jeruzalemska, 2018:1379) Na dva mjesta novozavjetnog teksta Isus Ilijin povratak vidi u osobi Ivana Krstitelja te jasno naglašava: “On je Ilija”, dok nalazimo da sami Ivan Krstitelj to negira.

Uistinu, svi proroci i Zakon prorokovali su do Ivana. Zapravo ako hoćete: on je Ilija koji ima doći. “Tko ima uši, neka čuje...” (Mt., 11:13, 15)

“...pa ga upitaju: “Zašto pismoznanci govore da prije treba da dođe Ilija?” A on im reče: “Ilija će, doduše, prije doći i sve obnoviti. Pa kako ipak piše o Sinu Čovječjem da će mnogo pretrpjeti i biti prezren? Ali, velim vam: Ilija je već došao i oni učiniše s njim što im se prohtjelo, kao što piše o njemu...” (Mk., 9:11, 13)

Više komentatora novozavjetnog teksta naglašavaju: “Ovim citatom Isus ispunjenje riječi Malahije vidi u Ivanu Krstitelju”. (Cole, 1997:158). Međutim, ono što stvara zabunu jeste da Ivan Krstitelj jasno negira da je on Ilija:

“Upitaše ga na to: ‘Što, dakle? Jesi li Ilija?’ Odgovori: ‘Nisam.’ ‘Jesi li Prorok?’ Odgovori: ‘Ne’”. (Iv., 1:21)

Sv. Augustin (2020: 42) kaže da je Isus ustvari htio kazati da je Ivan bio u duhu Ilije. Ovo tumačenje se oslanja na stih u kojem se Ivan Krstitelj opisuje

“Ići će pred njim u duhu i sili Ilijinoj da obrati srce otaca k sinovima i nepokorne k razumnosti

pravednih te spremi Gospodinu narod pripravan.” (Lk., 1:17)

Kao argument koji ide u prilog ovom tumačenju navode se i određeni stihovi iz kojih se može vidjeti određena sličnost između Ilije i Ivana Krstitelja, tako da je Ivan Krstitelj ustvari metaforički Ilija, a ne stvarni. Možda bi ovo tumačenje i bilo prihvatljivo da nije teksta koji eksplicitno kaže *on je Ilija koji ima doći*, kao i riječi samog Ivana Krstitelja koji na pitanje da li je on Ilija kaže: *Nisam*. U isto vrijeme treba naglasiti da riječi iz Lukinog Evandjelja *u duhu i sili Ilijinoj* nisu Isusove riječi. U biblijskom tekstu jasno se uočava da su Ilija i Ivan Krstitelj dvije različite ličnosti. Ilija nije umro, nego je uzdignut na nebo:

“Ognjena kola i ognjeni konji stadoše među njih i Ilija u vihoru uzide na nebo.” (2. Kr., 2:11)

U Isusovom životopisu, shodno novozavjetnom tekstu, pojavljuje se pravi Ilija koji nije Ivan Krstitelj:

“I haljine mu postadoše sjajne, bijele veoma – nijedan ih bjelilac na zemlji ne bi mogao tako izbijeliti. I ukaza im se Ilija s Mojsijem te razgovarahu s Isusom.” (Mr., 9:3, 4)

Egzegete novozavjetnog teksta ukazuju da ova dva oprečna teksta nije baš lahko pomiriti. Dugandžić (2012:63) naglašava napetost u tekstovima kada kaže: “No treba reći da to Ivanovo odbijanje poistovjećivanja s Ilijom stvara određenu napetost u odnosu prema sinoptičkoj predaji koja Iliju izričito dovodi u vezu s Ivanom Krstiteljem.”

Jedan broj islamskih teologa je dijelove novozavjetnog teksta o kojima smo ovdje govorili spomenuo kao primjer kontradiktornosti biblijskog

<sup>4</sup> Starozavjetni prorok Ilija je vjerovjesnik Iljas u islamu koji se spominje u suri Es-Saffat 123-132. Opširnije o njemu u islamskoj tradiciji: Ibn Kesir (2007:402, 405). O Iliji kao starozavjetnom proroku više: Lujčić (2010: 51, 71).

<sup>5</sup> U većini prevoda Biblije ovi stihovi iz 3. poglavlja se ne nalaze. U Jeruzalemskoj Bibliji oni su označeni kao *Dodaci*. Baldwin ističe kako *stalan naglasak na etičkoj dimenziji, kao i stil kojima su ti stihovi pisani, u*

*punom skladu sa ostalim dijelom knjige, pa nas tako upućuje na zaključak da je ipak Malahija njezin najvjerovatniji autor.* (Baldwin, 1990:286) O proroku Malahiji i njegovoj knjizi opširnije: Lujčić (2010: 401, 410).

teksta. (Hindi, 1989:1/202)<sup>6</sup> Možda najbitnije pitanje koje se postavlja, ako bi i kazali da se radi o metaforičkom Iliji, jeste da li je Ivan Krstitelj za svog života ispunio proročanstvo iz Malahije (3:23, 24) u kojem se Ilija opisuje kao onaj koji "...će obratiti srca otaca ka sinovima, a srca sinova ka ocima, da ne dođem i ne udarim prokletstvom zemlju". Shodno onome što znamo o njegovom životu on to nije ispunio, na što ukazuje i Baldwin (1990:286) kada kaže: "U Isusovom životu, međutim, Ivanova se očekivanja nisu ispunila."

### *Da li je Ivan prepoznao Isusa ili nije?*

Sljedeće što se primjećuje u novozavjetnom kazivanju o Ivanu Krstitelju, u čemu neki islamski teolozi vide kontradiktornost (Hindi, 1989:1/212, 213), jeste opis čina krštenja Isusa na rijeci Jordan. Naime, Isus je odmah poznao Ivana Krstitelja kada mu je prišao da ga krsti, dok, shodno Ivanovom Evanđelju, Ivan Krstitelj nije poznao Isusa dok nije vidio Duha Božijeg u liku goluba koji slijeće na njega. U Matejevom Evanđelju stoji:

"Tada dođe Isus iz Galileje na Jordan Ivanu da ga on krsti. Ivan ga odvrtaše: "Ti mene treba da krstiš, a ti da k meni dolaziš? Ali mu Isus odgovori: "Pusti sada! Ta dolikuje nam da tako ispunimo svu pravednost!" Tada mu popusti. Odmah nakon krštenja izađe Isus iz vode. I gle! Otvoriše se nebesa i ugleda Duha Božjega gdje silazi kao golub i spušta se na nj. (Mt., 3:13, 16)

U Ivanovom Evanđelju pak stoji:

"Promatrao sam Duha gdje s neba silazi kao golub i ostaje na njemu. Njega ja nisam poznao, ali onaj koji me posla vodom krstiti reče mi: 'Na koga vidiš da Duh silazi i ostaje na njemu, to je onaj koji krsti Duhom Svetim.'" (Iv., 1:31,33)

Egzegete novozavjetnog teksta ukazale su na ovu oprečnost. Zanimljivo je koliko Sv. Augustin (2020: 47) ukazuje na tu oprečnost i ne daje nikakav odgovor na nju:

"Da li je Poznao Krista ili nije? Ako ga nije poznao, zašto je rekao kada je Krist došao na rijeku: "Ti mene treba da krstiš?", tj. znam ko si? (...) Nije ovo malo pitanje braćo moja. Ako ste primijetili pitanje, niste malo vidjeli: preostaje nam da nam Gospodin to razriješi."

Teofilakt Ohridski (2018: 285) u svom komentaru Ivanovog Evanđelja nudi dva odgovora na navedenu oprečnost. Prvi, da ga je u vremenu krštenja prepoznao, a drugi je da su Duha vidjeli samo oni najpobožniji.

### *Da li je Ivan Krstitelj posumnjao u Isusa?*

Iz dva mjesta novozavjetnog teksta možemo zaključiti da sam Ivan Krstitelj iznosi određenu sumnju u Isusa. Ovo je u velikoj koliziji sa samom ulogom Ivana Krstitelja u Isusovom životu, a to je da je on Isusova preteča i njegov glasnik.

"Sve to dojavise Ivanu njegovi učenici. On dozva dvojicu svojih učenika i posla ih Gospodinu da ga pitaju: "Jesi li ti Onaj koji ima doći ili drugoga da čekamo?" Došavši k njemu, rekoše ti ljudi: "Ivan Krstitelj posla nas k tebi da pitamo: 'Jesi li ti Onaj koji ima doći ili drugoga da čekamo?'" (Lk., 7:18, 20; isto u Mt., 11:2,3)

Egzegete novozavjetnog teksta ukazuju na ovu sumnju i na nju daju odgovor. Tako se u komentaru Jeruzalemske Biblije (1407) kaže: "Ivan Krstitelj ne sumnja potpuno u Isusa, ali se čudi da se očituje Mesijom na način posve različit nego što je on očekivao."

Slično nalazimo i kod svetog Hilarija (2013:195) gdje se on pita:

"Odakle se pogreška prišuljala tako različitu i obilatnu Ivanovu znanju."

Leon Morris (1997: 149) raspravlja o ovom pitanju i pokušava dati adekvatan odgovor na njega. On je ponudio nekoliko tumačenja od kojih su i ona koja kažu da je Ivanova vjera u Isusa bila oslabila, ili pak da ga je izdalo strpljenje. (Ohridski, 2018:62, 63, Hilarije, 2013:195, 196)

### **Smrt Ivana Krstitelja i njegovi učenici**

Kur'anski tekst ne govori ništa o smrti Ivana Krstitelja, dok novozavjetni spominje njegovu smrt i njen uzrok. U Evanđelju po Mateju (14:1-11) se kaže:

U ono vrijeme doču Herod tetrah za Isusa pa reče svojim slugama: "To je Ivan Krstitelj! On uskrsnu od mrtvih i zato čudesne sile djeluju u njemu." Herod doista bijaše uhitio Ivana te ga svezana bacio u tamnicu zbog Herodijade, žene brata svoga Filipa. Jer Ivan mu govoraše: "Ne smiješ je imati!" Htjede ga ubiti, ali se bojao naroda jer su ga smatrali prorokom. Na Herodov rodendan zaplesa kći Herodijadina pred svima i svidje se Herodu. Zato se zakle dati joj što god zaište. A ona nagovorena od matere: "Daj mi", reče, "ovdje na pladnju glavu Ivana Krstitelja." Ražalosti se kralj, ali zbog zakletve i sustolnika zapovjedi da se dade. Posla odrubiti glavu Ivanu u tamnici. I donijese glavu njegovu na pladnju, dadoše djevojci, a ona je odnijela materij."

Komentatori novozavjetnog teksta navode da je Herod<sup>7</sup> čak rado slušao Ivanova propovijedanja te ih ozbiljno uzimao. Ivan je osudio njegov brak sa ženom od brata jer se to smatralo incestom. Herod radi svog položaja nije mogao trpiti njegove kritike pa ga je zatvorio i nije imao namjeru da ga ubije. Ali njegova žena Herodijada čekala je

<sup>6</sup> O autentičnosti dijelova novozavjetnog teksta kroz prizmu islamskih učenjaka opširnije: El-A'zami (2014: 355, 378)

<sup>7</sup> Herod koji se spominje ovdje je Herod Antipa (4. pr. Kr. – 39. p. Kr.). On se najčešće spominje u Novom zavjetu jer je vladao

Galilejom i na taj način bio vladar Isusovog zavičaja u kojem je Isus javno djelovao. Opširnije: Anto Popović (2007:83-84)

pravi trenutak da ga ubije. (Sv. Hilarije, 2013:220; Cole, 1997:122-123)

Jedan broj islamskih historičara u svojim djelima je spomenuo predanja u kojima se spominje smrt Ivana Krstitelja koja su slična novoza- vjetnim. (Ibn Kesir, 2007:487-490)

Nakon što je Ivan Krstitelj ubijen, njegovi učenici o tome obavještavaju Isusa:

“A učenici njegovi dođu, uzmu njegovo tijelo i pokopaju ga pa odu i jave Isusu.” (Mt., 14:12)

U ovom tekstu primjećujemo da se spominju učenici Ivana Krstitelja. U komentarima nalazimo kako je ovo bio kraj Ivanovih učenika kao cjelovite skupine. Komentatori navode da su njegovi učenici postepeno njega napuštali i pristupali Isusu te da je Ivan time bio zadovoljan. Međutim, u Apostolskim djelima (19:2-4) nailazimo na zanimljiv događaj gdje se Pavao susreće sa Ivanovim učenicima i pita ih:

“Jeste li primili Duha Svetoga kad ste povjerovali?” Oni će mu: “Ta

ni čuli nismo da ima Duh Sveti.” Na to će on: “Kako ste onda kršteni?” “Krštenjem Ivanovim”, odvrate oni. Na to će Pavao: “Ivan je krstio krštenjem obraćenja govoreći narodu da vjeruje u Onoga koji za njim dolazi.”

Postavlja se pitanje kako je moglo da se desi da Ivanovi učenici ostanu sve do Pavlovog vremena, koji nije bio Isusov učenik, a da nisu znali za Duha Svetog? Posebno ako uzmemo u obzir da je, prema novoza- vjetnom tekstu, Ivan Krstitelj prilikom krštenja vidio Duha Svetog: “...i ugleda Duha Božjega gdje silazi kao golub” (Mt., 3: 16), te na posebnu vezu koja je bila između samog Isusa i Ivana Krstitelja. Zanimljivo je da Cole (1997:123) u komentaru Evanđelja po Marku kaže: “Ivanovi učenici bili su u potpunosti ortodoksni židovi.”<sup>8</sup>

### Zaključak

Jahja (Ivan Krstitelj) je vjerovjesnik koji se spominje u Kur'anu i Novom zavjetu. U islamu on je je- dan u nizu vjerovjesnika koji su po- slati Izraelćanima, a u kršćanstvu je

posljednji i najveći prorok. Kur'an o njemu govori kratko, uglavnom o moralnim osobinama, a spominje se i u nekoliko hadisa. U Novom zavjetu on se spominje u sva četiri Evanđelja.

U ovom radu osvrnuli smo se na nekoliko dijelova iz života Ivana Krstitelja koji se spominju u Evanđeljima. Prvi od njih je čin krštenja o kojem smo govorili zbog njegove važnosti u kršćanstvu. Svi komentatori novoza- vjetnog teksta jasno kažu da se ovdje radilo o obredu koji je bio poznat kod Jevreja i da nije identičan kršćanskom krštenju. Potom smo govorili o određenim nejasnoćama u novoza- vjetnom tekstu: Da li je Ivan Krstitelj kada je krstio Isusa znao da je to on ili je to kasnije saznao? Da li je Ivan Krstitelj prorok Ilija ili nije, shodno novoza- vjetnom tekstu? Da li je Ivan Krstitelj kao Isusova preteča pred kraj svog života posumnjao u Isusa? Jedna od zanimljivijih tema u ovom radu jeste pitanje Ivanovih učenika poslije njegove smrti.

<sup>8</sup> O pitanju Ivanovih učenika također: Vakomanović (1997: 62, 71)

### Literatura

- Korkut, Besim (1977). *Kur'an sa prevodom*. Sarajevo.
- Ahmed (2001). *Musned*. Muessetu Er-Ridale.
- Albani (1996). *Silsilet el-ehadis es-sabiba*. Rijad: Mektebetul-Mea'rif.
- Biblija. Prevod Ivan Šarić (2016). Hrvatsko biblijsko društvo, Zagreb.
- Biblija. Prevod Tomislav Dukatar (1992). Kršćanska sadašnjost: Zagreb
- Biblija. Prevod Daničić-Karadžić (2008). Glas crkve.
- Lujić, Božo (2010). *Starozavjetni proroci*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- El-A'zami M.M. (2014). *Historija kur'anskog teksta od Objave do kompilacije – Komparativna studija sa Starim i Novim zavjetom*. Sarajevo: El-Kalem.
- Faruki (2011). *Tevhid, implikacije na mišljenje i život*. Sarajevo: El-Kalem.
- Grabner-Heider, Anton (1997). *Praktični biblijski leksikon*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Hindi (1989). *Izharul-Hakk*. Rijad: Er-Riase El-Amme Lil-Buhus.
- Ibn Džuzejj (2014a). *Olakšani komentar Kur'ana*. Sarajevo: Libris.
- Ibn Kesir (2002). *Tefsir ibn Kesir – skraćena verzija*. Visoki saudijski komitet za pomoć BIH
- Ibn Kesir (2007). *Kazivanja o vjerovjesnicima*. Bužim: Ilum.
- Dugandžić, Ivan (2012). *Evanđelje ljubljenog učenika – Uvodna pitanja i komentar Ivanova evanđelja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (2018). *Jeruzalemska Biblija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Joice G. Baldwin (1990). *Starozavjetni komentari Hagaj, Zabarija, Malahija*. Novi Sad: Dobra Vest.
- Katekizam katoličke crkve* (2006). Split: Verbum.
- Kutb, Sejid (1998). *U okrilju Kur'ana*. Sv. 16. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
- Kung, Hans (2023). *Islam – prošlost, sadašnjost, budućnost*. Sarajevo: Dobra knjiga.
- Latić, Džemaludin (2001). *Stil kur'anskog izraza*. Sarajevo: El-Kalem.
- Leon Morris (1997). *Evanđelje po Luki. Uvod i komentar*. Daruvar: Logos.
- Malik ibn Nebi (1989). *Kur'anski fenomen*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije.
- Ohridski, Teofilakt (2018). *Tumačenje Jevanđelja po Luki i Jevanđelja po Jovanu*. Beograd: Pravoslavna misionarska škola.
- Popović, Anto (2007). *Novozavjetno vrijeme. Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- R. Alan Cole (1997). *Evanđelje po Marku*. Daruvar: Logos.
- (2020). *Sv. Augustin*. Split: Verbum.
- Sveti Hilarije (2013). *Tumačenje Evanđelja po Mateju*. Zagreb-Split: Kršćanska sadašnjost.

Velimirović, Nikolaj (2016). *Vera svetih*. Sabrana Dela 12, Manastir Sv. Nikolaja, Soko-

Vukomirović, Milan (1997). *Rani bri-šćanski mitovi*. Čigoja.

Zatvorenik, Teofan (1986). *Put ka spa-senju*. Cetinje, Svetigora.

### الموجز

قصة النبي يحيى عليه السلام (يوحنا المعمدان)  
في القرآن الكريم والعهد الجديد

جواد غولوش

يعتبر النبي يحيى (يوحنا المعمدان) بن زكريا نبيا عند المسلمين والنصارى، فقد ورد ذكره في القرآن الكريم والعهد الجديد. وفي كلا الكتابين يرتبط ذكره بعيسى (يسوع) وعمله، وخاصة ببداية عيسى. أما في القرآن الكريم فقد جاء ذكره موجزا، فولادته فيها شيء من الغرابة (من أب عجوز وأم عاقرة)، حيث جاءت مقدمة في القرآن الكريم لولادة عيسى التي كانت أكثر إعجازا، فقد كانت من أم دون أب. إن القصص القرآني عن يحيى عليه السلام، يقتصر على الحديث عن صفاته الخلقية، كما يوجد عدة أحاديث نبوية تتحدث عنه. أما الحديث عن يحيى عليه السلام (يوحنا المعمدان) في العهد الجديد فهو أوسع بكثير وله أهمية خاصة عند النصارى، لأنه يعتبر آخر وأعظم الأنبياء. فهو المهّـد ليسوع وهو الذي بشر بمجيئه. وفي العهد الجديد هو الذي عمّد السيد المسيح في نهر الأردن. ويتحدث العهد الجديد أيضا عن مقتله.

الكلمات الرئيسية: يحيى، يوحنا المعمدان، عيسى، يسوع، القرآن الكريم، العهد الجديد، النبي.

### Summary

THE STORY OF YAHYA A.S. (JOHN BAPTIST)  
AS TOLD IN THE QUR'AN AND  
THE NEW TESTAMENT

Dževad Gološ

Yahya (John Baptist) the son of Zakariyah (Zechariah), is considered a prophet in Islam and Christianity and is mentioned in the Qur'an and the New Testament. In both the scriptures, he is mentioned in connection to Isa a.s. (Jesus) and his mission, he is regarded to be the herald of the coming of Isa a.s. (Jesus). The Qur'anic text gives a brief story on him, his birth which is to some extent miraculous (being born by a father of an elderly age and a previously barren mother), stressing his significance in announcing the even more miraculous birth of Isa a.s., born by a virgin mother, without a father. In the Qur'an we only find a story that presents his moral virtues and that is complemented by a few hadith that also speak in this regard. However, the New Testament story on Yahya a.s. (John the Baptist) is much more elaborate. He has a significant role in Christianity as he is considered the last and the greatest prophet. His mission as a precursor of Jesus's arrival, the prophet who baptized Jesus in the river Jordan is described in detail. The New Testament also gives us details on the circumstances of the death of John the Baptist.

*Keywords:* Yahya a.s., John the Baptist, Isa a.s., Qur'an, New Testament, the Prophet

# TRADICIJA UČENJA HIFZA U BIHAĆU I CAZINSKOJ KRAJINI

Rifet ŠAHINOVIĆ

Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Bihaću  
rifets@hotmail.com

Amel REDŽIĆ

JU Arhiv Unsko-sanskog kantona  
amel.redzic1109@gmail.com

**SAŽETAK:** Bosanska krajina trenutno ima više od pedeset hafiza. Spomenuti broj hafiza ukazuje na to da se tradiciji hifza Kur'ana u ovom dijelu Bosne i Hercegovine poklanja velika pažnja. Krajina je i u periodu prije Drugog svjetskog rata imala veliki broj hafiza koji su radili kao imami, muderisi u krajiškim medresama ili kao muftije. U radu su predstavljene bihaćke muftije, hafizi muderisi u Bihačkoj i Cazinskoj medresi, aktivne škole Kur'ana u Bosanskoj krajini te izazovi i perspektive učenja hifza danas. Na temelju broja živih hafiza, infrastrukture koja je na raspolaganju budućim hafizima i neumornom radu muhafiza, izveden je zaključak kako je učenje hifza u Bosanskoj krajini u današnje vrijeme na zavidnom nivou..

**Ključne riječi:** *hifz, Bihać, Cazinska krajina, tahfiz, tabafuz, Muftijstvo bihaćko, Cazinska medresa, Kotarsko vakufsko-mearifsko povjerenstvo Cazin*

## Uvod

Učenje hifza u Bosni i Hercegovini ima dugu tradiciju. Zlatno doba hifza Kur'ana u Bosni i Hercegovini, slobodno se može kazati, vrijeme je nakon Agresije na našu domovinu. U Bosni i Hercegovini danas je više od šest stotina hafiza koji su hifz položili pred komisijom Rijaseta Islamske zajednice i stekli titulu *hafizul-Kur'an*. To je potrebno naglasiti zato što je i na našem prostoru bilo došlo do zastoja u učenju hifza, što se odrazilo i na broj hafiza, posebno nakon Drugog svjetskog rata.

Ovdje se želi posebno istaknuti da se na prostoru Bosanske krajine tradiciji učenja hifza poklanjala posebna

pažnja. Hifz se u ovom dijelu Bosne i Hercegovine redovno prakticirao i njegovao, isto kao i u drugim dijelovima naše zemlje. Kur'an se izučavao i učio napamet skoro u svim mjestima. Mnogi mladi su svoja početna znanja sticali u krajiškim medresama, a nerijetko su kasnije odlazili na doškolovanje u islamske centre toga vremena. O tome su pisali mnogi autori, navodeći i neke zanimljivosti u vezi s hafizima iz Bosanske krajine. Fadil Fazlić (2006) u knjizi *Hafizi u Bosni i Hercegovini u posljednjih 150 godina* spominje veliki broj hafiza iz Bosanske krajine. Sam autor ističe da to nije konačan broj, a o nekim hafizima, u nedostatku odgovarajuće

građe, daje samo osnovne podatke. Koliko je bilo hafiza u prvim stoljećima islama na području Krajine teško je reći, jer u tom periodu nisu rađeni nikakvi popisi hafiza, a i malo je, skoro nikako, dokumenata iz tog perioda, koji bi dali više informacija o pojedinim hafizima toga vremena.

U nastojanju da dodatno osvijetlimo period učenja hifza do Drugog svjetskog rata u Bosanskoj krajini prikupili smo nove podatke o pojedinim hafizima. Činjenice su da je bilo dosta hafiza koji su bili muderisi u Cazinskoj ili Bihačkoj medresi, da su gotovo sve bihaćke muftije bili hafizi te da je bio i značajan broj hafiza koji su bili imami ili mualimi

u krajiškim džematima. Sve to svjedoči da se tradiciji hifza u Bosanskoj krajini poklanjala posebna pažnja. Smatramo da je ovo posebno važno istaknuti, budući da je bilo ustaljeno mišljenje da hafiza u Bosanskoj krajini nije ni bilo. S druge strane, Bošnjaci koji žive u ovom dijelu Bosne i Hercegovine znali su o hafizima u Krajini vrlo malo, ili gotovo ništa. Nišani u džamijskim haremima, poneko sjećanje starijih ljudi i, posebno, neistražena arhivska građa, svjedoče da nije bilo grada u Krajini koji nije imao svoje hafize.

### Bihačke muftije

Zanimljivo je da su sve bihačke muftije do 1930. godine, kada su ukinuta muftijstva u Bihaću i Travniku, a ingerencije Bihačkog preuzelo Banjalučko muftijstvo, bili hafizi. Prvi od njih je bio hafiz Sabit – Ahmet ef. Ribić, zvani Širazi (od 11. jula 1883. godine do 1885. godine). Rođen je u Jezeru kod Jajca, gdje je pohađao mekteb dvije godine, a zatim je prešao u medresu u Travniku u kojoj je učio sedam godina, a 1862. godine otišao je u Istanbul. Stanovao je u Krk-Češme medresi, gdje je izučavao sve propisane nauke i položio Darul-mualimin. (Mašić, 1998:41) Poslije toga je imenovan učiteljem Više osnovne škole (ruždije) u Trebinju 1875. godine, a 1880. godine postavljen je za učitelja orijentalnih predmeta u sarajevskoj Gimnaziji. Za bihačkog muftiju imenovan je 11. jula 1883. godine te je istovremeno obavljao i dužnost muderisa u Medresi Mehmed-paše Bišćevića. Nakon toga imenovan je direktorom ruždije u Sarajevu 1885. godine, gdje je napisao i novu, metodički mnogo lakšu sufaru “Mufessalen elif ba-arebi”. Ujedno je bio i prvi upravitelj Darul-mualimina u Sarajevu i nadzornik muslimanskih škola. Među hafizima bio je poznat po lahkom i brzom učenju hatme, a dugo godina je klanjao teravijah-namaz hatmom. Kao reisul-hudžadž (vodič hadžija) otišao je 1905. godine na hadždž. Preselio je na ahiret 9.

novembra 1907. godine i pokopan je u greblju Hendek u Sarajevu. (Mašić, 1998:42) S obzirom na to da je, dok je bio profesor u Šerijatskoj sudačkoj školi u Sarajevu, često citirao slavnog perzijskog pjesnika Hafiza iz Širaza, učenici su mu dali nadimak Širazija.

Nakon njega muftija bihački bio je hafiz Sulejman-ef. Šarac (od 1885. do 1887. godine). Rođen je u Stocu 1850. godine, a mekteb i hifz završio je u rodnom mjestu. Kasnije je učio u medresi u Mostaru, zatim odlazi na studij u Istanbul. Nakon završenih studija postavljen je za muftiju i muderisa u Bihaću, gdje ostaje do kraja decembra 1887. godine. Kasnije je svečano ustoličen za reisul-ulemu 26. juna 1910. godine. U svoje vrijeme, hafiz Sulejman-ef. Šarac bio je jedan od najvećih alima i poznavao ca šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini. Volio je istočnu literaturu, pa je između ostalog znao napamet više hiljada stihova raznih istočnih klasika. Bio je odličan govornik, strogo principijelan i energično se borio za sve vakufske interese. Imao je vidnu ulogu u javnom životu muslimana, a njegovi stavi i mišljenje su se uvažavali i cijenili. (Mašić, 1998:60)

Poslije hafiza Sulejman-ef. Šarca za novog bihačkog muftiju postavljen je hafiz Jusuf-ef. Jahić 1888. godine. Hafiz Jahić rođen je u selu Miljanovci kod Kalesije, gdje je stekao početno obrazovanje. Kasnije je bio na studiju u Istanbulu, a nakon završetka studija imenovan je imamom i hatibom džamije u Kladnju, te muderisom i upraviteljem Hadim Ali-pašine medrese. U Kladnju je ostao nepunih pet godina. Istovremeno je bio i profesor u medresi. Za bihačkog muftiju postavljen je dekretom Zemaljske vlade za Bosnu i Hercegovinu u Sarajevu broj 14.571/I, od 14. marta 1888. godine. (Mašić, 1998:80) Funkciju muftije obavljao je punih 26 godina (do 1914. godine). (Bušatlić, 2011:171) Pored muftijske dužnosti obavljao je i dužnost muderisa na Bihačkoj medresi. Bio je nosilac visokih odlikovanja, među kojima je i Zlatni orden za zasluge za

narod, kojim ga je odlikovao Franjo Josip, austrougarski car i kralj. Tokom Prvog svjetskog rata hafiz Jusuf Zijaudin-ef. Jahić bio je član Vakufsko-mearifskog saborskog odbora u Sarajevu. (Jahić, 2010:47)<sup>1</sup>

Nakon njega Bihać nije imao muftiju sve do 1921. godine kada je na tu funkciju izabran hafiz Abdulah-ef. Moranjak. Hafiz Moranjak rođen je 1885. godine u Gradačcu, gdje je stekao osnovno i srednje obrazovanje. Poslije odlazi na studije u Istanbul, a po povratku, za vrijeme Prvog svjetskog rata, bio je nadzornik vjerskih škola u Crnoj Gori, zatim i vojni imam u Italiji do 1918. godine. (Mašić, 1998:134) Na dužnost muftije bihačkog hafiz Moranjak postavljen je Odlukom Ulema-medžlisa od 9. februara 1921. godine. I on je, u isto vrijeme, bio muftija i profesor u medresi. Povjerenu visoku funkciju muftije vršio je sve do 1930. godine, kad su ukinuta muftijstva u Bihaću i Travniku, a ingerencije bihačkog preuzelo je banjalučko muftijstvo. Nakon ukidanja Muftijstva bihačkog (1930) muftija Moranjak izabran je za šerijatskog sudiju. (Bušatlić, 2011:172)

U vrijeme Austro-Ugarske Bihać je imao svoje muftije, dok je u Cazinu ta funkcija ukinuta. (Bušatlić, 2011:169-171) Institucija Muftijstva bihačkog ponovo je uspostavljena ratne 1993. godine kada je za muftiju izabran prof. Hasan-ef. Makić. On je tu dužnost obavljao do 2019. godine.

Dvadesetog aprila 2019. godine, na prvoj redovnoj sjednici, Sabor Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini je, na prijedlog reisul-uleme dr. Hussein-ef. Kavazovića, potvrdio imenovanje hafiza Mehmed-ef. Kudića na funkciju muftije bihačkog. Murasela mu je svečano dodijeljena u Gradskoj džamiji u Bihaću, u petak, 21. juna 2019. godine. Prema tome, nakon reaktiviranja rada Bihačkog muftijstva nijedan muftija nije bio hafiz, a aktualni muftija je hafiz.

<sup>1</sup> Zijaudin, srednje ime bihačkog muftije, rijetko se pojavljivalo u dokumentima.

## Hafizi muderrisi u Bihaćkoj i Cazinskoj medresi

Neki hafizi bili su i poznati muderrisi u medresama u Bosanskoj krajini. Hafizi Jusuf-ef. Hušidić, iz Podzvizda (1834–1894) i Abdullah Zuhdi-ef. Sofić, iz Gornjeg Vakufa (1908–1920) bili su muderrisi u Cazinskoj medresi. (Smlatić, 1941:18) Hafiz Hasan-ef. Smajlović bio je muderris u Bihaćkoj medresi (1924–1927). I ovi podaci svjedoče da medrese koje su djelovale na području Krajine nisu bile bez hafiza.

Hafiz Jusuf-ef. Hušidić bio je muderris u Cazinskoj medresi od školske 1883/84. do 1888. godine. Za vrijeme rada u Cazinskoj medresi hafiz Hušidić pokrenuo je inicijativu za izgradnju nove zgrade Cazinske medrese, koja je otvorena 1890. godine. Kada je podignuta, zgrada medrese je spadala među najljepše građevine u Cazinu. I danas ona svojom arhitekturom krase grad Cazin dajući mu orijentalni izgled i vizure. U početku je objekat bio prizemnica kamenom sažidana, a na dva ugla zgrade podignute su gornje sobe za stanovanje učenika. Glavninu sredstava potrebnih za njenu gradnju osigurali su Bošnjaci Cazina i okoline. Značajno je spomenuti da je poslije toga imenovan za muderrisa Atmejdana-medrese u Sarajevu a potom i Čačak-medrese u Brčkom. Hamdija Kreševljaković u članku "Cazin i njegova okolina", koji je izašao u *Kalendaru* Narodne uzdanice za 1935. godinu, navodi da je hafiz Hušidić bio muderris u Cazinskoj medresi od 1883. do 1894. godine, međutim, čini se da je on na toj dužnosti ostao mnogo kraće. Jusuf-ef. je krajem 1887. godine, odnosno početkom 1888. godine imenovan muderrisom Atmejdana-medrese u Sarajevu, a krajem februara 1888. godine Vakufska komisija u Brčkom obavijestila je Zemaljsku vakufsku komisiju u Sarajevu da je za muderrisa u Čačak-medresi u Brčkom postavljen Jusuf-ef. Hušidić. (Duranović, 2023: 274)

O hafizu Hušidiću u Cazinskoj krajini sačuvana je i jedna lijepa

anegdota. Naime, kada je jednog petka, dok je još stasavao, došao na sajam u Cazin, otišao je u Gradsku džamiju na džumu i počeo je da mujezini. Zbog mnogo okupljenih i odzvanjanja glasa u džamiji zbunio se pa ga je neko drugi zamijenio. Nakon džume jedan stariji džematlija ne samo da ga je ukorio nego ga je i čibukom izmjerio preko leđa. Hafiz Hušidić se zastidio i zbog toga je odlučio krenuti u Istanbul na školovanje. Kada je stekao diplomu muderrisa, vratio se u svoju Krajinu, ali u poznatoj gradskoj džamiji više nije našao tog starijeg čovjeka jer je on u međuvremenu preselio na ahiret. Hafiz je odlučio da mu svake godine uči mevlud i hatmu. Osim toga, klao je i dijelio kurban pred dušu tog džematlije koji je bio sebeb da on postane muderris. Mumin Bajrić tvrdi da je hafiz poslije premješten u medresu u Mostar i da je tamo i umro. (Bajrić, 1979: 25)

Muderris hadži hafiz Abdullah Zuhdi-ef. Sofić bio je kurra-hafiz. Rođen je u Gornjem Vakufu, a u Sarajevu je završio Kuršumliju medresu. Poslije toga je nastavio školovanje u Istanbulu, gdje je dobio *idžazet*. Dužnost muderrisa Cazinske medrese obavljao je od 1908. godine do prestanka rada medrese 1920. godine. (Bašić, 2009:460-470) Prije dužnosti muderrisa radio je kao imam Begove džamije do 28. jula 1897. godine i kao muid (asistent) Kuršumlije medrese. (Hafizi u Sarajevu..., 1942:200) Na sjednici Kotarskog vakufsko-mearifskog povjerenstva Cazin koja je održana 16. oktobra 1911. godine odlučeno je da se muderrisova kućna kirija 1911. godine u iznosu od 200 kruna godišnje plaća iz medresanskog vakufa.<sup>2</sup> U nastojanju da učenicima osigura što kvalitetnije obrazovanje, muderris Sofić uvodio je nove predmete i udžbenike. Autor je djela *Tuhfet-us-sibjan* – Djelo iz islamskog vjerovanja i obredoslovlja na bosanskom jeziku. (Duranović,

2023:277) Osim toga, muderris Sofić je uvidio da većina učenika Cazinske medrese nije imala završenu osnovnu školu, već samo mekteb, pa je napravio dogovor s učiteljem osnovne škole da učenici medrese redovno pohađaju i nastavu u osnovnoj školi. To se svjedočilo tadašnjem bihaćkom muftiji Jahiću, pa je obećao da će se založiti kod Zemaljske vlade da dodijele jednog učitelja u medresu da predaje svjetovne predmete. (Duranović, 2023:278) U školskoj 1917/1918. godini uvedeni su, uz vjerske predmete, u Cazinskoj medresi i svjetovni predmeti. (Iz vakufskog sabora..., 1918:57) Zbog toga muderris Sofić moli u jednom dopisu upućenom Vakufsko-mearifskom sarskom odboru u Sarajevu da se za medresu u Cazinu pošalje po 10 knjiga (kitaba) za svjetovne predmete, koji će se u reformiranoj medresi predavati.<sup>3</sup>

Mumin Bajrić, sin Šerifa ef. Bajrića iz Stijene, prisjećajući se svog školovanja u Cazinskoj medresi, kad je muderris bio Abdullah ef. Sofić, navodi da je medresa tad imala četiri odjeljenja, da su prva tri odjeljenja trajala po jednu godinu (razred), a da je četvrto odjeljenje muderris proširivao po svom nahođenju na više godina. Pored toga ističe da su tada softe iz najstarijeg razreda predavali u niža tri odjeljenja i tako odmah u medresi sticali nastavničku praksu, te da je jednom sedmično muderris inspicirao niže razrede i svoje mlađe asistente a da je u četvrtom odjeljenju predavao muderris. (Bajrić, 1979: 23) Muderris Sofić u okviru svog djelovanja u Cazinskoj medresi posebno je vodio brigu o Kur'anu, nastojeći da kod izraslijih učenika probudi ljubav prema hifzu. Njegovim zalaganjem Krajina je imala zavidan broj hafiza. Njegovom zaslugom hifz su u posljednjim generacijama Cazinske medrese završili Hasan Toromanović, Hasan Alagić, Ahmed Velić i Hasan Bećirević. (Bajrić, 1979:25)

<sup>2</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1911, "Zapisnik sa sjednice KVMP-a Cazin 16. oktobra 1911".

<sup>3</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1916, "Medresa moli da im se pošalju knjige za novoreformirane medrese".

Za vrijeme Prvog svjetskog rata brojne neprilike pogodile su stanovništvo Cazinske krajine, ali i medresu. Broj učenika u Cazinskoj medresi značajno se smanjivao, a 1915. godine zbog ratnih prilika nastava se u medresi nije održavala.<sup>4</sup> Tad se muderis Sofić založio kod Vakufsko-mearifskog saborskog odbora i Kotarskog ureda u Cazinu da se poduzmu koraci za rješavanje problema muhadžira, jer je od velike potrebe da se održava nastava u Medresi.<sup>5</sup> Pored toga, zalagao se muderis i za popravak Cazinske medrese zbog štete koja je nastala boravkom muhadžira u njoj. Zahvaljujući njegovim molbama i pisanjima dobila je Cazinska medresa od Kotarskog vakufsko-mearifskog povjerenstva u Cazinu 174 krune, a od Zemaljske vlade za Bosnu i Hercegovinu 610 kruna za popravak štete koja je nastala boravkom muhadžira u njoj.<sup>6</sup> Također, u školskoj 1918/19. godini nastava u Cazinskoj medresi nije se održavala, jer su u zgradi medrese bili smješteni muhadžiri. (Duranović, 2023:278) Mudarisi Sofić je zajedno s Ahmetom Čemalovićem, tadašnjim predsjednikom Kotarskog vakufsko-mearifskog povjerenstva Cazin, bio jedan od glavnih pokretača akcije za popravak Cazinske medrese. Zbog toga je u Cazinu 23. novembra 1921. godine održana skupština povjerenstva, imama i džematskih medžlisa u svrhu popravka medrese, u kojoj je uslijed svjetskog rata prekinuta nastava. Predsjednik Čemalović otvorio je skupštinu i ukratko ocrtao svrhu medrese, te kako je od velike važnosti i prijeke potrebe pitanje popravka i ponovno pokretanje medrese. Skupština mu je na to izjavila

da su oni solidarni da se zgrada popravi i da će oni podmiriti sav trošak oko popravka, jer je i njihova želja da čim prije otpočne nastava u medresi. (Borić, 1921:3) Podršku im je dao i Vakufsko-mearifski saborski odbor u iznosu od 700 kruna.<sup>7</sup> Ipak, najveći teret za popravak medrese podnijeli su Bošnjaci Cazina i Cazinske krajine. U svakom džematu na području kotara Cazin prikupljani su prilozima za popravak medrese. Jednostavno, muslimani kotara Cazin nisu se lahko mirili sa činjenicom da medresa koja je iznjedrila stotine imama i mualima prestaje s radom.<sup>8</sup> Medresa je uspješno obnovljena, ali je ostala bez prihoda za održavanje i plaću muderisa, jer novoformirana kotarska vlast nije željela nastaviti finansiranje njenog rada.<sup>9</sup> U narednoj školskoj 1919/20. godinu medresu u Cazinu pohađalo je samo 7 učenika, a posljednji završni ispit u medresi održao je 17. maja 1920. godine hadži hafiz Abdullah-ef. Sofić.<sup>10</sup> Hafiz Sofić umro je 1927. godine u Prnjavoru, gdje je i pokopan. (Hafizi u Sarajevu..., 1942:200)

Hafiz Hasan-ef. Smajlović rođen je u Čehajama kod Srebrenika, gdje je stekao početno obrazovanje u mektebu u Osman-kapetanovoj medresi u Gračanici. Nakon toga otišao je na studij u Istanbul, po završetku studija vratio se u Bosnu, gdje je prvo služio kao vojni imam do 1918. godine u Rožajama, a poslije toga je stupio u službu imama i muderisa medrese u Konjicu 1921. godine. Kasnije je predao molbu za muderisa na bihačkoj medresi, a medresanski sabor je na svojoj sjednici 16. januara 1924. godine razmatrao pristigle molbe i prihvatio molbu hafiza Hasan-efendije.

Njegovu molbu potvrdio je i Ulema-medžlis, a s predavanjima je počeo 3. februara 1924. Naredne godine postavljen je i za imama Fethije džamije u Bihaću. Bio je veoma poštovan kod svojih đaka i džematlija, te je slovio za uzornog pedagoga. Zna se da je predavao kiraeet i arapski jezik. U bihačkoj medresi ostao je do 1927. godine, kada je postavljen za muftiju u Strumici u Makedoniji. Umro je u Tuzli 2. oktobra 1957. godine i pokopan je u mezarlucima Borić. (Mašić, 1998:130)

### Hafizi imami i mualimi u Bosanskoj krajini

U Kotarskom vakufsko-mearifskom povjerenstvu u Bihaću početkom Drugog svjetskog rata bio je angažiran trideset i jedan vjerski službenik. Među njima su bili muderisi, mualimi i imami, ali i hafizi. U toku Drugog svjetskog rata na području tadašnjeg Povjerenstva IVZ u Bihaću ubijeni su imami i mualimi: Šaćir-ef. Malkoč (imam i mualim u Pokoju), Mehmed-ef. Mehulić (Čavkići), hafiz Šerif-ef. Begić (Srblijani) i Abas-ef. Duljković (Ribić). Njih četvericu zaklali su četnici tokom 1942. i 1943. godine, dok je Nazif-ef. Lonić umro od posljedica ranjavanja 1944. godine. Osam službenika Islamske zajednice umrlo je od tifusa, a jedan od tuberkuloze. (Bećirović, 2012:535)<sup>11</sup> Hafiz Šerif-ef. Begić jedan je od hafiza, imama u Krajini, čiji život je tragično okončan.

U toku 1910. godine na području Kotarskog vakufsko-mearifskog povjerenstva u Cazinu bilo je angažirano četrdeset i devet imama.<sup>12</sup> Bitno je

<sup>4</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1915, "Po naredbi Zemaljske vlade u Sarajevu ne računava se ona godina u kojoj se zbog ratnih prilika nije u medresi učilo".

<sup>5</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1915, "Ispražnjena medresa u Cazinu zbog muhadžira".

<sup>6</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1916/1917, "Medresa u Cazinu ođšteta za štete prouzrokovane po muhadžirima".

<sup>7</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1919/21,

"Kupljenje priloga za popravak tamošnje medrese".

<sup>8</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1921, "Dobrovoljni prilozima iz Cazina za popravak Cazinske medrese 1921".

<sup>9</sup> "I u Cazinu je doskora postojala lijepa medresa. Zgrada joj i danas postoji, ali medresa ne radio iako je tu u zakutku naše Krajine medresa baš potrebna." Vidi: Handžić, 1936:37.

<sup>10</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1919/2,

"Zapisnik o zaključnom ispitu u Cazinskoj medresi za školsku godinu 1919/1920. godinu".

<sup>11</sup> U Prilozima knjizi dr. Bećirović navodi imena zaklanih imama, s tim što su neka od njih pogrešno upisana: Muhamed, umjesto Mehmed-ef. Mehulić, te hfz. Behić, umjesto hfz. Šerif-ef. Begić.

<sup>12</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-F/1910. *Potpoma za imame na području KVMP Cazin za 1910. godinu*



istaći da je administrativno tad kotaru Cazin, pa samim tim i povjerenstvu u Cazin, pripadalo i područje današnje općine Velika Kladuša. Zbog toga se javlja nešto veći broj vjerskih službenika. Od navedenih četrdeset i devet imena, pokraj šest imena stoji slovo h, koje je moglo označavati skraćenicu za hafiza, ali i za hadžiju. Kasnije se analizom dostupnih dokumenata zaključilo da je riječ o trojici hafiza i o trojici hadžija, o kojima će kasnije u radu biti riječi.

U opisu vjerskih službenika sreza cazinskog iz 1929. godine navedeno je pedeset i šest vjerskih službenika u šezdeset džamija i mekteba.<sup>13</sup> Od tog broja analizom ostalih dostupnih dokumenata došlo se do zaključka da je tada na području povjerenstva u Czinu bilo angažirano ukupno šest hafiza. Nakon Drugog svjetskog rata dolazi do smanjenja broja džemata na području povjerenstva u Czinu. Prema podacima o vjerskim službenicima na području Vakufskog povjerenstva u Czinu navodi se ukupno dvadeset i sedam džamija.<sup>14</sup> Jednostavno, mnoge su džamije bile oštećene, porušene ili zatvorene, pa zbog toga dolazi do smanjenja broja džemata. Sve se to odrazilo i na broj hafiza, koji su bili angažirani kao vjerski službenici u povjerenstvu u Czinu. Od navedenih dvadeset i sedam imama, samo jedan je bio hafiz.

U daljem radu navest će se kraća biografija svih navedenih hafiza koji su bili angažirani kao imami ili muallimi na tadašnjem području Bihaća i Cazina. Pored njih navest će se i oni hafizi koji su bili *šerijatske sudije na području Krajine*. Zatim, spomenut će se i oni hafizi koji su bili s područja Krajine, ali su bili na određenoj službi, kao imami, muallimi ili šerijatske

sudije izvan Krajine. I, naposljetku, bit će riječi i o onim hafizima koji su bili na određenoj službi na području Bihaća i Cazinske krajine, ali zbog nedostatka podataka o njima samo će biti spomenuti.

### Hafiz Uzejr-ef. Džinić

Rođen je 1860. godine u Bihaću u uglednoj porodici Džinića. Otac mu je bio Ali-ef., koji je bio nastavnik ruždije u Bihaću, otkud je premješten za nastavnika ruždije u Prijedoru i Sanskom Mostu. Pred svojim ocem Uzejr-ef. je završio vjersku naobrazbu kao i hifz. U službi Islamske zajednice bio je od 1892. godine, a prvo mjesto njegova službovanja bilo je u Podgredini, srez Cazin, gdje je proveo 6 godina. Zatim je proveo 6 godina u Šabićima, srez Cazin, da bi se onda prebacio u Tržac, srez Cazin, oko 1889. godine, gdje je bio imam 65 godina. Na džematskoj skupštini Gradske džamije u Czinu, koja je održana 30. juna 1910. godine, kod vakufskog povjerenstva u Czinu bio je jednoglasno izabran za novog imama.<sup>15</sup> Međutim, naredne godine se kao imam Gradske džamije spominje Mustafa-ef. Mujakić, tako da se hafiz Uzejr-ef. nije ni godinu zadržao u pomenutom džematu. U džematu Tržac 13. januara 1954. godine je preselio na ahiret. Opisuju ga kao iskrenu osobu, lijepe naravi i gostoprimaljiva, te da je uživao veliki ugled kod naroda Cazinske krajine. Bio je član Udruženja Ilmije u Czinu od njegova osnivanja. Bio je primjeren član udruženja, redovno je dolazio na sastanke i provodio je zadatke u narodu po svojoj mogućnosti. Penzionisan je 1953. godine u Tršću, nakon 77 godina vršenja imamske dužnosti.

Umro je u 95. godini života u Tršću, gdje je i ukopan u džamijskom haremu. Iza njega je ostala mnogobrojna porodica, preko stotinu članova: sinova, kćeri, unučadi i prauučadi. Njegov najstariji sin Ali-ef. već je tad bio u penziji i imao je 65 godina. Navodi se da je uživao veliki ugled u narodu i kod svojih kolega, a to je najbolje pokazala njegova velika džezaza, kojoj je prisustvovalo i rahmetliju ispratilo preko 300 ljudi i veći broj njegovih kolega. (Mujagić, 1954:68)

### Hafiz Salih-ef. Hotić

Završio je Darul-mualimin u Sarajevu i prvi put se spominje kao prvi mualim u mektebi-ibtidaiji u Podzvizdu kod Velike Kladuše u zapisniku sa skupštine muslimanskog mualimskog i imamskog društva za Bosnu i Hercegovinu, sastavljenog 11. septembra 1909. godine u prostorijama Begova mekteba u Sarajevu. (Zapisnik skupštine musl..., 1909:2) Prije njega dužnost prvog mualima u mektebi-ibtidaiji u Podzvizdu vršili su Jusuf-ef. Mahmutović s Brezove Kose kod Cazina<sup>16</sup> i efendija Heremić.<sup>17</sup> Nedugo poslije toga spominje se i u jednom dopisu Kotarskom vakufusko-mearifskom povjerenstvu Cazin 29. decembra 1909. godine.<sup>18</sup> U tom dopisu hzf. Hotić se žalio na roditelje djece u mektebi-ibtidaiji da ne šalju redovno djecu u mekteb. Osim toga, navodi da je u taj mekteb u toj školskoj godini bilo upisano 65 djece, ali da ih je samo 47 redovno, a ostali izostaju s nastave. On i njegova hanuma su 1910. darovali dobrovoljne priloge za "Gajret" i stipendiranje Gajretovih stipendista (Liga hiljade..., 1910:99) unatoč slaboj materijalnoj situaciji u kojoj se

<sup>13</sup> GHB/ZI-2-211/1929, "Popis vjerskih službenika sreza Cazinskog Oblasti Bihačke".

<sup>14</sup> GHB/ZI-3-327/1951, "Podaci o vjerskim službenicima na području Vakufskog povjerenstva u Czinu".

<sup>15</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-I/1910, "Zapisnik sa sjednice džematskog medžlisa Gradske džamije Cazin održane 30. juna 1910".

<sup>16</sup> BH/AUSK-KVMPCA-Š-1-3/1903, "Uprava mekteb ibtidaije u Podzvizdu obavještava o bolesti koja se proširila u mjestu, zbog koje djeca u velikom broju nepohađaju mekteb".

<sup>17</sup> BH/AUSK-KVMPCA-Š-1-1/1906, "Uprava mekteba u Podzvizdu obavještava povjerenstvo o višku sufara i zamoljava da se ZVR za BiH oba-

vjesti o potrebi za glavnim imenicima".

<sup>18</sup> BH/AUSK-KVMPCA-Š-1-2/1909, "Obavijest o slanju iskaza o neredovnom dolasku učenika u mekteb Podzvizd (bez iskaza), u potpisu I muallim Salih Hotić".

<sup>19</sup> BH/AUSK-KVMPCA-OG-1-25/1910, "Molba I muallima iz Podzvizda za materijalnu pomoć".

nalazio.<sup>19</sup> Iste godine molio je hafiz Hotić Vakufsko-mearifski saborski odbor u Sarajevu da mu dozvoli da se premjesti i imenuje prvim muallimom u mektebi-ibtidaiji u Bosanskom Novom. Dozvolili su mu da se premjesti u Bosanski Novi, što mu je bila svojevrsna nagrada i unapređenje zbog njegovih vrlo lijepih kvalifikacija. Nakon toga Saborski odbor tražio je od Kotarskog vakufsko-mearifskog povjerenstva u Cazinu da imenuje drugog muallima na njegovo mjesto. Imenovan je Seid-ef. Salkić iz Pećigrada, dotadašnji treći muallim u mektebi-ibtidaiji u Pećigradu.<sup>20</sup>

### Hafiz Abdulah-ef. Delić

Bio je rodom iz Starog Majdana kod Sanskog Mosta i prvi put se spominje kao prvi muallim u mektebi-ibtidaiji u Vrnograču kod Velike Kladuše 16. februara 1911. godine.<sup>21</sup> Za vrijeme svog službovanja u Vrnograču često se žalio na roditelje da neće da šalju svoju djecu na nastavu u mektebi-ibtidaiju u Vrnograču. U svom iskazu o učenicima koji ne pohađaju redovno mektebi-ibtidaiju iz 02. jula 1911. navodi da ima 16 učenika koji izostaju sa nastave preko 20, 30 ili 50 dana.<sup>22</sup> U drugom dopisu, upućenom Kotarskom vakufsko-mearifskom povjerenstvu u Cazinu, uprava mektebi-ibtidaije u Vrnograču javlja da je muallim A. Delić 14. jula 1911. godine otputovao kući u Stari Majdan, te da će tu boraviti za cijelo vrijeme mektebskog ferija i da će za to vrijeme na mektebi-ibtidaiju paziti beva Huse Košić.<sup>23</sup> Za vrijeme svog službovanja u Vrnograču

nekoliko se puta žalili Vakufsko-mearifskom saborskom odboru na svoju lošu ekonomsku situaciju, pa ih je zbog toga 27. januara 1913. godine molio da mu dodijele na korištenje bašču zvana "Više bunara", koja je bila u posjedu samostalnog vakufa gradske džamije u Vrnograču. U svojoj molbi hafiz Delić navodi da uz mekteb nema ni pedalj bašče s kojom bi se mogao uz mizernu plaću koliko-toliko potpomoći i da bi mu navedena bašča mnogo pomogla. Dalje muallim Delić navodi da je bila održana sjednica uprave mektebi-ibtidaije, ali da mutavelija Košić i još nekolicina nisu željeli da mu pripadne navedena bašča.<sup>24</sup> Pored toga, žalio se Delić nekoliko puta na roditelje da neće da šalju svoju djecu u mekteb, a isto se dešavalo i u mektebi-ibtidaiji u Podzvizdu. Zbog žalbi na njegov rad Kotarsko vakufsko-mearifsko povjerenstvo u Cazinu predložilo je Vakufsko-mearifskom saborskom odboru u Sarajevu 15. januara 1914. godine da se hafiz Delić premjesti u Podzvizd u mektebi-ibtidaiju umjesto tamošnjeg muallima Sejida-ef. Salkića, a da se isti premjesti na ibtidaiju u Vrnograču umjesto Delića.<sup>25</sup>

Za vrijeme svog boravka u mektebi-ibtidaiji u Podzvizdu žalio se Delić da su prozori i krov u lošem stanju i da je nužan popravak. Pored toga, žalio se da u mektebu nema drva i da će zbog toga mekteb biti zatvoren. U jednom dopisu navodi hafiz Delić da je iza bivšeg muallima Sejida-ef. Salkića ostalo oko četiri metra drva i da to neće biti dostatno za grijanje, da je obavijestio i džematski medžlis, ali da oni neće o tome da se staraju.<sup>26</sup>

Nekoliko je puta hafiz Delić molio Kotarsko povjerenstvo u Cazinu i Vakufsko-mearifski saborski odbor u Sarajevu da mu dodijele potporu zbog njegova lošeg ekonomskog stanja. Nekada bi dobio potporu, a nekad ne. U jednom dopisu od 12. jula 1914. godine Vakufsko-mearifski saborski odbor obavještava Kotarsko povjerenstvo u Cazinu da nisu mogli udovoljiti molbi hafiza Delića za potporom iz razloga što mu je te godine povišena plaća sa 600 kruna na 800 kruna.<sup>27</sup> Kao muallim u mektebi-ibtidaiji u Podzvizdu hafiz Delić spominje se do decembra 1914. godine. Umjesto njega, kao prvi muallim u ibtidaiji u Podzvizdu navodi se Emin-ef. Ibilić.<sup>28</sup>

### Hafiz Ibrahim Hošić

Rođen je u Sokocu kod Bihaća 1856. godine. Pohađao je i završio šest godina medrese u Bihaću. U imamskoj službi bio je od 1878. godine. Zna se da je 1914. godine bio imam i sibjan-muallim u Čukovima<sup>29</sup>, a 1931. godine muallim u Duboviću (Bosanska Krupa).

### Hafiz Muharem Dupanović

Svršenik je Bihaćke medrese, kasnije je bio imam i profesor u toj medresi. Rođen je 1886. godine u Ripču. Od 1913. do 1931. godine obavljao je dužnost imama i muallima u Donjem Prekounju. (Mašić, 1998:140) Jedno vrijeme radio je i kao drugi muallim u ženskoj mektebi-ibtidaiji u Bihaću. Prvo je 1913. godine služio četiri mjeseca i pokazao se vrlo marljivim

<sup>20</sup> BH/AUSK-KVMPCA-Š-1-12/1910, "Mo-lba muallima mekteba u Podzvizdu hafiza Saliha ef. Hotića za premještanje u Bos. Novi i prijedlog povjerenstva da se za I muallima u Podzvizdu imenuje Seid ef. Salkić".

<sup>21</sup> BH/AUSK-KVMPCA-OG-1-8/1911, "Obavijest i potvrda da je H. Abdulah Delić rodom iz Sanskog Mosta I muallim u Vrnograču".

<sup>22</sup> BH/AUSK-KVMPCA-Š-1-12/1911, "Uprava mekteba u Vrnograču, u potpisu I muallima A. Delić šalje iskaz učenika koji redovito ne idu u mekteb".

<sup>23</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1911, "1 muallim u Vrnograču Delić otišao na godišnji u rodni Sanski Most".

<sup>24</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1913, "Abdulah Delić, 1 muallim u Vrnograču moli VM sabor za bašču 27.01.1913."

<sup>25</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1913, "Premještanje Sejida ef. Salkića iz Podzvizda u Vrnograč, a Abdullaha Delića u Podzvizd u tamošnje ibtidaije 05.01.1914."

<sup>26</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1914, "Abdulah Delić, 1. muallim u Podzvizdu

se žalio da na ibtidaiji nema drva i da će se morati zatvoriti 25.01.1914."

<sup>27</sup> BH/AUSK-KVMPCA-Š-1-30/1914, "Obavijest od Vakufsko-mearifskog saborskog odbora u Sarajevu da se ne može udovoljiti zahtjevu hafiza Abdulaha ef. Delića, I muallima u Podzvizdu".

<sup>28</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-F/1914, "Isplatna konsignacija za muallime za mjesec decembar 20.12.1914".

<sup>29</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPBI-F/1914, "Isplatna konsignacija za muallime za 1 polugodište 1914".

i spremnim. Zbog toga su ga kasnije ponovo izabrali za drugog mualima 1917. godine.<sup>30</sup> Naib za Islamsku vjersku zajednicu u Sarajevu, rješenjem od 9. maja 1936. godine, odobrio je da hafiz Muharem ef. Dupanović iz Bihaća može vršiti dužnost 2. mualima u Bihaću. (Odobrenja namještenika..., 1936:307) Školske 1938/39. godine predavao je Kira'et u Bihaćkoj medresi. Spominje se kao dobar hafiz. U bihaćkim džamijama učio je i mukabele.

### Hafiz Omer-ef. Borić

Rođen je 1891. godine u Cazinu, gdje je završio četverogodišnju osnovnu školu i osam godina Cazinske medrese. Poslije medrese jedno vrijeme radio je kao vjeroučitelj u osnovnoj školi u Cazinu, a od 20. marta 1916. godine i kao imam, hatib i sibjan-mualim u Majetićima pokraj Cazina.<sup>31</sup> Pomenuti džemat ostao je bez imama, nakon što je njihov imam Mehmed-ef. Kapić umro. Jednoglasno su zatražili od Kotarskog vakufsko-mearifskog povjerenstva u Cazinu da se na njegovo mjesto imenuje hafiz Omer-ef. Borić. Pored ostalog, navodi se da je tad hafiz Borić imao 24 godine, da se služio latinicom i arebicom i da i dalje radi kao vjeroučitelj u osnovnoj školi u Cazinu.

Odustao je od imamske službe u Majetićima 1919. godine, kada je imenovan definitivnim vjeroučiteljem u osnovnoj školi u Cazinu, a na njegovo mjesto imenovan je Bećir-ef.

Nadarević, dotadašnji imam u Paparima pokraj Bihaća.<sup>32</sup> Međutim, naredne godine Borić u svojoj molbi KVMP-u Cazin traži da ga pribilježe negdje za imama na području kotara, gdje navodi da su ga neke prilike i okolnosti natjerale da napusti mjesto imama u Majetićima 1919. godine. Bio je jedan od kandidata za imama u Prošićima pokraj Cazina, ali džematski medžlis u Prošićima izabrao je Husejin-ef. Prošića za svog imama. Nedugo zatim, 25. aprila 1920. godine, imenovan je imamom, hati-bom i sibjan-mualimom u džematu Toromani, nedaleko od Cazina, na molbu džematskog medžlisa u Toromani.<sup>33</sup> U svom iskazu o djeci koja pohađaju sibjan-mekteb u Toromani, Borić navodi da, nažalost, roditelji djece izjavljuju da ne mogu svoju djecu slati u mekteb preko cijele godine, već kao i ranije samo preko zime 2-3 mjeseca, pošto su im djeca potrebna za rad kod kuće u toku godine.<sup>34</sup> Kasnije se Omer-ef. Borić spominje kao imam u Izačiću, kotar Bihać, a od 1929. godine kao imam u Šturliću, nedaleko od Cazina. U Šturliću je radio i kao vjeroučitelj u Narodnoj osnovnoj školi u Šturliću. U jednom izvještaju navodi da Vjeronauku u dva razreda osnovne škole pohađa 24 muške i 23 ženske djece, ukupno 47 učenika.<sup>35</sup>

Poslije toga se spominje kao mualim u Pjanićima, na području cazinskog sreza, a sjedničkim zaključkom Ulema-medžlisa u Sarajevu 25. augusta 1934. godine premješten je po-

potrebi službe za džematskog imama džemata Bronzani Majdan, sreza banjalučkog. (Postavljanja i premještaji..., 1936:575) U Bronzanom Majdanu na Kurban-bajram 1942. godine poginuo je Omer-ef. Borić od četničke ruke. Četnici su sakupili 107 Bošnjaka u podrumu seoskog muhtara Hame Suljića, a sutradan ujutro su ih izvodili i ubijali. Prvog su izveli hfz. Borića, natjerali ga da uči ezan, a zatim ga i ubili.<sup>36</sup>

Objavio je hfz. Borić i nekoliko tekstova u kojima je govorio o bigamiji (dvoženstvu) te da početne nauke o islamu treba učiti na bosanskom jeziku, jer je to najpraktičniji način za postizanje željenog uspjeha kod učenika. (Borić, 1935/36:1; Borić, 1936/37:75-79; Borić, 1935:7)

### Hafiz Murat(d)-ef. Pozderac

Rođen je 1862. godine u Cazinu i potomak je poznate aginske porodice Pozderaca. Otac mu je bio hadži Alija Pozderac, kojeg su u narodu zvali *Crni*. Hafiz Murad-ef. Pozderac bio je bogat i utjecajan čovjek u Cazinskoj krajini još u doba osmanske, a kasnije i austrougarske vladavine u Bosni i Hercegovini. (Ljubović, 2018:194) Bio je zastupnik u općinskom vijeću u Cazinu od 1905.<sup>37</sup> do 1917. godine, a od 1917. godine obnašao je funkciju podnačelnika u Cazinu.<sup>38</sup> Pored toga bio je i član Kotarskog vakufsko-mearifskog povjerenstva u Cazinu, te poznati trgovac iz Cazina. (Iskaz svih protokoliranih firmi...,

podrum kuće seoskog muhtara Hame Suljića. Ujutro su, u ranu zoru, počeli izvoditi i ubijati. Prvog su izveli imama, Omera efendiju Borića, natjerali ga da uči ezan i, kad je bio pri kraju, ubili su ga koljem po glavi. Kad su imama ubili, odvodili su ih po dvadesetak njih vezanih žicom u jedan šumarak, slagali jednog na drugog i jednim metkom ubijali." Vidi: Mehmedović, 1994:9.

<sup>37</sup> "Cazin", *Bosnischer Bote, Bosanski glasnik za 1905*, god. IX, Sarajevo, 1905, str. 227.

<sup>38</sup> "Cazin", *Bosnischer Bote, Bosanski glasnik za 1917*, god. XXI, Sarajevo, 1917, str. 252.

<sup>30</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPBI-M/1914, "H. Muhamed Imširović izabran za prvog mualima i upravitelja na muškoj mekteb-ibtidajji u Bihaću umjesto Ibrahima ef. Lemeša, a H. Muharem ef. Dupanović na mjesto drugog mualim na ženskoj mekteb-ibtidajji u Bihaću 1917. godine."

<sup>31</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1916, "Osobnik Omera ef. Borića".

<sup>32</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1919. Omer ef. Borić, imam u Majetićima, imenovan stalnim vjeroučiteljem u NOŠ u Cazinu, pa odstupio od imamskog mjesta u Majetićima 22.03.1919.

<sup>33</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1916. Džematlije Toromana za svog imama

žele Omera ef. Borića, sa kojim su već dogovorili detalje, a ne žele Jusufa ef. Džehverovića 23.04.1920.

<sup>34</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1921. Sibjan muallim u Toromani, Omer ef. Borić dostavlja iskaz učenika koji pohađaju mekteb u Toromani 29.12.1921.

<sup>35</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1931. Izvještaj vjeroučitelja Omera Borića za Narodnu osnovnu školu u Šturliću o broju učenika koji pohađaju nastavu vjeronauke 05.01.1931.

<sup>36</sup> "Na Kurban-bajram, 2. februara 1942. godine, četnici su u Bronzanom Majdanu pobili 107 muslimana, bilo je i silovanja žena i djevojaka. Sakupili su ih u

1918:387) Bio je veliki dobrotvor, koji je između ostalog pomagao rad "Gajreta" (Javne potvrde-darovi..., 1913:149), a davao je i dobrovoljne priloge za pomoć udovicama, ratnim vojnim invalidima i siročadi iz Prvog svjetskog rata, te za rad Crvenog križa u Cazinu. (Cazin za ratne..., 1917:3)

Nakon inspekcije nastavnih zavoda u Cazinskom kotaru ustanovio je Mufti ef. iz Bihaća da su u vrlo lošem stanju zgrade mektebi-ibtidajia u Tršcu, Ostrožcu, Cazinu i Pećigradu, sibjan-mekteba u Polju i Prošićima, džamije u Pištalinama i Polju i munara Gradske džamije u Cazinu. Zbog toga reisul-ulema Čaušević preporučuje članu Vakufskog povjerenstva hafizu Murad-ef. Pozdercu i drugima da se stara munara odmah sruši, jer je pogibeljno ostaviti je u takvom stanju i da se druga od kamena ili betona izgradi.<sup>39</sup>

Bio je uzoran trgovac i u svome poslu je uvijek prednjačio. Uz to, bio je i kavi hafiz i svakog ramazani-šerifa 45 godina učio je napamet mukabelu u Gradskoj džamiji u Cazinu i to ridaen li-llahi. Umro je 1930. godine. (Bajrić, 1964:571) Imao je tri žene, Fatimu, Meleću i Hasibu, a iza sebe je ostavio mnogo djece i sve ih je školovao i lijepo islamski odgojio. Najpoznatiji Murat-agin sin bio je narodni heroj Nuriya Pozderac. Rođen je u Cazinu 15. januara 1892. godine i bio je član Jugoslavenske muslimanske organizacije (JMO), poslanik u Skupštini Kraljevine Jugoslavije i potpredsjednik Ustavotvorne skupštine Kraljevine Jugoslavije. U toku Drugog svjetskog rata održano je Prvo zasjedanje Antifašističkog vijeća narodnog oslobođenja Jugoslavije (AVNOJ) u Bihaću 26. i 27. novembra 1942. godine na

kojem je Nuriya Pozderac izabran za potpredsjednika Prvog zasjedanja AVNOJ-a. Nuriya je poginuo u okolici Tjentišta u Bici na Sutjesci 12. juna 1943. (Ljubović, 2018:194)

### Hafiz Hasan-ef. Bećirević

Rođen je 15. januara 1892. godine u Šabićima, općina Pećigrad, kotar Cazin, u hodžinskoj porodici. Prvo obrazovanje stekao je u mektebu pred svojim ocem Hasan-efendijom. Završio je Cazinsku medresu, devet godina. U Cazinskoj medresi školovao se od 1907. do 1916. godine, što potvrđuje i svjedodžba izdana 24. januara 1916. godine, koju je potpisao hafiz Abdulah Sofić, muderis Cazinske medrese.<sup>40</sup> Hafiz Bećirević je kao stariji učenik u Cazinskoj medresi, po dozvoli hafiza Sofića, zamjenjivao svoga muderrisa na korepeticijama i na nastavi u nižim razredima. U toku svog školovanja molio je hafiz Bećirević Vakufsko-mearifski saborski odbor 1914. godine da mu se dodijeli stipendija za darul-funun u Istanbulu, međutim, obavijestili su ga da se zasad neće dijeliti stipendije.<sup>41</sup> Molio je hafiz Bećirević KVMP-o u Cazinu da ga postave za imama i bevaba u Cazinskoj medresi. Na temelju zaključka sa sjednice Povjerenstva odlučeno je da hafiz Bećirević bude primljen kao zastupnik Abdurahmana Aleševića uz mjesečnu platu od 22 krune i naloženo mu je da istu službu valjano obavlja. Kasnije hafiz Bećirević obavještava povjerenstvo da se prima imametluka u medresanskoj džamiji i bevabluka kao zastupnik Abdurahman-ef. Aleševića. Pored toga, navodi da će redovito svaki dan učiti ezan i da će se pokoravati muderisu ef. Sofiću.<sup>42</sup>

Došao je 1919. godine tadašnji džematbaša u Šturličkoj Platnici Mehmed Džehverović u prostori-je KVMP-a u Cazinu i izjavio da ih je njihov dugogodišnji imam Sulejman-ef. Rizvić, koji je bio na poziciji imama u tom džematu od 1869. godine, napustio zbog starosti i da oni sad traže novog imama. Dalje navodi da je džemat Šturlička Platnica jednoglasno izabrao sebi za novog imama hafiza Hasan-ef. Bećirevića i da se za njega isposluje dekret.<sup>43</sup> Pored toga, Hasan-ef. Bećirević vršio je i dužnost sibjan-mualima u dotičnom džematu, što je vidljivo po iskazu za 1922. godinu.<sup>44</sup>

Kasnije se hafiz Bećirević spominje kao imam u džematima Šabići, Liskovac, Tržac (Premještaji..., 1950:204), Vrnograč, Donja Vidovska i naposljetku opet u Liskovcu. Kada bi se u nekom džematu na području kotara Cazin učio mevlud ili kada bi se obilježavala neka proslava hafiz Bećirević je često na tim događajima učio ašere iz Kur'ana. Tako je recimo prilikom proslave Nove 1383. hidžretske godine u Pećigradu na kraju akademije hafiz Hasan-ef. Bećirević proučio završno ašere. (Mujagić, 1963:581)

Hafiz Hasan-ef. Bećirević je kao imam u džematu Liskovac kod Cazina preminuo 26. septembra 1964. godine. Na njegovoj dženazi prisustvovao je veliki broj prijatelja, znanaca i kolega, vjerskih službenika. Ostavio je iza sebe 4 kćerke i 2 sina: Abdulah-ef., imama u Šturliću i Muhameda, veterinara u Kupresu. (Bajrić, 1965:299)

### Hafiz Ahmet-ef. Alijagić

Rođen je u Bužimu 15. maja 1883. godine. U rodnom mjestu pred Šerif-ef. Bajrićem završio je mekteb, na

<sup>39</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-F/1915, "Dopis od reisul-uleme Čauševića da treba obnoviti munaru na Gradskoj džamiji u Cazinu i nekoliko ibtidajia 22.09.19152."

<sup>40</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1916, "Svjedodžba za H. Hasana ef. Bećirevića da se školovao u Cazinskoj medresi od 1907. do 1916. godine".

<sup>41</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-SIK/1914, "Obavijest za Hasana Bećirovića iz Pećigrada da se za sad neće dijeliti stipendije za darul funun 17.11.1914."

<sup>42</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1916, "Hafiz Hasan ef. Bećirević molio KVMP-o Cazin da ga postave za imama medresanske džamije, a KVMP-o Cazin odlučilo da ga prime kao zastupnika

Abdurahmana ef. Aleševića 14.01.1916."  
<sup>43</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1920, "Hafiz Hasan ef. Bećirević traži potvrdu da je imam u Š Platnici radi oslobođenja od vojništva 03.07.1920."

<sup>44</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1922, "Hafiz Hasan ef. Bećirević dostavlja spisak djece koja pohađaju mekteb u Š. Platnici u 1922. godini".

čiju su preporuku roditelji poslali Alijagića u Cazinsku medresu. Tu je ostao 5 godina učeći pred poznatim muderrisom Sejfulah-ef. Prohom. Nakon toga odlazi u Carigrad, gdje se zadržava sedam godina i gdje je završio hifz.

Po povratku iz Carigrada 1910. godine primio se vjerske dužnosti imama i mualima u selu Čaglici u srezu Bosanska Krupa. Poslije je služio kao imam po raznim mjestima u Bosanskoj krajini. Posljednje mjesto njegova službovanja bio je džemat Jezerski-Dijelovi u srezu Bosanska Krupa, gdje je penzionisan 1. januara 1954.

Nakon toga povukao se u svoje rodno mjesto Bužim gdje je umro 30. januara 1955. godine. Pokopan je u groblju pokraj džamije u Bužimu. Za njega su govorili da je bio vrlo lijepe čudi i vladanja, da je u razgovoru s kolegama i poznanicima bio prijazan i duhovit. Da je bio veoma darežljiv, da je često nekima djecu, a naročito siročad, volio i da je nastojao uvijek s nečim da ih obraduje. Iza sebe je ostavio svoju ženu, kćer i sina Huseina koji je bio u službi Islamske zajednice. (A. H., 1955:150) Njegov sin Husein-ef Alijagić službovao je po mnogim džematima u Bosanskoj krajini, a posljednji džemat bio mu je Skucani Vakuf pokraj Sanskog Mosta, gdje je i penzionisan 1976. godine. Napisao je niz pripovijetki u kojima je predstavio život imama ranijeg doba i mentalitet krajiških Bošnjaka. Pored toga, napisao je i niz radova o historiji naselja, gradova i uopće života u Bosanskoj Krajini. (Mašić, 1998:148)

### Hafiz Hasan-ef. Badić

Hafiz Hasan-ef. Badić bio je drugi mualim u mektebi-ibtidaiji u Cazinu.

On je 27. oktobra 1902. godine molio Zemaljsko vakufsko ravnateljstvo u Sarajevu da ga postave na mjesto prvog mualima u Kulen Vakufu, međutim, nisu mogli udovoljiti njegovoj molbi, jer mjesto prvog mualima u Kulen Vakufu nije bilo upražnjeno.<sup>45</sup> Pored toga, spominje se hafiz Badić kao jedan od članova utemeljitelja "Gajreta" u Cazinu. (Popis članova..., 1906:63) Hafiz Badić je umro 1905. godine. (Gajretova skupština..., 1905:87)

### Hafiz Jusuf-ef. Redžepagić

Rođen je 1881. godine u Cazinu. Spominje se 1910. godine kao imam u džematu Šabići, nedaleko od Cazina.<sup>46</sup> Džematlije dotičnog džemata žalile su se 27. februara 1919. godine KVMP-u u Cazinu da njihov imam hafiz Redžepagić ne uči redovno ezane u džamiji, da ne uči djecu u mektebu, da ne obavlja dženaze umrlim u džematu i da je često odsutan, da ide po sajmovima i sl., pa da džemat trpi zbog njegova odsustva.<sup>47</sup> Međutim, hafiz Redžepagić je ostao i u narednom periodu imam u Šabićima.

Ponovo su se džematlije Šabića žalile na svog imama ef. Redžepagića 1921. godine. U zapisniku sastavljenom kod KVMP-a u Cazinu, 12. aprila 1921. godine, džematlije navode da su se sastali poslije džuma-namaza i da su jednoglasno zaključili da nikako ne pristaju da im Redžepagić i dalje bude imam. Dalje navode da se njihov imam premjesti u neki drugi džemat, a da im Povjerenstvo dodijeli drugog imama, jer s Redžepagićem svake godine nakon rata neka buna u džematu. Oni ističu da su protiv svog imama zbog toga što im djecu slabo ili skoro nikako u mektebu ne uči, da samo jednom godišnje, i to za

Bajram, drži *vazu nasihat*, da imam često bude odsutan, a da ne imenuje svoga zamjenika i da je njegova supruga bolesna i ne može opremiti ženske mrtvace, već da to radi njegova kćerka Fatima, koja nije osposobljena za taj posao. Nakon toga, bio je Redžepagić koji se očitovao da se ne osjeća krivim. Naveo je da ako gdje ide, da uvijek odredi nekoga za svog zamjenika, da djeca idu u mekteb za vrijeme zime, ali preko ljeta da malo koje dijete dolazi u mekteb. Pored toga ističe da je on osposobio i podučio svoju kćerku Fatimu da oprema ženske mrtvace i da *vazu nasihat* kazuje više puta uz ramazan, te na Bajram, a drugim danima ne, jer nema nikog u džamiji. Poslije toga je bio saslušan i džematbaša u Šabićima, Selim Mujakić, koji je naveo da nije bio prisutan na sastanku poslije džume namaza, da protiv imama Redžepagića nema ništa, već da svu tu hajku na imama džematlije same prave. Na kraju je naveo da Povjerenstvo ostavi imama Redžepagića u džematu Šabići, bar još tu godinu, jer ima duga prema njemu, a da iduće godine džematlije ako žele izmjene imama.<sup>48</sup>

Vjerovatno je hafiz Redžepagić ostao imam u Šabićima do kraja 1921. godine, a da je naredne godine prešao u drugi džemat. U jednom dopisu, koji je hadži Hasan-ef. Rizivić, prvi mualim u mektebi-ibtidaiji u Velikoj Kladuši uputio KVMP-u u Cazinu, navodi se da se hafiz Jusuf-ef. Redžepagić, imam u Polju pokraj Velike Kladuše, oženio 3. januara 1923. godine Fatom Dizdarević, kćerkom umrlog Hasana iz Šturlića i da se predloži na doplatak.<sup>49</sup> Kasnije se hafiz Redžepagić spominje kao imam u Pištalinama pokraj Cazina. Na prijedlog Ulema-medžlisa u Sarajevu 27. novembra 1934. godine postavljen je

<sup>45</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1902, "Hafiz Hasan ef. Badić, II muallim na ibtidaiji u Cazinu molio ZVR-o u Sarajevu da se postavi za I muallima u Kulen Vakufu, međutim mjesto I muallima nije upražnjeno. 11.12.1902."

<sup>46</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-F/1910, "Isplatna konsignacija za imame

za mjesec novembar 1910. godine."

<sup>47</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1919, "Tužba džematskog odbora u Šabići na hfz. Jusufa ef. Redžepagića, da ne uči ezan, da ne drži nastavu u mektebu i sl. 27.02.1919."

<sup>48</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-OPG/1921. *Pritužba džematlija Šabića na na nji-*

*hova imama H. Jusufa ef. Redžepagića, izjavu davali džematlije, imam Redžepagić i džematbaša Selim Mujakić 12.04.1921.*

<sup>49</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-OPG/1923. *H. Jusuf Redžepagić, imam u Polju kod Kladuše oženio se sa Fatom Dizdarević iz Šturlića 03.01.1923.*

Jusuf ef. Redžepagić, imam u Pištalinama u srezu cazinskom, islamskim vjeroučiteljem u osnovnoj školi u Pištalinama.<sup>50</sup> Spominje se i 1943. godine kao imam istog džemata kada je molio Sresko vakufsko povjerenstvo u Cazinu da mu odrede jednog sof-tu koji je sposoban da može klanjati teravih-namaz.<sup>51</sup>

Pored kćerke Fatime imao je i dvojicu sinova, Muhamed-ef. i Hasan-ef. Redžepagića. Hasan-ef. Redžepagić rođen je 25. aprila 1917. godine u Šabićima pokraj Cazina. Završio je Gazi Husrev-begovu medresu i bio je tada jedini u Cazinu koji je završio Višu islamsku šerijatsko-teološku školu u Sarajevu. Po dolasku u Cazin oženio se kćerkom veletrgovca Ahmeda Adilagića iz Cazina. Bio je postavljen za povjerenika "El-Hidaje" za kotar Cazin, gdje se pokazao vrlo savjesnim i marljivim. Dva puta je proputovao cijeli cazinski kotar, održavajući vazove i predavanja. Pored toga, osnovao je i društvo "Mladi Muslimani" u Cazinu, kojem je bio predsjednik. Namjera mu je bila da se u svim selima oko Cazina podignu, ukoliko već ne postoje, mektepske zgrade. Tako se njegovim zauzimanjem počeo graditi jedan mekteb u Vrnograču pokraj Velike Kladuše. Besplatno je radio u mektebu u Cazinu, kao i na mjesnoj građanskoj školi. Kada su se sakupljali prilozi za stradale u istočnoj Bosni, obišao je sve džamije i sela na području kotara Cazin, održavajući vazu nasihate i prikupljajući dobrovoljne priloge za nastradale. Poginuo je 5. juna 1944. godine prilikom zračnog napada na Cazin. Njegovom smrću izgubio je Cazin marljivog, istinskog kulturnog djelatnika, a Islamska zajednica poštenog i radišnog člana. (Traljić, 1944:164-165; Mehić, 1944:4) Drugi sin, Muhamed-ef. Redžepagić, rođen je 25. maja 1914. godine u Šabićima pokraj Cazina, od majke Nure i oca Jusuf-ef. Završio je Bihaćku medresu odličnim uspjehom 1931. godine. Nakon završetka medrese radio je kao imam u džematima po Bosanskoj krajini. Bio je osuđen na 16 godina zatvora pod

optužbom da je "Mladi musliman". Penzionisan je 1966. godine, nakon čega je honorarno obavljao poslove knjigovođe Odbora IZ Bihać. Bio je izabran i za predsjednika Odbora IZ Bihać 1981. godine. Umro je 29. juna 1999. godine. (Mašić, 1992:35)

### Hafiz Mustafa-ef. Mujakić

Rođen je 1888. godine u Pećigradu, nedaleko od Cazina. Pohađao je devet godina Cazinsku medresu. Ubrzo nakon medrese odlukom džematske skupštine 28. maja 1911. godine, a na prijedlog džematskog odbora, imenovan je imamom Gradske džamije u Cazinu.<sup>52</sup> Imamom Gradske džamije spominje se i u prijevodu dekreta izdanog po Ulema-medžlisu za Bosnu i Hercegovinu u Sarajevu od 16. oktobra 1911. u kojem se, između ostalog, navodi da Mujakić hafiz Mustafa-ef., sin Sejde iz Pećigrada, vrši imamsku i hatibsku službu u Gradskoj džamiji u Cazinu i da za istinitost tih navoda jamči Kotarsko vakufsko-me-arifsko povjerenstvo u Cazinu.<sup>53</sup> Bio je imam Gradske džamije u Cazinu za vrijeme njene obnove od 1920. do 1925. kada je ista dobila novi krov i novu kamenu munaru, umjesto dotadašnje drvene. Prvobitnoj drvenoj munari prijetila je opasnost od urušavanja, zbog toga je ondašnja građevinska vlast 1916. godine naredila da se munara sruši. Zbog ratnog stanja o izgradnji munare nije bilo govora, ali nakon završetka Prvog svjetskog rata Vakufsko povjerenstvo započelo je s akcijom izgradnje nove munare. Najviše sredstava za izgradnju nove kamene munare dalo je stanovništvo Cazinske krajine i iseljenici u Americi. Svečano otvorenje novosagrađene kamene munare održano je

02. oktobra 1925. godine. Ovu svečanost su svojim prisustvom uveličali reisul-ulema H. M. Džemaludin-ef. Čaušević, veliki župan g. Rašković te narodni poslanici: H. Alić, H. Miljković i N. Pozderac. Posveta munare izvršena je uz prisustvo 10 000 ljudi iz Cazina i okoline. (Novosti iz Cazina..., 1925:3) Kao imam Gradske džamije u Cazinu spominje se u popisu vjerskih službenika sreza cazinskog u bihaćkoj oblasti 1929. godine, gdje se navodi da nije išao u osnovnu školu, ali da se služio latinicom, arabicom i ćirilicom. Pored toga, navodi se da je iz samostalnog vakufa džamije dobivao 104 dinara, iz državnih sredstava 8100 dinara, a od džematlija svog džemata po običaju 1600 kg žita i 15 kola drva. (Sd., 1935:8) Godine 1933. prelazi na mjesto imama, hatiba i imama matičara u Malu Kladušu, a na njegovo mjesto dolazi Sulejman-ef. Dizdarević. Na mjestu imama u M. Kladuši ostao je sve do svoje smrti 15. augusta 1935. godine. Bolovao je od tuberkuloze. Svojim radom i djelovanjem u Cazinu kroz mnogo godina zaslužio je opće priznanje i poštovanje. Njegova dženaza koja je bila 17. augusta 1935. godine pokazala je sliku veličine poštovanja prema merhumu, jer iako je bio radni dan, iskupio se veliki broj ljudi da isprate merhuma na bolji svijet. Ukopan je u Mujakićima, nedaleko od Pećigrada. Iza sebe je ostavio udovu, tri brata i sina Muhamed-ef., vjeroučitelja u Bijeljini. (Sd., 1935:8)

### Hafiz Abdulah-ef. Čaušević

Rođen je 1892. godine, od oca Mehmeda, u Pećigradu, nedaleko od Cazina. Prvo vjersko obrazovanje stekao je u Cazinskoj medresi.

<sup>50</sup> "Postavljanja i premještaji" Glasnik Vrhovnog starješinstva Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije, Godina III, br. 2., Beograd, februar 1935. godine, str. 140.

<sup>51</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPC-OPG/1943. *Jusuf Redžepagić imam u Pištalinama moli da im pošalju koga na džer uz Ramazan 17.08.1943.*

<sup>52</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1911, "U Cazinu za imama izabran Mustafa ef. Mujakić i za popravak ukupljeno 166 K 28.05.1911."

<sup>53</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1917, "Dekreti (potvrde) za Mehmeda ef. Dolića (B. Kosa) i hafiza Mustafu ef. Mujakića (Gradska džamija Cazin) 31.07.1917."

Kasnije je svoje obrazovanje nastavio u medresi u Brčkom, gdje je završio i hifz. Poslije toga odlazi na studije u Carigradu, gdje je ostao osam godina i gdje je završio Teološki fakultet Darul-funun i diplomirao 1914. godine. U toku 1911. godine povjerenstvo u Cazinu pitalo je Vakufsko-me-arifski sabor u Sarajevu da li postoji mogućnost da se H. Abdulahu-ef. Čauševiću dodijeli stipendija, jer u suprotnom neće biti u stanju nastaviti svoje školovanje.<sup>54</sup>

Po dolasku sa studija iz Carigrada posvetio se vjersko-prosvjetnoj službi, pa je postavljen za školskog vjerskog nadzornika u Peći i Đakovici – Kosmet. Nakon toga se vratio u Bosansku krajinu, gdje je služio kao imam u džematu Kamenica u Bužimu sve do kraja 1921.<sup>55</sup> Nakon Prvog svjetskog rata postavljen je za muftiju niškog okruga u Nišu. Nenumorno je radio na vakufskim poslovima kao predsjednik Vakufskog povjerenstva i svojim zalaganjem unaprijedio je imovinu IVZ u Nišu koja je u to doba bila u velikoj mjeri zapuštena. Nakon ukidanja muftijstva postavljen je za šerijatskog sudiju u Skoplju 1930. godine gdje se zadržao 2 godine. Poslije toga je premješten 1932. godine za šerijatskog sudiju Sreskog suda u Kumanovu i tu ostao do aprila 1941. godine. Početkom Drugog svjetskog rata dolazi u Bosansku krajinu gdje je čekao pet mjeseci na novo postavljanje. U augustu 1941. godine postavljen je za šerijatskog sudiju u Derventi. Na toj je dužnosti ostao do oslobođenja Jugoslavije. Za vrijeme njegovog službovanja u Derventi održavao je zapažene vazove za vrijeme ramazana, kao dobar predavač i govornik. Osnivanjem Dobrotvornog društva "Merhamet" u Derventi izabran je za predsjednika i na tom poslu se

pokazao kao vrlo agilan. U Derventi je kao čovjek i kao šerijatski sudija uživao veliko poštovanje i simpatije svih građana muslimana i nemuslimana. (Alibegović, 1972:389) U Derventi je dočekao penzionisanje 1948. godine kada se preselio u Banju Luku gdje nije obavljao nikakve honorarne poslove, ali i dalje se trudio, koliko je god mogao, da koristi svojoj zajednici. U Banjoj Luci je izabran za prvog predsjednika muslimanskog pokopnog društva "Dobrotvor".

Godine 1959. ponovo je reaktiviran i tada je izabran i postavljen za prvog predsjednika Republičkog starješinstva SRBiH Sarajevo i na toj dužnosti ostaje sve do 1965. godine kada je ponovo penzionisan zbog iznemoglosti i starosti. Napisao je nekoliko radova u *Glasniku IVZ-a* i nekoliko članaka u različitim listovima u kojima je pisao o pravilnom i savremenom tumačenju propisa islama, odlasku hadžija iz Kumanova u Mekku, osnivanju dobrotvornih i kulturnih društava u južnoj Srbiji, o potrebi saradnje Ilmije s omladinom, o muslimanima Cazinske krajine i njihovoj duhovnoj snazi.<sup>56</sup> Držao je vjerska predavanja u Ferhadiji džamiji. Za hafiza Abdulah-ef. navode da je bio po prirodi nadaren i inteligentan, a i visoko obrazovan, cijenjen i priznat kao dobar predavač i govornik čija su predavanja po džamijama, a i na otvorenjima džamija i drugim skupovima bila zapažena, vrlo poučna, savremena i aktuelna. Slušaoce je impresioniralo to što je predavanja držao bez ikakvih bilješki. Svojim radom stekao je velike simpatije kod građana. Svagdje gdje je služio ostavio je lijepe uspomene, kao čovjek lijepog ahlaka i lijepo prošlosti. Iza sebe je ostavio suprugu, te kćerku i sina. Drugi mu je sin nesretnim slučajem poginuo. (Zahirović, 1972:304-305)

## Hafiska porodica Kulenović

U Kulen Vakufu su do 1941. godine živjela dvojica hafiza i to: hafiz Idriz-beg Kulenović, koji je umro pred Drugi svjetski rat, i hafiz Ahmed-beg Kulenović Haralčić, koji je poginuo od zločinačke ruke u septembru 1941. godine. (Kulenović, 1989:2)

U Sarajevu su živjela i djelovala još trojica Kulenovića hafiza i to: hadži hfz. Džafer Kulenović, koji je nauke učio u Sarajevu i gdje se stalno nastanio najkasnije od 1880. godine. Bio je imam i hatib Ferhadije i Sarač-Alijine džamije (Vrbanjuša), mualim Begovog mekteba. Abdulah Dervišević, nekadašnji učenik ruždije na Bentbaši navodi da ih je hafiz Džafer Kulenović učio u prvom i drugom razredu i pred njim su produbljivali stečeno znanje iz mekteba u učenju Kur'ana, islamske vjeronauke, akaida i fikha. Pored toga navodi da se kod njega moralo učiti i znati. (Dervišević, 1975:163) Za džuzhana Begove džamije postavljen je 1885. godine. Preselio je na ahiret 18. augusta 1922. godine u Sarajevu, a ukopan je u mezarišanu "Humka" u Sarajevu. (Kulenović, 1989:2)

Hadži hafiz Mustafa Fatin-ef. Kulenović rođen je u Sarajevu 25. jula 1887. godine od oca hafiza Džafera Kulenovića i majke Nure. Nakon što je završio mekteb i ruždiju, upisao se u Merhemića medresu u Sarajevu, ali ubrzo nakon toga primljen je u Daruš-šefeku (gimnaziju) u Carigradu, koju je završio 1907. godine. Nakon toga upisao se na teološki fakultet carigradskog univerziteta Darul-fanun, koji je završio 1911. godine.

Po povratku iz Carigrada postavljen je 1913. godine činovnikom Ulema-medžlisa u Sarajevu i na toj dužnosti je ostao sve do 1919. godine, kada je imenovan kotarskim muftijom u Priboju. Poslije toga je na vlastitu molbu premješten za imama Državne bolnice u Sarajevu i na toj dužnosti je ostao sve do svog penzionisanja 1930. godine. Nakon smrti svog oca bio je postavljen od 1922. godine za imama, hatiba i vaiza Sarač

<sup>54</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-SIK/1911, "KVMP traži od VM saborskog odbora da li postoji mogućnost da H. Abdulah ef. Čaušević dobije stipendiju da bi mogao nastaviti učiti nauku 10.08.1911."

<sup>55</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1922, "H. Abdulah ef. Čaušević, imam na

Kamenici kod Bužima traži dodatke na skupoću 04.07.1922."

<sup>56</sup> To su tekstovi: Iz Kumanova je otišlo... 1937:4; U Južnoj Srbiji muslimani..., 1937:3; Potrebno je da ilmija..., 1936:7; Još malo o muslimanima..., 1933:3.

Ali-džamije i džuzhana Gazi Husrev-begove džamije u Sarajevu. Na tim dužnostima je ostao sve do svoje smrti 1945. godine. Pored toga, bio je nastavnik kiraeta na Ujedinjenoj medresi u Sarajevu i nastavnik Produženog ženskog tečaja za više vjersko obrazovanje od 1935. do 1938. godine. Bio je honorarni nastavnik ženske medrese u Sarajevu od 1938. do 1943. godine. Predavao je turski jezik, ahlak, fikh i *Tedžbizu-Tefkin*. Navodi se da je bio tihe naravi i živio je dosta povučeno te da se nije miješao u javni život. Otišao je na hadž 1939. godine. Bavio se književnim radom saradujući s *Novim Beharom*, *Novim vremenom* i *Kalendarom Novo vrijeme*. Služio se turskim jezikom, pa je s turskog preveo Kur'an, ali nije ga objavio. Učio je mukabelu i mevlud u Begovoj džamiji. Umro je 10. januara 1945. godine u Sarajevu, a pokopan je na Bakijama. (Hadžibajrić, 1945:280-283)

Hafiz Sulejman-ef. Kulenović rođen je u Sarajevu 12. februara 1892. godine, od oca hadži hafiza Džafer-ef., koji se još kao dječak doselio u Sarajevo iz Kulen Vakufa, neposredno iza okupacije. Nakon završene ruždije, učio je i završio hifz pred svojim ocem, a u mjesecu decembru 1909. godine odlazi u Carigrad na vjerske nauke, gdje je ostao do jula 1912. godine. U Carigradu je pohađao predavanja i dersove pred najpoznatijim istanbulskim alimima i muderisima, pa je na koncu upisao Darul-funun (Teološki fakultet). Za vrijeme boravka u Carigradu naučio je turski jezik, kojim je vladao kao maternjim. Nakon povratka iz Carigrada dolazi u Sarajevo, gdje je završio Šeriatsko-sudačku školu 1918. godine. Nakon toga postavljen je za šerijatskog vježbenika kod Sreskog šerijatskog suda u Sarajevu, a kasnije je kao šerijatski sudija službovao u Sarajevu, Travniku te Čajniču do 1928. godine. Za vrijeme službovanja u Čajniču bio je nastavnik na tamošnjoj medresi. Od 1928. do 1936. godine služio je u Zenici s malim prekidom od šest mjeseci 1935., kada je bio premješten

u Sanski Most. U Zenici je služio i kao nastavnik na Sultan Ahmedovoj medresi. Poslije toga je premješten u Sarajevo 1936. godine gdje ostaje do penzionisanja 1947. godine. Predavao je na tečaju za imame matičare, a držao je predavanja i u muslimanskim čitaonicama. Nakon odlaska u penziju posvetio se čitanju knjiga i studiranju filozofskih djela islamskih učenjaka. Uočavao je značaj hutbi, pa je na njima mnogo radio i ostavio je iza sebe jednu zbirku hutbi s komentarom prevedenu na turski jezik. Sastavio je nekoliko predavanja i vazova koje je održavao po džamijama. Pored toga, obavljao je dužnost imama i hatiba u nekoliko sarajevskih džamija kao što su: Buzadži H. Hasan džamija u Logavinom sokaku, Šejh Ferrah-džamiji na Abdesthani i SAGR H. Ali džamiji na Hridu gdje je klanjao i posljednju svoju džumu. Također, učio je mukabelu iza ikin-dije namaza uz ramazan u Alipašinoj, a kasnije i Baščašijskoj džamiji. Bio je i džuzhan Gazi Husrev-begove džamije. Navodi se da je bio veoma cijenjen i poštovan zbog svoje učnosti. U društvu je bio omiljen radi svoje prijaznosti, dosjetljivosti i humora. Umro je 14. februara 1957. godine, a sahranjen je 16. februara na Bakijama. Iza sebe je ostavio suprugu Asifu, jednu od prvih učiteljica Bošnjakinja i sina ing. Muhameda. (Imširović, 1957:375-377)

### Četverica hafiza iz posljednje generacije softi Cazinske medrese

Mumin Bajrić u svom članku "Cazinska medresa", koji je objavljen u časopisu *Islamska misao* 1979. godine, navodi da je poslije muderrisa Sejfulah-ef. Prohe u Cazinsku medresu došao kurra-hafiz Abdulah-ef. Sofić, koji je uveo među softe učenje hifza, pa je njegovim zalaganjem bio lijep broj hafiza u Krajini. Da su u posljednjoj generaciji softi Cazinske medrese bila i četverica hafiza i to: Hasan Toromanović, Hasan Alagić, Ahmed Velić i Hasan Bećirević.

Hasan-ef. Toromanović rođen je 1894. godine i osnovno obrazovanje stekao je u rodnom Cazinu, gdje je nastavio i srednje obrazovanje u Cazinskoj medresi. Nakon završene medrese spominje se kao imam na Ostrožcu 1917. godine,<sup>57</sup> a od 1920. godine kao prvi mualim i upravitelj mektebi-ibtidaije u Cazinu.<sup>58</sup> Pored toga vršio je i imamsku dužnost u Medresanskoj džamiji u Cazinu 1925. godine.<sup>59</sup> Na tim dužnostima u Cazinu ostaje sve do 1940. godine, kada je premješten na dužnost imama u Gacko. U Gacku se nije mnogo zadržao, svega jednu godinu, odnosno do 1941. godine, kada prelazi na dužnost imama matičara, mualima i hatiba u Žepče. Tu ostaje sve do 1947. godine, kada je istu dužnost nastavio u Bosanskom Novom. Na dužnosti imama matičara, mualima i hatiba u Bosanskom Novom ostaje sve do 1. juna 1951. godine kada je penzionisan. Nakon penzionisanja Hasan-ef. je i dalje pružao svoj doprinos Islamskoj zajednici. Na kraju mevludi-šerifa, koji je proučen u džamiji u Slatini, pokraj Cazina, 4 jula 1967. godine Hasan-ef. je proučio dovu (Bešlagić, 1967:349), a na otvorenju novo-sagrađene džamije u Golubovićima, nedaleko od Velike Kladuše, 2 maja 1968. godine proučio je ašere. (Zahirović, 1968:433-435) Povremeno je kao penzioner obavljao imamsku dužnost i u Sarajevu. Preselio je na ahiret 1. decembra 1975. godine, nakon kraće bolesti u 81. godini života. Njegova supruga, domaćica Hasiba Toromanović, poslala je, pred njegovu dušu, iznos od 5.000 dinara za izgradnju Ferhat-pašine džamije u Žepču. (Moranjkić, 1976:321-322)

<sup>57</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-F/1917, "Isplatna konsignacija za imame za mjesec decembar 1917."

<sup>58</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-IM/1920, "Plata za 1 muallima u Cazinu Hasana Toromanovića 07.02.1920."

<sup>59</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1925, "Hasan ef. Toromanović traži uvjerenje da vrši imamsku službu u Medresanskoj džamiji da bi dobio imamski doplatak 15.06.1925."



Za Hasan-ef. Alagića nema mnogo dostupnih podataka. Zna se da je bio iz Cazina, te da je bio u posljednjoj generaciji softi Cazinske medrese. Spominje se kao član Sreskog vakufsko-mearifskog povjerenstva u Cazinu 1931. godine u dopisu koji je predsjednik povjerenstva podnio Vakufskoj direkciji u Sarajevu. U tom dopisu navodi se da su članovi povjerenstva: Nurija Pozderac, Hasan Alagić, Alija Omanović i Mustafa Toromanović održali sastanak bez prisustva predsjednika i da su svojevrijem uzeli službeni muhur povjerenstva i time počinili nezakonito djelo.<sup>60</sup> Kasnije se Alagić spominje kao imam Medresanske džamije od 1937. godine, a u dopisu koji je podnio povjerenstvu u Cazinu Alagić traži dopust od 10 dana, radi lječničkih pregleda u klinici u Zagrebu.<sup>61</sup> Sultanović navodi da je Hasan-ef. Alagić vršio dužnost imama u mesdžidu medrese (br. dekreta 3256/37) i mualima u mektebu u Cazinu 1946. godine i da je dnevno klanjao samo dva namaza. (Sultanović, 2021:87-104)

O Ahmed-ef. Veliću, sinu Osmanovom iz Bužima, također nema mnogo dostupnih podataka. Spominje se kao učenik Cazinske medrese 1910. godine u jednoj molbi softi, u kojoj mole da se na mjesto *bevaba* u medresi postavi Abdurahaman-ef. Alešević.<sup>62</sup> Spominje se i 1913. godine u jednom dopisu povjerenstva u Cazinu upućenom povjerenstvu u Bosanskoj Krupi. U tom dopisu spominje se on i još 12 učenika s područja Bosanske Krupe koji pohađaju Cazinsku medresu i Povjerenstvo u Cazinu moli Povjerenstvo u B. Krupi da im podijele *džer* uz ramazan kao određeni vid potpore tim učenicima.<sup>63</sup> Posljednji

se put Ahmed Velić spominje u jednoj molbi koju je uputio Povjerenstvu u Cazinu iz mjesta Örkény u Mađarskoj, u kojoj traži da mu izdaju potvrdu kada je stupio u medresu u Cazinu, kojeg datuma, te kada je prekinuo nauku u medresi, jer je medresa bila zatvorena zbog ratnih prilika. Povjerenstvo mu je izdalo potvrdu, gdje ga oslovljavaju s Velić H. Ahmed, sin Osmanov iz Bužima, kotar B. Krupa, te navode da je bio učenik Cazinske medrese u periodu od 3. februara 1907. do 26. novembra 1915.<sup>64</sup>

O Hasan-ef. Bećireviću bilo je već ranije riječi u ovom radu.

### Hafiz Ibrahim Remzi Redžić

Rođen je 1870. godine u Bihaću. Peta je generacija svršnika Šerijatske sudačke škole u Sarajevu školske 1895/96. godine. (Traljić, 1977:618) Prvo zaposlenje kao kotarski šerijatski sudija dobio je u Cazinu oko 1896. godine. Poslije toga je bio kadija u Bosanskom Petrovcu, Glamoču, Bihaću i Bosanskoj Krupi, gdje je 1925. godine, penzionisan s malim primanjima. Nakon toga zapošljava se u Bihačkoj medresi, gdje ostaje nekoliko godina. Zna se da je bio i muderis ove medrese u toku školske godine 1926/1927., a predavao je kiraet i akaid. Nakon Bihaća odlazi u Jajce za imama Esme-sultan džamije, a 1934. godine odlazi u Sarajevo. U Sarajevu je nekoliko godina radio u ženskoj medresi predajući fikh i ahlak u nekoliko razreda. Odbor Naiba IVZ-a u Sarajevu na svojoj sjednici održanoj 22. septembra 1936. godine odobrio je Redžić hadži hafizu Ibrahim-ef., umirovljenom šerijatskom sudiji, da

može vršiti dužnost mualima Produženih tečajeva za više vjersko obrazovanje u Sarajevu. (Odobrenja..., 1936:507) Na ahiret je preselio 1947. godine u Sarajevu i pokopan je na Hambinoj carini. (Mašić, 1998:137)

Uz u ovom tekstu navedene hafize, spominje se još nekoliko hafiza koji su bili na određenoj službi kao imami, mualimi ili šerijatske sudije na području Bihaća i Cazinske krajine, ali zbog nedostatka podataka o njima samo će biti spomenuti. Tako se primjerice spominje hafiz Muhammed-ef. Imširević koji je 1917. godine nakon premještanja Ibrahim-ef. Lemeša postavljen za prvog mualima i upravitelja muške mektebi-ibtidajije u Bihaću. Prije tog imenovanja služio je preko 20 godina kao drugi mualim u istom mektebu. (Mašić, 1998:137)

Hafiz Abdulah-ef. Zahić radio je kao imam Ichisar-džamije u Bihaću. (Darovi sirotištu..., 1914:3) Hafiz Smail-ef. Zahić bio je predsjednik JMO-a u Klisi, nedaleko od Bihaća 1924. godine. (Skupština JMO..., 1924:2) Iza toga Smail-ef. je radio kao imam u džamiji Hatinač kod Bihaća. S te dužnosti darovao je 650 kuna dobrovoljnog priloga za list *El-Hidaje*. (Dobrovoljni prilozima..., 1943:157)

Hafiz Bećir-ef. Mulić, sin Mula Osmanov, bio je član Kotarskog vakufsko-mearifskog povjerenstva u Bihaću. (Članovi kotarskih vakufskih..., 1908:188) Bećir-ef. je preselio na ahiret 1911. godine i ukopan je u mezaristanu nedaleko od Fethije džamije u Bihaću.

Hafiz Hasan-ef. Gutlić je živio krajem 19. i početkom 20. stoljeća. Godine 1904. postavljen je od Zemaljske vlade za BiH na mjesto upravitelja ruždije u Bihaću. (Darovi "Gajretu" ..., 1906:3)

Hafiz Ibrahim-ef. Komić je radio imam u Bosanskoj Krupi. Bio je član kurije Ulema-medžlisa u Sarajevu 1927. godine. (Novi Vakufsko-mearifski..., 1927:3)

Hafiz Mehmed-ef. Bašagić iz Cazina, nekadašnji učenik Cazinske medrese, spominje se kao imam u Kamičanima na području sreza

<sup>60</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-OG/1931, "Članovi SVMP Cazin Nurija Pozderac, Alija Omanović, Hasan Alagić i Mustafa Toromanović održali sjednicu bez predsjednika i uzeli muhur sa sobom 01.06.1931."

<sup>61</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-M/1943, "Hasan Alagić bolestan, pa dobio 10 dana dopusta da bi se liječio u Zagrebu 16.11.1943."

<sup>62</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1910,

"Molba sohti Cazinske medrese da se na mjesto bevaba postavi Alešević Abdurahman 23.02.1910."

<sup>63</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1913, "Spisak učenika u medresi u Cazinu sa područja KVMP B. Krupa 26.07.1913."

<sup>64</sup> BH/AUSK-ZD-KVMPCA-CM/1915, "Ahmed Velić iz Örkény-a traži potvrdu da je išao u medresu od povjerenstva u Cazinu 1915."

Prijedor. Pored njega među džemat-skim imamima navode se još: hafiz Mehmed-ef. Dedić, imam u Kozarcu, hafiz Hasan-ef. Bajrić, imam u Ljubiji, hafiz Salih-ef. Mustedanagić, imam u Kulen Vakufu, na području sreza Bosanski Petrovac, hafiz Halil-ef. Sarajlić, imam na području sreza Prnjavor i hafiz Ali-ef. Hodžić, imam u Donjem Kamengradu na području sreza Sanski Most. (Prevođenje i razvrstavanje..., 1936:99)

Uz njih, na području Bosanske krajine je djelovao i hafiz Muhamed-ef. Muhamedagić koji je 1935. godine bio imam Ichisar-džamije u Bihaću (Postavljanja i premještanja..., 1935:326), da bi kasnije prešao u Bosansku Otoku, pokraj Bosanske Krupe, gdje je također radio kao imam. Naime, naib za IVZ u Sarajevu je rješenjem od 14. jula 1937. godine odobrio da Muhamedagić hfz. Muhamed-ef. može vršiti dužnost imama, hatiba i mualima u Otoci u krupskom srezu. Zajedno s njim navodi se ime hafiza Hasan-ef. Črljenaka, kojem naib za IVZ odobrava da može vršiti dužnost imama, hatiba i drugog mualima mekteba u Bosanskoj Krupi. (Rješenja Kraljevskih..., 1937:286)

Hafiz Mustafa Hasanović iz Krupe i hafiz Ali Čaušević iz Bosanske Otoke spominju se u *Bosansko-hercegovačkom glasniku* iz 1906. godine kao darivaoci dobrovoljnih priloga za gradnju željeznice u kotaru krupskom. (Iskazi IV..., 1906:5)

Uz ranije navedenog hafiza Ibrahim-ef. Redžića, koji je bio kadija u Cazinu, kao hafizi koji su bili šerijatske sudije u Cazinu spominju se i hafiz Smail Hatipović, koji je radio kao šerijatski sudija u Cazinu 1886. godine (Kotarski ured Cazin..., 1886:69) i hafiz Mustafa-ef. Hadžić, koji je bio šerijatski sudija u Cazinu 1895. godine.<sup>65</sup>

Postoji nekoliko hafiza s područja Krajine koji su bili na određenoj službi, kao imami, mualimi ili šerijatske sudije izvan Krajine. Tako, primjerice, Mehmed Handžić spominje hadži hafiza Ibrahim-ef. Delalića iz Cazina, koji je bio imam u Hadže

Sinanovoj džamiji u Goloderici, zatim hafiza Hasan-ef. Šabića iz Sanskog Mosta, domobranskog dušobrižnika u miru, koji je živio u Sarajevu. Pored njih navodi da su zabilježeni u "Tridesetogodišnjem izvještaju" Šerijatske sudačke škole da su do 1917. godine među učenicima bili hafizi: Husejn-hfz. Čehaić iz Bihaća, Sulejman hfz. Malkić iz Bihaća i Abdulah hfz. Lasić iz Sanskog Mosta. (Handžić, 1942:193-204)

Pošto se ovaj rad prvenstveno bavi tradicijom učenja hifza u Bihaću, Bužimu, Bosanskoj Krupi, Cazinu i Velikoj Kladuši, spomenut će se i nekoliko hafiza koji su živjeli i radili u drugim gradovima i općinama Krajine, jer hafiza je, naravno, bilo i u Bosanskom Petrovcu, Ključu i Sanskom Mostu.

U *Bosanskom glasniku* 1914. godine spominju se kao članovi Vakufsko-mejarifskog sabora hafiz Husejn-ef. Kobinović iz Ključa i hafiz Rasim-ef. Rezaković iz Bosanskog Petrovca. (Za vakufsko-prosvjetne..., 1914:289) Zatim, hafiz Asim ef. Zubčević je jedno vrijeme bio predstavnik Povjereništva udruženja Ilmije iz Bosanskog Petrovca, a hafiz Hasan-ef. Mekić je bio sekretar Povjereništva udruženja Ilmije u Sanskom Mostu. (Rad sreskog odbora udruženja..., 1953:318) Hafiz Mehmed-ef. Babić se spominje kao jedan od članova "Gajreta" u Sanskom Mostu 1906. godine. (Popis članova..., 1906:55)

Hafiz Osman-ef. Čejvan je bio džematski imam u Ključu. Rješenjem naiba za IVZ u Sarajevu od 4. septembra 1937. godine unaprijeđen je iz sedmog u osmi stepen osnovne plaće, prve grupe treće kategorije. Hafiz

Mehmed-ef. Zahirović iz Zgona kod Ključa jedno vrijeme je radio kao vjeroučitelj u Banjoj Luci. Jedan je od potpisnika Rezolucije Bošnjaka muslimana iz 1941. Kasnije je postavljen za banjalučkog muftiju kojemu je Kraljevska banska uprava 10. maja 1937. godine odobrila da može vršiti dužnost vjeroučitelja Državne ženske građanske škole u Banjoj Luci. (Rješenja Kraljevskih..., 1937:364)

Hafiz Ajni-ef. Buštalić, šerijatski sudija u Sanskom Mostu, imenovan je za povjerenika "Gajreta" 27. marta 1903. godine i vršio je tu dužnost sve do 23. juna 1904. godine. (Gajretova II skupština..., 1904:69)

Hafiz Hasan-ef. Kapić, imam u Starom Majdanu kod Sanskog Mosta, spominje se kao član Kotarske vakufske komisije u Sanskom Mostu 1899. godine. (Kotarske vakufske komisije..., 1889:130) Tad se spominje i hafiz Mustafa-ef. Hadžić, šerijatski sudija u Bosanskom Petrovcu, kao predsjednik kotarske vakufske komisije u Bosanskom Petrovcu. (Kotarske vakufske komisije..., 1889:130)

Također, hafiz Hasan Hadži Efenčić se spominje kao kadija u Sanskom Mostu 1885. godine. (Kotarski uređi..., 1885:81)

Na kraju, u sačuvanim dokumentima se prije imena: Bešir-ef. Redžića, Šerif-ef. Salkića, Ali-ef. Muminovića, Hasan-ef. Dizdarevića, i dr., navodi slovo *h*. Iako ovo *h* može biti skraćena od hadži, ovaj podatak spominjemo s namjerom da budućim istraživačima ukažemo na to da je građu o hafizima u Bosanskoj Krajini potrebno i dalje istraživati.

### Aktivne škole Kur'ana u Bosanskoj krajini

Trenutno pri svakom međžlisu na prostoru Muftijstva bihačkog djeluju škole Kur'ana koje vode hafizi imami. Riječ je o jednom od novih projekata Islamske zajednice i zasad je rano da se daju ocjene o ovim centrima za memoriranje Kur'ana.

Prema podacima kojim operiraju zvaničnici Islamske zajednice, na prostoru Bihačkog muftijstva danas ima više od pedeset hafiza.<sup>66</sup> Naravno, tu se misli i na hafize koji su kao imami došli s prostora drugih muftijstava, ali

<sup>65</sup> BH/AUSK-KŠSC-SS-705/1895, "Kupoprodajni ugovor između Ahmeta Toromanovića i Sulejmana eff. i Muhameda Toromanovića 1895. godine".

<sup>66</sup> Podatak koriste svi zvaničnici IZ na vjerskim svečanostima na području Bihačkog muftijstva.

i na hafize koji su rođeni u Krajini, a trenutno obavljaju imamski ili neki drugi posao izvan Krajine. Podatak o broju hafiza svakako je ohrabrujući.

U Cazinskoj medresi, od njenog reaktiviranja 1993. godine, jedna od najaktivnijih sekcija je sekcija hifza Kur'ana. Uprava Medrese je, iz sredstava koja su prikupljena donacijama, kupila kuću koja se koristi za potrebe Škole Kur'ana. Svečano otvaranje prostorija Škole Kur'ana, koja je smještena u dvorištu nove zgrade Medrese, obavljeno je 8. decembra 2023. godine. Otvorili su je reisululema Husein-ef. Kavazović i vakif Fikret Makić.<sup>67</sup>

Od reaktiviranja 1993. Cazinska medresa je dala 30 hafiza. Neki od njih završili su hifz po okončanju školovanja ili u toku obavljanja imamske službe. Značajno je spomenuti i to da su odmah nakon otvaranja Škole Kur'ana upriličene i dvije hafiske dove Davudu Puškaru, najmlađem hafizu u Bosni i Hercegovini (12 godina) i Emiru Osmanagiću, učeniku četvrtog razreda Medrese.

U Medresi su trenutno angažirana tri muhafiza: hafizi Suad i Rifet Šahinović i Elmir Mehmedović. Aktuelni bihački muftija hafiz Mehmed-ef. Kudić do 2019. godine bio je profesor u Cazinskoj medresi i kao muhafiz je izveo nekoliko hafiza.

### Izazovi i perspektive učenja hifza

Budući da je nastupilo vrijeme koje mnogi nazivaju zlatnim dobom hifza u Bosni i Hercegovini, u budućnosti bi trebalo obratiti pažnju i na izazove koji stoje pred ovom lijepom tradicijom. U narednim redovima slijede i neka promišljanja u vezi s perspektivama učenja Kur'ana napamet:

1. Ciljano birati učenike srednjih škola koji imaju dobru osnovu za učenje hifza. Medrese i dalje

ostaju glavni oslonac u odabiru budućih hafiza, ali i tu treba, na početku školovanja, prepoznati nadarene učenike koji imaju dobre predispozicije da do kraja školovanja u medresi steknu diplomu hafiza Kur'ana.

2. U toku učenja Kur'ana napamet polaznicima treba skretati pažnju na dvije dimenzije hifza: *tabfiz* (učenje i memorisanje novih stranica) i *tehaffuz*, kontemplativno i proživljujuće učenje Kur'ana napamet. *Tabfiz* općenito znači učenje Kur'ana napamet i obuhvata čitav sistem učenja hifza. *Tehaffuz* se mora iznova otkrivati kod svakog pojedinca jer je to stalno podsjećanje i razvijanje svijesti o jednoj dimenziji duhovnosti koja na najintimniji način teži da dosegne duhovne visine i Božiju blizinu u svakoj vrsti ibadeta, pa i ibadeta *tabfiza*.
3. Organizirati simpozije i naučne konferencije na kojima bi se dala i naučna valorizacija hifza.
4. Jednom godišnje organizirati sastanak svih hafiza u Bosni i Hercegovini na kojem bi se stalno skretala pažnja na proces *tehaffuza*. Na tom sastanku razmjenjivala bi se međusobna iskustva muhafiza, davale smjernice kako unaprijediti tradiciju hifza, ali bi se, istovremeno, hafizima u Bosni i Hercegovini, kojih je trenutno više od šest stotina, ukazalo i posebno poštovanje. Taj sastanak mogla bi organizirati Uprava za vjerske poslove Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.
5. Zbog velikog broja kandidata iz cijele Bosne i Hercegovine, propitati i mogućnost decentralizacije polaganja hifza. Naravno, ovdje treba imati na umu da je Rijaset Islamske zajednice naš vjerski centar i da, na kraju, on mora potvrditi i valorizirati hifz svakog kandidata.

6. Naći mjeru između počasti i pravičnosti. Zbog važnosti titule *hafizu-l Kur'an* za islam i muslimane u Bosni i Hercegovini i odgovornosti koju ona sa sobom nosi, iznaći mogućnost da se, u kadroviranju kroz sve nivoe Islamske zajednice, hafiskoj diplomi dadne odgovarajući značaj.

### Zaključak

U Bosanskoj krajini se kroz povijest hifzu Časnog Kur'ana pridavala velika pažnja. Od dolaska islama u Bosnu i Hercegovinu u Krajini je uvijek bio lijepi broj hafiza. Nije bilo skoro nijedne kasabe, a da nije u njoj bilo hafiza. Kur'an se izučavao i učio napamet skoro u svim mjestima. Svi hafizi o kojima je u ovom radu bilo riječi bili su vjerski službenici, odnosno imami, mualimi, hatibi, muderisi, šerijatske sudije, vaizi, muftije i članovi Ulema-medžlisa. Poslije Prvog svjetskog rata počele su se mijenjati životne prilike na području Bihaća i Cazinske krajine, odnosno prestaje s radom Cazinska medresa, a još ranije prestale su s radom bihačke medrese izuzev Bihačke okružne medrese, koja je započela s radom nakon Prvog svjetskog rata, pa je i broj hafiza iz dana u dan opadao. Cazinska medresa je u svom radu do zatvaranja 1920. godine imala hafize i među učenicima i među muderisima. Poratne prilike nakon Drugog svjetskog rata ostavile su još veću prazninu u redovima hafiza. Bihać i Cazinska krajina po tome nisu bili izuzetak. Mnogi stariji hafizi su umrli, a nisu se javljali novi hafizi. Takva situacija u Bihaću i Cazinskoj krajini potrajala je do kraja 1980-ih godina kada se ponovo javljaju novi hafizi s kojima započinje zlatno doba učenja hifza. Imajući u vidu broj živih hafiza, kao i infrastrukturu koja muhafizima i budućim hafizima stoji na raspolaganju, može se konstatirati da je učenje hifza u Bosanskoj krajini u današnje vrijeme na zavidnom nivou.

<sup>67</sup> Fikret Makić je rodom iz Bužima. Živi i radi u Sloveniji. Za kupovinu kuće za "Školu Kur'ana" on je uvakufio 200 000 KM.

## Literatura

- Alibegović, Esadbeg (1972). "Sjećanje na rahm. Abdullaha ef. Čauševića", *Glasnik VIS-a*, XXXV, 7-8.
- A.H. (1955). "Naši merhumi", *Glasnik VIS-a*, VI, 3-4.
- Bajrić, Mumin (1964). "Merhum Hadži Muhamed Pozderac", *Glasnik VIS-a*, XXVII.
- Bajrić, Mumin (1965). "Merhum hafiz Hasan ef. Bećirević", *Glasnik VIS-a*, XXVIII, 7-8.
- Bajrić, Mumin (1979). "Cazinska medresa (Uz četristogodišnjicu dolaska islama u cazinsku Krajinu)", *Islamska misao*, I, 7.
- Bašić, Kemal (2009). "Abdulah Sofić i njegovo djelo Tuhfetus-sibjan ve-l-ihvan fi kava'idi-l-iman", *Glasnik IZ*, LXXI, 5-6.
- (1960). "Biografija Hafiz Abdulah ef. Čaušević". *Glasnik VIS-a*, XI.
- Bećirović, Denis (2012). *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme avnojevske Jugoslavije (1945. – 1953.)*, Topograf, Zagreb – Sarajevo.
- Bešlić, Imšir (1967). "Manifestacije vjerskog života, Slatina – Cazin", *Glasnik VIS-a*, XXX, 7-8.
- Borić Omer (1921). "Naši dopisi", *Naša pravda*, I, 25.
- Borić, Omer (1935/36). "O reformi naše početne vjerske nastave", *Novi Behar*, IX, 22-23.
- Borić Omer (1935). "Da li će nastati komplikacije oko izdavanja ilmi habera". *Islamski svijet*, IV, 149.
- Borić, Omer (1936/37). "Još o reformi naše početne vjerske nastave", *Novi Behar*, X, 6-9.
- Bušatlić, Ismet (2011). *Bibačke muftije i njihov značaj u Cazinskoj krajini*, Bošnjačka pismohrana, Zbornik, Cazinske krajine u XX stoljeću, Zagreb.
- (1905). "Cazin". *Bosnischer Bote, Bosanski glasnik za 1905.*, IX.
- (1917). "Cazin". *Bosnischer Bote, Bosanski glasnik za 1917.*, XXI.
- (1917). "Cazin za ratne dobrotvorne svrhe". *Sarajevski list*, XL, 219.
- Čaušević, Abdullah (1933). "Još malo o muslimanima sreza cazinskog", *Islamski Svijet*, II, 63.
- Čaušević, Abdullah (1936). "Potrebno je da ilmija saraduje sa našom omladinom", *Islamski Glas*, II, 23.
- Čaušević, Abdullah (1937). "Iz Kumanova je otišlo 17 hadžija na Kjabu", *Naša Domovina*, II, 12.
- Čaušević, Abdullah (1937). "U Južnoj Srbiji muslimani osnivaju dobrotvorna i kulturna društva", *Naša Domovina*, II, 13.
- (1908). "Članovi kotarskih vakufskih povjerenstava". *Bosanski Glasnik, Bosnischer Bote*, 12.
- (1906). "Darovi Gajretu". *Bošnjak*, Godina XVI, 44, 3.
- (1914). "Darovi sirotištu". *Vakat*, I, 15.
- Dervišević, Abdulah (1975). "Poznavali smo se od školskog uzrasta" *Glasnik VIS-a*, XXXVIII, 3-4.
- (1943). "Dobrovoljni prilozi za list iz Bihaća". *El-Hidaje*, VII, 4-5.
- Duranović, Elvir (2023). *Tragom stare fotografije – Muderis i učenici Medrese u Cazinu 1905. godine*, *Analiza Gazi Husrev-begove biblioteke*, Sarajevo: Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu.
- Fazlić, Fadil (2006). *Hafizi u Bosni i Hercegovini u posljednjih 150 godina*, FIN i El-Kalem, Sarajevo.
- (1903). "Gajret". *Bošnjak*, XIII, 15.
- (1904). "Gajretova II skupština". *Behar*, V, 5.
- (1905). "Gajretova skupština". *Behar*, VI, 6.
- Hadžibajrić, F. (1945). "Merhum hadži hafiz Mustafa Fatin ef. Kulenović", *El-Hidaje*, VIII, 7-8.
- Handžić, Mehmed (1936). "Povodom četiristogodišnjice Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu", *Narodna uzdanica, Kalendar za 1937/1355-1356*, V.
- H. Handžić, Mehmed (1942). "Pamćenje Kur'ana napamet (hifz) (Hafizi u Sarajevu od 1878. do danas)", *El-Hidaje*, V, 8-10.
- Imširović, Ibrahim (1957). "Merhum hafiz Sulejman ef. Kulenović", *Glasnik VIS-a*, VIII, 7-9.
- (1918). "Iskaz svih protokoliranih firmi u Bosni-Hercegovini po uredovnim objavama". *Bosnischer Bote, Bosanski glasnik za 1918.*, XXII.
- (1918). "Iz vakufskog sabora". *Biser*, III, 3 i 4.
- Jahić, Adnan (2010). *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918. – 1941.)*, Biblioteka Bosana, Zagreb.
- (1913). "Javne potvrde-darovi". *Gajret*, VI, 6 i 7.
- (1910). "Liga hiljade (nastavak)". *Gajret*, III, 6.
- Ljubović, Enver (2018). *Historijski i kulturološki identitet Cazina i Cazinske krajine do 1918: historija i kultura Cazina i Cazinske krajine i neka prezimena*, Kulturni centar, Cazin.
- (1903). "Kao članovi utemeljitelji upisaše se u 'Gajret' slijedeća gospoda Cazin" *Behar*, III, 24.
- Kulenović, Muhamed (1989). "Još je hafiza Kulenovića", *Preporod*, XX, 21/461.
- (1899). "Kotarske vakufske komisije". *Bošnjak kalendar za 1899*, XVII.
- (1886). "Kotarski ured Cazin". *Bošnjak kalendar za 1886*, IV.
- (1885). "Kotarski uredi". *Bošnjak kalendar za 1885*, III.
- Mašić, Mehmed (1998). *Bibačke medrese*, NIP "UNSKO-SANSKE NOVI NE", Bihać.
- Mašić, Mehmed (1999). "Merhum Muhamed ef. Redžepagić", *Preporod*, XXIX, br. 15/664.
- Mehić, Ubjed (1944). "Merhum Hasan ef. Redžepagić", *Osvit*, III, 123.
- Mehmedović, Ahmed (1994). "Krvavi abdest", *Mualim*, 19.
- Moranjić, Mahmud (1976). "Prestalo je da kuca još jedno ljudsko srce", *Glasnik VIS-a*, XXXIX, 3.
- Mujagić Ubejd (1954). "Merhum hafiz Uzejr ef. Džinić", *Glasnik VIS-a*, V, 1-3.
- Mujagić, Ubjed (1963). "Proslavljena je nova hidžretska 1383. godina u Pećigradu", *Glasnik VIS-a*, XXVI, 11-12.
- (1927). "Novi Vakufsko-mearifski Sabor i kurija za Ulema medžlis". *Pravda*, VII, 108.
- (1925). "Novosti iz Cazina, Posveta muhare" *Jugoslavenski list*, VIII, 256.
- (1936). "Odobrenja". *Glasnik IVZ-e*, IV, 12.
- (1936). "Odobrenja namještenika". *Glasnik IVZ-a*, IV, 7.
- Pašalić, Muharemag, Omerbeg Bišćević (1906). "Iskazi IV. Dobrovoljnih priloga za gradnju "Hižazke Hamidi-je" (željeznice) u kotaru Krupskom", *Bosansko-Hercegovački Glasnik*, I, 12.
- (1906). "Popis članova". *Kalendar "Gajret" 1324. godina po hidžretu*, I.
- (1936). "Postavljanja i premještanja". *Glasnik VSIVZ-e*, II, 10.
- (1935). "Postavljanja i premještanja". *Glasnik VSIVZ-e*, III, 2.
- (1935). "Postavljanja i premještanja". *Glasnik VSIVZ-e*, III, 6.
- (1950). "Premještanja". *Glasnik VIS-a*, I, 4-7.
- (1936). "Prevođenje i razvrstavanje po Pragmatici džematskih imama i pomoćnika na području Ulema-medžlisa u Sarajevu". *Glasnik VSIVZ Kraljevine Jugoslavije*, IV, br. 2-3.

- (1953). "Rad sreskog odbora udruženja Ilmije u NR Bosni i Hercegovini". *Glasnik VIS-a u FNRJ*, IV, 8-11.
- (1937). "Rješenja Kraljevskih banskih uprava, postavljanja, premještaji, unapređenja, raspoloženja i penzionisanja službenika I.V.Z. na području Ulema-medžlisa u Sarajevu". *Glasnik IVZ-e Kraljevine Jugoslavije*, V, 9.
- (1937). "Rješenja Kraljevskih banskih uprava, postavljanja, odobrenja, unapređenja, premještaji i ostavke službenika I.V.Z. na području Ulema-medžlisa u Sarajevu". *Glasnik IVZ-e Kraljevine Jugoslavije*, V, 11.
- Sd. (1935). "Merhum Mustafa ef. Mujakić", *Islamski svijet*, IV, 161.
- (1924). "Skupština JMO u Klisi". *Pravda*, VI, 276.
- Smlatić, Sulejman (1941/42). "Medresa u Cazinu (njen rad kroz 50 godina)", *El-Hidaje*, V, 1.
- Sultanović, Adis (2021). "Vjerskoprosvjete prilike u imamat u Cazinu po završetku Drugog svjetskog rata", *Glasnik RIZ-a*, LXXXIII, 1-2.
- Traljić, M. (1944). "Merhum Hasan ef. Redžepagić", *El-Hidaje*, VIII, 4-5.
- Traljić, Mahmut (1977). "Mehmed Ali ef. Čerimović" *Glasnik VIS-a*, XL, 6.
- Zahirović, Mehmed (1968). "Otvorenje novosagrađene džamije u Golubovićima – Velika Kladuša", *Glasnik VIS-a*, XXXI, 9-10.
- Zahirović, Mehmed (1972). "Merhum H. Abdullah ef. Čaušević", *Glasnik VIS-a*, XXXV, 5-6.
- "Za vakufsko-prosvjetne stvari" (1914). *Bosanski glasnik Bosnischer Bote*, XVIII.
- 1909). "Zapisnik skupštine musulimskog i imamskog društva za Bosnu i Hercegovinu, sastavljen 11. septembra 1909. u prostorijama begova mekteba u Sarajevu". *Bošnjak*, XIX, 37.

## الموجز

تراث حفظ القرآن الكريم في بيهاتش وتساينسكا كرايينا

رفعت شاهينوفيتش

أمل ريجيتش

يوجد حالياً في بوسانسكا كرايينا (شمال غرب البوسنية) أكثر من خمسين حافظاً، ويشير هذا العدد من حفظة القرآن الكريم إلى أن تراث حفظ القرآن يحظى باهتمام كبير في هذا الجزء من البوسنة والهرسك. حتى أنه كان يوجد في هذه المنطقة قبل الحرب العالمية الثانية عدد كبير من حفظة القرآن الكريم الذين عملوا أئمة أو مدرسين في مدارس كرايينا أو مفتين. ويستعرض هذا المقال مفتي بيهاتش، والمدرسين وحفظة القرآن الكريم في المدرسة الإسلامية في كل من بيهاتش وتساين، ومدارس القرآن النشطة في بوسانسكا كرايينا، إضافة إلى تحديات حفظ القرآن الكريم ومستقبله. بناء على عدد حفظة القرآن الكريم الأحياء، والبنية التحتية المتاحة لحفظ المستقبل، وعمل المحققين الدؤوب، يُستخلص أن حفظ القرآن الكريم في بوسانسكا كرايينا اليوم في مستوى يُعجب عليه.

الكلمات الرئيسية: الحفظ، بيهاتش، تسارينسكا كرايينا، التحفيظ، الحفاظ، دار إفتاء بيهاتش، مدرسة تسارين الإسلامية، لجنة الأوقاف والمعارف في منطقة تسارين.

## Summary

THE TRADITION OF HIFZ  
IN BIHAĆ AND CAZIN KRAJINA

Rifet Šahinović

Amel Redžić

Bosanska Krajina at present has over fifty hafizes, this number testifies that the tradition of hifz in this region of Bosnia and Herzegovina is well preserved. Even in the period before the Second World War Krajina had a significant number of hafizes who served as imams, muderrises and teachers in madrasas in Krajina or as muftis. This article presents Mufties of Bihać, hafiz-muderrises in Bihać and Cazin madrasas, active schools of Qur'an in Bosanska Krajina as well as prospects and challenges of studying hifz today. Keeping in mind the number of living hafizes at present, the infrastructure available to future hafizes and the relentless efforts of muhafizes we may conclude that the study of hifz in Bosanska Krajina today is quite remarkable.

**Keywords:** hifz, Bihać, Cazin Krajina, hafiz, muhafiz, Muftihood of Bihać, Cazin Madresa, Kotar wakf-mearif committee of Cazin

# BILJEŠKA O PREPISIVAČU ALHAMIJADO RUKOPISA MURSAL-EF. ZAHIROVIĆU IZ LJENOBUDA

Nedim ZAHIROVIĆ

Institut für die Erforschung der Habsburgermonarchie und des Balkanraumes, Wien  
Nedim.Zahirovic@oeaw.ac.at

**SAŽETAK:** Specijalna biblioteka Behram-beg u Tuzli posjeduje rukopisne kodekse na orijentalnim jezicima (arapski, turski, perzijski) kao i rukopise na bosanskom jeziku koji su napisani arapskim pismom. Jedan od rukopisa napisanih arapskim pismom na bosanskom jeziku je kodeks označen signaturom R 76. Prepisivač dijelova ovoga kodeksa je Mursal Zahirović. U radu se navode biografski podaci o ovome prepisivaču.

*Ključne riječi:* Mursal Zahirović, Ljenobud, Biblioteka Behram-beg, alhamijado književnost, rukopisi

## Uvod

U 70. broju časopisa *Prilozi za orijentalnu filologiju* objavljen je rad Dželile Babović i Madžide Mašić o digitaliziranim rukopisima koji se nalaze u Specijalnoj biblioteci Behram-beg u Tuzli. Autorice su imale namjeru da u radu ukažu na rastući značaj digitaliziranja i čuvanja vrijednih rukopisa koji se nalaze u bibliotekama i drugim ustanovama u Bosni i Hercegovini. Istovremeno su priopćile i važne podatke o rukopisima koji se čuvaju u ovoj biblioteci u Tuzli. Prema navodima autorica, Specijalna biblioteka Behram-beg posjeduje 131 rukopisni kodeks na arapskom, turskom, perzijskom i bosanskom jeziku. Kada je objavljen rad ovih dvaju autorica, od ukupno 131 bilo je digitalizirano 78 rukopisa. Od 78 digitaliziranih rukopisa najveći broj je na arapskom, zatim slijede

rukopisi na turskom i tek nekoliko je napisano na perzijskom jeziku. Nije dan rukopis nije autograf, dakle radi se o prijepisima. Kao mjesta gdje su rukopisi bili prepisivani navedeni su Tuzla, Gračanica, Gradačac, Jajce i selo Palanka, Tuzla (Babović, Mašić, 2021:185-207)<sup>1</sup>.

Autorice su posebno poglavlje posvetile alhamijado kodeksu koji je označen signaturom R 76. Dakle, riječ je o rukopisu napisanom arapskim pismom na bosanskom jeziku.<sup>2</sup> U kodeksu se nalaze priče i poeme vjerskog sadržaja. Rukopis se sastoji od sljedećih dijelova: *Hikaja o Jusufu*, *Opis džehennema*, *Kad šta nama bude*, *Smrt Muhammed pejgamberra*, *Abdija*, *Hikaja o Ibrahimu*, *Kad ja pođoh u džamiju* i *Ibrahimu brate moj*. Autorice smatraju da se radi o izuzetno važnom i zanimljivom kodeksu koji se nalazi “u vrlo lošem

stanju, oštećen, bez poveza, a teško je na dosta mjesta izblijedio, težak za čitanje ili pak potpuno nečitak”, zatim nastavlja da “s obzirom na takvo stanje rukopisa, vrlo je rizično da se fizički koristi jer svako njegovo korištenje predstavlja opasnost od daljih oštećenja” i na kraju navode da “upravo na primjerima poput ove alhamijado zbirke ponajbolje se mogu ilustrirati prednosti i značaj digitalizacije koja omogućava nesmetano korištenje i istraživanje bez rada na originalnom dokumentu” (Babović, Mašić: 2021:203). Autorice navode da je dio ovog rukopisa pod naslovom

<sup>1</sup> O nastanku zbirke rukopisa u Specijalnoj biblioteci Behram-beg u Tuzli vidi: Suljić, 2011:48-56.

<sup>2</sup> O bosanskoj alhamijado književnosti postoji bogata literatura. Ovdje upućujem na prikaz ove književnosti koji je napisao Abdurahman Nametak, 1998:861-885.

*Opis džehennema*, zatim poeme *Kad ja pođoh u džamiju* i *Ibrahim brate moj* prepisao Mursel Zahirović. Na kraju poeme *Kad ja pođoh u džamiju* stoji da ju je prepisao ovaj prepisivač u Svirac-medresi u Gradačcu. U poemi *Ibrahim brate moj*, koja je prvi puta zapisana oko 1850. godine, Zahirović je mijenjao pojedine riječi u odnosu na izvornik. Iz navoda autorica može se zaključiti da je poema *Smrt Muhammed peygambera* zapravo ilahija Mursela Zahirovića. Prema ovim navodima, Mursel Zahirović bio je ne samo prepisivač nego i autor poema o kojem se, osim činjenice da je bio vezan za Svirac-medresu u Gradačcu, zapravo ništa ne zna. Budući da se radi o mome bliskom rođaku, ovdje ću podastrijeti njegove biografske podatke tako da i znanstvena javnost sazna nešto o njemu.

### Životopis Mursal-ef. Zahirovića iz Ljenobuda

Mursal (Mursel) Zahirović rođen je u Donjem Ljenobudu 1925. godine od oca Jusufa (1903-1954)

i majke Fate (1903-1983).<sup>3</sup> Pretpostavljam da je prva znanja o islamu stekao u porodičnom domu i u mektebu u Donjem Ljenobudu,<sup>4</sup> a neposredno prije izbijanja Drugog svjetskog rata, dakle prije 1941. godine, upisao je Svirac-medresu u Gradačcu.<sup>5</sup> Tada su ovu medresu pohađala još druga dva dječaka iz naše uže porodice. Jedan od ove dvojice dječaka bio je moj djed Nuraga Zahirović (1924-1945?)<sup>6</sup>, a drugi dječak bio je Mušan (sin Džemila) Zahirović (1923-1984).<sup>7</sup> Iz šire porodice Zahirovića iz Ljenobuda Svirac-medresu je u ovo vrijeme pohađao i Osman (sin Osme) Zahirović (1927-1996). Moj djed Nuraga i Mursal-ef. bili su povezani kako s očeve tako i s majčine strane. Mursalova majka Fata i Nuragina majka Šaha (1970-1975) bile su sestre,<sup>8</sup> a Mursalov otac Jusuf i Nuragin otac Hasan (1888-1977) bili su braća. Nuraga i Mušan su 1943. godine regrutirani u oružane postrojbe Wehrmachta odnosno u 392. hrvatsku legionarsku diviziju (Plava divizija), a Mursal, koji je bio nešto mlađi od

njih dvojice, nastavio je školovanje u Svirac-medresi. Mursal je prešao iz Svirac-medrese u Behram-begovu medresu 1944. godine, budući da je te godine Svirac medresa prestala raditi.<sup>9</sup> Poslije završetka školovanja najprije je radio kao knjigovođa radne zadruge u Donjem Ljenobudu i radne zadruge u Moranjcima.<sup>10</sup> Prvu imamsku službu dobio je u Kijevu kod Sanskog Mosta. Dok je u ovoj mjestu vršio imamsku dužnost, uspio je obaviti hadž. Iz Kijeva je prešao u Ograđenovac kod Brčkog, zatim u Rašljevu (općina Gračanica), a od 1976. godine radio je kao imam u svom rodnom selu Ljenobudu.<sup>11</sup> Nastradao je u saobraćajnoj nesreći, odnosno preselio je na ahiret 1980. godine. Ukopan je u haremu džamije u Ljenobudu. U istom haremu ukopani su i Mursal-ef. supruga Vezirka Zahirović (1925-2023) i njihov sin Nuraga (1949-2015).<sup>12</sup>

Sudeći prema ovim njegovim rukopisima, u Svirac-medresi je postojala živa prepisivačka djelatnost. Dakle, Mursal Zahirović je, dok je bio čak u Svirac-medresi, prepisao

<sup>3</sup> Na nišanu iznad mezara Mursal-ef. u haremu džamije u Ljenobudu (općina Srebrenik) upisano je njegovo ime u obliku Mursal. Taj oblik je najvjerojatnije bio ubilježen u njegovim zvaničnim dokumentima. I sam Mursal-ef. je u završnoj bilješci poeme *Smrt Muhammed peygambera* u svome imenu umjesto suglasnika "sin" stavio suglasnik "sad", dakle želio je istaknuti da njegovo zvanično ime glasi Mursal. Međutim, sjećam se da su mještani u Ljenobudu upotrebljavali oba oblika.

<sup>4</sup> U Donjem Ljenobudu postojala je prije ove današnje džamije, koja je sagrađena na parceli Slatina odnosno Mekota i otvorena 1971. godine, stara džamija koja se nalazila na parceli kod izvora Lipa. Nije mi poznato kada je stara džamija sagrađena. Prema istraživanjima Seada Seljubca, u Donjem Ljenobudu je već 1919. godine Alija-ef. Suljić (1897-1973), koji je rođen u Gornjem Ljenobudu, vršio dužnost imama i vjeroučitelja (sibjan-muallim). Kada je Alija-ef. 1928. godine postavljen na mjesto imama u Lisovićima, na njegovo mjesto u Donjem Ljenobudu došao je Sulejman-ef. Zahirović (1899-1968), koji je od 1922.

godine radio kao vjeroučitelj u Donjem Ljenobudu (Seljubac, 2023:93-96;99-103). Sulejman-ef. je također iz porodice Zahirovića iz Donjeg Ljenobuda. Mezar Sulejman-ef. nalazi se u haremu nove džamije u Ljenobudu. Ljenobud je bio vlaško selo i ubilježen je u prvom popisu Vlaha Zvorničkog sandžaka iz 1528. godine. Najkasnije sredinom 18. stoljeća podijeljen je na Donji i Gornji Ljenobud. Danas se imenom Ljenobud označava nekadašnji Donji Ljenobud, a za Gornji Ljenobud ustalio se naziv Kuge (Zahirović, 2017:181).

<sup>5</sup> Svirac-medresa je osnovana u prvoj polovici 19. stoljeća, ali još uvijek nije nedvosmisleno utvrđeno ko je bio njezin osnivač (Kujraković, 2011:83) (Duranović, 2016:219-221).

<sup>6</sup> Podatak da je moj djed Nuraga rođen 1924. godine dobio sam od svog oca Bege (r. 1944).

<sup>7</sup> Podatke o Mušanu Zahiroviću dobio sam od njegovog sina Muhameda (r. 1961).

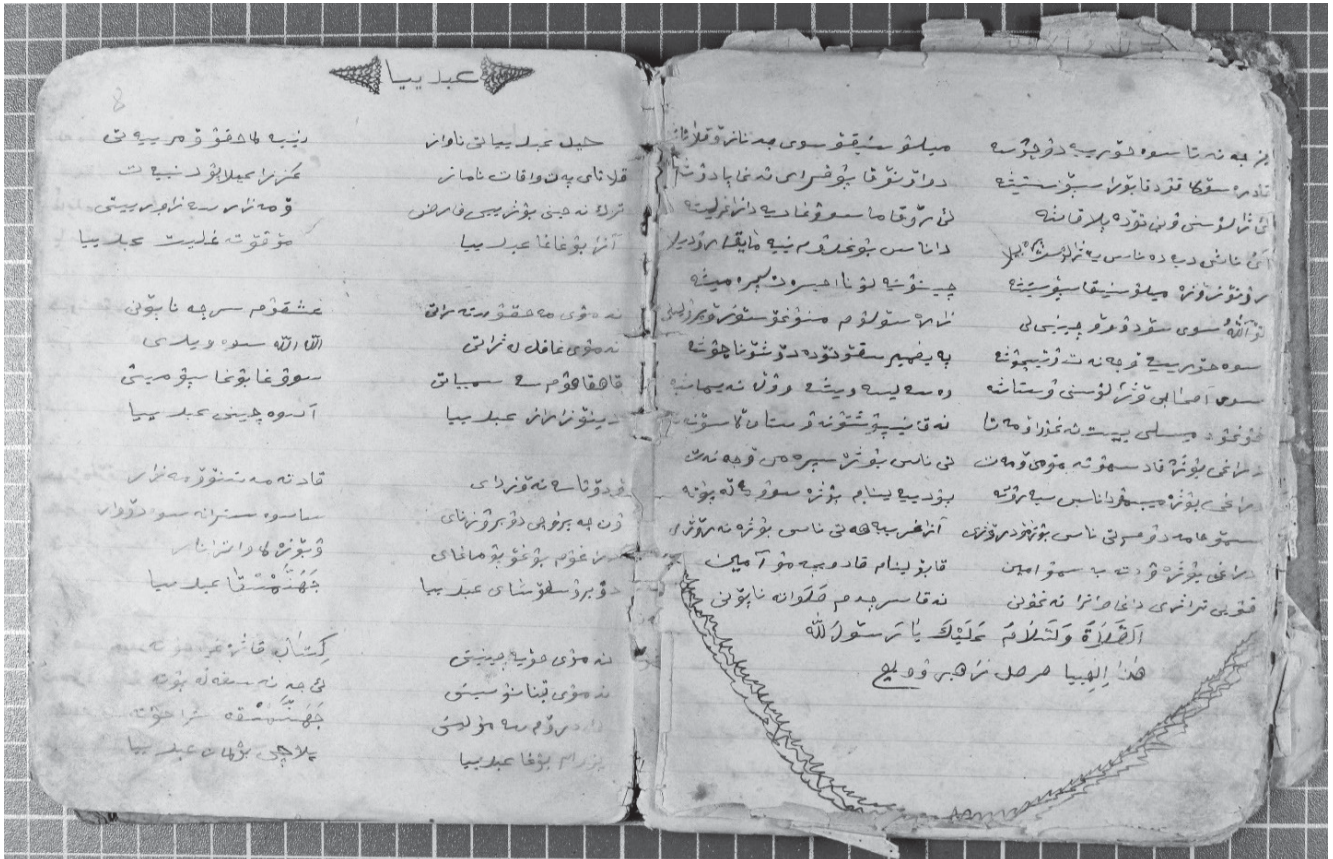
<sup>8</sup> Njihovo djevojačko prezime glasilo je Bijelić. Obje su rođene u selu Dželikani (Dželikani) koje danas pripada općini Srebrenik.

<sup>9</sup> O muderisima koji su u Svirac-medresi djelovali do 1944. godine rad je napisao Nusret Kujraković, sadašnji glavni imam Medžlisa IZ Gradačac. Rad je pod naslovom "Gradačačke muftije i muderrisi medresa u Gradačcu" objavljen u časopisu *Glasnik Rijaseta IZ*, vol. LXXIV. Taj rad mi nije bio dostupan, ali budući da Elvir Duranović u svome radu "Prilozi historiji medresa u Gradačcu", str. 220, donosi ovaj navod pozivajući se upravo na Kujrakovićev rad, mogu osnovano pretpostaviti da je Svirac-medresa prestala raditi 1944. godine. Neka ovdje bude spomenuto da je poslije Mursal-ef. smrti Nusret-ef. Kujraković jedno vrijeme bio imam džamije u Ljenobudu.

<sup>10</sup> Selo Moranjci (Donji i Gornji Moranjci) nalazi se također na području općine Srebrenik.

<sup>11</sup> Podatke o mjestima službovanja Mursal-ef. dobio sam od svoga oca Bege, zatim od sestre Mursal-ef. Fatime Karić (r. 1940) i njezinog supruga Abdulaha Karića (1941-2024) iz Ljenobuda.

<sup>12</sup> Supruga Mursal-ef. Vezirka rođena je u Seoni (općina Srebrenik). Njezino djevojačko prezime glasilo je Bekrić.





dijelove ovoga kodeksa ili možda cijeli kodeks i, najvjerojatnije, ponio ga sa sobom prilikom prelaska

iz Gradačca u Tuzlu. Proučavanje jezičnih i ortografskih osobenosti ovog kodeksa kao i pitanje porijekla

pojedinih njegovih dijelova ostavljam stručnjacima i stručnjakinjama koji se ovom oblašću bave.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ljubaznošću direktora Specijalne biblioteke Behram-beg Admira Muratovića dobio sam nekoliko

faksimila iz ovog kodeksa na čemu mu ovdje zahvaljujem. Faksimil, koji je priložen ovome radu, završetak je

poeme *Smrt Muhammed peygambera*. Nišan na mezaru Mursal-ef. snimio sam 23. novembra 2023. godine.

## Literatura

Babović, Dželila; Mašić, Madžida (2021). "Kulturna baština Bosne i Hercegovine: Digitalizirani rukopisi Specijalne biblioteke Behram-beg u Tuzli", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 70, 185-207.

Duranović, Elvir (2016). "Prilozi historiji medresa u Gradačcu", u: *Kulturno-historijsko naslijeđe Gradačca*. Gradačac: Medžlis Islamske zajednice Gradačac i Općina Gradačac, 219-229.

Kujraković, Nusret (2011). "Vakuf begovske porodice Gradašćević", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 32, 61-124.

Nametak, Abdurahman (1998). "O alhamijado književnosti", u: *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*. Knjiga 1: Starija književnost. Sarajevo: Alef, 861-885.

Seljubac, Sead (2023). *Vjerski službenici Vakufskog povjerenstva u Tuzli sredinom XX stoljeća*. Tuzla: Muftijstvo

tuzlansko; Institut za društvena i religijska istraživanja.

Suljić, Mirsada (2011). "Islamska biblioteka "Behram-beg" u Tuzli", *Bosniaca*, 16, 48-56.

Zahirović, Nedim (2017). "Osmanski popisi stanovništva kao izvori za genealoška istraživanja na primjeru popisa sela Donji i Gornji Ljenobud iz 1850/51. godine", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 38, 179-194.

### الموجز

تُبذة عن الشيخ مرسال زاهروفيتش من لينوبود، ناسخ مخطوطات الحميادو تضم مكتبة بهرام بك الخاصة

نديم زاهروفيتش

في توزلا مخطوطات مكتوبة باللغات الشرقية (العربية والتركية والفارسية) بالإضافة إلى مخطوطات بوسنية مكتوبة بالخط العربي. إحدى المخطوطات البوسنية المكتوبة بالخط العربي تحمل التوقيع R 76، ناسخ أجزاءها هو مرسال زاهروفيتش. يقدم هذا المقال معلومات عن السيرة الذاتية لهذا الناسخ.

الكلمات الرئيسية: مرسال زاهروفيتش، لينوبود، مكتبة بهرام بك، الحميادو، المخطوطات

### Summary

THE NOTE ON A SCRIBE OF ALJAMIADO/ALHAMIADO MANUSCRIPTS MURSAL-EF. ZAHIROVIĆ FROM LJENOBUD

Nedim Zahirović

The specialized library in Behram-bey madrasa in Tuzla has many codex manuscripts in oriental languages (Arabic, Turkish, and Farsi) as well manuscripts written in Bosnian language but using Arabic script. One of the manuscripts written in the Bosnian language in Arabic script is the codex with the shelfmark R 76. Transcriber of the parts of this codex is Mursal Zahirović. This article presents the biography data of this scribe.

**Keywords:** Mursal Zahirović, Ljenobud, Behram-beg Library, aljamiado literature, manuscripts

# VRAŽIJI ILI BLAGOSLOVLJENI NAPITAK: Fetva o kahvi šejhul-islama Bostanzade Mehmed-ef.

Dženan HASIĆ

dzenan91\_hasic@live.com

**SAŽETAK:** Kahva je i u muslimanskom i u kršćanskom svijetu svojom pojavom izazvala teološke rasprave glede dozvoljenosti njenog konzumiranja. Kada se prvi put pojavila u Osmanskoj državi, kahva je izazvala suprotstavljene reakcije uleme, budući da je to bilo nešto novo što se pojavilo i što nije bilo poznato u izvorima islama. U vezi s kahvom izdato je više fetvi, od kojih je najduža Bostanzade Mehmed-ef. Napisana je u stihovima (64 distiha ili bejta). Mehmed-ef, koji je bio pjesnik i prevodilac Gazalijevog *Ihja'a*, dokazuje da kahva nije haram, navodeći argumente koji upućuju na njenu korist po zdravlje i skrećući pažnju da se u konzumiranju kahve ne nalazi ništa što bi ukazivalo na zabranjenost.

*Ključne riječi:* kahva, fetva, šejhul-islam Bostanzade Mehmed, osmanska ulema, Osmanlije

## Uvod

U svijetu se proizvede blizu 9,5 miliona tona zelene kahve. Zna se da je kahva drugi, nakon vode, najviše konzumirani napitak u svijetu. Nakon nafte, kahva je druga najprodavanija roba na svijetu, s godišnjim izvozom 15 milijardi dolara, pri čemu je više od 10 miliona ljudi uključeno u neki dio lanca njezina uzgoja. Oko 5500 ljudi svake sekunde uživa u šolji instant kahve, ali to zadovoljstvo ispijanja omiljenog crnog napitka moglo bi biti dovedeno u pitanje, uslijed klimatskih promjena, bolesti biljaka, loše tehnike uzgoja i globalnog trenda selidbe iz ruralnih u urbane krajeve. Brazil je danas najveći izvoznik kahve u svijetu, a u tome ga slijede Vijetnam i Kolumbija. Zbog globalnog zagrijavanja, površine na

kojima se uzgaja kahva mogle bi se smanjiti, što bi prouzročilo povećanje cijena. (Scott, 2019)

Kahva je i u muslimanskom i u kršćanskom svijetu svojom pojavom izazvala teološke rasprave glede dozvoljenosti njenog konzumiranja. Kada se prvi put pojavila u Osmanskom Carstvu, kahva je izazvala suprotstavljene reakcije uleme, budući da je to bilo nešto novo što se pojavilo i što nije bilo poznato u izvorima islama. S obzirom na to da je svaka nova stvar pitanje koje izaziva pažnju uleme u svakom dobu, tako je i kahva zaokupila pažnju tadašnje uleme. Neki učenjaci su je zabranili vodeći se hipotezom da šteti zdravlju, da postoji mogućnost da opije, ali i činjenicom da je to nešto u čemu uživaju nevjernici. Interesantno je

da su se i kršćani u Evropi snеbivali piti kahvu zbog činjenice da je to nevjernički običaj. Osmanski učenjaci su zabranjivali kahvu i zbog nepriklona koje je u državi izazivalo njeno konzumiranje, budući da su se zbog nje okupljali ljudi po kahvanama i bavili besposlicom. Nipošto se ne smiju omalovažiti rasprave i fetve u vezi s kahvom budući da fetve ove vrste odražavaju zabrinutost uleme da se ne čini nešto što je nedozvoljeno, što ne priliči muslimanu i što predstavlja grijeh. S obzirom na to da je Allah stvorio čovjeka s nagonom za uživanjima u lijepim stvarima koje ostavljaju pozitivne utiske u njegovoj duši, koje ga smiruju i opuštaju (El-Karadavi, 2012:257), a imajući na umu da se ljudi nerijetko prepustaju nekim užicima ne osvrćući se

na pitanje njihove dozvoljenosti, ulema je pristupila pitanju određivanja statusa konzumiranja kahve, novog napitka prema kojem su ljudi osjećali privlačnost. Postojala je bojazan uleme da je taj crni napitak od one vrste napitaka u kojima se uživa zbog njegovog opijajućeg svojstva. U ovom radu ćemo predstaviti fetvu šejhul-islama Bostanzadea, kojeg spominje i naš Mustafa Prušćak u svom traktatu o kahvi i duhanu, koja je pisana u stihovima, ali koju mi predstavljamo u proznoj formi. Pored fetve i nekih zaključaka u vezi s njom, ukratko ćemo spomenuti biografiju spomenutog šejhul-islama, tradiciju konzumiranja kahve kod Osmanlija i definirati fetvu i njezinu formu u kojoj je najčešće izdavana kod Osmanlija.

### Kratka biografija šejhul-islama Bostanzade Mehmed-ef.

Rođen je 942. hidžretske godine (1535/36) kao sin kazaskera Tireli Bostan Mustafa-ef., učenjaka Kanunijevog doba. Učio je pred alimima kao što su to Arapzade-ef., Kadizade-ef. i Gül Hodža. Godine 1556. postao je mulazim ili stažer, pripravnik. Potom je dobio namještenje muderisa s platom od 40 akči u medresi Eski Ibrahim-paše, da bi nakon toga predavao u čuvenim medresama Sahni Seman, medresi sultana Javuz, Sulejmaniji i Selimiji u Edirnama. Zna se da je 1573. boravio u Šamu, 1575. u Bursi i 1576. u Istanbulu. Godine 1577. postao je kazasker Anadolije, a 1580. kazasker Rumelije.<sup>1</sup> Potom je godine 1583. postao kadija Kaira, a 1587. po drugi put kazasker Rumelije. Kada je šejhul-islam Muej-jedzade Abdulkadir-ef. smijenjen 3. aprila 1589. godine, Bostanzade je postavljen na tu poziciju, s koje je smijenjen tri godine poslije i po treći put imenovan na mjesto rumelijskog kazaskera. Nakon što je šejhul-islam Zekerija-ef. preselio na ahiret 11. jula

1593. godine, postao je šejhul-islam po drugi put. Na tom položaju se držao pet godina – do smrti. Tako je sveukupno bio šejhul-islam 7 godina, 9 mjeseci i 28 dana. Umro je 24. ša'bana 1006. godine po Hidžri (1. aprila 1598). Ukopan je u Istanbulu u haremu Šehzade džamije. Zanimljivo je da su se, u vrijeme dok je on bio šejhul-islam, počeli paliti kandilji na minaretima povodom mubarek noći. Pisao je poeziju na turskom i arapskom jeziku. Njegova tužbalica zbog smrti Sulejmana Kanunija je izazvala divljenje. Preveo je i Gazalijev *Ihja* na turski jezik pod naslovom *Jenabi'ul-jekin fi Ihja'i 'ulumi'd-din*, a napisao je i komentar fikhskog djela *Multeka el-ebhur*. (İpşirli, 1992:311; Karakuş, 2019:317)

### Tradicija ispijanja kahve kod Osmanlija

Što se tiče porijekla kahve, istraživači smatraju da je ona porijeklom ili iz Afrike ili sa Srednjeg istoka. Neslaganje postoji oko toga kada se prvi put pila kahva i kako se koristila. Neka predanja naglašavaju da je šejh Ebu el-Hasen eš-Šazili (umro 1258) bio prvi koji je koristio kahvu kao piće te se zbog toga on u literaturi naziva "pirom kahvedžija". (Nalbant, 2022:684) Međutim, kada se pogleda djelo Abdulkadira el-Džezairija (umro 1568) *Umde es-sabve fi hilli el-kahve*, koje se smatra najstarijim djelom koje tematizira ispijanje kahve (Bostan, 2001:203), vidi se da gornja tvrdnja nije istinita. El-Džezairi navodi da je, zapravo, neki Jemenac, Alija ibn Omer (umro 1418), jedan od prvih koji su u Osmanskoj državi pili kahvu, a da je legenda u vezi s utemeljiteljem šazilijskog derviškog reda potekla greškom od Hadži Halife. (Arendonk, 1997:449) Također, u leksikonu zabranjenih i pokuđenih stvari *Ed-Durer el-mubaha fi el-hazr ve el-ibaha*, šejha Halila ibn

Abdulkadira eš-Šejbanija en-Nahlavija (umro 1931) navodi se da je Jemenac, šejh Ebu Bekr b. Abdullah eš-Šazili, poznat kao el-'Ajderus (umro 1582), bio prvi koji je pio kahvu zbog toga što kahva bistri um, tjera san i pomaže bdjenju i ibadetu. (En-Nahlavi, 1987:32-33)

Kahva se prvenstveno koristila u Abesiniji (današnja Etiopija i dijelovi Eritreje), ali kao zrnevlje koje se jelo, da bi se potom proširila po Jemenu među pripadnicima tesavufa, zbog činjenice da otrežnjuje i rastjeruje san, a odatle u XVI vijeku počela se širiti muslimanskim svijetom. Tokom XVI stoljeća bila je poznata u Mekki, Istanbulu i Egiptu, da bi se vijek kasnije počela koristiti u Evropi. Ova činjenica ukazuje na to da je kahva bila trgovačka roba koja se prevozila s istoka na zapad. (En-Nahlavi, 1987:32-33) Kod Osmanlija se prvi put čulo za kahvu za vrijeme sultana Selima Javuz (1512-1520), najvjerojatnije zbog toga što je u njegovo vrijeme došlo do osvajanja arapskih zemalja, a 1521. godine za vrijeme Sulejmana Kanunija (1520-1566) kahva se već proširila po Osmanskoj državi. (Krstić, 1974:72) Već u vrijeme Selima II (1566-1574) i Murata III (1574-1595) u Istanbulu je bilo oko 600 kahvana. (Kömeçoğlu, 2017:61)

Kahvane se u XVI vijeku nalaze u Homsu (1559), Halepu, Šamu, Jerusalemu (1565) i Egiptu (1567). To se saznaje iz jednog fermansa koji je 1567. godine upućen kadiji Galate u Istanbulu kojim mu se naređuje zatvaranje kahvana i mejhana. To je bila prva zabrana kahvana. Druga je uslijedila u vrijeme sultana Ahmeda I zbog toga što se vojska u njima počela okupljati. Isti sultan je vremenom dozvolio da se kahvane ponovo otvore. (Durmuş, 2021:334; Kömeçoğlu, 2017:65) Treća zabrana kahvana uslijedila je za vrijeme sultana Murata IV, ali nije zaživjela zbog

<sup>1</sup> Na čelu svih kadija carstva nalazili su se rumelijski i anadoljski kazaskeri, u čije nadležnosti je spadalo i predlaganje lica

za vršenje kadijske službe u nekom kadiluku. Sultan je na kazaskerov prijedlog imenovao kadiju te izdavao povodom

naimenovanja ukaz/berat u kome su se ukratko navodile njegove ovlasti, dužnosti i dnevna plata. (Hasić, 2015:103)

toga što je kahva tada već bila prešla ljudima u naviku. (Krstić, 1974: 73)

Sama pojava kahve izazvala je velika razilaženja među ulemom, što priznaje i Pečevića. (Pečevića, 2000:302) Ulema je u vezi s kahvom bila veoma oprezna i neko vrijeme nije bilo dozvoljeno njeno konzumiranje. Godine 1543. jedan brod natovaren kahvom pristao je u luku Tophane. Šejhul-islam Ebu Su'ud-ef. je naredio da se kahva uništi. (Nalbant, 2022:585; Yaşar, 2017b:43; Krstić, 1974:72) Vi jest o tom događaju je prenio i Katib Čelebi u djelu *Mizanul el-hakk fi ihtijari el-ehakk* (1067/1657). Kao razlog zabrane kahve u fetvi je stajalo da je zabranjena zbog toga što se prži dok se ne ugljeniše i zbog toga što se pije na mjestima okupljanja na kojima findžan kruži od ruke do ruke. (Yaşar, 2017b:43) Zapravo, iz jedne fetve da se nazrijeti da šejhul-islam Ebu Su'ud-ef. izgleda nije bio toliko protiv same kahve, koliko protiv kahvana, okupljanja i provođenja vremena u njoj. Naime, on je upitan šta po šerijatu zasluđuje osoba koja odlazi u kahvanu i koja sa sljedbenicima strasti formira odvojene sjedaljke, provodi vrijeme u igranju šaha, tavlje i bavljenjem sličnim bespotrebim stvarima i pričama, tj. osoba koja nije svjesna da je to zabranjeno i koja vjeruje da je kahva halal, pa je Ebu Su'ud odgovorio da takva osoba zasluđuje prokletstvo Uzvišenog Allaha, plemenitih meleka i svih muslimana. (Yaşar, 2017b:44; Karagöz, 2020:506) Moguće da se Ebu Su'ud vodio fikskim pravilom da je haram sve što vodi u haram? Isto tako, ne treba previdjeti činjenicu da su kahvane mjesta na kojima se ljudi sastaju, razmjenjuju ideje i poglede, a što može dovesti do rađanja različitih učenja i pravaca, od kojih mnogi mogu štetiti vjeri i državi. Fetve Ebu Su'ud-ef. o zabrani kahve je komentarisao Mustafa-ef. Pruščak i kazao da nije ispravno zabranjivati kahvu jer ne postoji ništa što ukazuje na njenu zabranu. (Krstić, 1974: 93) Korisno je navesti da je i glavni liječnik sultana Sulejmana izjavio da je kahva pozitivna po

zdravlje. (Bostan, 2001: 203) Ovaj podatak otkriva da je najvjerojatnije vlast protežirala zabranu kahve zbog toga što su se zbog nje ljudi okupljali po kahvanama, a među njima i vojska i uposlenici u državnim institucijama, što je dovodilo do stvaranja buna i nemira, te su po osnovu toga i muftije donosile fetve koje su kahvu zabranjivale. Neki učenjaci, međutim, koji nisu predstavljali zvaničnu ulemu, a kao što je, primjerice, Kadizade, zabranjivali su kahvu zbog toga što je ona, po njima, predstavljala novotariju i haram jer se posredstvom kahvana čine grijesi i harami kao što su ostavljanje namaza, ogovaranje, slušanje pjesama i muzike, a sve ono što vodi u haram je po sebi haram. (Durmuş, 2021:337-340)

Katib Čelebi navodi da je kahva bivala čas zabranjivana, a čas dozvoljavana, sve do 1000. hidžretske godine (1591-1592). O tome veli: "Kahvane su ponekad otvarane, ponekad zabranjivanje. To je trajalo godinu. Nakon hidžretske 1000. godine odustalo se od zabranjivanja i tako se kahva pila na svakom mjestu, na početku svake ulice otvarana je po jedna kahvana. Zbog pripovjedača i pjevaljki ljudi su izgubili snagu, posao i prihodi su prestali." (Nalbant, 2022:687)

Kahva i kahvane su, dakle, bili predmetom sporenja do kraja XVI vijeka. Neki učenjaci su smatrali da je to nešto novo (bid'at) i sumnjivo te da je zbog toga kahvu potrebno izbjegavati jer je po sebi haram. Drugi razlog zabrane kahve predstavlja uvjerenje nekih učenjaka da prženje kahve dovodi do ugljensanja, što je štetno po zdravlje, a šerijat naređuje izbjegavanje svega što zdravlju šteti. Treći razlog jeste to što se narod pijučići kahvu prepušta besposlici. Četvrti razlog je to što pijenje kahve i kruženje findžana podsjeća na kruženje vina u mejhanama, a šerijat zabranjuje oponašanje nevjernika i grešnika. Također, zatvaranjem kahvana i zabranom kahve željelo se spriječiti okupljanje besposličara i lopova, javljanje nemoralna i aktivnosti koje su usmjerene protiv države. (Nalbant,

2022:687) Ovdje možemo spomenuti i za nas bitnu činjenicu u ovome kontekstu, koja se odnosi na naredbu sultana Sulejmana da se napišu neke pripovijetke i hikaje za posjetioci kahvana s ciljem da im se skrene pažnja s političih, društvenih i ekonomskih pitanja. (Kömeçoğlu, 2017:64) Također, jedan od jako bitnih, ako ne i presudnih razloga za zabranu kahvana jeste njihova opasnost po sigurnost države. Naime, Sultan Murat IV (1623-1640) je zabranio duhan, kahvane i kahvu, izdavi ferman u kojem je zaprijetio da se najstrožije kazne oni koji budu i dalje sijali duhan te prodavali duhan i kahvu i naredio da se poruše sve kahvane zbog požara koji je izbio 1633. godine i od kojeg je izgorjela petina Istanbula. Požar je buknuo zbog pušenja duhana, a bilo je naredeno da se ubiju oni koji nisu poštovali tu naredbu jer se smatraju pobunjenicima protiv države. No, kako rekosmo, ta zabrana nije zaživjela jer se kahva bila već odomacila u mnogim dijelovima imperije, ali i zbog toga što su prihodi od kahve punili državni budžet. Sultanov ferman se zasnivao na fetvi šejhul-islama Ahizadea Husejn-ef. (Akgündüz i Öztürk, 2016: 277; Krstić, 1974: 73; Durmuş, 2021: 336)

Početak XVII vijeka kahva se počinje piti i na dvoru te tako taj običaj postaje prihvaćen od državnih vlasti. Godišnje je iz Jemena dolazilo u Egipat oko 5 tona kahve, od čega je polovina dopremana u Istanbul. Godinu nakon sporazuma u Kučuk Kajnardži, 1775., kada su pomorski putevi postali sigurni, 43 broda s 432 tona kahve su uplovila u Izmir. (Bostan, 2001:204-205)

### Kahva u Bosni i Hercegovini

Hamdija Kreševljaković navodi da je najstarija kahvana u Bosni postojala u Sarajevu 1592. godine (Kreševljaković, 1991:335), a što odgovara godini za koju Katib Čelebi navodi da je u njoj kahva dozvoljena. Druga kahvana po starini u Bosni jeste ona u Banjoj Luci, s početka XVII vijeka.

Iz jedne vakufname koja je sastavljena 21. maja 1617. godine saznajemo za kahvedžiju h. Huseina koji je potpisan kao svjedok vakufname. Prema tome, Banja Luka je imala kahvanu prije Pariza (1671) i Beča (1683). (Kreševljaković, 1991:335) Prva kahvana u Engleskoj je otvorena 1645. godine, da bi ubrzo Engleska imala 300 kahvana. S obzirom na činjenicu da kahva potiče iz muslimanskih zemalja, neki kršćanski vjerski zanesenjanci su tražili od pape Klementa VII da zabrani konzumiranje ovog pića jer su ga smatrali vražijim i pićem nevjernika. Međutim, papa je prije zabrane probao kahvu, oduševio se njenim okusom i aromom i tako odustao od zabrane. Tadašnja cijena kahve bila je jako visoka jer su bile dostupne male količine, stoga je kahva bila popularna među aristokracijom. (Colonna-Dashwood, 2017)

Osman Asaf Sokolović u svojoj studiji o pjesniku Aga-dedeu iz Dobra navodi da se iz njegova spisa razumijeva da je početkom XVII vijeka u Posavini bio razvijen bujan kulturni život, a ponajviše zahvaljujući dervišima, te da se "pila kahva (to je jedan od prvih spomena kahve u našim krajevima), raspravljalo o književnosti i mističnoj filozofiji". (Sokolović, 1972:9-10) Kao što se može vidjeti, kahva se spominje zajedno sa sufijama, što se navodi i u drugim studijama. Sufije su najvjerovatnije pili kahvu zbog toga što ih je držala budnima radi noćnog ibadeta. Mustafa Pruščak u svom traktatu navodi riječi Ragib-ef. kojima on hvali kahvu:

"A kafa, pa ona je nježna biljka, plemenita stvar i nešto uzvišeno. Allah je učinio da se ona pojavi preko jednog bogougodnika (evlije) i rasprostranio je među svetom i učenim ljudima i učinio je omiljenom, a ona i zaslužuje da bude omiljena, zbog pohvalnih osobina i uzvišenih svojstava koja se nalaze u njoj: razbija san, otklanja brige, podstiče na pobožnost, izaziva želju za bogougodnom pokornošću, razlaže jelo, vari hranu, zagreva

organizam, razlaže rdave smese i ima druga odlična svojstva i zato je dozvoljena kao hladna voda." (Krstić, 1974:93-94)

### Fetva o kahvi šejhul-islama Bostanzade Mehmed-ef.

Šejhul-islam Bostanzade napisao je fetvu u stihovima o dozvoljenosti kahve, koja se sastoji od 64 bejta ili distiha. Fetvu je naslovio *Fetva fi hakki el-kahve* ili *Fetva o kahvi*. Pisana je u aruz metru (kvanitativni metar) i predstavlja jedan od najljepših primjera te vrste. (Krstić, 1974:93-94) Pored toga što donosi fikhske dokaze, spominje i neke koristi kahve po zdravlje čovjeka. Fetva je napisana u pet stavki, a počinje pitanjem koje je izloženo u 12 distiha. Pitanje je postavio Emir-ef, poznat pod imenom Vaiz, porijeklom iz Štipa. Nakon navođenja pitanja, prelazi se na odgovor. Posebnost ove fetve je u tome što daje odgovor na poznate fetve koje su u vezi s kahvom izdavane prije nje. Pored toga, otkriva i poetsku veličinu Mehmed-ef. Bostanzadea. (Eliaçık, 2020: 1444-1445)

Budući da je fetva, kako smo kazali, u stihovima, mi je nećemo prevoditi u stihu, već ćemo je prevesti u prozi kao što je to Muhittin Eliaçık učinio u svojoj studiji. (Eliaçık, 2020)

#### Tekst fetve

##### Pitanje:

O, muftijo, koji rješavaš probleme i ukrašavaš mekam fetve (funkcija izdavanja fetvi), došao sam da pitam za fetvu za moj problem. Imam par nedoumica glede toga da li je kahva haram ili halal. Prva nedoumica je u vezi s načinom na koji kruži i pije se po okupljanjima (sijelima), baš kao vino. Druga: opija poput vina. Treća: po prirodi je hladna i suha, a ljekari kažu da je istrajavanje u tome veoma štetno za organizam. Četvrta: fakihi (muslimanski pravници) su iznijeli mišljenje da je haram, smatrajući da je peharnik koji je služi možda u nju dodao haram stvari i pomiješao

haram s halalom. Peta: okupljanja na kojima se koketno pije stalno se osuđuju. To su moje sumnje, sve sam ih naveo redom. Iako je odgovor bio jasan, meni je ostao skriven. O, moj sultane, nadam se da ćeš biti ljubazan i da ćeš ih ispisati svojim perom.

##### Prvi odgovor:

Slušaj, o, ti, koji si stavio ovaj problem pred vijeće učenjaka postavljajući pitanje da li je ispravno ili pogrešno! Sve sumnje u vezi s kahvom su za blude i uobrazilje. Prije svega, govor o načinu na koji se pije tako što kruži po sijelu je prazna priča koja pokazuje neznanje, jer da uzvišeni šerijat prida je i najmanje pažnje načinu na koji se pije na sijelima, onda bi sva pića koja pijete bila haram. U dva *Sabiha* (Buhari i Muslim) stoji da je dokaz koji upućuje na Hakka i ponos svjetova, taj veliki Poslanik, sipao čisto mlijeko u čašu i dao ga ashabima sofe (ashabi s trijema Poslanikove džamije) da piju. Ovu lijepu tradiciju (adet), koja je sunnet, prakticira i njegov ummet. Međutim, ako oni na sijelu to čine, jedući i pijuci s lošim namjerama, mišleći o tome kao o vinu i ponašajući se pijano i suprotno od toga, nesumnjivo će im čak i voda biti zabranjena.

##### Drugi odgovor:

Drugo, to što ti kažeš da u njoj ima nešto što opija je glupost. Budući da sigurno znanje dolazi iz iskustva i da je sigurno znanje ('ilmu el-jekin) došlo do nas da u tome nema ni trunke opijajućeg svojstva.

##### Treći odgovor:

Treća sumnja, zaista, je ništavna. Ne daj Bože da nešto postane haram zato što je hladno ili suho! Jer, većina hrane koju jedemo i pijemo je hladna i suha. Da ukratko spomenem neke od mnogih prednosti kahve. Prije svega, rastvara i eliminira šljajm, sprečava mučninu i povraćanje, otklanja vjetrove u trbuhu, a vrlo je dobra i za žuljeve, grčeve, oteklina na desnama (nasur), jarkocrvenu šugu i upale na očnim kopcima. Uklanja glavobolje uzrokovane jakom temperaturom.

Ljekari kažu da je blagotvorna i za usta. Konzumiranje kahve je lijek i rješenje za bolest zamagljenog vida koja dovodi do toga da se unaokolo luta zbog nemogućnosti otvaranja očiju. Pij kahvu, kahva ublažava tugu, vedri um i mozak. Nastranu to što izaziva nesanicu. To je nešto što pobožni vide kao Allahovu blagodat. Nemojte misliti da je kahva hladna ili suha. Da ti objasnim njena dva dijela:

Pošto ima koru, prirodno je da je hladna i suha, a pošto je to drvo specifično za Jemen, veoma je vruće, pa zbog toga ne pitaj zašto. Kada se navikne na konzumiranje, to što je prirodno vruća će biti od koristi. Posebno je treba dobro ispeći da postane smeđa, da ne ostane ni kapi vode, da postane čista i tamna i pokaže svoju ljepotu u findžanu. Čak ni mlijeko i hurme ne mogu više biti jednaki njoj.

#### Četvrti odgovor:

Četvrta sumnja je sumnja koja otupljuje um. U kojem to mezhebu postoji objašnjenje ili aluzija da je nešto haram ili halal koji se zasniva na uobrazilji? Vjerovatno da se u nju ubacuju mošus, ambra i aloja, a za što je kao svjedok dovoljno naše osvjeđenje. Kad je tako, idi, šetaj, nemoj misliti loše. Ono što vjerniku priliči po pitanju jela i pića neke osobe jeste lijepo mišljenje o tome.

#### Peti odgovor:

Peto, nikada nije prihvatljivo biti povod izazivanja sramoćenja. Znaj da ispijanje kahve dobrodušnom čovjeku

uvijek daje čistoću i ljepotu, a dobrotu i ljepota se javljaju gdje god se nađe. Međutim, gdje god se nađe neko zle volje, on neprestano bljuje svoje otrovne riječi i ne otvara svoja avertinjska usta ni za kakvo dobro. Ako imaš trunku razuma, idi i ne podnosi tužbu uzalud. Ne sramoti nikoga ko je zaslijepljena oka. Nemoj naslijepo govoriti ono što si zatekao. Moj govor od početka do kraja je ovaj. Tako se ova fetva s dobrom okonča.

Fetva o kahvi šejhu-l-islama i mufti-l-enama hazreti Bostanzade Muhammed-ef. – Mehmed-ef. (Eliyaçık, 2020)

### Zaključak

Sama pojava kahve kod osmanske uleme je izazvala suprotstavljene stavove, a što je i razumljivo s obzirom na to da se radilo o napitku koji ranije nije bio poznat. U prvo vrijeme na kahvu je gledano sa sumnjom, jer se nije poznavalo da li je to napitak koji opija i šteti zdravlju. Također, kahvane su postale pogodno tlo za pojavu i razvijanje određenih političkih i vjerskih ideja koje su mogle dovesti do narušavanja stabilnosti države. To su bili razlozi zbog kojih su osmanske vlasti zatvarale kahvane i zabranjivale konzumiranje kahve. Iz sličnog razloga je sultan Ahmed I bio zabranio kahvu i kahvane jer se vojska počela u njima okupljati.

Jedan od osmanskih učenjaka koji se najviše protivio kahvi bio je čuveni šejhu-l-islam Ebu Su'ud, koji

je, čini se, kahvu zabranjivao upravo zbog negativnih posljedica njezinog konzumiranja po kahvanama.

Šejhu-l-islam Bostanzade je učenjak koji je napisao fetvu u stilovima u kojima je objasnio dozvoljenost pijenja kahve, obrazlažući dozvolu pogodnostima konzumiranja kahve po zdravlje čovjeka i opovrgavajući mišljenje kako pijenje kahve podsjeća na nevjerničko konzumiranje vina, potkrepljujući svoj stav jednim događajem iz života Allahova Poslanika, a. s., koji prenose Buhanija i Muslim.

Pitanje koje je postavljeno šejhu-l-islamu Bostanzadeu o kahvi otkriva pojedinosti koje su opterećivale društvo u to doba u vezi s tim. Naime, neki učenjaci kahvu su zabranjivali iz bojazni da se radi o nečemu što opija, čijim se konzumiranjem poistovjećuje s nevjernicima te nečemu što vodi u bavljenje zabranjenim, što je razlog činjenja nekih harama kao što su ogovaranja, tračanje i bavljenje besposlicom. Kada je dokazano da kahva ne opija i da ne šteti zdravlju, opet su neki učenjaci zabranjivali kahvu zbog ambijenta u kojem se ispijala, zbog duhana kojeg su mnogi zabranjivali, a koji se obično konzumirao uz kahvu, koji šteti zdravlju i koji je bio prijetnja za sigurnost ljudi jer je dovodio do požara.

Šejhu-l-islam Bostanzade je sve napade na kahvu kroz pet odgovora opovrgao u svojoj fetvi, dozvolivši njeno konzumiranje.

### Literatura

Akgündüz, Ahmed; Said Öztürk (2016). *Nepoznata osmanska država kroz 7 stoljeća*. S tur. prevela R. Smajić. Sarajevo: Dobra knjiga.

Arendonk, Cornelis van (1997). "Kahwe", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. IV – pp. 449-455. ed. E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. Leiden: E. J. Brill.

Colonna-Dashwood, M. (2017). *The coffee*

*dictionary*. London: Octopus Publishing Group.

Bostan, I. (2003). "Kahve", *İslām Ansiklopedisi*, sv. XXIV. pp. 202-205. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Durmuş, Ali (2021). *Osmanlı Hanefi'nin Hanefiliğe Eleştirisi: Kadizadeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe.

Eliyaçık, Muhittin (2011). "Osmanlı'da Manzum Fetva Geleneği", *Türkiyat*

*Mecmuası*, vol 21, no 2, pp. 105-146. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Eliyaçık, M. (2020). "Bostanzade Muhammed Efendi'nin manzum kahve fetvası-tenkitli metin", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 9(4), pp. 1442-1453.

Hasić, Dženan (2014). "Pogled u život i djelo Mustafe Sabri-efendije,

- pretposljednog osmanskog šejhu-l-islama”, *Novi Muallim – Časopis za odgoj i obrazovanje*, XV/2014, br. 60. pp. 73-79. Sarajevo: Udruženje Ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.
- Hasić, Dženan (2015). “Carski divan kod Osmanlija”, *Novi Muallim – Časopis za odgoj i obrazovanje*, XVI/2015, br. 61, str. 95-105. Sarajevo: Udruženje Ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.
- İpşirli, Mehmet (1992). “Bostanzade Mehmed Efendi”. *İslām Ansiklopedisi*, sv. VI/str. 311. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karadavi (el-), J. (2012). *Smisao šerijatskih propisa*. Prijevod s arapskog: S. Topoljak. N. Pazar: El-Kelimeh.
- Karagöz, F. G. (2020). “17. züzyilda mühimme defterleri ve ayntâb/antep şer’iye sicilleri örneklerinde kahvehânelerin kapatılması ve tütün yasaklarının uygulanması”, *Hacettepe HFD*, 10(2) 2020, pp. 494-554.
- Karakuş, Yasin (2019). “Yenâbü’l-Yakîn Fî İhyâi Ulûmi’d-Dîn’ Adlı Eserin Müellif Tespiti. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (12), Güz/ Autumn 2019, 314-325. Pamukkale: Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kömeçoğlu, U. (2017). “Homo ludens ve homo sapiens arasında kamusalik ve toplumsalik: osmanlı kahvanleri”, *Osmanlı Kabvaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar*. A.Yaşar (ed.), üçüncü izdanje, pp. 55-90. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kreševljaković, H. (1991). *Izabrana djela II*, priredili prof. dr. Avdo Sućeska i dr. Enes Pelidija. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Krstić, N. (1974). “Mustafa ibn Muhammed al-Ahısari (Prušćanin): Rasprava o kafi, duhanu i opojnim pićima”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*. XX-XXI, str. 71-107. Sarajevo: Orijentalni institut.
- Nahlavi (-en), Halil b. Abdulkadir eš-Şejbani (1987). *Ed-Dureru ‘l-mubaha fi ‘l-hazr ve ‘l-ibaha*, üçüncü izdanje, valorizirao i komentarisao šejh Muhammed Se’id el-Burhani. Damask: El-Matba’atu ‘l-‘ilmijje.
- Nalbant, M. (2022). “Kahve Hakkında Yazılmış Manzum Bir Fetva Örneği”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 6 (2), pp. 682-706.
- Pečevića, Ibrahim (2000). *Historija 1520-1576*, sv. I, preveo F. Nametak. Sarajevo: El-Kalem.
- Scott, Rao (2019). *Coffee Roasting: Best Practices*. Independent Publisher
- Sokolović, O. A. (1972). “Pjesnik Agadede iz Dobor-grada o svome zavičaju i pogibiji Osmana II”, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 1(1), str. 5-34. Sarajevo: GHB.
- Yaşar, Ahmet (2017a). “Giriş”, *Osmanlı Kabvaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar*. A.Yaşar (ed.), üçüncü izdanje, pp. 7-18. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yaşar, Ahmet (2017b). “Erken Modern Osmanlı’da Kahvane Yasaklamaları”, *Osmanlı Kabvaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar*. A.Yaşar (ed.), üçüncü izdanje, pp. 43-54. İstanbul: Kitap Yayınevi.

## الموجز

مشروب شيطاني أم مبارك:

فتوى شيخ الإسلام بستان زادة محمد أفندي بشأن القهوة

جنان هاسيتش

تسببت القهوة منذ ظهورها في العالمين الإسلامي والمسيحي بنقاشات دينية حول جواز استهلاكها. وأثارت القهوة عند ظهورها لأول مرة في الدولة العثمانية ردود أفعال متباينة لدى العلماء، كونها أمراً جديداً لم يكن معروفاً في المصادر الإسلامية. وقد صدرت عدة فتاوى بخصوص القهوة، كانت أطولها فتوى الشيخ بستان زادة محمد أفندي، في صورة قصيدة منظومة في 64 بيتاً. كان الشيخ بستان زادة محمد أفندي شاعراً وقد ترجم كتاب إحياء علوم الدين للغزالي إلى التركية، وقد أثبت في فتواه أن القهوة غير محرمة، مستدلاً على ذلك بالأدلة التي تشير إلى فوائدها الصحية ولافتان الانتباه إلى حقيقة أنه لا يوجد في شرب القهوة ما يدل على تحريمها.

الكلمات الرئيسية: القهوة، الفتوى، شيخ الإسلام بستان زادة محمد أفندي، العلماء العثمانيون، الدولة العثمانية.

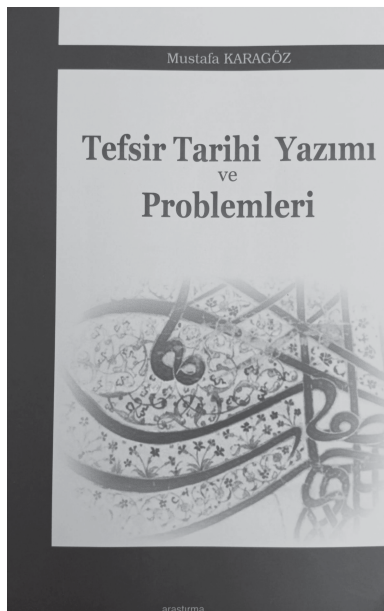
## Summary

COFFEE: DEVIL'S OR BLESSED POTION  
Fatwa of sheikh-l-Islam Bostanzade Mehmed effendi

Dženan Hasić

Coffee consumption has been the focus of many Christian and Muslim theological debates regarding its permissibility in religious views. When it first appeared in the Ottoman state, coffee stirred differing reactions of ulema, since it was something new and not discussed in traditional sources of Islam. Numerous *fatwas* were issued on the subject, however, the lengthiest *fatwa* of this kind was the one issued by Bostanzade Mehmed effendi. It was written in rhyme (64 couplets or bayts). Mehmed effendi, who was also a poet and a translator of Al-Gazali's *Ihya*, here argues that coffee is not *haram* giving evidence to its beneficent properties, proving that there is nothing in coffee that would suggest its harmful effect on human health or the need to prohibit its consumption.

Keywords: coffee, fatwa, sheikh-l-Islam Bostanzade Mehmed effendi, Ottoman ulama, Ottoman Empire



## Problematika historiografije tefsira

(Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2017)

Mustafa Karagöz, dugogodišnji profesor tefsira na Univerzitetu u Kajseriju, djelo pod nazivom *Problematika historiografije tefsira* piše, kako i sam navodi, kao rezultat važnosti i potrebe u ovoj oblasti. Karagöz navodi da je mogao identificirati samo dva članka koja ovu problematiku obrađuju u savremenoj turskoj akademskoj zajednici: “Neophodnost obnove u pristupu pisanja historije tefsira” (İsmail Çalışkan) i “Nedostajuća karika savremenog poimanja historije tefsira: osmansko naslijeđe” (Dücan Cundioğlu). Stoga, autor svoj rad predstavlja kao jedan prilog obnovi historiografije predmetne islamske nauke.

Analizirajući potrebnost jedne ovakve studije, Karagöz naglašava važnost razmatranja historije kako bismo saznali u kojoj mjeri se ona odražava na našu percepciju procesa kojima svjedočimo. Pri tome, on naglašava da, s jedne strane, trebamo voditi računa o historiji, a, s druge strane, o filozofiji povijesti. Stoga, autor u svojoj studiji svaku obrađivanu tematiku prvenstveno posmatra kroz jednu filozofsku perspektivu, konsultujući

autore od kojih možemo spomenuti samo neke: Becker, Brockelmann, Burke, Džabiri, Collingwood, Descartes, Durkheim, Habermas, Popper i dr. Izvori koji su korišteni u studiji su klasificirani u pet kategorija. Temeljna kategorija su klasične i savremene knjige historije tefsira. Kao drugo, tu su uvodi u klasične tefsire (mukaddime). Na trećem mjestu su studije napisane o određenoj temi iz oblasti historije tefsira. Na četvrtom mjestu su klasična djela o povijesti nauka. Naposljetku, kako već rekosmo – iscrpno su konsultirani i radovi koji se bave filozofijom povijesti, poviješću nauka i kultura. Budući da je ovakav pristup još uvijek rijedak u teološkim akademskim studijama, knjiga *Problematika historiografije tefsira* ima potencijal da otvori puteve novim metodološkim pristupima, budući da nas filozofija povijesti upućuje na to kako sistematski i naučno postupati s historijskim informacijama. U suprotnom, postoji vjerovatnoća padanja u logičke greške. Koje logičke greške su počinjene u dosadašnjoj historiografiji tefsira – o tome se govori u drugom dijelu knjige.

Međutim, prije nego što pređemo na drugi dio, navedimo da se knjiga sastoji od tri dijela: (1) Opći pregled historiografije tefsira, (2) Problemi savremene historiografije tefsira i (3) Analiza i prijedlozi.

U prvom dijelu razmatraju se napisana djela o historiji tefsira – ona koja su namjenski pisana u svojstvu historije tefsira i ona koja sadrže jedan dio koji se bavi ovom problematikom. S tim u vezi, analizirani su metodološki pristupi klasičnih i savremenih autora, poput Sujutija, Davudija, Bergamalija Dževdeta, Adila Nuveyhiza, te Goldzihera, Zehebija, Muhammeda Marifeta, Naile Radavi, Fadla Abbasa, Muhammeda Saliha, Rumija, Jansena, i dr.

Sada, da se vratimo na drugo poglavje knjige, za koje smatramo da je ključno. Karagöz u savremenoj historiografiji tefsira identifikuje jedanaest logičkih pogrešaka: (1) Problem univerzaliziranja historije tefsira,

(2) problem percipiranja prošlosti očima sadašnjosti, (3) korištenje sekundarnih izvora, (4) (ne)objektivnost u pisanju historije tefsira, (5) generalizacija i redukcionistički pristup, (6) ograničenost historije tefsira na određene periode, (7) problem konceptualizacije, (8) problem zanemariivanja ili ignoriranja perioda, područja ili osoba, (9) problem klasifikacije, (10) problemi koji proizilaze iz pogrešnog imenovanja djela ili njegovog sadržaja; te (11) problemi koji proizilaze iz ideološkog pristupa klasificiranju tefsirskih djela. Karagöz uporno insistira da se u istraživanju historije tefsira moraju isticati faktori koji su doveli do pisanja određenog djela i nastanka škola ili ključnih prelomnih momenata u historiji. Pri tome, često koristi komparativnu metodu: klasifikuje mišljenja o nekoj pojavi na način za i protiv, a zatim iznosi svoje mišljenje. Međutim, on ne samo da identificira stavove prethodnih istraživača, već i ispituje razloge koji su doveli do njihovih stavova. Naprimjer, govoreći o tvrdnji da je tefsir izvorno bio dio hadisa, naš autor dokazuje da su ovu tvrdnju prvi iznijeli Carra de Vaux i Ahmed Emin, da bi od njih preuzeli svi ostali potonji istraživači. Potom, on koristi široki spektar argumenata kako bi opovrgnuo ovu percepciju, zaključujući da su islamske discipline u početku dijelile isti bazen informacija (odnosno rivajeta).

Dok autor detaljno analizira predložak savremene metodologije pisanja historije tefsira pod naslovom “Problem zanemariivanja ili ignorisanja”, čitaocu postaje jasno da govori o “Goldziher-Zehabi šablonu”, iako ga ne imenuje. U ovom općeprihvaćenom šablonu, Karagöz pronalazi ozbiljne nedostatke – zanemarene mufesire, kao što su Derveze, Islahi i Ferahi, zanemarena geografska područja, kao što su Indijski potkontinent i sjeverna Afrika, zanemarene historijske periode kao što je osmansko doba, te zanemarene komentatorske škole, kao što je lingvistička.

Osim “Goldziher-Zehabi šablona”, autor se bavi i mnogim drugim



važnim pitanjima analizirajući probleme savremene historiografije tefsira: odnos i veza između zapadne renesanse i tvrdnje o stagnaciji islamskih nauka nakon Gazalija, klasificiranje tefsira na tradicionalne i racionalne, predaje koje se odnose na zabranu tumačenja Kur'ana re'jom i dr.

Za treće poglavlje, koje nosi naslov "Prijedlozi za pisanje historije tefsira", možemo reći da predstavlja metodološki vodič za one koji žele da se bave historiografijom tefsira. To je vidljivo i iz korištene bogate bibliografije. Autor se ne zadovoljava deskriptivnim pristupom, on

istovremeno konsultira, kako opće, tako i specijalizirane izvore, pokušava uspostaviti empatiju s povijesnim procesima, stalno postavlja nova pitanja, izbjegava napamet naučene percepcije, izbjegava generaliziranje i pribjegava obuhvatnijim klasifikacijama.

*Emina Ćeman-Kiremitci*

# Upute za autore

*Novi Muallim* je stručni časopis koji je otvoren autorima koji se bave temama i pitanjima obrazovanja i odgoja u širem i užem smislu. Specifični interes *Muallima* predstavljaju teme, pitanja i problemi islamskog vjerskog obrazovanja i odgoja u predškolskim ustanovama, osnovnim i srednjim školama, vojsci i drugim ustanovama i institucijama. Središnje, područje *Muallimovih* istraživanja i zanimanja predstavlja islamsko obrazovanje i odgoj u okviru vjerske pouke, srednjih vjerskih škola (medresa), islamskih pedagoških fakulteta i Fakulteta islamskih nauka. *Muallim* se bavi i drugim tradicionalnim i savremenim faktorima relevantnim za odgoj i obrazovanje. U svim ovim i drugim područjima *Novi Muallim* prati teorijska i praktična dostignuća i iskustva u svijetu, u našim obrazovnim zavodima i ustanovama i posebno u islamskom svijetu te kod nas, u Islamskoj zajednici, odnosno u radu imama, muallima i nastavnika.

*Novi Muallim* objavljuje znanstvene i stručne radove koji neposredno ili posredno obrađuju pitanja univerzitetskih teorijskih i primijenjenih disciplina u Bosni i Hercegovini i svijetu.

*Novi Muallim* prihvaća članke koji su izvorne primarne publikacije, znači da prije nisu objavljeni u časopisima. Prethodno objavljivanje na skupovima mora biti naznačeno, a pridonose znanstvenoj zajednici i potvrđeni su od recenzenata.

## Objavljivanje

U *Novom Muallimu* se objavljuju radovi koji nisu ranije objavljeni u drugim publikacijama, osim uz posebno odobrenje Redakcije.

Odluku o objavljivanju teksta donosi Redakcija uzimajući u obzir mišljenje recenzenata.

Redakcija nije dužna obrazlagati svoju odluku bilo da se radi o prihvatanju ili odbijanju teksta za objavljivanje. Tekstovi koji ne budu priređeni prema Uputama za autore, bit će vraćeni autorima. Rukopise možete slati na adrese elektronske pošte: [muallim@bih.net.ba](mailto:muallim@bih.net.ba) i [nmuallim@rijaset.ba](mailto:nmuallim@rijaset.ba).

## Recenzije

U *Novom Muallimu* se objavljuju radovi koji podliježu recenziji. Redakcija časopisa će za svaki rad imenovati dva recenzenata. Oni će pregledati nepotpisan rad i svoje mišljenje dostaviti Redakciji. Mišljenje recenzenata je u principu stav Redakcije. Recenzije ne predstavljaju samo općenitu ocjenu vrijednosti rada, već procjenu tematske podobnosti rada za *Muallim*. Recenzije su internog karaktera. Recenzije radova bit će date na uvid autoru (bez imena recenzenata) kako bi se izbjegli nesporazumi usljed mogućeg različitog razumijevanja obrađivane materije. U slučaju neslaganja konačnu odluku donosi uredništvo.

## Karakter radova

Časopis objavljuje:

- a) izvorne naučne članke koji sadrže do sada neobjavljene rezultate istraživanja koja korespondiraju sa osnovnom misijom časopisa;
- b) izlaganje sa naučnog i stručnog skupa, uz uvjet da prethodno nije objavljeno u zborniku radova skupa;

- c) stručne članke koji nude korisne prijedloge za određene struke i pri tome ne moraju obavezno sadržavati izvorna istraživanja autora;
- d) osvrte na zanimljive i korisne publikacije koje su u skladu sa osnovnom misijom časopisa;
- e) prikaze zanimljivih i za struku korisnih studija, zbornika i drugih stručnih publikacija;
- f) korisne priloge iz struke i za struku, a ne moraju predstavljati izvorna istraživanja;
- g) prijevode članaka koji odgovaraju osnovnoj misiji časopisa.

Radovi se kategoriziraju u sljedeće osnovne kategorije:

- izvorni naučni članci;
- izlaganja sa naučnih i stručnih skupova;
- stručni članci;
- osvrta;
- prikazi;
- prilozi;
- prijevodi

### Autor

Na početku rada autor treba da napiše: naučnu titulu, ime i prezime te akademsko zvanje.

Npr: Prof. dr. Mujo Slatina, redovni profesor

### Sažetak

Iza naslova rada napiše se sažetak obima od 150 do 200 riječi. Isti tekst će se ponuditi u prijevodu na arapskom i engleskom jeziku na kraju rada. (Prijevode osigurava Redakcija)

### Ključne riječi

Nakon sažetka treba navesti ključne riječi u radu.

### Obim rada

Rad treba da bude obima između 10.000 i 40.000 znakova računajući i fusnote i literaturu, napomene, uključujući razmak.

### Oprema rada

Prilozi trebaju biti pripremljeni u standardnom formatu A4 (jednostruki prored, Times New Roman, veličina slova 12). Valja izbjegavati neuobičajene tipove slova. Bilješke smjestiti na dnu stranice, a ne na kraju teksta.

Rukopis organizirati i numerirati na sljedeći način:

0. stranica: naslov i podnaslov, ime(na) autora, ustanova, adresa (uključujući i email)
1. stranica: naslov i podnaslov, sažetak na jeziku teksta
2. stranica i dalje: glavni dio teksta

Popis literature treba početi na novoj stranici.

Na kraju dodati sve posebne dijelove (crteže, tablice, slike) koje se nije moglo integrirati u tekst. Fotografije koje se prilažu uz tekst, moraju biti uključene unutar rada s potpisom, a elektronskom poštom dostavljeni kao prilozi u formatu .bmp., .jpeg, .tiff, ili psd.

Sve odjeljke i pododjeljke numerirati arapskim brojkama ((1. / 1.1. / 1.1.1.)), izbjegavajući pri tome više od tri nivoa. Za različite nivoe upotrebljavati različite tipove slova:

#### 1. Masnim slovima (Times New Roman)

##### 1.1. Broj masnim slovima, a naslov masnim kosim slovima (Times New Roman)

##### 1.1.1. Broj običnim slovima, a naslov kurzivom (Times New Roman)

Navodi u tekstu se sastoje od prezimena autora i godine objavljivanja rada, te ako je relevantno, broj stranice nakon dvotočke (sve u zagradama), npr. (Karić, 1987) ili

(Džananović, 1993: 10). Ako je autorovo ime u tekstu navoditi na sljedeći način: Nakičević (1973:340) tvrdi...

Kraće navode treba početi i završiti navodnim znakovima (""), a sve dulje navode (više od 40 riječi) treba oblikovati kao poseban odlomak, odvojen praznim retkom od ostatka teksta, uvučeno i manjom veličinom slova (10), bez navodnih znakova. Ispuštene dijelove označiti s po praznim slovnom mjestom i trima točkama prije i poslije prekida.

Riječi ili izraze iz jezika različitog od jezika priloga treba pisati kosim slovima i popratiti prijevodom (označenim jednostrukim navodnim znakovima, npr. *What* "što". Primjere iz jezika za koje se ne koriste latinska slova, transliterirati, osim ako postoji uvjerljiv razlog za zadržavanje originalne grafije.

Primjere treba brojčano označiti koristeći arapske brojke u zagradama te odvojiti od glavnog teksta praznim recima. Grupirati primjere korištenjem malih slova, a u tekstu pozivati se na primjere kao (2), (2a), (2a,b), (2 a-b), ili (2) b.

Primjeri koji nisu uzeti iz jezika na kojem je prilog napisan treba popratiti odgovarajućim glosama (koje prema potrebi daju ekvivalente na jeziku priloga riječ po riječ, ili morfem po morfem), te prijevodom unutar jednostrukih navoda. Početak riječi ili morfema u glasi podesiti prema početku riječi odnosno morfema u primjeru.

Na kraju rukopisa, na posebnoj stranici s naslovom **Literatura**, treba dati potpunu bibliografiju korištene literature.

Bibliografske jedinice trebaju biti poredane abecedom prema prezimenima autora. Radove istog autora složiti hronološkim redom, od ranijih prema novijima, a radove jednog autora objavljene u istoj godini obilježiti malim slovima (npr. 1998a, 1998b).

Ako se navodi više od jednog članka iz iste knjige, treba navesti tu knjigu kao posebnu jedinicu pod imenom urednika, pa u jedinicama za pojedine članke uputiti na cijelu knjigu. Imena autora valja dati u cijelosti, a ne zamjenjivati ih inicijalima, osim ako sam autor obično koristi samo inicijale.

Svaka jedinica treba sadržavati sljedeće elemente, poredane na ovaj način i koristeći sljedeću interpunkciju:

- prezime (prvog autora/ice), ime ili inicijal (odvojene zarezom), ime i prezime drugih autora/ica (odvojene zarezom od drugih imena i prezimena);
- godina objavljivanja u zagradi iza koje slijedi zarez;
- potpun naslov i podnaslov rada, između kojih se stavlja tačka;
- uz članke u časopisima navesti ime časopisa, godište i broj, te nakon zareza brojeve stranica početka i kraja članka;
- uz članke u knjigama: prezime i ime urednika/ice, nakon zareza skraćena ur., naslov knjige, nakon zareza broj stranica početka i kraja članka;
- uz knjige i monografije: izdanje (po potrebi), niz te broj u nizu (po potrebi), mjesto izdavanja, izdavač
- naslove knjiga i časopisa treba pisati kurzivom;
- naslove članaka iz časopisa ili zbornika treba pisati pod navodnim znacima.

### Knjige

Prezime, Ime (2000). *Naslov knjige prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je knjiga objavljena*. Mjesto: Izdavač.

Džananović, Ibrahim (2004) *Primjene šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.

Šamić, M. (1977). *Kako nastaje naučno djelo*. 4. izd. Sarajevo: Svjetlost.

Spahić, M. i Hamzić, M. (2007). *Društveno-etički pojmovnik*. Sarajevo: Bookline.

Fejzić-Čengić, F., Šuško, Dž., Šeta, Đ., Tahirović, S., Mušinić, E., Dedović, S., Ibrahimović, A. (2010). *Prilozi za istraživanje sociokulturnog položaja žene u BiH: izabrana bibliografija (1900-2010)*. Sarajevo: CEI Nahla.

Schimmel, A. (2004). *Geografija pjesnika*. Preveo sa engleskog jezika Enes Karić. Sarajevo: Bemust.

**Prilozi/poglavlja u knjigama/zbornicima**

Prezime, Ime (1999). Naslov priloga prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je prilog napisan. Ime, Prezime (ur.): *Naslov knjige prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je knjiga objavljena*. (3. izd.). Mjesto: Izdavač, broj strane.

Džananović, I. (1999). Metodologija. U: F. Karčić, ur. *Primjene šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946.*, (3. izd.). Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 3-56.

**Članci u časopisima (nazivi časopisa navode se u cijelosti.)**

Prezime, Ime (1999). "Naslov članka prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je prilog napisan". *Naziv časopisa*, godište, broj: broj strane.

Omer Nakičević (2005), "Uloga hadisa u izgradnji islamske ličnosti", *Novi Muallim*, XIII, 53, 23-26.

**Neobjavljena (arhivska) građa: pri prvom navođenju pun naziv arhiva, mjesto arhiva, redni broj i naziv fonda, signatura predmeta.**

Arhiv BiH, Sarajevo, F. 23, Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu, Prezidijalni spisi, br. 317.

ISSN 1512-6560 = NOVI MUJALIM  
E-ISSN 2566-3208



9 771512 656009