

časopis za odgoj i obrazovanje

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

104
novi

muallim

zima 2025 • god. XXVI • br. 104
cijena 10 KM, za inozemstvo 10 €

ENES LJEVAKOVIĆ

SLIJEDENJE
ALLAHOVOG
POSLANIKA, A.S.:
RAZLOŽNOST I
SVRHOVITOST

AHMED HATUNIĆ

LIJEČENJE I ULJEPŠAVANJE ŽENE U
PRAVNIM RJEŠENJIMA EVROPSKOG
VIJEĆA ZA FETVE I ISTRAŽIVANJA:
STAVOVI SAVREMENIH
ISLAMSKIH UČENJAKA

HASAN DŽILO

DVA DOMINANTNA
TOKA
RAZUMIJEVANJA
KUR'ANSKE RIJEČI U
ISLAMSKOJ MISLI

RIFET

ŠAHINOVIĆ
KUR'AN
I
FENOMEN
VLASTI

NOVI MUALLIM

Časopis za odgoj i obrazovanje
zima 2025 • god XXVI • br. 104

Izdavač

Udruženje ilmijje
Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

Za Izdavača
Nijaz Duzan

Glavni urednik
Elvir Duranović

Redakcija

Ahmet Alibašić, Zehra Alispahić,
Senad Ćeman, Mevludin Dizdarević,
Haris Dubravac, Hasan Džilo,
Saudin Gobeljić, Nedžad Grabus,
Salih Grabus, Mensur Husić,
Hikmet Karčić, Sumeja Ljevaković-Subašić,
Muhamed Okić, Armina Omerika,
Ermin Sinanović, Omer Spahić,
Rifet Šahinović i Senada Tahirović

Naučni savjet časopisa

Ferid Dautović, Sedad Dizdarević,
Vahid Fazlović, Nesib Hadžić,
Aziz Hasanović, Dževad Hodžić,
Mehmed Kudić, Munir Mujić,
Muharem Omerdić, Enes Pelidija,
Fuad Sedić, Meho Šljivo i Edina Vejo

Sekretar Redakcije
Amir Zimić

Lektura
Amina Uzunalčić-Kovo

Prijevod rezimea
Subhi Wassim Tadebi (arapski)
Sabina Popovac (engleski)

UDK
Adisa Žero

Dizajn i prijelom
Mahir Sokolija

Fotografija na naslovnoj strani:
Varoška džamija u Travniku,
autor Jasmin Merdan

Štampa
Dobra knjiga d.o.o.

Tiraž
1.200

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: Uvodnik2

PUTOKAZI

ENES LJEVAKOVIĆ: Slijeđenje Allahovog Poslanika, a.s.:
Razložnost i svrhovitost 3

SAGLEDAVANJA

AHMED HATUNIĆ: Liječenje i uljepšavanje žene
u pravnim rješenjima Evropskog vijeća za fetve i istraživanja:
Stavovi savremenih islamskih učenjaka 10

MUALIM

IZET PEHLIĆ, NERMIN TUFEKČIĆ: Odgoj i obrazovanje u 2050. godini:
Prilog pedagoškoj futurologiji 18

TEMA BROJA

AHMED PURDIĆ, SENAD ĆEMAN: Islamsko pravo
nakon ukidanja hilafeta: Kriza i obnova pravne referentnosti26
ELVIR DURANOVIĆ: Hilafet između vjere i politike:
Zabrana učešća delegaciji muslimana Kraljevine SHS
na Sveopćem islamskom kongresu u Egiptu 1926.32

ISLAMSKE TEME

EMIR DEMIR: Ahad hadis između neupitnosti i pretpostavke:
Metodološke razlike između klasičnih pravaca37
ALMIR FATIĆ: Es-Saff: Red, disciplina, organizacija43
RIFET ŠAHINOVIĆ: Kur'an i fenomen vlasti51

ČLANCI

ENES KARIĆ: Ćemerlićevi angažmani u Islamskoj zajednici
(Povodom 120 godina od rođenja Hamdije Ćemerlića)59
HASAN DŽILO: Dva dominantna toka
razumijevanja kur'anske riječi u islamskoj misli68
MUAMER DŽANANOVIĆ: Između istine, negiranja i realnosti:
Memorijalizacija ratnih zločina u Zvorniku74
SENAD ĆEMAN: Primjena načela nužnosti u šerijatskopравnim rješenjima
Abdulaha Ajnija Bušatlića, Mehmeda Alija Ćerimovića,
Mehmeda Begovića i Abdulaha Škaljića84

ESEJ

JAKUB DERVIĆ: Bošnjački studenti u Beču i
njihov doprinos kulturnom preporodu i političkom
organiziranju Bošnjaka početkom 20. stoljeća92
VEHID ARNAUT: Svijet prirode u islamskoj perspektivi99

Uvodnik

Prihvatanje Muhammeda, a.s., kao Božijeg poslanika i koraćanje njegovim stopama jedan je od temeljnih principa islama koji se može promatrati iz različitih uglova. Ovaj 104. zimski broj *Novog Muallima* u rubrici *Putokazi* otvaramo tekstom “Slijeđenje Allahovog Poslanika, a.s., razložnost i svrhovitost”, u kojem autor Enes Ljevaković podsjeća da pridržavanje sunneta nije samo obredni čin već da to sadrži moralnu dimenziju koja oplemenjuje čovjeka i pomaže mu da ispuni svoju svrhu na ovom svijetu.

Vrlo aktuelnim pitanjima formuliranim u naslovu teksta “Liječenje i uljepšavanje žene u pravnim rješenjima Evropskog vijeća za fetve i istraživanja – Stavovi savremenih islamskih učenjaka”, koji objavljujemo u rubrici *Sagledavanje*, bavi se autor Ahmed Hatunić. U savremenom svijetu, pogotovo na Zapadu, muslimanke se svakodnevno susreću s dilemama: otići na pregled kod doktora koji je muškarac i u kojim okolnostima otići kod njega? Staviti na lice šminku kada se izlazi u javnost ili ne? Hatunić u ovom radu prezentira pravna rješenja savremenih islamskih učenjaka koja će zasigurno pomoći muslimankama u susretu sa spomenutim dilemama.

Futurologija je naučna disciplina koja se na temelju savremenih kretanja u određenoj oblasti bavi procjenom njenog razvoja u budućnosti. U rubrici *Muallim* donosimo zanimljiv rad “Odgaj i obrazovanje u 2050. godini: prilog pedagoškoj futurologiji”, čiji su autori Izet Pehlić i Nermin Tufekčić. Autori su u radu ponudili viziju kako bi se obrazovni modeli mogli razvijati prilagođavajući se globalnim promjenama koje uključuju digitalizaciju, automatizaciju i umjetničku inteligenciju.

Krajem 2024. godine u Sarajevu je održan okrugli sto na temu “Stoljeće bez halife”, kojim je obilježeno stotinu godina od ukidanja hilafeta u muslimanskom svijetu. U rubrici *Tema broja* objavljujemo dva rada s ovog skupa. Prvi rad “Islamsko pravo nakon ukidanja hilafeta: kriza i obnova pravne referentnosti” autorā Ahmeda Purdića i Senada Ćemana bavi se ulogom islamskih međunarodnih pravnih akademija kojima su muslimani, u desetljećima nakon ukidanja hilafeta, nastojali nadomjestiti nestanak centralnog pravnog autoriteta. Poseban fokus u radu posvećen je ulozi Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u očuvanju hanefijskog mezheba prilagodbi pravnog naslijeđa savremenom dobu. U drugom radu “Hilafet između vjere i politike – Zabrana učešća delegaciji muslimana Kraljevine SHS na sveopćem islamskom kongresu u Egiptu 1926. godine” autor Elvir Duranović, kroz prepisku između Ulema-medžlisa i Ministarstva vjera Kraljevine SHS u vezi s učešćem predstavnika bosanskohercegovačkih muslimana na kongresu u Kairu 1926, pokazuje kompleksnost odnosa novouspostavljene države Kraljevine SHS prema Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini. Spomenuta prepiska na svjetlo dana iznijela je dvije činjenice. S jedne strane, država neće dozvoliti Islamskoj zajednici samostalnost ni u jednom pitanju koje izlazi iz domena njenog djelovanja, dok s druge strane, Ulema-medžlis u Sarajevu na čelu s reisul-ulemom Džemaludinom Čauševićem neće snishodljivo klimati glavom na od-luke iz Beograda s kojima se ne slaže.

U rubrici *Islamske teme* donosimo tri teksta. Prvi – “Ahad hadis između neupitnosti i pretpostavke – Metodološke razlike između klasičnih pravaca” autora Emira Demira istražuje status ahad hadisa, najčešće prenošene vrste hadisa, kod stručnjaka u različitim mezhebima i teološkim školama. Almir Fatić u drugom tekstu – “Es-Saff: red, disciplina, organizacija” tumači u naslovu spomenutu 61. kur’ansku suru, čija je glavna tema motiviranje vjernika na iskrenost u vjeri i na borbu na Božijem putu. Treći tekst u ovoj rubrici – “Kur’an i fenomen vlasti” autora Rifeta Šahinovića istražuje pojam vlasti u svjetlu kur’anskog učenja s posebnim fokusom na pojmove *ita’at* – *poslušnost*, i *ulul-emr* – *autoritet*.

Radom “Ćemerlićevi angažmani u Islamskoj zajednici (Povodom 120 godina od rođenja Hamije Ćemerlića)” autora Enesa Karića otvaramo rubriku *Članci* koja sadrži četiri teksta. U fokusu Karićevog istraživanja je djelovanje akademika Ćemerlića u organima i ustanovama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, prvenstveno u svojstvu predsjednika Vrhovnog sabora Islamske zajednice u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji te dekana i profesora Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu. U drugom radu “Dva dominantna toka razumijevanja kur’anske riječi u islamskoj misli” autor Hasan Džilo razmatra stavove mu’tezilija i eš’arija o transcendentnoj i imanentnoj dimenziji Božije riječi i njihovim implikacijama na savremene pristupe shvatanja kur’anskog teksta. Problemom memorijalizacije Genocida i ratnih zločina počinjenih na području Zvornika bavi se tekst Muamera Džananovića “Između istine, negiranja i realnosti: memorijalizacija ratnih zločina u Zvorniku”. Nakon kraćeg uvoda u kojem je ukazao na razmjere ratnih zločina počinjenih nad Bošnjacima tokom Agresije na Bosnu i Hercegovinu (1992–1995) autor na nekoliko karakterističnih primjera s područja Zvornika i Kalesije ukazuje na pozitivne strane i manjkavosti u kulturi pamćenja zločina i donosi konkretne prijedloge za njeno unapređenje. Završni tekst u rubrici *Članci* “Primjena načela nužnosti u šerijatskopравnim rješenjima Abdulaha Ajnija Bušatlića, Mehmeda Alija Ćerimovića, Mehmeda Begovića i Abdulaha Škaljića” analizira poziciju istaknutih šerijatskih pravnika iz prve polovice 20. stoljeća u susretu s pitanjima koje je moderni način života pred njih neminovno donosio.

U dosadašnjem periodu bosanskohercegovačka islamistika rijetko se bavila Bošnjacima studentima u Beču početkom 20. stoljeća i njihovim utjecajem na društvene prilike u Bosni i Hercegovini nakon povratka u domovinu. Baš o tome govori tekst “Bošnjački studenti u Beču i njihov doprinos kulturnom preporodu i političkom organiziranju Bošnjaka početkom 20. stoljeća” autora Jakuba Dervića, a koji objavljujemo u rubrici *Esaji*. U prvom dijelu rada Dervić govori o organiziranju bošnjačkih studenata u Beču i izazovima s kojima su se susretali, da bi u glavnom dijelu predstavio njihov utjecaj na kulturna i politička dešavanja u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini 20. stoljeća. Drugi tekst u istoj rubrici “Svijet prirode u islamskoj perspektivi” autora Vehida Arnauta bavi se temeljnim principima ekologije u vizuri islama.

Elvir Duranović

SLIJEĐENJE ALLAHOVOG POSLANIKA, A.S.: Razložnost i svrhovitost¹

Enes LJEVAKOVIĆ

SAŽETAK: Ovaj rad tretira pitanje razložnosti i svrhovitosti slijeđenja Allahovog Poslanika, a.s. Slijeđenje njegovog puta i primjera predstavlja temeljni princip islamskog života i vodi čovjeka ka ispravnom putu. Ono nije slijepo oponašanje, već princip zasnovan na razumnoj spoznaji svrhe i mudrosti u njegovim postupcima, riječima i preporukama. Razložnost ovog slijeđenja očituje se u tome što Poslanik, a.s., svojim životom i uputama vodi vjernike kroz moralne, duhovne i praktične aspekte života, potičući ih da razvijaju svijest, razumijevanje i sposobnost prosuđivanja. Svrhovitost slijeđenja Poslanika, a.s., ogleda se u usmjeravanju čovjeka ka ostvarivanju ciljeva propisanih od Allaha – činjenja dobra, izbjegavanja zla i postizanja Allahove milosti. Pridržavanje sunneta nije samo obredno ili formalno, nego ima praktične, moralne i socijalne koristi koje doprinose harmoniji pojedinca i zajednice. Razložnost i svrhovitost slijeđenja Poslanika, a.s., povezuju duhovni razvoj s racionalnim razumijevanjem svijeta, stvarajući balans između vjere, razuma i djelovanja te vode vjernika ka uspjehu u ovom i budućem životu. Princip razložnosti i svrhovitosti izrazito je naglašen kod donošenja propisa i odredbi budući da Svevišnji Gospodar status, postupke i posljedice ljudskih djela u najvećoj mjeri obrazlaže i pojašnjava na razumljiv način.

Ključne riječi: Allahov Poslanik, a.s., mevlud, sunnet, slijeđenje, razložnost, svrhovitost

Kušnje muslimana u Palestini

Manje-više, svi pratimo i znamo za teška iskušenja koja prolaze muslimani u mnogim dijelovima svijeta, posebno na tlu Palestine. Možda se ponekad zapitamo ima li smisla govoriti o nekim drugim temama pored ovih događaja, pored stradanja epskih dimenzija. Možda bi trebalo samo govoriti o tome kako se solidarizirati i pomoći tim ljudima.

Vjerovatno su slična pitanja sebi postavljale mnoge prethodne generacije muslimana, tokom i nakon velikih tragedija i stradanja kojima su bile izložene. I tada, muslimani su pronalazili snagu i motiv da idu dalje. Snagu i inspiraciju su crpili iz svoje vjere, iz Kur'ana i sunneta, odnosno životopisa poslanika Muhammeda, a.s., iz svoje historije, kulture i tradicije. Tako će biti i kad su posrijedi sadašnja stradanja i kušnje.

Muslimani vjeruju da je život na ovom svijetu test kojim se razdvajaju oni koji vjeruju i dobra djela čine od drugih. *Uzvišen je Onaj u Čijoj ruci je vlast – On sve može! Onaj koji je dao*

smrt i život da bi iskušao koji od vas će bolje postupati (El-Mulk, 1–2). S teškim kušnjama i izazovima suočavali su se i raniji vjerovjesnici i njihovi sljedbenici, kao i posljednji Poslanik, a.s., i njegovi sljedbenici, i u mekanskom i u medinskom vremenu.

Kur'an govori o velikoj torturi kojoj joj bio izložen Musaov, a.s., narod od strane faraonove vlasti: *I kada smo vas od faraonovih ljudi izbačili, koji su vas najgorim mukama mučili: mušku vam djecu klali, a žensku u životu ostavljali; – a to vam je bilo veliko iskušenje od Gospodara vašeg* (El-Bekare, 49). Šta reći na ovo, osim da su današnji faraoni u zlu premašili ondašnje.

¹ Rad je prezentiran na predavanju održanom u okviru manifestacije "Selam Ya Resulallah" upriličene u Sarajevu 2025. godine.

O jednoj od teških kušnji, kojoj su bili izloženi Muhammed, a.s., i njegovi ashabi tokom napada na Medinu u Bici na Hendeku, govori se u suri El-Ahzab: *Kad su vam došle (vojske) i odozgo i odozd, a duša došla do grkljana, i kad ste o Allahu svšta pomisljali – tada su vjernici bili u iskušenje stavljani i žestoko potreseni* (El-Ahzab, 10–11). U sahih hadisu se navodi da će, i kada dođe do opće dekadencije, slabosti i nemoći muslimana, postojati grupa (taife) vjernika koji će se držati istine, na koju neće utjecati oni koji joj uskraćuju pomoć i oponiraju joj, sve do Božije odluke.

Štaviše, kad bi na Zemlji ostao živjeti samo jedan musliman, imao bi, odnosno trebao bi imati, razlog, motiv i svrhu da nastavi živjeti u skladu s principima svoje vjere, noseći njen emanet kao nešto najvrednije i najdragocjenije. Musliman se ni tada ne bi odrekao vlastitih principa slobode izbora vjere i uvjerenja; cijenjenja komšiluka i mirnoga suživota među ljudima, rasama, narodima i konfesijama; promoviranja dobra i odgovaranja od nevaljaloga; solidarnosti među ljudima... Nastavio bi se boriti i zalagati za istinu i pravdu, nastavio bi vjerovati u izvornu čistotu ljudske prirode: *Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, vjeri, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude stvorio – ne treba da se mijenja Allahova vjera, jer to je prava vjera, ali većina ljudi to ne zna* (Er-Rum, 30). U dušu je usađeno iskonsko prepoznavanje i razumijevanje dobra i zla (فألهما فجورها و تقواها), njena sklonost dobru, ali i povodljivost za okretanje zlu. Gospodar od vjernika zahtijeva da budu *zajednica onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se čini dobro, a od zla odvrćati – oni će šta žele postići* (Alu 'Imran, 104).

Bez obzira na okolnosti u kojima se vjernik nalazi, nikada ne smije padati u očaj i gubiti nadu. Tome ga uče Kur'ani-kerim i životopis Allahova Poslanika. U suri Jusuf navode se riječi Jakuba, a.s., koje je uputio svojim sinovima u naizgled beznadežnoj situaciji: *O sinovi moji, idite i tragajte za Jusufom i bratom njegovim, i ne gubite*

nadu u milost Allahovu; samo oni koji ne vjeruju gube nadu u Allahovu milost (Jusuf, 87).

Što su kušnje i poteškoće s kojima se suočavamo u životu veće, veća je potreba za dodatnom duhovnom snagom, inspiracijom, spoznajom i emocijom. Podsjećanje na životopis i vjerovjesničku misiju poslanika Muhammeda, a.s., najbolji je i najkraći put za stjecanje samopouzdanja i duhovnih poticaja kojima snažimo našu volju i opredjeljenje da nastavimo tragati, otkrivati i proširivati znanja, spoznaje, vrijednosti i ljepote života u vjeri i s vjerom. U tom smislu razumijevamo važnost i smisao manifestacije mevluda, i kod nas i u svijetu, baš u ovom vremenu i na ovom prostoru. Način na koji je Poslanik, a.s., živio na individualnom, porodičnom i društvenom planu, principi kojih se držao u izgradnji zajednice i društva, rješavanju društvenih problema i protivrječnosti, borbi protiv tribalističke svijesti i ljudskih slabosti, trajna su inspiracija za sve generacije muslimana do kraja ovog svijeta. Svevišnji Gospodar je posvjedočio da u njemu imamo najbolji uzor i obrazac življenja: *Vi u Allahovom poslaniku imate divan uzor za onoga koji se nada Allahovoj milosti i nagradi na onom svijetu, i koji često Allaha spominje* (El-Ahzab, 21). Drugi dio ajeta potvrđuje da će potpunu korist i svrhu slijeđenja Poslanikove, a.s., paradigme postići oni koji stalno na Allaha misle, nadaju se Njegovoj milosti i mnogo Ga spominju.

Razložnost i svrhovitost u slijeđenju Allahovog Poslanika, a.s.

Prije nekoliko dana nastupio je rebiul-evvel, mjesec u kojem je rođen Muhammed, a.s. Naša tradicija u Bosni, ali i diljem muslimanskog svijeta, jeste da se tim povodom učenjem mevluda, predavanjima i drugim prigodnim programima prisjetimo rođenja, života i djela našeg uzora, hazreti Resuli-ekrema, a.s., za koga je Svevišnji kazao da je na veličanstvenom stepenu morala (وإنك لعل خلق عظيم).

Ovakav opis morala u Kur'anu ne navodi se ni za jednog drugog vjerovjesnika niti za nekog drugog Božijeg odabranika.

Mevlud u našoj tradiciji nije samo vrsta pobožne poezije, nego i način iskazivanja i potvrda ljubavi prema Allahu, dž.š., i Njegovom Poslaniku, a.s., ali i prema čovjeku i zajednici. Ljubav prema Poslaniku, a.s., obaveza je svih muslimana i muslimanki. To je zapravo temeljni aspekt vjerskog života u islamu. Može se reći da je ona ključ ljubavi prema Bogu. Jer, Bog ne voli osobu koja ne voli Njegova Poslanika. Muslimani Vjerovjesnika drže na najvišem stepenu poštovanja i uvažavanja. Kad god se spomene neko od njegovih imena, poprati se zazivanjem Božijeg blagoslova i mira na njega. To je znak poštovanja i ljubavi prema njemu. Istodobno, to je i vršenje Božijeg naloga vjernicima. Svevišnji u suri El-Ahzab, u 56. ajetu, kaže: *Allah i Njegovi meleki blagosiljaju Vjerovjesnika. O vjernici, blagosiljajte ga i vi, i pozdrav/selam mu šalžite!*

Muslimani isto postupaju i kad se spomene ime nekog drugog Božijeg poslanika. Ljubav i poštovanje prema Muhammedu, a.s., proteže se i na druge poslanike, koji su i dalje duhovno živi i prisutni u islamskom učenju. Iz brojnih kur'anskih i hadiskih kazivanja o njima i njihovim narodima muslimani u svakom vremenu uzimaju pouke i poruke. Muhammed, a.s., za muslimane je osoba koju oni vole i dive joj se kao najpotpunijem, najsavršenijem Božijem stvorenju među ljudima, ali je on za njih i osoba koja je nastavak i završetak dugog lanca Božijih poslanika, s kojima je duhovno vezan.

Od rođenja do preseljenja na bolji svijet, njegov život je bio ispunjen događajima, situacijama i postupcima koji pokazuju najdublju duhovnu kultiviranost. Njegov životopis upućuje na primarna i vječita egzistencijalna pitanja čovjeka, te u tom smislu predstavlja svojevrsnu duhovnu inicijaciju.

Mevlud danas nije samo podsjećanje na rođenje Poslanika, a.s., nego i aktivna revitalizacija i afirmacija

njegove poruke u savremenom društvenom kontekstu. On je svojevrsni most između generacija, ali i izvor inspiracije da se vrijednosti ljubavi, milosti i solidarnosti, istine i pravde prenesu iz srca u praksu, u svakodnevni život.

Poslanik, a.s., uvijek je duhovno prisutan u muslimanskom društvu i zajednici u živoj prirodi njegovog sunneta i autoritetu njegovog hadisa.

Ovom prilikom ću se osvrnuti na neke aspekte njegove ličnosti, misije i djela, s fokusom na pitanje razložnosti i svrhovitosti slijedenja njega i njegovog sunneta.

Na početku želim ukazati na poruke koje nam Svevišnji Gospodar šalje u tri kur'anska ajeta, koji govore o tri različita, međusobno povezana, aspekta Poslanikove, a.s., ličnosti i misije. Prvi je ranije citirani ajet: *وإنك لعلی خلق عظیم* *Ti si, zaista, najljepše čudi*, kako ga je preveo rahmetli Besim Korkut (El-Kalem, 4). On se, pored Kur'anom potvrđenog Poslanikoveg statusa *usve hasene – divnog uzora*, kako se navodi u suri El-Ahzab: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) *Vi u Allahovom poslaniku imate divan uzor...*, te vjersko-moralnog razloga impregniranog u ljubavi prema Allahu i želji da se stekne Njegova ljubav i naklonost, može posmatrati i kao dostatno racionalno obrazloženje naloga da se slijedi Poslanikov primjer, o kome se govori u 31. ajetu sure Alu 'Imran: *قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (ويغفر لكم ذنوبكم. والله غفور رحيم)* *Reci: "Ako Allaha volite, mene slijedite, i vas će Allah voljeti i grijeha vam oprostiti. A Allah prašta i milostiv je."* U više kur'anskih ajeta navodi se zapovijed (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) *Poslušni budite Allahu i Poslaniku!*

Navedena tri ajeta tematiziraju različite aspekte Poslanikove ličnosti, statusa i misije te se mogu posmatrati odvojeno, ali i u korelaciji, pa i svojevrsnoj uzročno-posljedičnoj vezi, budući da Gospodar status i postupke ljudi i posljedice njihovih djela u najvećoj mjeri obrazlaže i pojašnjava na razumljiv način. Shodno takvom pristupu, s obzirom na to da

je veličanstvenog ćudoređa, logično je da Poslanikova misija, ponašanje i djelovanje zadobiju status *divnog uzora (usve hasene)*, kao što se, posljedično, posve logičnim, razložnim, lahko shvatljivim i prihvatljivim doima nalog da mu vjernici, zbog spomenutih karakteristika, odlika i statusa budu poslušni. Imperativ: *"Mene slijedite!"* u citiranom ajetu je u uzročno-posljedičnoj vezi s prvim dijelom ajeta: *Reci: "Ako Allaha volite, mene slijedite..."* Ljubav prema Allahu i ljubav prema Poslaniku motivi su za njegovu slijedenje koje vodi Allahovoj ljubavi prema čovjeku.

Na tom tragu želim ovdje podsjetiti na opći princip razložnosti normi islamskog vjerzakona i učenja islama općenito, koji ima opću primjenu, osim u nekim izuzecima. Opći princip kod naređivanja razumnim bićima jeste razložnost, razumljivost razloga propisa/naredbe, čak i kada je riječ o nekim drugim razumnim bićima mimo čovjeka. Pokazuju to primjeri dijaloga, razgovora koji se odvijao između Stvoritelja i meleka, nakon što ih je obavijestio da će na Zemlji postaviti čovjeka kao namjesnika/halifu: *A kada Gospodar tvoj reče melekima: "Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti!" – oni rekoše: "Zar će Ti namjesnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo."* On reče: *"Ja znam ono što vi ne znate."* Potom slijedi dodatno obrazloženje odluke, isticanjem ključnog razloga čovjekovog namjesništva: *I pouči On Adema nazivima svih stvari... Sličan slučaj imamo i u obrazloženju zapovijedi melekima da učine sedždu čovjeku: I kad Gospodar tvoj reče melekima: "Ja ću na Zemlji od ilovače, od gline ustajale, stvoriti čovjeka! I kad ga oblikujem i u njega život udahnem/ od Svoga duha udahnem, ničice mu se poklonite"* (El-Hidžr, 28–29).

Princip razložnosti i svrhovitosti izrazito je naglašen kod donošenja propisa i odredbi. Time se ne umanjuje značaj emocija i emocionalne inteligencije u islamu. Dapače, u Kur'anu se mnogo govori o srcu i

duši, o njihovim stanjima i mekama, što je poznato svima koji uče i proučavaju njegov tekst. Čitav Kur'an zapravo je detaljno obrazlaganje, ekspliciranje i objašnjenje ljudima, korištenjem različitih metoda, zašto trebaju vjerovati, slijediti Poslanika i činiti dobra djela. Njima se zapovijedi i naredbe ne upućuju bez popratnih obrazloženja (uzmimo samo u obzir odredbe kojima se ljudima stavljaju u obavezu – ibadeti, poput obredne čistoće, namaza, zekata, posta, hadža i dr.). U tim odredbama navode se osnovni razlozi i svrhe propisanih ibadeta.

"Ti si, zaista, najljepše čudi"

Sada se vratimo prvom ajetu i njegovim porukama, o kome se inače, manje-više, govori gotovo u svim predavanjima o Poslaniku, a.s., i njegovim vrlinama. Ima nekoliko važnih naznaka koje vrijedi istaći kad je posrijedi razumijevanje značenja i poruka ovog ajeta. On nije samo argument o veličini Vjerovjesnikova, a.s., morala, već, prije svega, Božije svjedočenje o karakteru tog morala: *A Bog je dovoljan svjedok* (El-Feth, 28). Iako se radi o relativno kratkom ajetu, on sadrži brojna značenja, duboke poruke i suptilne reference. Osvrnuto se ukratko na neke od njih.

1. U ajetu je upotrijebljen prijedlog *'ala hulukin*, a ne uobičajena sintagma, npr. *zu huluk*, što bi bilo za očekivati kod isticanja veze pripadnosti. Kod arapskih lingvista je poznato pravilo da prijedlog *'ala* ukazuje na jako i obuhvatno ovladavanje nečim/nekim, što je mnogo rječitije i izražajnije od pukog opisa. Vjerovjesnik je bio čvrsto ukorijenjen u lijepom ćudoređu, vladao je lijepim osobinama, Allahovom uputom i podrškom, poput prirodne superiornosti skupocjenog dragog kamena u odnosu na ostale minerale i rude. Ajet znači: *Ti si, zaista, po svojoj naravi, velikog i premoćnog ćudoređa.*

2. Kako u Kur'anu ništa nije slučajno i bez razloga, uputno je pojasniti zašto je Svevišnji, opisujući Poslanikov moral, upotrijebio atribut عظيم – *'azim*, a ne neke druge attribute, koji se često koriste u običnom govoru u sličnom kontekstu, poput *kerim*, *hasen* i sl. U ljudskoj komunikaciji se čuje fraza *čovjek plemenitog morala*, ili *lijepog, prefinjenog morala* (ahlak *kerime*, ahlak *hasene*), dok fraza *ahlak azīme* nije česta u običnom govoru. Mudrost se krije u tome što je atribut *'azim* (veličanstven, snažan) mnogo izražajnije, dublji i intenzivniji u poređenju s atributima *plemenit* i *prefinjen*. Naime, sintagma *veličanstvenost, snaga morala* podrazumijeva značenja koja se ne uključuju u termine *hasen* ili *kerem*. Jer, kad se za opis nečijeg morala upotrijebe ova dva atributa (lijep, plemenit/prefinjen), u percepciji mnogih ljudi oni asociiraju na nježnost, krhkost, popustljiv karakter, na preferiranje konformizma i sigurnosti, na neodlučnost da se bori i izbori za neko pravo. Opis morala atributom *veličanstvenost, (pre)moćnost* nema tu konotaciju. Naprotiv, ukazuje na snagu karaktera osobe, profinjenost duše, snažnu posvećenost *mekamu ubudij-jeta* – poziciji služenja Bogu, čvrstu povezanost i poslušnost Gospodaru, radi Koga i na Čijem putu se drži visokih moralnih principa. Poslanik, a.s., prefinjenog je, nježnog morala kada se ophodi prema slabima, nemoćnima, bolesnima, siromašnima i žrtvama nasilja, ali je odvažan, stamen i nepokolebljiv kada treba suzbiti nasilnika, donijeti presudu u korist oštećenoga ili odrediti pravu mjeru silniku. Priroda misije Muhammeda, a.s., zahtijevala je obje vrste ponašanja i komuniciranja s različitim

slojevima društva i zato je kod opisa njegova morala upotrijebljen atribut koji uključuje širu lepezu značenja.

Citirani ajet ukazuje na iznimnu važnost i težinu moralnog faktora na Božijem mizanu/vagi. Njegova ukorijenjenost i utemeljenost u sistemu islama je poput njegove urođenosti/ukorijenjenosti u ličnosti Allahova Poslanika i njegovoj uputi. Moral je njegova autentična odlika. Na njemu se temelje principi islamskog vjerzakona, odgojne metode, vrline čistote, povjerenja, iskrenosti, pravde, milosti, dobročinstva, poštivanja ugovora, podudarnosti riječi i djela; na njemu se temelje zabrane nepravde i zuluma, obmane i prevare, bespravnog uzimanja tuđe imovine, napada na čast i dostojanstvo ljudi, širenja nemorala u bilo kojoj formi. Također, na njega se naslanjaju propisi čiji je cilj zaštita ovih vrijednosti i moralnog kodeksa u osjećanju i ponašanju, u duši, u stvarnosti života sa svim njegovim rukavcima i složenostima.

Muhammed, a.s., je kazao: "Poslan sam da upotpunim/usavršim moralne vrline", sumirajući svoju misiju u ostvarenju ovog plemenitog cilja. Opisujući njegov moral u citiranom ajetu, lapidarnom formom, jezgrovitim iskazom, Svevišnji ističe Svoga Vjerovjesnika, ali i poziciju etičkog faktora u učenju islama općenito, koga je tako uspješno etablirao i profilirao sam Muhammed, a.s. Takva pozicija nije proistekla iz konkretnog društvenog miljea, iz nekih materijalnih datosti, kulturnih uvjetovanosti, interesa, ili postojećih tipova veza. Ona crpi svoju poziciju iz Objave, oslanja se na Objavu, na nebeski poziv Zemlji da se uzdigne u visine, inspiraciju pronalazi u apsolutnim

Božijim atributima, kako bi ih ljudi primijenili u svom životu, u granicama svojih mogućnosti i kapaciteta, kako bi živjeli kao ljudi koje je Bog odlikovao i namjesnicima na Zemlji učinio. Ne radi se tu samo o apstraktnim vrlinama iskrenosti, povjerljivosti, pravednosti, čestitosti, dobroti, milostivosti... Riječ je o zaokruženom, cjelovitom sistemu u kojem se međusobno podupiru i nadopunjuju odgojna, obrazovna i zakonodavna komponenta u različitim oblastima života.

3. Ovaj ajet je objavljen u kontekstu odgovora na optužbe mnogobožaca koji su pokušali diskreditirati Poslanika, a.s., i kazati da je neuračunljiv, da laže i sl. Cilj takvih kleveta, koje su dolazile i od pojedinih zlobnih srodnika, bio je pokušaj da ga se drži u psihološkoj blokadi. Vodio se bespoštedni propagandni rat; propitivala se iskrenost i vjerodostojnost čovjeka u njegovoj misiji; na ispitu je bila snaga njegove ličnosti i volje. U takvoj situaciji, on je rekao rečenicu kakvu svijet vjerovatno ni prije ni poslije čuo nije: "Tako mi Allaha, amidža, kad bi stavili Sunce u moju desnu, a Mjesec u moju lijevu ruku, pod uvjetom da ostavim ovu misiju, ne bih to učinio, sve dok je Allah ne uzdigne, ili ne umrem na tom putu." Odgojna mudrost je zahtijevala da Svevišnji Svoga Poslanika uputi da pred lažnim optužbama i klevetama pokaže strpljivost, blagost, praštanje, širokogrudnost i upornost u vršenju misije, ističući da je *njegov moral veličanstven* te da komunicira s njima u duhu svog veličanstvenog, moćnog morala koji mu je prirodan. Sve spomenute osobine podrazumijevaju se u opisu njegova morala atributom *'azim – veličanstveni*,

moćni, koji jeste temeljna karakteristika njegove ličnosti, sama bit njegova bića i načelo života. S takvim moralom on se treba izdići iznad kleveta i optužbi i nastaviti ustrajno vršiti misiju za koju je odabran. Ajet je objavljen u sastavu sure El-Kalem, jedne od najranijih mekanskih sura. Ovakvim opisom Poslanikovog, a.s., morala, Svevišnji odgovara na idolopokloničke optužbe i klevete da je Muhammed neuračunljiv, podsjećajući ih na ono što su i sami znali o njemu i njemu prije Objave, stavljajući im do znanja da osoba takvog morala ne može biti lažov i ne može biti neuračunljiva. Time su te klevete obesmišljene i obesnažene, a Poslanik, a.s., dodatno osnažen i ohrabren.

Jasni principi i vrijednosti vjerovjesničkog morala nespojivi su sa šicardžijskim mentalitetom, samoživostu i sebičnošću, prevarama i trikovima, vjerolomnim i podmulkim manevrima, posebno kada su posrijedi ugovori i sporazumi, čak i s neprijateljima i protivnicima.

Muslimani su danas više nego ikad u potrebi da ožive i reafirmiraju etički sistem islama, prije svega u međusobnim odnosima, i da ga se čvrsto drže, prije nego o njemu budu govorili drugima.

Reci: “Ako Allaha volite, mene slijedite, i vas će Allah voljeti i grijehе vam oprostiti. A Allah prašta i milostiv je.”

A sada da se osvrnem na pitanje slijeđenja sunneta i Poslanikovog obrasca življenja i ponašanja. Pod pojmom sunnet mislimo na njegovu misiju, sa svim njenim planovima i sadržajima, i put koji je slijedio u njenoj realizaciji, a ne na normu iz kategorije sunneta, koja ukazuje na pohvalnost činjenja određenog djela.

Slijeđenje Poslanika, a.s., obaveza je vjernika, potvrđena jasnim

tekstom Kur’ana, u formi imperativa: “Mene slijedite!” “Pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku!”, što se navodi u više ajeta. Riječi Poslanika, a.s., kako nam Kur’an govori, imaju Božansko nadahnuće. Njegove riječi i postupci, s ciljem utvrđivanja nekog šerijatskog pravila, obavezujući su. Kur’an nalaže vjernicima da se pokore njegovom sudu i autoritetu: *Onaj ko se pokorava Poslaniku, pokorava se Allahu*, kaže Svevišnji u suri En-Nisa’. Kao izvor Šerijata, norme sunneta funkcioniraju na tri nivoa.

Prvo, one mogu ponoviti i potvrditi norme sadržane u Kur’anu. Znatan dio sunneta čine te norme.

Drugo, norme sunneta mogu biti u funkciji pojašnjavanja ili tumačenja Kur’ana. Mogu razjasniti ono što je sumarno navedeno u Kur’anu, ograničiti apsolutno ili konkretizirati ono što je navedeno u općoj formi. Najveći dio sunneta odnosi se na ove dvije funkcije. Ti hadisi se ne mogu odvajati od Kur’ana i ne mogu biti neovisni od njega.

Treće, sunnet mogu činiti propisi o kojima se ne govori u Kur’anu. Njihov broj je mali i predstavljaju neovisan izvor Šerijata (npr. pravo prvenstva kupnje, nasljedni dio i dr.).

Kad su posrijedi pojedinačni propisi i doktrine, oni se klasificiraju po različitim osnovama i kriterijima i, shodno tome, podliježu različitim pravnim kvalifikacijama, s obzirom na njihovu obaveznost slijeđenja i primjene. Odredbe doktrinarne naravi ne podliježu principu razložnosti i obavezujuće su za vjernike ukoliko su utvrđene jasnim i kategoričkim dokazima. Poslanikove riječi i postupci u drugim oblastima klasificiraju se u ibadat (obredoslovlje) i muamelat (društvene poslove). Norme u oblasti ibadeta se, u principu, slijede u formi u kojoj ih je prakticirao sam Poslanik, a.s. Svi ibadeti su razložni i svrhoviti, mada ne možemo uvijek i u punom opsegu dokučiti sve njihove razloge nastanka i svrhe donošenja. Za neke je Poslanik, a.s., izričito zahtijevao da se obavljaju onako kako ih je on obavljao. Tako je za namaz

rekao: “Klanjajte namaz onako kako mene vidite da klanjam!” Za hadžske obrede je kazao: “Uzmite od mene svoje obrede”, tj. obavljajte ih na način kako ih ja obavljam. Slično je i s drugim obredima, koji se uglavnom obavljaju u formi u kojoj ih je on obavljao. Naravno, uvažavaju se neke vanredne, nužne okolnosti, koje zahtijevaju promjene i prilagodbe u formi i načinu obavljanja, ali uputstvo o tome uglavnom se prenosi od samog Poslanika ili ashaba. Bespredmetno je u ovoj oblasti postavljati pitanje šta je važnije: suština ili forma. Oboje je važno i neophodno. Ipak, ne mogu se svi ibadeti tretirati jednako, kada je riječ o njihovoj formi i sadržini. Neki propisi u oblasti ibadeta, čak i onih iz najviše kategorije, poput posta i zekata, podložniji su idžtihadu, pa time i određenim modifikacijama, zbog izmijenjenih okolnosti. Vrste imovine danas nisu identične onima u vrijeme kada je zekat propisan. Propisi u oblasti muamelata razložni su i sa svrhom, podložni tumačenju i idžtihadu. Pravnici mogu razmatrati smisao teksta izvora, uzrok propisa i dobrobit (*masleba*) zajednice, da bi došli do novih pravnih rješenja. Propisi u oblasti ibadeta, muamelata, halala i harama klasificiraju se u pet, odnosno sedam kategorija normi, a obaveza je slijediti i držati se onih iz kategorije farzova, harama, vadžiba i mekruhi-tahrira. Slijeđenje sunneta, menduba i mustehaba, a nečinjenje mekruha je pohvalna praksa.

Odredbe se, također, mogu klasificirati prema cilju i svrsi zbog kojih su propisane. Pet nužnih vrijednosti: život, vjera, razum, potomstvo i imovina štite se odredbama iz kategorije farza i harama; potrebne, sekundarne vrijednosti štite se propisima iz kategorije vadžiba i mekruhi-tahrira, dok se poželjne vrijednosti štite propisima iz kategorija menduba i mekruha. Snaga naredbe o slijeđenju Poslanikovih uputstava iz spomenutih kategorija uvjetovana je karakterom propisa na koji se odnosi.

Kad govorimo o Poslanikovim riječima, djelima i postupcima, trebamo

imati na umu činjenicu da su u njegovoj ličnosti bile objedinjene različite funkcije: prenošenje Božije Objave (*risalet*), davanje objašnjenja (*futja*), presuđivanje (*kada'*) i upravljanje zajednicom (*imamet*). Shodno ovoj klasifikaciji, različit je karakter postupaka u okviru svake funkcije. Postupci u okviru funkcije prenošenja Objave i funkcije objašnjenja njenih normi općenito su obavezujući za slijedenje. Norme, sadržane u Objavi, nepromjenjive su i vjernici su obavezni da ih slijede. Slično je i s postupcima koje je Poslanik činio u funkciji muftije, budući da je bio sadržinski obavještavan od Allaha, dž.š., o pojedinačnim propisima, sadržanim u Božijim odredbama.

Kada je riječ o presudama u sporovima među strankama, one odražavaju pravne, a ne stvarne istine s obzirom na to da ovise o dokazima koji se podnose i vještini stranaka u sporu. Zato se svaki spor tretira odvojeno i donosi se posebna presuda. Kao imam, Poslanik, a.s., rukovodio je poslovima zajednice i njegove odluke u toj oblasti su vezane za interese zajednice.

Posebno bih u ovoj prilici spomenuo dva važna principa, kojih se držao u rukovođenju zajednicom i modeliranju odnosa među ljudima općenito.

Prvi princip bio je bratimljenje muslimana, muhadžira i ensarija, koje je proveo nakon dolaska u Jesrib/Medinu, a kome je prethodilo bratimljenje dvaju zaraćenih jesribskih plemena Evs i Hazredž. Čin bratimljenja predstavljao je osnovu za uspješnu izgradnju i razvoj zajednice u svim segmentima. Bez bratskog odnosa među muslimanima nema napretka i selameta zajednici.

Drugi princip koji je Poslanik, a.s., zagovarao i primjenjivao kad god je to bilo moguće i svrsishodno jeste sulh/nagodba i sporazum među akterima u sporu (primjeri: ugovor na Hudejbiji, nagodba s Kurejšijama prilikom oslobađanja Meke, nagodba među strankama u trgovačkim i drugim imovinskim sporovima,

nagodba među supružnicima u sporu, nagodba i kompromis među stranama u ratnom sukobu, bilo da se radi o unutrašnjem ili sukobu s vanjskim neprijateljem i dr.). Vodeći računa o unutrašnjem jedinstvu muslimanske zajednice, Poslanik, a.s., trpio je spletke munafika u Medini, čak i po cijenu ozbiljne štete koju su nanosili zajednici. Jedino u čemu ih je odlučno spriječio jeste njihov pokušaj uspostavljanja paralelne vjerske organizacije, osnivanjem tzv. *mesdžidu dirara*, nelegalne džamije, u svrhu subverzivnih aktivnosti i razbijanja jedinstva muslimana.

Mjere koje je poduzimao, vršeći ove posljednje dvije funkcije (*kada'* i *imamet*), podložne su izmjeni od nekog budućeg nosioca istih funkcija u drugačijim okolnostima. Kod idžtihada u pitanju rukovođenja zajednicom, što podrazumijeva i odgovarajuće tumačenje propisa Šerijata, treba voditi računa da se Šerijat u svojim korijenima i granama temelji na mudrosti, razločnosti i svrhovitosti, te ostvarenju dobrobiti ljudi na oba svijeta. On je pravda, milosrđe i korist u svemu. Poznati učenjak Ibn Kajjim izrazio je svoju zabrinutost zbog pogrešnog razumijevanja propisa Šerijata od strane onih koji su iz neznanja zauzeli stavove koji nameću teškoće i krutost, postavljajući neopravdane i neodržive uvjete. Na tom tragu, on je postavio zlatno pravilo koga se trebaju držati svi oni koji se bave tumačenjem i primjenom propisa Šerijata, posebno onih koji imaju šire društvene implikacije: "Bilo koja norma koja zapostavlja pravdu u korist tiranije, miješa milosrđe s njegovom suprotnošću, dobrobit s pokvarenošću, a mudrost s banalnošću – nema ništa sa Šerijatom, čak i ako bi se dokazalo, nekim napregnutim tumačenjem, da je njegov dio."

Zaključak

Želim na kraju uputiti poruku i savjet, posebno onima koji nametljivo, populistički, parolaški, verbalno

ili djelatno, pozivaju na slijedenje sunneta Muhammeda, a.s., i selefi-saliha, na tragu onih zbog kojih je Ibn Kajjim iskazao zabrinutost, da se prije tog posla propitaju da li sami suštinski slijede Poslanika, a.s., da li u sebi imaju vrijednosti koje su njega kvalificirale za vjerodostojan i kredibilan misijski rad i poziv: "*Fettebi'uunii* – mene slijedite." One se mogu sumirati u sljedećem:

1. Znanje (*ilum*) koje se stječe i koristi u ime Allaha.
2. Mudrost (*bikmet*) u razumijevanju svijeta, u komunikaciji i u postupcima.
3. Lijepa moralne osobine (*ablak hasene*).
4. Primijenjeni moral i znanje (*usve hasene*).
5. Ljubav prema Allahu (*hub-bullah*).
6. Kredibilan poziv na slijedenje.

To su primarne vrijednosti i vrline koje treba slijediti kod Poslanika, a potom one koje se tiču forme i simboličkih, tradicijskih, kulturnih obrazaca življenja i ponašanja. Ukoliko ove potonje budu isticane i nametane u prvi plan, ispred ovih primarnih vrijednosti, Poslanikov, a.s., sunnet će biti diskreditiran, uz rizik da bude predstavljen i percipiran u karikaturnoj formi, u službi podražavanja uvriježenih stereotipa i predrasuda o islamu, Muhammedu, a.s., i muslimanima, bili protagonisti takvog pristupa svjesni toga ili ne.

U tom smislu, mogu se razumjeti i riječi Imama Malika: "Kad vidiš čovjeka da brani istinu bahato i razmetljivo i pri tom psuje, grdi i srdi se, znaj da nešto nije uredi s njegovim nijetom, jer istina nema potrebe za tim."

Molim dragog Boga da nas uputi i učvrsti na Pravom putu, da budemo istinski sljedbenici poslanika Muhammeda, čije slijedenje je znak ljubavi prema Bogu, da nam osnaži ljubav prema njemu, islamu, ljudima i domovini, da budemo bolji ljudi i korisniji članovi društva.

Abstract

FOLLOWING THE MESSENGER OF ALLAH
(PEACE BE UPON HIM): RATIONALITY AND
PURPOSEFULNESS

Enes Ljevaković

This paper addresses the issue of the rationality and purposefulness of following the Messenger of Allah (peace be upon him). Adherence to his path and example represents a fundamental principle of Islamic life and guides a person toward the straight path. Such adherence is not blind imitation, but is based on a rational understanding of the purpose and wisdom underlying his actions, words, and recommendations. The rationality of this following is manifested in the fact that the Prophet (peace be upon him), through his life and guidance, leads believers through moral, spiritual, and practical aspects of life, encouraging the development of awareness, understanding, and sound judgment. The purposefulness of following the Prophet (peace be upon him) is reflected in directing human beings toward the realization of goals prescribed by Allah—doing good, avoiding evil, and attaining divine mercy. Observance of the Sunnah is not merely ritualistic or formal; rather, it yields practical, moral, and social benefits that contribute to the harmony of both the individual and the community. The rationality and purposefulness of following the Prophet (peace be upon him) connect spiritual development with rational understanding of the world, creating a balance between faith, reason, and action, and guiding believers toward success in this life and the hereafter. The principle of rationality and purposefulness is particularly emphasized in the formulation of legal rulings, as the Almighty frequently explains and clarifies the status, actions, and consequences of human deeds in an intelligible manner.

Keywords: Messenger of Allah (peace be upon him); Mawlid; Sunnah; following; rationality; purposefulness.

الموجز

اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم:
العلة والغاية

أنس ليفاكوفيتش

يتناول هذا المقال مسألة العلة والغاية من اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم. إن اتباع نهجه وسنته يمثل المبدأ الأساسي للحياة الإسلامية، ويهدي الإنسان إلى الصراط المستقيم. وهذا ليس تقليداً أعمى، بل اتباع قائم على فهم الغاية والحكمة في أفعاله وأقواله وتوصياته. وتتضح علة هذا الاتباع من كون النبي صلى الله عليه وسلم بحياته وتوجيهاته يقود المؤمنين عبر جوانب الحياة الأخلاقية والروحية والعملية، ويحثهم على تنمية الإدراك والفهم والقدرة على التمييز. أما غاية اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فتتمثل في توجيه الإنسان نحو تحقيق الأهداف التي شرعها الله تعالى، وهي: فعل الخير، واجتناب الشر، والفوز برحمة الله عز وجل. إن الالتزام بالسنة ليس مجرد طقوس أو شكليات، بل له فوائد عملية وأخلاقية واجتماعية تسهم في تحقيق الانسجام للفرد والمجتمع. إن العلة والغاية في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم تربطان النمو الروحي بالفهم العقلائي للعالم، مما يحقق التوازن بين الإيمان والعقل والعمل، ويقود المؤمنين إلى الفلاح في الدنيا والآخرة. ويتجلى مبدأ العلة والغاية عند سنّ الأحكام والتشريعات، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى يعلل ويبين بأسلوب عقلائي مكانة أعمال الإنسان وأفعاله وعواقبه.

الكلمات المفتاحية: رسول الله صلى الله عليه وسلم، المولد النبوي، السنة، الاتباع، العلة، الغاية.

LIJEČENJE I ULJEPŠAVANJE ŽENE U PRAVNIM RJEŠENJIMA EVROPSKOG VIJEĆA ZA FETVE I ISTRAŽIVANJA: Stavovi savremenih islamskih učenjaka

Ahmed HATUNIĆ
hatunicahmed@hotmail.com

SAŽETAK: U narednim redovima putem pravnih rješenja Evropskog vijeća za fetve i istraživanja, odluka drugih akademija islamskog prava i stavova savremenih islamskih učenjaka rasvijetlit ćemo pitanja liječenja žena kod ljekara muškarca, estetskih operacija na tijelu muškaraca i žena kao i stavove islamskih učenjaka o uljepšavanju lica žena pomoću savremenih sredstava koja su na bosanskome jeziku označena kao "šminka". Radi se o gotovo svakodnevnim dilemama pred kojima stoje muslimanske porodice, naročito njeni ženski članovi, pa ih je iz ugla islamskoga prava potrebno dodatno razjasniti.

Ključne riječi: islamsko pravo, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, akademije islamskog prava, islamski učenjaci, muslimanka, liječenje, estetska hirurgija, uljepšavanje, šminkanje

Uvod

Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (EVFI)¹ formirano je po ugledu na druga vijeća i akademije islamskoga prava u svijetu, a kao odgovor na mnogobrojne dileme i zapitanosti muslimana koji žive u Evropi, sa

zadatkom da na osnovu šerijatsko-pravnih argumenata, iskustava i metodologije drugih vijeća sa sličnom ulogom dadne prihvatljive i utemeljene odgovore na probleme s kojima se suočavaju muslimanske manjine. Osnivačka sjednica EVFI održana je

u Londonu od 29. do 30. marta 1997, uz prisustvo više od petnaest islamskih učenjaka, a na poziv Federacije islamskih organizacija u Evropi (Federation of Islamic Organizations in Europe – FIOE).² Za prvog predsjednika EVFI izabran je ugledni muslimanski

¹ U nastavku rada koristit ćemo skraćenicu EVFI ili Vijeće, što će se odnositi na Evropsko vijeće za fetve i istraživanja.

² Federacija islamskih organizacija u Evropi (Federation of Islamic Organizations in Europe – FIOE) jeste islamska organizacija kulture koja objedinjava stotine islamskih kulturnih organizacija – članica, raspoređenih u 28 evropskih

država. Politika organizacije zasniva se na međusobnoj moderaciji i balansu između organizacija – članica u skladu s tolerancijom islama. FIOE osnovana je u Velikoj Britaniji 1989. kao prirodni ishod koji je proizašao iz razvoja islamskog djelovanja u Evropi usmjerenog prema ujedinjavanju muslimana i sprečavanju njihove fragmentacije u

Evropi. Za kratko vrijeme ostvarila je niz pozitivnih rezultata, od kojih su najvažniji ujedinjavanje političkog diskursa muslimana u Evropi i prihvatanje ideje uspostavljanja islama kao suštinskog i pozitivnog elementa u evropskom životu. (Zvanična web stranica Federacije islamskih organizacija u Evropi, <http://fioe.org/arhttp://fioe.org/ar.>)

učenjaka i pravni autoritet dr. Jusuf el-Karadavi, koji je na toj poziciji ostao više od dvadeset godina, sve do 2018, kada se povukao iz zdravstvenih razloga. Nakon njega, prvo kao vršilac dužnosti, a potom predsjednik EVFI jeste ugledni islamski učenjak dr. Suhajb Hasan Abdulgaffar.

EVFI je od 1997. do 2024. godine održalo 35 redovnih i nekoliko tematskih zasjedanja u različitim dijelovima Evrope, raspravljajući o brojnim važnim pitanjima. Tokom tih zasjedanja prezentirane su brojne studije i istraživanja te dati odgovori na mnoga pitanja koja su Vijeću uputili pojedinci ili institucije iz različitih evropskih zemalja. U temeljnom dokumentu Vijeća, njegovom statutu, predviđeno je da će Vijeće jedanput godišnje održavati svoje redovne sjednice na kojima će se raspravljati o podnesenim studijama iz različitih tematskih oblasti koje se tiču muslimana Evrope i davati odgovore na pitanja koja zahtijevaju kolektivni odgovor, u čemu je EVFI tokom svoga postojanja i djelovanja marljivo istrajavalo. U narednim redovima bavit ćemo se pitanjima liječenja žena kod ljekara muškarca, estetskih operacija na tijelu muškaraca i žena kao i stavovima islamskih učenjaka o uljepšavanju lica žena pomoću savremenih sredstava koja su na bosanskome jeziku označena kao "šminka". Radi se o važnim pitanjima za muslimanske porodice, a naročito njene ženske članove, pa ih je iz ugla islamskoga prava potrebno dodatno razjasniti, što ćemo učiniti putem pravnih rješenja EVFI, odluka drugih akademija islamskog prava u svijetu i stavova savremenih islamskih učenjaka koji su tretirali ta pitanja.

Međusobno liječenje muškaraca i žena

Vijeće je o liječenju i uljepšavanju žene na svom 17. redovnom zasjedanju 2007. godine donijelo fetvu (El-Karadavi, 2013:312) pod naslovom "Pravo na otkrivanje žene radi liječenja", u kojoj je odgovoreno na pitanje žene čiji je stomak nakon

poroda ostao uvećan, pa joj je rečeno da će se vratiti u prirodno stanje nakon određenog vremenskog perioda, ali se to nije desilo. Nakon ponovnog ljekarskog razmatranja odlučeno je da medicinska sestra treba masirati zonu njenog stomaka, pa se postavlja pitanje da li je takvo liječenje dozvoljeno budući da može dovesti do otkrivanja stidnog mjesta (*al-ʿawra*).

Vijeće je odgovorilo da je takvo liječenje dozvoljeno i onda kada se pritom otkriju neki stidni dijelovi tijela, jer to nalaže potreba. U osnovi, obavezno je da se čuvamo od otkrivanja stidnih mjesta onoliko koliko je to moguće. Ostanak trbuha u nadutom stanju nakon poroda nije ugodna pojava, stoga se njegovo liječenje, da bi se doveo u prirodno i normalno stanje, smatra zakonitim činom. Vijeće svoj stav zasniva na stanovištu većine islamskih učenjaka (*al-ğumbūr*) koji nalaže da je stidno mjesto žene, u odnosu žene prema ženi, tjelesno područje od pupka do koljena. Drugi stav učenjaka nalaže da stidno mjesto žene u odnosu na drugu ženu obuhvata samo spolni organ i područje anusa. Iz oba ova stava proizlazi dozvoljenost navedenog i sličnog liječenja, bez ikakvog grijeha. Nema nikakvoga grijeha u tome da to liječenje obavlja medicinska sestra nemuslimanka, jer je preovladavajući stav u šerijatskom pravu da je stidno mjesto muslimanke u odnosu na nemuslimanku kao stidno mjesto muslimanke u odnosu na muslimanku.

Vijeće je na ovu temu, na svom 24. redovnom zasjedanju 2014. godine donijelo rezoluciju (Rezolucija, 24/6, 2014) pod naslovom "Međusobno liječenje muškarca i žene", u kojoj je zaključilo:

- Liječenje muslimana kod nemuslimana je u osnovi dozvoljeno, onda kada za to postoji potreba.
- U situaciji kada je ljekar muškarac, a bolesnik žena ili obrnuto, Vijeće preporučuje da se čuvaju od zabranjenog osamljivanja, da se pridržavaju pravila

stida, i da izbjegavaju zabranjeno razgolićavanje, vodeći računa o pravilima prilikom susreta muškaraca i žena.

O ovom pitanju postoji saglasnost savremenih muslimanskih učenjaka. Ibn Baz smatra dozvoljenim da se žena liječi kod ljekara muškarca i da se muškarac liječi kod žene ljekara onda kada nema nikoga drugog ili nema ljekara istoga spola koji to može na kvalitetan način obaviti (Bin Baz, fetva, br. 15338).

Akademija islamskog prava (*Al-Mağma ʿal-fiqh al-islāmī*) pri Rabita organizaciji u Mekki (*Rabiṭa al-ʿalam al-islāmī*) smatra da je dozvoljeno odstupiti od šerijatskopravne osnove zabrane otkrivanja intimnih dijelova tijela žene zbog ljekarskog pregleda ili liječenja u onoj mjeri u kojoj je to potrebno i od strane ljekara žene muslimanke, koja je specijalista u određenoj medicinskoj oblasti. Ukoliko nje nema, pregled ili liječenje će obaviti ljekar žena nemuslimanka, a ukoliko je ne bude bilo, taj posao će obaviti ljekar musliman. Ukoliko ne bude postojao ljekar musliman, koji može obaviti pregled ili liječenje, obavit će ga ljekar muškarac nemusliman. U ovom i svim drugim slučajevima liječenja, intimna mjesta žene će se otkriti u mjeri u kojoj to bude potrebno (Rezolucija, br. 8/14/1995).

Spomenuti stavovi Akademije iz Mekke u cijelosti su preuzeti iz odluka Akademije šerijatskog prava (*Mağma ʿal-fiqh al-islāmī al-duwālī*) pri Organizaciji islamske konferencije (*Munazzama al-muʿtamar al-islāmī*) u Džidi, koja je o ovom pitanju zauzela već spomenute stavove, uz istovjetan poredak i ograničenja (Rezolucija, br. 81/8/12, 1993).

Egipatsko muftijstvo se u svojoj fetvi očitovao o dozvoljenosti odlaska žena ljekarki nemuslimanki kršćanki, čak i kada je u pitanju ginekološki pregled ili ljekaru muškarcu muslimanu onda kada nema kvalificiranih žena koje su u svome poslu pouzdane (Fetva, 2898/20.4.2014).

Fetva El-Ezhera iz 1957. godine je nalagala dozvolu da se porod žene

obavlja posredstvom ljekara muškarca onda kada nije moguće da to obavi žena iz bilo kojeg razloga, jer zabranjene stvari u nuždi postaju dozvoljene, kako nalaže poznato fikhsko pravilo (Hasan Me'mun, 1957).

Generalni sekretarijat za naučno istraživanje i fetve Kraljevine Saudijske Arabije (Al-Riāsa al-‘amma li al-buḥūt al-‘ilmiyya wa al-iftā’) smatra dozvoljenim da ženu liječi ljekar muškarac onda kada nema kvalificiranih i stručnih ljekara žena, koje bi kvalitetno obavile taj posao. Svoj stav argumentiraju šerijatskim pravilom da zabranjene stvari u nuždi postaju dozvoljene, uz opasku da je ono što je u nuždi dozvoljeno ograničeno veličinom nužde i nije dozvoljeno širiti opseg dozvoljenoga u mjeri koja prelazi potrebu (Fetva, Alu Šejh, br. 5093).

Savremeni učenjak Muhammed Salah el-Munedžždžid smatra da prednost u liječenju muslimanke ima ljekarka muslimanka, zatim ljekarka nemuslimanka, zatim ljekar musliman, a potom ljekar nemusliman, zbog potrebe koja to nalaže, s tim da je dozvola ograničena veličinom potrebe i ne treba je prelaziti (El-Munedžždžid, 241/22).

EVFI prihvata u svojim odlukama mogućnost da se muškarci i žene međusobno liječe bez navođenja posebnih objašnjenja i detalja vezanih za ovu temu, osim da se sve to odvija uz izbjegavanje osamljivanja i bespotrebnog razgoličavanja i poštovanje drugih pravila prilikom susreta muškaraca i žena.

Estetska hirurgija

EVFI je, baveći se pitanjem operacija za uljepšavanja dijelova tijela, na svojoj 24. redovnoj sjednici 2014. donijelo rezoluciju (Rezolucija, br. 7/24, 2014) pod naslovom "Operacije uljepšavanja tijela", u kojoj je donijelo zaključke:

- a) Vijeće smatra da se u okviru "intencija šerijatskog prava (*al-maqāṣid*)" u širem smislu te riječi ubraja vođenje računa

o ljepoti i korištenju ukrasa, shodno riječima Uzvišenog Allaha: *Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem* (Et-Tin, 4); *Reci: "Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela?" Reci: "Ona su za vjernike na ovom svijetu, a na onome svijetu su samo za njih."* Eto, tako Mi podrobno izlažemo dokaze ljudima koji znaju (El-'Araf, 32).

- b) Preovladavajuće mišljenje kod većine komentatora Kur'ana o riječima Uzvišenog: *Sigurno ću im narediti pa će stvorenja Allahova mijenjati* (En-Nisa, 119), jeste da se pod njima podrazumijevaju promjene u Allahovoj vjeri i promjene zdrave prirode, poput promjene muškog ili ženskog spola.
- c) Vijeće i u ovom slučaju naglašava pravilo: Nužda zakon mijenja, odnosno nužne situacije dozvoljavaju zabranjene stvari (*al-darūrāt tubīḥu al-maḥzūrāt*). Potrebe za liječenjem, bilo da se radi o općem ili posebnom liječenju, podižu se na razinu nužde, osim onda kada postoji poseban tekst koji nalaže drugačije gledište.
- d) Zaključci u vezi s operacijama za uljepšavanje tijela:
- Operacije za uljepšavanje tijela koje imaju za cilj liječenje radi vraćanja tijela ili jednog njegovog dijela u oblik koji je imalo prije nakaženja, oštećenja ili gubitka, zakonite su i dozvoljene, bez ikakvog razilaženja među islamskim učenjacima.
 - Operacije za uljepšavanje tijela koje imaju za cilj liječenje radi vraćanja tijela u njegov prirodni oblik, kao kada se čovjek rodi s nekim viškom u određenom organu, ili nekim nedostatkom u njemu, slijepljenim prstima i slično, također su zakonite i dozvoljene. Vijeće smatra

da ove dvije vrste operacija mogu biti preporučene ili čak uzdignute na nivo obaveznosti prema veličini nužde ili potrebe koja ih nalaže.

- Operacije za uljepšavanje tijela koje imaju za cilj dovođenje tijela ili organa u umjereno stanje, poput situacije kada je jedan dio tijela ili organ izvan običnog umjerenog izgleda, što u čovjeku izaziva stid pred ljudima, ulaze u okvire intencija Šerijata za dozvoljeno uljepšavanje, koje se u načelu uzimaju u obzir u šerijatskom pravu i one su samim time zakonite. Primjeri za to su: uljepšavanje velikog nosa koji je izvan normalnih okvira i njegovo vraćanje u prirodno stanje, isisavanje nagomilano sala iz tijela koje može biti rezultat bolesti ili to ne mora biti, ispravljanje zuba ili njihovo presađivanje.
- Vijeće smatra da operacije za uljepšavanje tijela, kojima je cilj promjena zdrave prirode čovjeka, prema kojoj je Uzvišeni stvorio ljude (poput promjene spola iz muškog u ženski i obrnuto) zabranjene su (*al-ḥarām*), osim u slučaju kada se radi o dvospolnoj osobi (*al-ḥumtā*), za koju su ljekari konstatali da je bliža muškom ili ženskom spolu, pa je stoga dozvoljeno vratiti je u stanje kojem je bliža.
- U zabranu spada i pretjerivanje u operacijama uljepšavanja, kojima se žele promijeniti organi, poput istanjanja nosa i sl.
- Vijeće preporučuje da se prilikom izvršavanja operacija za uljepšavanje tijela ili organa vodi računa o Šerijatom mjerodavnim normama i preporukama prilikom liječenja (Rezolucija, br. 7/24, 2014).

EVFI je u prethodnoj rezoluciji objasnio islamski stav o operaciji za uljepšavanje tijela, praveći razliku između hirurškog zahvata za kojim postoji stvarna potreba i onoga za kojim nema nikakve potrebe i koji se čini samo iz razloga da bi se tijelo učinilo mlađim, ljepšim i privlačnijim za onoga ko ga gleda. Stvarna potreba podrazumijeva hirurški zahvat da bi se otklonilo neko oštećenje tijela ili da bi se tijelo vratilo u normalno stanje nakon određene nesreće ili prirodne anomalije s kojom se osoba rodila.

Iman Bint Muhammed el-Kasami dijeli operacije za uljepšavanje tijela na one za kojima postoji nužda i na one za kojima nema opravdane potrebe. Prva vrsta je dozvoljena, dok je druga vrsta zabranjena, što je stav i EVFI, koje pravi razliku između stanja postojanja potrebe ili njenog nepostojanja (El-Kasami, 1435).

Također, Stalna komisija za istraživanja i fetve u Saudijskoj Arabiji, kojom su rukovodili Muhammed b. Ibrahim Ali Šejh i Ibn Baz, dozvoljava operacije za uljepšavanje tijela onda kada za njima postoji potreba i kada one neće nanijeti dodatnu štetu pacijentu, poput operacije otklanjanja šestoga prsta na ruci, smanjenje iznimno velikog organa koji njegovom sopstveniku uzrokuje stid kod ljudi i poteškoću zbog pojavljivanja u javnosti (Alu Šejh, Ibn Baz, 2010).

Akademija za fikh pri Organizaciji islamske konferencije, na svojoj 18. redovnoj sjednici, koja je održana u Maleziji u 2007. donijela je odluku kojom se dozvoljavaju operacije za uljepšavanje tijela i organa onda kada za to postoji potreba. Akademija ih smatra zabranjenim onda kada nemaju za cilj medicinsko liječenje već promjenu izgleda da bi se oponašali drugi ljudi, slijedile strasti i mijenjala Božija stvorenja, poput smanjenja nosa bez potrebe, povećanja usana, grudi, vraćanja nevinosti nakon bludnih odnosa i sl. Također, zahvati uljepšavanja, o čijoj zabrani postoje jasni tekstovi, poput tetoviranja, razmicanja zubi i nadovezivanja kose bez šerijatskog opravdanja

ili oni zahvati iz kojih proizlazi šteta po tijelo čovjeka, zabranjeni su (Rezolucija br. 11/18/173, 2007).

Operacije koje imaju za cilj vraćanje organa u normalno stanje nakon nesreće, popravljjanje urođenih anomalija, popravljjanje novonastalih anomalija, poput presađivanja kose onda kada ona od bolesti otpadne i sl., otklanjanje nakaznosti, smanjenje prevelike tjelesne težine, vraćanje nevinosti onda kada je njeno gubljenje bilo rezultat silovanja, Akademija smatra dozvoljenim i opravdanim.

Akademija islamskog prava pri Rabita organizaciji u Mekki nije se bavila detaljnije ovim pitanjem, osim što je donijela rezoluciju o zabrani promjene spola, izuzimajući od apsolutne zabrane situaciju kada se radi o dvospolnoj osobi (*al-huntā*), koja je bliža jednome spolu u odnosu na drugi, kada je to dozvoljeno (Rezolucija, br. 6, 1989).

Ukoliko detaljno analiziramo stavove savremenih institucija i autoriteta šerijatskog prava, koji se bave savremenim fikhskim problemima, doći ćemo do zaključka da su o operacijama za uljepšavanje tijela i organa saglasni i da ih dijele na dozvoljene (*al-ḥalāl*) i zabranjene (*al-ḥarām*). Ukratko kazano, dozvoljene su one koje su rezultat potrebe, a zabranjene one koje su štetne i koje imaju za cilj promjenu radi uljepšavanja, podmlađivanja i dovođenja u zabludu drugih ljudi.

Uljepšavanje lica žene savremenim sredstvima (šminka)

O ukrašavanju lica i šminkanju žena EVFI je donijelo jednu fetvu (Fetva, br. 13/35, 2024) u novembru 2024. dvadeset sedam godina od njegovoga osnivanja, nijednu rezoluciju kojoj bi obavezno prethodile naučne rasprave, istraživanja i prezentacija radova na tu temu. Čini se da je postojao određeni vid izbjegavanja govora o ovoj temi zbog stavova koji to uveliko osporavaju s jedne i prakse

muslimanskih žena na Istoku i na Zapadu koje uveliko koriste raznovrsna sredstva za uljepšavanje lica. U toj fetvi se konstatira da pokrivanje lica žene nije obavezno kada ono nije mnogo ukrašeno, odnosno ukoliko je ukrašeno u "razumnoj mjeri", poput stavljanja crnog praha ispod očiju (surma) uz konstataciju da je bolje ukoliko žena izbjegava ukrašavanje lica i potom njegovo pokazivanje pred stranim osobama. Pretjerivanje u ukrašavanju lica i stavljanje pretjerane količine pudera da bi se privukli pogledi muškaraca je zabranjeno. Na kraju ove fetve se konstatira zabrana korištenja sredstava za šminkanje koje podrazumijeva pokazivanje uvećane ljepote, što nije dozvoljeno osim kada se na lice nanose kreme ili sredstva za zaštitu od sunca, ili sredstva kojima se prikrivaju određene mane na licu ili mladež.

Dr. Jusuf el-Karadavi, veliki islamski učenjak i dugogodišnji predsjednik EVFI, smatra da je dozvoljeno koristiti samo malo šminke koja će pokriti eventualne tjelesne nedostatke na licu žene dok ne odobrava pretjerano ukrašavanje lica žene pomoću šminke niti upotrebu karmina za usne. Sve ono što će promijeniti prirodu žene u kojoj je stvorena je također zabranjeno, poput neopravdanih estetskih intervencija na licu, nosu, usnama ili bojenja obrva npr. u zelenu ili plavu boju. Također, El-Karadavi povodeći se za praksom nekih žena iz vremena ashaba, dozvoljava upotrebu rumenila za lice kad je ono blijedo ili žuto, nakon bolesti ili postporođajnog krvarenja u onoj mjeri koliko je dovoljno da se lice vrati u prirodno stanje, to jeste dok ne poprimi svoju prirodnu boju (El-Karadavi, TV-emisija, objavljeno 2025).

U nastavku rada ćemo, budući da o ovoj temi postoji samo jedna fetva Vijeća, dodatno rasvijetliti to pitanje na osnovu općenitih islamskih tekstova i stavova savremenih muslimanskih učenjaka.

Dozvoljenost upotrebe šminke i ukrašavanja lica žene pred mužem i

bliskim članovima porodice s kojima je u rodbinskom odnosu po krvi, mlijeku ili tazbinstvu takvoga nivoa da trajno zabranjuje stupanje u brak (*maḥram*) predmet je jednoglasnosti islamskih učenjaka koji se o tom pitanju ne razilaze. Također, nema dvojbi među islamskim učenjacima da nije dozvoljena pretjerana i pre naglašena upotreba šminke na licu žene prilikom njenog pojavljivanja u javnosti niti je dozvoljeno to činiti iz poriva i pobuda koji nisu u skladu s uputama vjere i moralnim normama, poput zavođenja muškaraca. O upotrebi šminke općenito na licu žene prilikom njenog pojavljivanja u javnosti postoji razilaženje među savremenim islamskim učenjacima na način da jedni to u potpunosti zabranjuju kada se radi o pojavljivanju u javnosti bez ikakvih izuzetaka bez obzira na to o kakvoj količini i kojem načinu nanošenja se radi. Druga grupacija savremenih učenjaka, većinom s područja Egipta, dozvoljava umjerenom korištenje sredstava za ukrašavanje lica (šminka) pod uvjetom da ponašanje i odijevanje žene bude u skladu s pravilima islama i morala te da to ukrašavanje ne bude praćeno lošim namjerama.

Stavovi koji zabranjuju ukrašavanje lica žene

Prvoj grupaciji onih koji ukrašavanje lica žene prilikom pojavljivanja u javnosti smatraju u potpunosti neprihvatljivim pripadaju svi oni koji pokrivanje lica žene smatraju obaveznim, a većinom su to učenjaci s područja Arapskog poluotoka poput: Ibn Baza (Fetva br. 17405), Ibn Usejmina (Ibn Usejmin, fetva, 2016), Saliha el-Luhajdana, (El-Luhajdan, fetva, 2020) Usmana el-Hamisa (El-Hamis, fetva, 2023).

Stalni komitet za islamska istraživanja i fetve Saudijske Arabije dozvoljava ženi upotrebu šminke na licu pod uvjetom da njeno lice bude pokriveno u javnosti (Fetva br. 15 903).

U svom stavu potpune zabranjenosti tog čina pozivaju se na ajet

koji zabranjuje pokazivanja *ukrasa (al-zīna)* pred stranim muškarcima, a šminkanje i ukrašavanje lica spada pod ukrase koje žena ne smije pokazivati u javnosti, bilo da se radi o maloj ili velikoj količini, bilo da se ona nanosi na lice ili na šake.

Uzvišeni je rekao: *A reci vjernicama neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim; i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje, i neka vela svoja spuste na grudi svoje; neka ukrase svoje ne pokazuju drugima, to mogu samo muževima svojim, ili očevima svojim, ili očevima muževa svojih, ili sinovima svojim, ili sinovima muževa svojih, ili braći svojoj ili sinovima braće svoje, ili sinovima sestara svojih, ili prijateljicama svojim, ili robinjama svojim, ili muškarcima kojima nisu potrebne žene, ili djeci koja još ne znaju koja su stidna mjesta žena; i neka ne udaraju nogama svojim da bi se čuo zveket nakita njihova koji pokrivaju. I svi se Allahu pokajte, o vjernici, da biste postigli ono što želite* (En-Nur, 31).

Zastupnici ovoga stava podupiru ga i riječima Poslanika, a.s.: “Ona žena koja se namiriše i prođe pokraj ljudi da bi oni osjetili njen miris je bludnica” (En-Nesai, 5126; Ebu Davud, 4173; Et-Tirmizi, 2786). Po njima, samo namirisavanje žene u javnosti je zabranjeno, a ukrašavanje lica šminkom je još prioritetnije zabranjeno, jer može razbuknati strasti nekih ljudi. Većina učenjaka ove grupacije i samo otkrivanje lica i šaka žene smatra zabranjenim, odnosno smatra obaveznim pokrivanje lica i nošenje rukavica, pa shodno tome nema prostora za bilo kakvo ukrašavanje lica jer se ono ne smije pokazivati i onda kada nije ukrašeno, a kako je tek onda kada se malo ukrasi.

Važno je napomenuti da navedeni hadis o ženi koja se namiriše sa spomenutim namjerama ne podrazumijeva pravnu kvalifikaciju i presudu o dotičnom činu i osobi, nego naglašavanje težine djela da bi se ljudi odvratili od takvih postupaka.

Stavovi koji ograničeno dozvoljavaju ukrašavanje lica žene

Druga grupacija savremenih islamskih učenjaka dozvoljava umjerenom korištenje sredstava za ukrašavanje (šminka) uvjetujući da se time ne skreću pogledi ljudi, ne izazivaju strasti i zle pobude te da se koriste materijali koji su čisti i koji ne nanose štetu zdravlju žene. Svakako, važno je napomenuti da sredstva za šminkanje i ukrašavanje ne smiju biti vodootporna ili vodonepropusna na način da sprečavaju vodi abdesta ili gusula da dođe do kože lica koje je obavezno oprati prilikom abdesta ili gusula.

Dr. Ahmed Memduh, direktor Uprave za šerijatskoppravna istraživanja i sekretar za fetve pri Egipatskom muftijstvu tvrdi da je upotreba šminke za ženu radi poboljšanja njene kože i izgleda dozvoljena pod dva uvjeta: da se u tome ne pretjeruje i da se žena u svim situacijama pridržava islamskih pravila ponašanja i izgleda (Memduh, 2022).

Dr. Ali Džuma, bivši muftija Arapske Republike Egipat (2003–2013) i islamski učenjak, smatra ukrašavanje i šminkanje van kuće dozvoljenim pod uvjetom da bude umjerenom, razumno i da se time ne razbuktavaju strasti ljudi kako to čine nečasne žene ili žene čije ponašanje nije u skladu s vrijednostima vjere i općih moralnih normi. Ukrašavanja poput tetoviranja su zabranjena, shodno hadisu, i muškarcima i ženama, onima koji traže da im se to čini i onima koji taj posao izvršavaju. Abdullah ibn Omer, r.a., prenosi da je Vjerovjesnik, a.s., prokleo onu ženu koja upliće tuđu kosu, i onu koja traži da joj se upliće tuđa kosa, zatim onu koja tetovira te onu koja traži da se tetovira (Buhari 5940; Muslim, 2124).

U svome dužem obraćanju muftija dr. Ali Džuma za svoj stav navodi argumente iz sunneta, prema kojima se dozvoljava i preporučuje upotreba kane, što uz surmu predstavlja jedno od malobrojnih sredstava ukrašavanja žene u Poslanikovom, a.s., vremenu.

Također, parfem koji žena koristi ne smije biti izrazito aromatičan ili jakog i intenzivnog mirisa (*farwāh*). Žena svojim mirisanjem ne treba imati namjeru da skreće pažnju niti da time zavodi muškarce. Upravo tako Ali Džuma tumači hadis koji ukazuje na status žene koja se namiriše da bi muškarci osjetili njen miris. Shodno njegovom razumijevanju ovoga hadisa, žena se može namirisati umjerenim parfemom i koji nije jakog mirisa (*farwāh*). Ali Džuma, također, smatra dozvoljenim umjerenu upotrebu karmina za usne i maskare, kao i uklanjanje viška dlaka s obrva kod žene, a ne njihovo potpuno uklanjanje ili crtanje drugih (Ali Džuma, 2014).

Dr. Ševki Allam, bivši muftija Egipta (2013–2024), smatra da je dozvoljeno ženi da otkrije lice i šake. Ne treba stavljati na lice sredstva ukrašavanja na način i u količini koja će privlačiti pažnju i izazivati strasti i iskušenja (Allam, 2016).

Dr. Isam et-Telima, jedan od učenjaka El-Ezhera, smatra dozvoljenim ukrašavanje lica žene upotrebom sredstava za šminku ukoliko je to umjereno (Et-Telima, 2019).

Dr. Ahmed Semir, učenjak El-Ezhera, navodi da čovjek ima potrebu biti čist i lijepo izgledati te da islam to podržava, a što se odnosi i na muškarce i žene. Smatra dozvoljenim korištenje sredstava za ukrašavanje lica (šminka) kod žena ako je to bez pretjerivanja i umjereno, što se odnosi i na korištenje parfema u čemu je jako važna namjera koja ne smije podrazumijevati želju da se na taj način privlači pažnja muškaraca. U svom stavu o dozvoljenosti umjerenog korištenja parfema poziva se na istovjetno tumačenje hadisa kako je to slučaj kod muftije Alija Džume (Ahmed Semir, 2023).

Dr. Ahmed el-Maliki, jedan od el-ezherskih učenjaka, smatra da je dozvoljeno ukrašavanje lica žene

sredstvima za ukrašavanja koja nisu štetna i nečista pod uvjetom da namjera žene ne bude loša, odnosno, da time ne želi zavoditi muškarce (El-Maliki, 2022).

Dr. Ahmed Visam, sekretar Vijeća za fetve pri Egipatskom muftijstvu, smatra dozvoljenim ukrašavanje žene ukoliko se ona pridržava islamskih normi. Ukoliko pokrivena žena koja se pridržava islamskih propisa stavi malo šminke, to je dozvoljeno ukoliko je bez pretjerivanja i ukoliko ne podrazumijeva privlačenje pogleda muškaraca (Ahmed Visam, 2024).

Dr. Madždi Ašur, savjetnik egipatskog muftije za oblast nauke, smatra dozvoljenim da žena upotrebljava sredstva za šminkanje na svome licu van svoje kuće pod uvjetom da to bude malo i blago te da se tim činom ne privlače pogledi ljudi. Pretjerivanje u nanošenju pudera za ukrašavanje van svoga doma po njemu izlazi iz okvira dozvoljenog “spoljašnjeg ukrasa” pa je zabranjeno jer izaziva iskušenja i nered (Ašur, 2022).

Dr. Nadija Ammara, savremena egipatska islamska pravica, smatra ukrašavanje lica žene dijelom njene prirode za čim ona ima potrebu pa je to dozvoljeno i onda kada je van kuće, ali na umjeren način bez pretjerivanja (Ammara, 2024).

Sličan stav zauzima Dr. Hannan Kattan, katarska islamska pravica i psihologinja, smatrajući da je ukrašavanje dio prirode žene više nego muškarca, što je potvrdila psihologija, pod uvjetom da to ne bude pretjerano. U svom stavu se poziva na praksu muslimana u upotrebi surme i kane od vremena Vjerovjesnika, a.s., što su bila tadašnja sredstva za uljepšavanje žene (El-Kattan, 2017).

Dr. Isam Omer Abdulkafi, egipatski islamski učenjak, tvrdi da po ovom pitanju nema jasnoga i vjerodostojnog teksta Kur’ana ili sunneta i da u vezi s tim postoji razilaženje

učenjaka o dozvoljenosti ili zabrani. On smatra da je upotreba sredstava za uljepšavanje lica žene van kuće dozvoljena ukoliko ne nanosi štetu zdravlju žene i ako je to umjereno i malo na način da se time ne mijenja njen prirodni izgled (Abdulkafi, 2021).

Dr. Vesim Jusuf također zauzima sličan stav koji ženi dozvoljava šminkanje pod uvjetom da to bude umjereno i razumno korištenje bez pretjerivanja i prelaska granica umjerenosti (Jusuf, 2021).

Važno je napomenuti da sredstva ukrašavanja (šminka) ne smiju biti vodootporna na način da sprečavaju vodi abdesta ili gusula da dospije do kože. U tom slučaju, bilo bi obavezno uklanjanje šminke prije svakoga uzimanja abdesta ili gusula da bi se omogućilo da voda dođe do kože, o čemu postoji mnogo fetvi savremenih učenjaka među kojima po ovom pitanju nema razilaženja (Nezir Muhammed Ijad, 2025).

Slične fetve se nalaze i na portalu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u rubrici “Pitanja i odgovori”, koje podrazumijevaju da šminka ne smije sprečavati prodiranje vode do lica prilikom abdesta, a ukoliko bi to bio slučaj, abdest bez uklanjanja šminke ne bi bio ispravan, kao što je slučaj po pitanju laka za nokte koji sprečava vodi abdesta i gusula da dođe do prirodne površine nokta i uz koji abdest i gusul nisu ispravni.³

Stav fetvai-emina Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini iz 2021. podrazumijeva da ekstravagancija u odijevanju općenito, pretjerano/provokativno dotjerivanje i šminkanje pred drugima, osobito kada se radi o osobama u braku, nije u skladu s islamskim principima u odijevanju i islamskim društvenim bontonom. Ako se radi o postupcima s čistim nijetom i diskretnom korištenju određenih preparata s ciljem maskiranja

³ “Mesh po mahrami i pranje lica na kome se nalazi šminka”, https://islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=5913:mesh-po-ma-

[rami-i-minka&catid=161&Itemid=733](https://islamskazajednica.ba/index.php?option=rami-i-minka&catid=161&Itemid=733) (pristupljeno 25.11.2025); “Lakirani nokti i uzimanje abdesta”, [https://islamskazajednica.ba/index.php?option=](https://islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=17214:lakirani-nokti-i-uzimanje-abdesta&catid=161&Itemid=218)

[com_content&view=article&id=17214:lakirani-nokti-i-uzimanje-abdesta&catid=161&Itemid=218](https://islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=17214:lakirani-nokti-i-uzimanje-abdesta&catid=161&Itemid=218) (pristupljeno 25.11.2025).

nekih fizičkih nedostataka zbog kojih se osoba može osjećati neugodno u društvu, smatramo da to ne spada u odijevanje i ponašanje koje je u Kur'anu okarakterizirano kao neprihvatljivo.⁴

U ranijim odgovorima fetvai-emi-na na portalu Islamske zajednice iz 2007⁵ i 2009. godine se šminkanje i ukrašavanje radi izlaska iz porodičnog doma ne preporučuje, ali se ipak ne smatra zabranjenim ukoliko je umjereno. U završnom dijelu jedne od fetvi stoji: "S druge strane, smatramo da ne treba biti ni prestrog u osudi ukoliko muslimanka eventualno izađe u društvo našminkana, držeći se u ostalim segmentima osnovnih normi lijepog islamskog ponašanja, budući da šminka u ovom vremenu nema one konotacije koje je imala u ranijem vremenu, bar ne u onom intenzitetu i kapacitetu. Zato bismo se radije opredijelili za kvalifikaciju pohvalno-nepohvalno, preporučeno-pokuđeno, umjesto dozvoljeno-zabranjeno.

Pohvalno je i preporučeno u islamu izbjegavati i ono što je sumnjivo."⁶

Zaključak

Na osnovu navedenog, konstatiramo da je shodno stavovima EVFI, kao i velike većine savremenih islamskih pravnih institucija i učenjaka islamskoga prava dozvoljeno međusobno liječenje muškaraca i žena onda kada to nalaže potreba, uz obavezu da se i muškarac i žena čuvaju od zabranjenog osamljivanja, da se pridržavaju pravila stida, i da izbjegavaju zabranjeno razgolićavanje, vodeći računa o pravilima prilikom susreta muškaraca i žena. Postoje dozvoljene i zabranjene estetske operacije na tijelu muškarca i žene. Dozvoljeno je podvrgavanje estetskim operacijama onda kada je u pitanju uklanjanje određene prirodne ili stečene anomalije ili pak vraćanje dijelova tijela u njihovo prirodno stanje, dok je podvrgavanje estetskim operacijama u

svrhu promjene ljudske prirode ili bez opravdanoga razloga poput promjene spola strogo zabranjeno. Ukratko, dozvoljene su one estetske hirurške intervencije koje su rezultat potrebe, a zabranjene one koje su štetne i koje imaju za cilj promjenu radi uljepšavanja, podmlađivanja i dovođenja u zabludu drugih ljudi.

U vezi s pitanjem ukrašavanja lica žene sredstvima za šminkanje neki učenjaci to u potpunosti zabranjuju, a neki uvjetno dozvoljavaju, ukoliko je to umjereno, bez pretjerivanja i ukoliko žena time ne želi privući poglede muškaraca i probuditi njihove strasti.

S obzirom na savremene životne okolnosti, naklonjeniji smo stavu onih koji ukrašavanje lica žene u javnosti ne smatraju zabranjenim onda kada se ona u ličnome životu pridržava islamskih propisa o odijevanju i ponašanju, kada to nije štetno za njeno zdravlje, kada je umjereno, kada ne privlači poglede i ne čini se iz loših namjera i pobuda.

⁴ "Muslimanka i upotreba šminke", <https://islamskazajednica.ba/index.php/zenska-prava-abortionus/29688-muslimanka-i-upotreba-sminke> (pristupljeno 25.11.2025).

⁵ "Hidžab i šminka", <https://islamskazajednica.ba/index.php/zenska-prava-abortionus/1855-hidfab-i-sminka> (pristupljeno 25.11.2025).

⁶ "Dozvoljenost šminkanja", <https://islamskazajednica.ba/index.php/zenska-prava-abortionus/7561-dozvoljenost-minkanja> (pristupljeno 25.11.2025).

Literatura

Alu Šayh Muḥammad b. Ibrāhīm, Ibn Bāz (2010). *Fatāwa al-ṭibb wa al-marḍā, Riāsa idāra al-buḥūt al-ʿilmīyya wa al-iftāʾ*. Al-Riyād.

"Dozvoljenost šminkanja", <https://islamskazajednica.ba/index.php/zenska-prava-abortionus/7561-dozvoljenost-minkanja> (pristupljeno 25.11.2025).

Fetva Bin Baza, zvanična stranica Bin Baz, <https://binbaz.org.sa/fatwas/15338/> (pristupljeno 25.11.2025).

Fetva broj 8659, Egipatsko muftijstvo, muftija, Nezir Muhammed Ijad, <https://www.dar-alifta.org/ar/fatwa/details/21946/> (pristupljeno 25.11.2025).

Fetva Hasana Me'muna 16.10.1957, <http://islamport.com/d/2/ftw/1/11/532.html> (pristupljeno 25.11.2025).

Fetva Muhammeda b. Ibrahima Alu Šejha, <https://ar.islamway.net/fatwa/5093/> (pristupljeno 25.11.2025).

Fetva EVFI br. 13/35, Stavlanje pudera radi uljepšavanja. Završno saopćenje s 35 redovne sjednice, novembar 2024, <https://www.e-cfr.org/blog/2025/09/03/> (pristupljeno 25.11.2025).

Fetva na zvaničnoj stranici Bin Baza, <https://binbaz.org.sa/fatwas/17405/> (pristupljeno 25.11.2025).

Fetva Stalnog komiteta za islamska istraživanja i fetve Saudijske Arabije, broj 15 903, <https://shamela.ws/book/8381/12786> (pristupljeno 25.11.2025).

Fetva muftije Nezira Muhammeda Ijada, broj 8659, Egipatsko muftijstvo, <https://www.dar-alifta.org/ar/fatwa/details/21946/> (pristupljeno 25.11.2025).

"Hidžab i šminka", <https://islamskazajednica.ba/index.php/zenska-prava-abortionus/1855-hidfab-i-sminka> (pristupljeno 25.11.2025).

Ibn Usejmin, audio zapis, <https://www.youtube.com/watch?v=w7s7YWFHPYI> (pristupljeno 25.11.2025).

Karadavi (al-) Jusuf (2013). *Al-Qarārāt wa al-fatāwa al-šādīra ʿan Al-Maḡlis al-urubbi li al-iftāʾ wa al-buḥūt mundu taʿsīb 1997. ilā al-dawra al-ʿīsrīn*. Dublin: Al-Maḡlis al-urubbi li al-iftāʾ wa al-buḥūt.

Korkut Besim (1991). *Kurʿan sa prijevodom*. El-Kalem: Sarajevo.

Qaṭāmī (al-) Īmān bint Muḥammad, Al-ḡarāha al-taḡmīliyya, Al-muslim (web-portal), <http://al-muslim.net/node/218552> (pristupljeno 25.11.2025).

"Lakirani nokti i uzimanje abdesta", https://islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=17214:lakirani-nokti-i-uzimanje-abdesta&catid=161&Itemid=218 (pristupljeno 25.11.2025).

- “Mesh po mahrami i pranje lica na kome se nalazi šminka”, https://islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=5913:mesh-po-mahrami-i-minika&catid=161&Itemid=733 (pristupljeno 25.11.2025).
- Munedždžid (el-) Muhammed Salah, Durus li šayh Muḥammad al-Munadždžid, دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net> (pristupljeno 25.11.2025).
- “Muslimanka i upotreba šminke”, <https://islamskazajednica.ba/index.php/zenska-prava-abortion/29688-muslimanka-i-upotreba-sminke> (pristupljeno 25.11.2025).
- Rezolucija EVFI br. 24/6, Medusobno liječenje muškarca i žene, Al-Bayān al-ḥitāmī li al-dawra al-rābi ‘a wa al- ‘išrīn, <https://www.e-cfr.org/> (pristupljeno 25.11.2025).
- Rezolucija EVFI br. 7/24, Operacije uljepšavanja tijela, str. 9, 10, s 24. redovne sjednice Vijeća, održane u Istanbulu od 16. do 19. augusta 2014. (Al-Bayān al-ḥitāmī li dawra al- ‘ādiya al-rābi ‘a wa al- ‘išrīn).
- Rezolucija Akademije islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije u Džidi (Maḡma ‘al-fiqh al-islāmī al-duwālī), Liječenje žene od strane muškarca, br. 81/8/12 iz 1414. h.g. ili 1993. godine.
- Rezolucija Akademije islamskog prava (Al-Maḡma ‘al-fiqh al-islāmī) pri Rabita organizaciji u Mekki (Rabiṭa al-‘alam al-islāmī – Islam world league), br. 8/14/1995, Pravila pri otkrivanju stidnih mjesta žene zbog liječenja.
- Rezolucija Akademije islamskog prava (Al-Maḡma ‘al-fiqh al-islāmī al-duwālī) pri Organizaciji islamske konferencije (Munazzama al-muṭamar al-islāmī) u Džidi, Plastična hirurgija (uljepšavanje) i njeni propisi, al-qarār raqam 11/18/173, na sjednici održanoj u Maleziji, 9-14.7.2007.
- Rezolucija Akademije islamskog prava (Al-Maḡma ‘al-fiqh al-islāmī) pri Rabita organizaciji u Mekki (Rabiṭa al-‘alam al-islāmī- Islam world league), br. 6, pod naslovom Promjena pola, izdate na 11. sjednici Akademije u Mekki, 26.2.1989.
- TV emisija s dr. El-Karadavijem. ما حكم وضع مساحيق التجميل للمحجبة؟ الدكتور يوسف القرضاوي رحمه الله (pristupljeno 25.11.2025).
- TV emisija s Dr. Alijem Džumom, Allah najbolje zna, <https://www.youtube.com/watch?v=YdO9eJHby3o> (pristupljeno 25.11.2025).
- TV obraćanje muftije Dr. Ševkija Allama. <https://www.facebook.com/EgyptDarAlIfa/videos/> (pristupljeno 25.11.2025).
- TV nastup Dr. Isama Telime, <https://www.youtube.com/watch?v=mpZ9VayxQtM> (pristupljeno 25.11.2025).
- TV emisija s Dr. Ahmedom Semirom, <https://www.youtube.com/watch?v=4ckil9KM7Gw> (pristupljeno 25.11.2025).
- TV emisija s Dr. Nadijom Ammara, https://www.youtube.com/watch?v=h9Kqg17_H0A (pristupljeno 25.11.2025).
- TV emisija sa Šejh dr. Isamom Omer Abdul Kafijem, https://www.youtube.com/watch?v=JAA0t_8SjJw (pristupljeno 25.11.2025).
- TV razgovor s Dr. Vesimom Jusufom, <https://www.youtube.com/watch?v=r0PEklJ5WA> (pristupljeno 25.11.2025).
- TV razgovor s Dr. Hannan Kattan <https://www.youtube.com/watch?v=bq0mT0yEU0o> (pristupljeno 25.11.2025).
- TV El-Beled, članak Da li je malo šminke haram, muftijstvo odgovara (Ahmed Visam), <https://www.elbalad.news/4378206> (pristupljeno 25.11.2025).
- TV El-Beled, Propis o šminkanju pri izlasku iz porodičnog doma, članak, Stav Ahmeda Memduha, Madždžija Ašura, <https://www.elbalad.news/4037822> (pristupljeno 25.11.2025).
- TV emisija s Dr. Salihom El-Luhajdanom, https://www.youtube.com/watch?v=wOnyO_duM2k (pristupljeno 25.11.2025).
- TV emisija s Dr. Ahmedom el-Malikijem, <https://www.youtube.com/watch?v=cv6uK38UCqs> (pristupljeno 25.11.2025).
- Video razgovor s Dr. Osmanom El-Hamisom, https://www.tiktok.com/@quran_923/video/7269876328109706502 (pristupljeno 25.11.2025).
- Zvanična stranica Muftijstva egipatskog, fetva broj 2898/20.4.2014. <http://dar-alifta.org.eg/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=11166> (pristupljeno 25.11.2025).
- Zvanična web-stranica Federacije islamskih organizacija u Evropi, <http://fioe.org/arhttp://fioe.org/ar> (pristupljeno 25.11.2025).
- Web-portal Al-islām suāl wa iğāb, stav Dr. Ahmeda Saliha el-Munedždža, <https://islamaq.info/ar/5693> (pristupljeno 25.11.2025).

الموجز

علاج المرأة وتجميلها في فتاوى المجلس الأوروبي وللإفتاء والبحوث – آراء العلماء المسلمين المعاصرين

أحمد هاتونيتش

سنستعرض في السطور الآتية فتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وقرارات المجامع الفقهية الأخرى، وآراء العلماء المعاصرين، المتعلقة بعلاج النساء من قبل الأطباء الذكور، وعمليات التجميل التي تُجرى على أجساد الرجال والنساء، بالإضافة إلى آراء العلماء حول تجميل وجوه النساء باستخدام الوسائل العصرية التي تُعرف بالمكياج. والأمر يتعلق بمعضلات شبه يومية تواجهها الأسر المسلمة، وخاصة النساء، ولذلك فهي بحاجة إلى المزيد من التوضيح من منظور الفقه الإسلامي. الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، مجامع الفقه الإسلامي، علماء الدين الإسلامي، المرأة المسلمة، العلاج، الجراحة التجميلية، التجميل، المكياج.

Abstract

MEDICAL TREATMENT AND BEAUTIFICATION OF WOMEN IN THE LEGAL RULINGS OF THE EUROPEAN COUNCIL FOR FATWA AND RESEARCH: POSITIONS OF CONTEMPORARY ISLAMIC SCHOLARS

Ahmed Hatunić

In the following lines, through the legal rulings of the European Council for Fatwa and Research, the decisions of other academies of Islamic jurisprudence, and the views of contemporary Islamic scholars, this paper sheds light on issues related to the medical treatment of women by male physicians, cosmetic surgery performed on the bodies of men and women, and the positions of Islamic scholars regarding the beautification of women's faces by means of contemporary products commonly referred to in the Bosnian language as “makeup.” These are dilemmas that Muslim families – particularly their female members – face on an almost daily basis, and therefore require further clarification from the perspective of Islamic law. *Keywords:* Islamic law; European Council for Fatwa and Research; academies of Islamic jurisprudence; Islamic scholars; Muslim woman; medical treatment; cosmetic surgery; beautification; makeup.

ODGOJ I OBRAZOVANJE U 2050. GODINI: Prilog pedagoškoj futuresologiji

Izet PEHLIĆ

Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
izet.pehlic@gmail.com

Nermin TUFEKČIĆ

Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
arebica@windowslive.com

SAŽETAK: Predmet ovog istraživanja bila je futuristička analiza odgoja i obrazovanja u 2050. godini. Cilj je bio da se uradi analiza moguće perspektive odgoja i obrazovanja u 2050. godini, s posebnim naglaskom na utjecaj brzog tehnološkog razvoja. U radu su analizirane potencijalne promjene u odgojno-obrazovnim sistemima do sredine 21. stoljeća, temeljene na postojećim trendovima, kao i na novim tehnologijama i društvenim izazovima koji se očekuju. Kroz pedagošku futuresologiju, rad je ponudio viziju kako bi se obrazovni modeli mogli razvijati, kako bi se prilagodili globalnim promjenama, uključujući digitalizaciju, automatizaciju, globalizaciju i promjene u društvenim vrijednostima. Fokus je usmjeren na prednosti i izazove uvođenja novih tehnologija, kao što su umjetna inteligencija i virtualna stvarnost, u odgojno-obrazovni proces. Istaknut je značaj personaliziranog učenja, inkluzivnosti i održivosti obrazovnih praksi, kao i potreba za odgojno-obrazovnim sistemima koji omogućavaju razvoj kritičkog mišljenja i kreativnosti učenika. Također, razmatrana je važnost globalne saradnje u obrazovanju, uzimajući u obzir ekonomske, političke i socijalne promjene koje oblikuju odgojno-obrazovne sisteme širom svijeta. Zaključno, rad je pružio prijedloge za istraživanje i razvoj obrazovnih politika koje će omogućiti da odgojno-obrazovni sistemi budu fleksibilni, inkluzivni i prilagođeni potrebama budućih generacija.

Ključne riječi: odgoj, obrazovanje, tehnološke inovacije, umjetna inteligencija, virtualna stvarnost

Uvod

Odgoj i obrazovanje od presudne su važnosti za oblikovanje budućnosti, jer omogućavaju pojedincima i društvima da se prilagode i napreduju u svijetu koji se brzo mijenja zbog tehnoloških inovacija, globalnih izazova i društvenih transformacija. Prema *Izvješčaju Evropske komisije* iz 2020. godine, odgojno-obrazovni

sistemi u 2050. godini bit će usmjereni na razvoj vještina koje omogućavaju kritičko razmišljanje, kreativnost, inovacije i socijalne vještine kako bi se učenici pripremili za dinamičan svijet (Evropska komisija, 2020).

Također, *Izvješčaj o globalnim obrazovnim trendovima* iz 2022. godine naglašava kako bi odgojno-obrazovni sistemi trebali omogućiti odgoj i

obrazovanje za sve, smanjiti nejednakosti i podsticati globalnu povezanost. U budućnosti, tehnologije poput umjetne inteligencije, virtualne stvarnosti i proširene stvarnosti omogućit će personalizirano učenje, omogućavajući svakom učeniku prilagođeni odgojno-obrazovni put (UNESCO, 2022). Ova dostignuća mogu značajno poboljšati pristup

odgoju i obrazovanju, posebno u ruralnim i teško dostupnim područjima, čime se povećava globalna jednakost u odgoju i obrazovanju.

Prema *Izvještaju Svjetske banke* iz 2023. godine, ulaganje u odgoj i obrazovanje, posebno u ranim fazama života, pruža veliki ekonomski povrat. Svaka uložena jedinica novca u odgoj i obrazovanje u ranom djetinjstvu generira značajan povrat u obliku povećane produktivnosti i smanjenih troškova u zdravstvu i socijalnoj zaštiti (Svjetska banka, 2023). S obzirom na prednosti ranog odgoja i obrazovanja, važno je da odgojno-obrazovni sistemi budu usmjereni na razvoj svih dimenzija ljudskog kapitala, uključujući emocionalnu i socijalnu inteligenciju.

Shodno brzini tehnoloških promjena, odgojno-obrazovni sistemi 2050. godine morat će se prilagoditi novim realnostima, podstičući učenike na cjeloživotno učenje i razvijanje vještina potrebnih za rad u automatiziranim industrijama. *Izvještaj* OECD-a iz 2021. godine ukazuje da će odgojno-obrazovni sistemi morati pružiti osnovne digitalne vještine, ali i razviti sposobnost za analizu i etičko korištenje novih tehnologija, kako bi se pripremili za buduće izazove u digitalnom društvu (OECD, 2021).

Tehnologije danas snažno oblikuju odgojno-obrazovne sisteme, omogućavajući personalizirano učenje, pristup globalnim odgojno-obrazovnim resursima i uvođenje novih metoda podučavanja (Terhart, 2001). Prema izvještaju OECD-a iz 2021. godine, tehnologija već doprinosi transformaciji učionica, omogućavajući nastavnicima i učenicima pristup digitalnim alatima koji olakšavaju saradnju, analizu podataka i prilagodbu nastave (OECD, 2021).

Trenutno platforme za e-učenje, poput *Coursera* i *edX*, omogućavaju milionima ljudi širom svijeta da pristupe visokokvalitetnim odgojno-obrazovnim sadržajima, dok je uvođenje umjetne inteligencije u odgoj i obrazovanje, poput personaliziranih sistema za učenje, počelo značajno

poboljšavati djelotvornost odgojno-obrazovnih metoda (UNESCO, 2022).

Do 2050. godine očekuje se da će tehnologija još više oblikovati odgojno-obrazovne sisteme. Prema *Izvještaju o budućnosti obrazovanja* Evropske komisije (2020), odgojno-obrazovni sistemi će se nastaviti digitalizirati, omogućavajući globalnu povezanost i pristup odgoju i obrazovanju bez obzira na geografske barijere. To će omogućiti učenicima personalizirane obrazovne puteve uz podršku napredne umjetne inteligencije koja će pratiti njihov napredak i prilagođavati nastavni plan i program njihovim potrebama.

Također, tehnologije poput virtualne stvarnosti (VR) i proširene stvarnosti (AR) već sada omogućavaju interaktivna učenja, dok će do 2050. godine ove tehnologije omogućiti kreiranje potpuno uronjenih učionica, gdje će učenici moći učiti kroz simulacije i virtualne ekspedicije (OECD, 2021). Uz to, *blockchain* tehnologija će omogućiti decentraliziranu verifikaciju obrazovnih certifikata i praćenje napretka učenika, čime će se osigurati transparentnost i sigurnost u odgojno-obrazovnim sistemima (UNESCO, 2022).

Cilj ovog istraživanja je analizirati perspektivu odgoja i obrazovanja u 2050. godini, s posebnim naglaskom na utjecaj brzog tehnološkog razvoja. Iz ovako postavljenog cilja oblikovano je istraživačko pitanje: Tehnološke inovacije koje oblikuju odgoj i obrazovanje u 2050. godini? Slijedi odgovor na otvoreno istraživačko pitanje.

Tehnološke inovacije koje oblikuju odgoj i obrazovanje u 2050. godini

Niz je tehnoloških inovacija koje bi se, imajući na umu brzi tehnološki razvoj, u međuvremenu mogle razviti a koje bi mogle oblikovati odgoj i obrazovanje u 2050. godini. U ovom radu fokusiramo se na postojeće tehnološke inovacije koje uveliko ostvaruju svoj utjecaj: umjetna inteligencija (AI – artificial intelligence), virtualna

stvarnost (VR – Virtual Reality) i proširena stvarnost (AR – Augmented Reality), blockchain tehnologija, internet stvari (IoT – Internet of Things), 5G i brzi internet.

Umjetna inteligencija (AI)

U 2050. godini očekuje se da će umjetna inteligencija (AI – artificial intelligence) imati ključnu ulogu u oblikovanju odgojno-obrazovnih sistema, posebno u domenama personalizacije odgoja i obrazovanja, adaptivnog učenja i automatizacije evaluacija. Prednosti koje AI donosi u ove tri oblasti mogu biti značajne te će omogućiti razvoj odgojno-obrazovnih modela koji su djelotvorniji, pristupačniji i prilagodljiviji potrebama učenika.

Personalizacija odgoja i obrazovanja pomoću AI omogućit će prilagodbu nastavnih planova i programa prema specifičnim potrebama svakog učenika. Prema istraživanjima, AI će omogućiti analizu učenikovih sposobnosti, interesa i tempa učenja, kako bi kreirao jedinstvene odgojno-obrazovne puteve (Siemens, 2005). Korištenjem naprednih algoritama za strojno učenje, AI će biti u mogućnosti prilagoditi sadržaj nastavnih jedinica, zadatke i materijale prema individualnim potrebama učenika, bez obzira na njihovu lokaciju, dob ili predznanje.

Jedan od ključnih aspekata personalizacije je mogućnost prepoznavanja stilova učenja i prilagodbe metodologije. Naprimjer, učenici koji bolje usvajaju gradivo kroz vizuelne materijale mogu dobiti interaktivne slike, videosadržaje i simulacije, dok će oni koji bolje uče uz verbalne upute dobiti tekstualne resurse. Takva fleksibilnost i usmjerenost prema učenikovim potrebama kreirat će okruženje koje omogućava maksimalnu produktivnost svakog učenika (Baker i Inventado, 2014; Hüther i Hauser, 2015).

AI u 2050. godini omogućit će primjenu *adaptivnog učenja* u stvarnom vremenu, gdje će se odgojno-obrazovni sistem stalno prilagođavati napretku učenika (Jensen, 2003;

Meyer, 2005). Adaptivni sistemi, poput onih koji koriste tehnike dubokog učenja, moći će prepoznavati gdje učenik zaostaje, a gdje je napredovao, te će u skladu s tim modificirati kurikulum (VanLehn, 2011). To će učenicima omogućiti da napreduju vlastitim tempom, s mogućnošću dodatne pomoći u slabijim područjima, ali i većim izazovima u područjima u kojima su jači. U konačnici, adaptivno učenje će omogućiti da se izbjegne problem prebrzog ili previše sporog tempa nastave, što je česta prepreka u tradicionalnim odgojno-obrazovnim modelima (Cao i sar., 2017).

AI će omogućiti i bolje praćenje emocionalnog stanja učenika, uz korištenje biometrijskih podataka ili analize govora, čime će odgojno-obrazovni sistemi moći prepoznati kada učenici osjećaju frustraciju, dosadu ili motivaciju, pa će pravovremeno prilagoditi nastavu (D'Mello i Graesser, 2015). Ovo će dodatno personalizirati odgojno-obrazovni proces i omogućiti učenje u optimalnim uvjetima.

Jedan od najsvježijih i najzbudljivijih aspekata AI u odgoju i obrazovanju bit će *automatizacija evaluacija*, što će značajno smanjiti teret na nastavnike i administraciju. AI sistemi će moći provoditi evaluacije u stvarnom vremenu, analizirajući rezultate testova, zadataka i aktivnost učenika, te pružiti povratne informacije gotovo instantno. Dodatno, AI može koristiti analize velikih podataka (big data) za identifikaciju obrazaca i predviđanje dugoročnih rezultata učenika (Baker i sar., 2019). Ovakav pristup može pomoći nastavnicima da brže i preciznije prepoznaju učenikove slabosti, a samim tim i interveniraju na vrijeme.

Automatizacija evaluacija također može donijeti veću objektivnost i smanjenje pristranosti u ocjenjivanju, jer će AI temeljiti odluke na preciznim podacima i parametrima, umjesto na subjektivnim procjenama (Graesser i sar., 2018). Kroz napredne analize, AI može pružiti sveobuhvatan uvid u napredak učenika i detaljno prikazati koje su područja koja zahtijevaju dodatnu pažnju.

U 2050. godini umjetna inteligencija će drastično transformirati odgojno-obrazovni sistem. Kroz personalizaciju odgoja i obrazovanja, adaptivno učenje i automatizaciju evaluacija, AI će omogućiti fleksibilne i prilagodljive odgojno-obrazovne sisteme koji zadovoljavaju specifične potrebe svakog učenika. Iako će izazovi u vezi s implementacijom i etičkim pitanjima ostati, potencijal AI da unaprijedi odgojno-obrazovni proces je neosporan. Očekuje se da će se odgoj i obrazovanje, uz pomoć naprednih tehnologija, kretati prema sistemu koji je inkluzivniji, pristupačniji i djelotvorniji.

Virtuelna i proširena stvarnost (VR/AR)

Virtuelna stvarnost (VR – Virtual Reality) i proširena stvarnost (AR – Augmented Reality) sve više postaju ključne tehnologije u odgoju i obrazovanju, jer omogućavaju inovativne načine interaktivnog učenja, simulacija i pristupa odgojno-obrazovnim resursima. U globalnom kontekstu, ove tehnologije imaju potencijal transformirati odgojno-obrazovne sisteme, poboljšati dostupnost odgoja i obrazovanja te olakšati učenje u različitim okruženjima i kulturama. Ovdje ćemo razmotriti kako VR i AR mogu utjecati na simulacije, interaktivno učenje i pristup odgojno-obrazovnim resursima.

Jedna od najvažnijih primjena VR-a i AR-a u odgoju i obrazovanju je stvaranje simulacija koje omogućavaju učenicima da dožive i istraže različite scenarije u sigurnom okruženju. Naprimjer, u medicini, VR se koristi za simulaciju hirurških zahvata, što omogućava učenicima da vježbaju bez rizika za pacijente. Korištenjem VR simulacija, učenici mogu učiti iz iskustva, što im daje priliku da ponove postupke ili rješavaju složene situacije bez stvarnih posljedica (Mikropoulos i Natsis, 2011).

Također, VR može omogućiti simulacije u industrijama poput inženjeringa, vođenja složenih laboratorijskih eksperimenata, ili vožnje, gdje učenici mogu steći praktično iskustvo bez

potrebe za fizičkim resursima (Radianti i sar., 2020). Na globalnom nivou, ovo može smanjiti troškove odgoja i obrazovanja, jer omogućava učenicima širom svijeta pristup visokokvalitetnim simulacijama koje bi inače bile teško dostupne zbog geografske ili ekonomske udaljenosti.

AR i VR omogućavaju dinamične, interaktivne učinke i iskustva koja podstiču aktivno učestvovanje učenika. Korištenjem VR-a, učenici mogu uroniti u 3D okruženje koje im omogućava da istražuju historiju, biologiju, umjetnost ili bilo koju drugu disciplinu na potpuno nov način. Naprimjer, umjesto da samo čitaju o drevnim civilizacijama, učenici mogu posjetiti virtuelne rekonstrukcije tih civilizacija, hodati kroz stare gradove i interaktivno učiti o njihovoj kulturi i arhitekturi (Freina i Ott, 2015).

AR, s druge strane, omogućava integraciju digitalnih elemenata u stvarni svijet. Naprimjer, učenici mogu koristiti AR aplikacije koje prepoznaju objekte u učionici i dodaju digitalne informacije koje objašnjavaju svojstva tih objekata. Ovo može biti korisno u znanstvenim i matematičkim predmetima, jer učenici mogu vizualizirati složene koncepte poput geometrijskih figura ili hemijskih reakcija (Bacca i sar., 2014). Interaktivno učenje koje omogućavaju VR i AR čini odgoj i obrazovanje dinamičnijim, angažirajući učenike na način koji im pomaže da bolje razumiju i upamte gradivo.

Jedan od ključnih potencijala VR-a i AR-a u odgoju i obrazovanju je njihov doprinos globalnoj dostupnosti odgojno-obrazovnih resursa. U regijama u razvoju, gdje su fizički odgojno-obrazovni resursi poput laboratorija, učionica ili stručnih nastavnika često oskudni, VR i AR mogu omogućiti učenicima pristup resursima i sadržaju koji bi inače bili nedostupni. Naprimjer, u mnogim ruralnim područjima, AR i VR mogu omogućiti učenicima pristup virtuelnim učionicama i interaktivnim odgojno-obrazovnim materijalima koji nadmašuju fizička ograničenja (Kopetz, 2017).

Također, tehnologije poput VR-a omogućavaju učenicima i odgojno-

-obrazovnim zajednicama širom svijeta da "posjete" muzeje, galerije, historijske lokalitete i druga kulturna i odgojno-obrazovna mjesta koja bi bila izvan njihovog geografskog dohvata. Ovaj pristup globalnim odgojno-obrazovnim resursima može obogatiti iskustva učenika i povećati njihovu kulturnu svijest, što je od posebne važnosti u sve više globaliziranom društvu.

Iako VR i AR nude mnoge prednosti, postoje i izazovi. Naprimjer, tehnička infrastruktura potrebna za implementaciju ovih tehnologija može biti skupa, posebno u zemljama u razvoju. Pristup internetu i računarima može biti ograničen u određenim regijama, što može ograničiti potencijal za korištenje VR-a i AR-a u odgojno-obrazovnim sistemima (Kukulska-Hulme, 2020). Dodatno, potrebno je razmotriti etičke aspekte o privatnosti podataka, sigurnosti i utjecaju digitalne ovisnosti, što može biti problematično, posebno među mladim korisnicima.

Potencijali VR-a i AR-a za odgoj i obrazovanje su ogromni, jer omogućavaju interaktivno učenje, realistične simulacije i bolji pristup odgojno-obrazovnim resursima. Iako postoje izazovi u pogledu infrastrukture i pristupa, ove tehnologije nude priliku za demokratizaciju odgoja i obrazovanja na globalnom nivou. U budućnosti, kako tehnologija bude postajala pristupačnija, očekuje se da će VR i AR igrati ključnu ulogu u oblikovanju odgojno-obrazovnih sistema širom svijeta, omogućavajući učenicima sveobuhvatno i interaktivno iskustvo učenja.

Blockchain tehnologija

Blockchain tehnologija, koja je poznata po svojoj decentraliziranoj i sigurnoj prirodi, nudi značajan potencijal za transformaciju odgojno-obrazovnih sistema, posebno u pogledu izdavanja diploma, verifikacije obrazovnih certifikata i praćenja napretka učenika. U 2050. godini očekuje se da će blockchain imati ključnu ulogu u digitalizaciji i modernizaciji tih

procesa, smanjujući mogućnost prevara, poboljšavajući transparentnost i olakšavajući pristup odgojno-obrazovnim podacima.

Jedan od najvažnijih aspekata primjene blockchaine u odgoju i obrazovanju je uloga koju može imati u izdavanju diploma. Trenutni sistemi za izdavanje diploma često uključuju centralizirane baze podataka, što može biti problematično u smislu sigurnosti, pristupa i mogućnosti manipulacije podacima. Blockchain omogućava izdavanje digitalnih diploma koje su sigurne, neizmjenjive i lahko provjerljive. Svaka diploma bi bila pohranjena kao jedinstveni digitalni zapis na blockchainu, gdje bi bilo nemoguće izmijeniti ili falsificirati podatke da se to ne primijeti (Zohar, 2018).

Blockchain omogućava stvaranje decentralizirane evidencije dostupne svim relevantnim sudionicima, uključujući poslodavce, odgojno-obrazovne institucije i same učenike. Tako bi se znatno smanjio broj prevara, poput lažnih diploma, jer bi bilo potrebno imati pristup specifičnom ključu za verifikaciju certifikata (Mougayar, 2016). Uz to, učenici bi imali potpunu kontrolu nad svojim podacima, omogućavajući im da lahko dijele svoje odgojno-obrazovne kvalifikacije s poslodavcima ili drugim institucijama bez potrebe za posrednicima.

Blockchain bi mogao potpuno transformirati proces verifikacije odgojno-obrazovnih certifikata. Danas, provjera autentičnosti akademskih kvalifikacija često zahtijeva dugotrajan postupak u kojem se uključuju posrednici, poput univerziteta ili verificiranih agencija. Korištenjem blockchaine, odgojno-obrazovne institucije mogle bi direktno izdavati certifikate koji su instantno verificirani na blockchainu, smanjujući tako potrebu za vanjskim provoditeljima verifikacije i skraćujući vrijeme potrebno za validaciju diploma.

Ova tehnologija omogućava i potpunu transparentnost, jer je moguće pratiti i provjeriti cijeli odgojno-obrazovni put učenika u stvarnom

vremenu. Naprimjer, svaka promjena, poput dobivanja nove diplome ili dodatnog certifikata, bilježi se na blockchainu i postaje dio trajne historije studenta (Hughes i Park, 2018). Ovo bi moglo uveliko smanjiti mogućnost manipulacije certifikatima i poboljšati povjerenje u sistem odgojno-obrazovnih kvalifikacija.

Blockchain nudi i mogućnost za praćenje napretka učenika na novim i inovativnim načinima. Tradicionalni sistemi za praćenje napretka, koji obično uključuju centralizirane evidencije, mogu biti podložni greškama, gubicima podataka ili manipulacijama. Korištenjem blockchaine, svi podaci o napretku učenika – od pohađanja nastave do uspjeha na ispitima i projektima – mogu se pohraniti na decentraliziranoj mreži.

Ova tehnologija omogućava pohranu podataka na siguran i transparentan način, čineći ih dostupnim u bilo kojem trenutku svim dionicima (poput učenika, nastavnika ili administratorskog osoblja). Naprimjer, učenje temeljeno na blockchainu može olakšati učenicima da dijele svoj napredak s mentorima ili poslodavcima, dok istovremeno omogućavaju univerzitetima da prate napredak studenata kroz decentralizirani, siguran sistem koji nije podložan manipulacijama (Consoli i sar., 2020).

Blockchain također nudi mogućnost stvaranja "digitalnih identiteta" za učenike koji omogućavaju praćenje njihovih akademskih postignuća kroz cijeli odgojno-obrazovni put. Ovaj pristup može omogućiti personalizirano učenje budući da će institucije moći pratiti individualne napretke i preporučivati prilagođene odgojno-obrazovne resurse ili smjerove prema specifičnim potrebama studenata (Yermack, 2017).

Globalno gledajući, blockchain tehnologija može značajno unaprijediti odgojno-obrazovne sisteme, posebno u kontekstu mobilnosti učenika i međunarodnih certifikacija. Naprimjer, učenici koji se sele između različitih zemalja ili odgojno-obrazovnih institucija mogli bi lakše prenositi svoje kvalifikacije, jer bi ti

podaci bili pohranjeni na blockchainu, što bi omogućilo bržu i sigurniju verifikaciju (Atzori, 2017).

Osim toga, blockchain omogućava decentralizirane mreže koje mogu smanjiti administrativne troškove povezane s izdavanjem diploma i certifikata, zbog čega bi manjim odgojno-obrazovnim središtima i institucijama u zemljama u razvoju bilo lakše da učestvuju u globalnim odgojno-obrazovnim mrežama bez potrebe za velikim infrastrukturnim ulaganjima.

Blockchain tehnologija će značajno promijeniti odgojno-obrazovne sisteme u budućnosti, posebno u pogledu izdavanja diploma, verifikacije certifikata i praćenja napretka učenika. Ove promjene omogućit će veću sigurnost, transparentnost i pristup odgojno-obrazovnim podacima, čime će se smanjiti mogućnosti za prevare i ubrzati administrativni postupci. Uz to, blockchain može olakšati prenos odgojno-obrazovnih kvalifikacija na globalnom nivou, što poboljšava mobilnost učenika i olakšava međunarodna saradnja u odgoju i obrazovanju.

Internet stvari (IoT)

Internet stvari (IoT – Internet of Things) predstavlja tehnologiju koja povezuje uređaje putem interneta, olakšavajući im međusobnu komunikaciju i prikupljanje podataka u stvarnom vremenu. U kontekstu odgoja i obrazovanja, IoT uređaji mogu značajno unaprijediti učioničke procese, personalizirati iskustvo učenja i omogućiti detaljno praćenje napretka učenika. Kroz integraciju IoT-a u odgojno-obrazovne sisteme, moguće je stvoriti “pametne učionice” koje pružaju poboljšanu interaktivnost, analizu podataka i optimizaciju nastavnih metoda.

Pametne učionice koriste IoT uređaje za optimizaciju učioničkog okruženja i poboljšanje procesa učenja. Učionica opremljena IoT tehnologijama može uključivati senzore koji prate temperaturu, vlagu, nivo CO₂ i druge faktore koji utječu na udobnost učenika i njihovu sposobnost koncentracije. Naprimjer, istraživanja

su pokazala da kontroliranje okolišnih uvjeta može poboljšati pažnju i angažman učenika (Bower, 2019). Senzori mogu automatski prilagoditi svjetlosne uvjete, temperaturu i ventilaciju u učionici kako bi se stvorilo optimalno okruženje za učenje.

Osim toga, pametne učionice mogu koristiti uređaje poput interaktivnih ploča i pametnih projektora koji omogućavaju dinamično učenje, gdje nastavnici mogu lahko mijenjati sadržaj, koristiti multimedijske resurse i direktno komunicirati s učenicima. Ovi uređaji mogu automatski prilagoditi nastavni materijal prema potrebama i preferencijama učenika, čime se omogućava personalizacija učenja (Donnelly i O'Rourke, 2020). U učionicama opremljenim IoT-om, nastavnici mogu koristiti podatke u stvarnom vremenu za bolje razumijevanje učenikovih potreba, djelotvornije planiranje i programiranje nastave i prilagodbu metoda podučavanja.

IoT uređaji omogućavaju praćenje napretka učenika kroz razne senzore i uređaje koji prikupljaju podatke o ponašanju i učinku učenika. Naprimjer, uređaji za praćenje učenikovih aktivnosti (kao što su pametni satovi ili nosivi uređaji) mogu pratiti fizičko i mentalno stanje učenika, uključujući nivo stresa, tjelesnu aktivnost ili čak kvalitetu sna. Ovi podaci mogu biti korisni za razumijevanje emocionalnog i fizičkog stanja učenika, što može utjecati na njihov uspjeh u učenju (Kerr i Horne, 2017). Integracija ovih podataka u odgojno-obrazovne platforme može pomoći nastavnicima da bolje prepoznaju potrebe svojih učenika i prilagode nastavu.

IoT uređaji omogućavaju i prikupljanje podataka o učenikovom napretku u stvarnom vremenu. Naprimjer, učenici koji koriste pametne tablete mogu automatski bilježiti svoje odgovore na zadatke i ispite, a sistemi mogu analizirati ove podatke kako bi dali povratne informacije o napretku učenika. Ova kontinuirana povratna informacija omogućava bržu reakciju na izazove s kojima se učenici suočavaju i osigurava da nastavni sadržaj bude uvijek relevantan i usmjeren

na njihove individualne potrebe (Siemens, 2005). Također, sistemi mogu omogućiti prediktivnu analizu koja predviđa kako će učenik napredovati, te predlaže potrebne intervencije u skladu s tim prognozama.

IoT uređaji omogućavaju kreiranje personaliziranih odgojno-obrazovnih sistema kroz prikupljanje i analizu podataka o učenicima. Korištenjem IoT-a, nastavnici mogu dobiti detaljne informacije o tome kako učenici komuniciraju s odgojno-obrazovnim materijalima, koliko vremena provode na određenim zadacima i koje su njihove preferencije u učenju. Ovi podaci mogu pomoći u stvaranju personaliziranih odgojno-obrazovnih planova i programa koji odgovaraju potrebama svakog učenika, čime se poboljšava djelotvornost nastave (Hao i sar., 2020).

Naprimjer, IoT uređaji mogu pratiti kako učenici reagiraju na različite nastavne metode – bilo da se radi o videolekcijama, igrama učenja ili tradicionalnim predavanjima – te pružiti podatke koji omogućavaju optimizaciju nastavnog plana i programa. Podaci prikupljeni putem IoT-a mogu pomoći u prepoznavanju učenika koji su u opasnosti od pada akademskog uspjeha i omogućiti pravovremene intervencije (Leung i Chan, 2019).

Osim što IoT uređaji omogućavaju praćenje napretka učenika i personalizaciju nastave, oni igraju i ključnu ulogu u sigurnosti i upravljanju učionicama. Pametni uređaji mogu pratiti pristup učionicama i osigurati da samo ovlaštene osobe imaju pristup odgojno-obrazovnim prostorima. Senzori za detekciju pokreta, kamere i pametni sistemi za praćenje omogućavaju školama da poboljšaju sigurnost učenika i osoblja.

Također, IoT može automatizirati mnoge aspekte upravljanja učionicom, poput upravljanja opremom, praćenja inventara i upravljanja energijom. Dalje, sistemi za automatsko upravljanje svjetlom i temperaturom mogu značajno smanjiti troškove energije, čineći škole ekološki prihvatljivijima i djelotvornijima (Koller, Haim i Schwartz, 2016).

IoT uređaji imaju ogroman potencijal za poboljšanje odgojno-obrazovnih sistema kroz stvaranje pametnih učionica, praćenje napretka učenika u stvarnom vremenu, personalizaciju učenja i povećanje sigurnosti. Integracija IoT-a u odgojno-obrazovne procese omogućit će nastavnicima da bolje razumiju napredak svojih učenika, prilagode nastavu njihovim potrebama i poboljšaju ukupnu djelotvornost odgoja i obrazovanja. Iako postoji potreba za daljnjim razvojem infrastrukture i rješavanjem etičkih pitanja vezanih uz prikupljanje podataka, prednosti IoT tehnologija u odgoju i obrazovanju neupitno su velike i omogućit će značajan napredak u metodama podučavanja i učenju.

5G i brzi internet

Tehnologija 5G predstavlja sljedeći korak u razvoju mobilnih mreža, omogućavajući brzinu prenosa podataka do deset puta veću od trenutnih 4G mreža, s dramatično smanjenim kašnjenjem i većim kapacitetom za povezivanje uređaja. Ove karakteristike omogućavaju neprekidnu povezanost i pristup internetu u stvarnom vremenu, što otvara vrata za napredne oblike odgoja i obrazovanja, uključujući učenje u stvarnom vremenu, pristup odgojno-obrazovnim resursima bez obzira na geografske barijere i novu dinamiku interakcije u učionicama.

5G mreža omogućava neprekidnu i stabilnu povezanost, što je ključno za implementaciju različitih odgojno-obrazovnih tehnologija, kao što su videokonferencije, online-nastava (Pehlić i Tufekčić, 2022; Pehlić, Hasanačić i Odošić, 2022) i simulacije u stvarnom vremenu. S bržim internetom, učenici i nastavnici mogu učestvovati u virtuelnim učionicama bez prekida ili kašnjenja, čime se poboljšava kvaliteta interakcije i angažmana tokom nastave. Naprimjer, učenje putem videopoziva s nastavnicima ili kolegama može postati potpuno besprijekorno, omogućavajući bolje razumijevanje i brži odgovor na pitanja (Zhang i Zheng, 2020). Ovo je posebno korisno za učenike koji žive

u udaljenim ili ruralnim područjima, gdje pristup odgoju i obrazovanju može biti ograničen.

S obzirom na mogućnost smanjenog kašnjenja (latencije) od svega nekoliko milisekundi, 5G mreže omogućavaju implementaciju naprednih tehnologija, kao što su virtuelna stvarnost (VR) i proširena stvarnost (AR), u odgoju i obrazovanju. Ove tehnologije zahtijevaju visoke brzine internetske povezanosti kako bi se iskustva učinila što realističnijima i interaktivnijima. Učenici mogu učestvovati u interaktivnim simulacijama ili virtuelnim laboratorijama u stvarnom vremenu, što omogućava bolje razumijevanje složenih koncepata, kao što su znanstveni eksperimenti ili historijski događaji (He, Liu i Zhang, 2021).

Jedan od najvećih potencijala 5G tehnologije u odgoju i obrazovanju je smanjenje geografskih barijera. Učenje postaje globalno dostupno budući da omogućava učenicima iz bilo kojeg dijela svijeta da pristupe odgojno-obrazovnim resursima i nastavnicima u stvarnom vremenu. S obzirom na to da 5G omogućava brzi prenos podataka i stabilnu povezanost, odgojno-obrazovne institucije mogu organizirati interaktivnu online-nastavu koja povezuje učenike s predavačima, čak i ako se nalaze na suprotnim stranama svijeta. Ova mogućnost otvara vrata za međunarodnu saradnju i razmjenu znanja, bez obzira na fizičke i vremenske prepreke (Saha i Sharma, 2020).

U kontekstu masovnog odgoja i obrazovanja, 5G može omogućiti odgojno-obrazovnim platformama da nude personalizirano učenje u stvarnom vremenu. Učenici mogu pristupiti različitim odgojno-obrazovnim sadržajima (videomaterijali, kvizovi, interaktivne vježbe) koji se mogu prilagoditi njihovom tempu učenja i potrebama, dok nastavnici mogu pratiti njihov napredak i pružiti povratne informacije gotovo odmah, što čini odgojno-obrazovni proces dinamičnijim i djelotvornijim (Mayer-Schönberger i Cukier, 2013).

Učenje postaje još interaktivnije s integracijom Internet of Things (IoT)

uređaja putem 5G mreže. Naprimjer, u pametnim učionicama, uređaji poput pametnih ploča, nosivih uređaja i senzora mogu kontinuirano prikupljati podatke o učeničkom napretku, ponašanju i angažmanu, te omogućiti nastavnicima da brzo prilagode svoj nastavni pristup. Ovaj oblik pametnog odgoja i obrazovanja može integrirati tehnologije kao što su AI (umjetna inteligencija) i analitika podataka, koje omogućavaju personalizirano praćenje napretka svakog učenika i automatsku prilagodbu odgojno-obrazovnih materijala u stvarnom vremenu (Zhang i Zheng, 2020).

Povezivanje raznih uređaja putem 5G mreže omogućava mobilno učenje u bilo kojem trenutku i na bilo kojem mjestu. Učenici mogu koristiti pametne telefone, tablete ili druge mobilne uređaje za pristup odgojno-obrazovnim sadržajima, zbog čega je lakša fleksibilnost i prilagodljivost odgojno-obrazovnog procesa, bez potrebe da budu fizički prisutni u učionici. Ovaj pristup posebno je koristan u kontekstu učenja na daljinu ili za učenike koji zbog fizičkih, finansijskih ili drugih razloga ne mogu prisustvovati tradicionalnim učionicama (Schneider, Müller i Weber, 2021).

Iako 5G nudi ogromne prednosti, postoje i izazovi u njegovoj primjeni u odgoju i obrazovanju. To uključuje potrebu za infrastrukturnim ulaganjima, posebno u ruralnim područjima, te izazove u vezi s privatnošću podataka i sigurnosti. Mnogi IoT uređaji i aplikacije u odgoju i obrazovanju prikupljaju osjetljive podatke o učenicima, što zahtijeva snažne sigurnosne mjere kako bi se zaštitili lični podaci (Tsiropoulou, Tsiakiris i Karyotis, 2020). Osim toga, pristup visokokvalitetnim uređajima i internetu može biti nejednako raspodijeljen među različitim društvenim skupinama, zbog čega može doći do digitalne nejednakosti.

Tehnologija 5G će značajno oblikovati odgojno-obrazovni sektor, omogućavajući neprekidnu povezanost, učenje u stvarnom vremenu i globalnu dostupnost odgojno-obrazovnih resursa. S njenim velikim

brzinama, niskim kašnjenjem i visokim kapacitetom za povezivanje uređaja, 5G otvara vrata za inovacije u odgoju i obrazovanju, čineći ga dinamičnijim, interaktivnijim i personaliziranim. Ipak, kako bi se u potpunosti iskoristio njezin potencijal, potrebno je riješiti izazove u vezi s infrastrukturom, sigurnosti podataka i digitalnoj nejednakosti.

Zaključak

Uvidi u recentne izvore svjedoče da će do 2050. godine tehnologija omogućiti personalizirani, globalni i pristupačni odgoj i obrazovanje, s naglaskom na razvoj digitalnih vještina i kritičkog razmišljanja. AI će prilagođavati odgojno-obrazovne sadržaje potrebama svakog učenika, a

VR, AR i globalne mreže omogućit će timski rad i saradnju na projektima u stvarnom vremenu. Učenici će vidjeti odgojno-obrazovne sisteme kao dinamične prostore koji omogućavaju fleksibilnost, saradnju i razvoj vještina za budućnost.

Odgojno-obrazovne politike 2050. godine trebaju se usmjeriti na razvoj digitalne pismenosti i kritičkog mišljenja kako bi učenici i nastavnici mogli sigurno i djelotvorno koristiti nove tehnologije. Treba implementirati jasne etičke smjernice za zaštitu privatnosti i sigurnost podataka, dok se istovremeno podstiču inovacije i saradnja. Također, važno je osigurati jednak pristup tehnologiji za sve učenike, smanjujući digitalnu podjelu, te pružiti kontinuiranu profesionalnu podršku nastavnicima u

usvajanju novih tehnoloških alata. Na taj način odgojno-obrazovni sistemi mogu maksimalno iskoristiti tehnologiju, minimizirajući moguće rizike i nejednakosti.

Rezultati ovog istraživanja nude ograničene uvide, pa buduća istraživanja trebaju se fokusirati na dugoročne učinke primjene umjetne inteligencije i drugih tehnologija na individualizaciju odgoja i obrazovanja te socijalnu interakciju među učenicima. U budućem istraživanju bilo bi dobro ispitati stavove učenika, studenata i nastavnika o njihovoj percepciji odgoja i obrazovanja u 2050. godini. Dodatno, važno je proučiti utjecaj globalne povezanosti kroz tehnologiju na odgojno-obrazovne nejednakosti i pristup resursima.

Literatura

- Atzori, M. (2017). Blockchain-based applications in education: A survey. *Journal of Education and Information Technologies*, 22(3), 1033–1057.
- Bacca, J., Baldiris, S., Graf, S., Usart, M., Klemke, R., i Kalz, M. (2014). Augmented reality trends in education: A systematic review of research and applications. *Educational Technology & Society*, 17(4), 133–149.
- Baker, R. S., i Inventado, P. S. (2014). Educational Data Mining and Learning Analytics. *International Encyclopedia of Education*, 2nd edition, Elsevier.
- Baker, R. S., Smith, L. R., Heffernan, N. T., i Heffernan, C. L. (2019). Predicting Student Success in Online Courses using Learning Analytics. *Journal of Educational Data Mining*, 11(1), 17–36.
- Bower, M. (2019). Smart classrooms and learning technologies: A review of the literature. *Computers & Education*, 137, 23–38.
- Cao, X., Liu, Q., Li, X., i Zhang, M. (2017). Deep Learning for Adaptive Education: A Survey. *Journal of Educational Technology & Society*, 20(4), 50–62.
- Consoli, S., Zani, S., Gaglio, S., i Puglisi, G. (2020). Blockchain for educational certification and credentials: The challenge of standardization. *Education and Information Technologies*, 25(4), 3037–3054.
- D'Mello, S. K., i Graesser, A. C. (2015). Dynamics of Affect and Cognition during Learning. *Cognition and Emotion*, 29(6), 1064–1079.
- Donnelly, R., i O'Rourke, K. (2020). Transforming education with technology: How smart classrooms are changing learning. *Journal of Educational Technology & Society*, 23(2), 1–11.
- Europska komisija (2020). *Izveštaj o obrazovanju i obuci u Europi*. Dostupno na: eurydice.hr.
- Freina, L., i Ott, M. (2015). A Literature Review on Immersive Virtual Reality in Education: State of the Art and Perspectives. *European Conference on E-Learning*, 1, 234–242.
- Graesser, A. C., D'Mello, S. K., Wang, L., i Person, N. K. (2018). Learning in Intelligent Tutoring Systems. *Educational Psychologist*, 53(1), 44–61.
- Hao, Q., Wang, Y., Li, Y., i Zhang, Y. (2020). Internet of Things in education: A survey. *Education and Information Technologies*, 25(1), 1–24.
- He, M., Liu, F., i Zhang, Q. (2021). "5G-based virtual reality and its applications in education". *International Journal of Computer Applications*, 25(6), 34–42.
- Hughes, J., i Park, J. (2018). Blockchain technology in higher education: A case study in the digital credentialing and its verification process. *Journal of Applied Computing and Informatics*, 16(4), 22–35.
- Hüther, G. i Hauser, U. (2015). *Svako je dijete darovito*. Split: Harfa.
- Jensen, E. (2003). *Super-nastava*. Zagreb: Educa.
- Kerr, D., i Horne, A. (2017). The role of IoT in education: Real-time monitoring of student progress. *Journal of Educational Technology Development and Exchange*, 10(3), 27–45.
- Kopetz, D. (2017). Virtual reality and the future of education. *Journal of Education and Information Technologies*, 22(2), 517–529.
- Kukulska-Hulme, A. (2020). Will MOOCs scale in 2020? In *MOOCs and Open Education: Trends and Practices* (pp. 91–113). Springer.
- Leung, W., i Chan, K. (2019). Personalization of learning with IoT: The future of education. *Journal of Learning Analytics*, 6(2), 103–118.
- Mayer-Schönberger, V., i Cukier, K. (2013). *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think*. John Murray.
- Meyer, H. (2005). *Što je dobra nastava*. Zagreb: Erudita.

- Mikropoulos, T. A., i Natsis, A. (2011). Educational virtual environments: A ten-year review of empirical research (2000–2010). *Computers & Education*, 56(3), 769–780.
- Mougayar, W. (2016). *The Business Blockchain: Promise, Practice, and the Revolutionizing of the Financial World*. Wiley.
- OECD (2021). *The Future of Education and Skills: Education 2030*. Dostupno na: oecd.org.
- Pehlić, I. i Tufekčić, N. (2022). Kvalitet pedagoške klime i aktivnosti učenika u redovnoj i onlajn nastavi vjeronauke, u: Čirić, N. (ur.). *Zbornik radova Naučno-stručne konferencije s međunarodnim učešćem "Savremeni izazovi i unapređenje kvalitete nastave Islamske vjeronauke u osnovnom i srednjem obrazovanju"*, str. 9–31, Bihać: Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Bihaću.
- Pehlić, I., Hasanagić, A. i Odošić, A. (2022). Uloga online dostupnih vjerskih sadržaja u vjeronaučnom odgojno-obrazovnom procesu, u: Adilović, M. (ur.). *Islamska vjeronauka pred izazovima savremenog: znanstvena monografija*, str. 145–163, Zenica: Naučno-istraživački centar Zenica.
- Radianti, J., Majchrzak, T. A., Fromm, J., i Wohlgenannt, I. (2020). A systematic review of immersive virtual reality applications for higher education: Design elements, lessons learned, and research agenda. *Computers & Education*, 147, 103778.
- Saha, S., i Sharma, S. (2020). "Leveraging 5G technology in education: The future of smart classrooms". *Journal of Digital Learning*, 15(2), 68–75.
- Schneider, M., Müller, S., i Weber, M. (2021). "5G and its impact on learning: Opportunities and challenges". *Educational Technology Research and Development*, 69(1), 111–130.
- Siemens, G. (2005). Connectivism: A Learning Theory for the Digital Age. *International Journal of Instructional Technology and Distance Learning*, 2(1), 3–10.
- Svjetska banka (2023). *Education and Early Childhood Development: The Economic Return on Investment*. Dostupno na: worldbank.org.
- Tsiropoulou, E., Tsiakiris, V., i Karyotis, S. (2020). "Security and privacy challenges in IoT and 5G-based smart education". *Journal of Information Security*, 11(3), 43–58.
- UNESCO (2022). *Global Trends in Education*. Dostupno na: unesco.org
- VanLehn, K. (2011). The Relative Effectiveness of Human Tutoring, Intelligent Tutoring Systems, and Other Tutoring Systems. *Educational Psychologist*, 46(4), 197–221.
- Yermack, D. (2017). Corporate Governance and Blockchains. *Review of Finance*, 21(4), 7–24.
- Zhang, J., i Zheng, L. (2020). "5G-enabled IoT for personalized learning". *Journal of Education Technology*, 36(4), 129–138.
- Zohar, A. (2018). How Blockchain Will Change Education. *Future Learning*, 3(1), 1–6.

الموجز

التربية والتعليم في عام ٢٠٥٠: مساهمة في علم المستقبل في التربية

عزت بهليتش، نرمين توفيكيتشيتش

كان موضوع هذا البحث التحليل المستقبلي للتربية والتعليم في عام 2050. وكان الهدف إجراء تحليل لمستقبل التربية والتعليم المحتمل في ذلك العام، مع التركيز بشكل خاص على تأثير التطور التكنولوجي السريع. وقد أجريت في البحث تحليلات للتغيرات المحتملة في الأنظمة التعليمية حتى منتصف القرن الحادي والعشرين، استناداً إلى الاتجاهات الحالية، وإلى التقنيات الجديدة والتحديات الاجتماعية المتوقعة. ومن خلال علم المستقبل في التربية، قدم البحث رؤية لكيفية تطور النماذج التعليمية حتى تتكيف مع التغيرات العالمية، بما في ذلك الرقمنة والأتمتة والعولمة وتغيرات القيم الاجتماعية. وينصب التركيز على مزايا وتحديات إدخال التقنيات الحديثة، كالذكاء الاصطناعي والواقع الافتراضي، في العملية التربوية والتعليمية. وقد تم تسليط الضوء على أهمية التعلم الشخصي، والشمولية، واستدامة الممارسات التعليمية، وعلى الحاجة إلى أنظمة تربوية وتعليمية تُنتج لدى الطلاب التفكير النقدي والإبداع.

كما نوقشت أهمية التعاون العالمي في مجال التعليم، مع الأخذ في الاعتبار للتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تُشكل الأنظمة التربوية والتعليمية حول العالم. وختاماً، قدّم البحث مقترحات لدراسة وتطوير السياسات التعليمية، ما من شأنه تمكين الأنظمة التربوية والتعليمية من أن تكون مرنة وشاملة ومتكيفة مع احتياجات الأجيال القادمة.

الكلمات المفتاحية: التربية، التعليم، الابتكارات التكنولوجية، الذكاء الاصطناعي، الواقع الافتراضي.

Abstract

EDUCATION AND UPBRINGING IN 2050: A CONTRIBUTION TO PEDAGOGICAL FUTUROLOGY

Izet Pehlić, Nermin Tufekčić

The subject of this research is a futuristic analysis of education and upbringing in the year 2050. The aim is to examine possible perspectives of educational development, with particular emphasis on the impact of rapid technological advancement. The paper analyzes potential changes in educational systems by the mid-21st century, based on existing trends as well as emerging technologies and anticipated social challenges. Through pedagogical futurology, the paper offers a vision of how educational models may evolve in response to global changes, including digitalization, automation, globalization, and shifts in social values. Special attention is given to the advantages and challenges of integrating new technologies – such as artificial intelligence and virtual reality – into educational processes. The importance of personalized learning, inclusivity, and sustainability in educational practices is emphasized, along with the need for systems that foster critical thinking and creativity among learners.

The paper also considers the importance of global cooperation in education, taking into account economic, political, and social changes shaping educational systems worldwide. In conclusion, it offers recommendations for research and the development of educational policies that ensure flexibility, inclusivity, and responsiveness to the needs of future generations.

Keywords: upbringing; education; technological innovations; artificial intelligence; virtual reality.

ISLAMSKO PRAVO NAKON UKIDANJA HILAFETA: Kriza i obnova pravne referentnosti

Ahmed PURDIĆ

Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini
ahmed.purdic@rijaset.ba

Senad ĆEMAN

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu
senad.ceman@fin.unsa.ba

SAŽETAK: Rad¹ se bavi transformacijom islamske pravne misli nakon ukidanja hilafeta 1924. godine. U prvom dijelu daje se historijski pregled nestanka centralnog autoriteta i posljedica po pravnu referentnost (*merđžiiije*). Potom se analizira interakcija islamskog prava s globalnim procesima – kolonijalizmom, nacionalnim i islamskim pokretima te globalizacijom – uz poseban osvrt na ulogu međunarodnih akademija i vijeća za fetve. Posebna pažnja posvećena je bosanskohercegovačkom kontekstu i ulozi Islamske zajednice u očuvanju hanefijskog pravnog naslijeđa i njegovoj prilagodbi savremenom društvu. U završnom dijelu rad razmatra ključnu dilemu islamske pravne misli: Na koji način muslimani mogu pristupiti fikskim pitanjima u vremenu bez hilafeta, oslanjajući se na kolektivni idžtihad, interdisciplinarnu saradnju i uvažavanje različitih konteksta?

Ključne riječi: hilafet, islamsko pravo, fikh, idžtihad, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, kolektivni idžtihad

Uvod

Islamsko pravo (fikh) kao jedna od temeljnih nauka muslimana uvijek je predstavljalo bitan faktor u oblikovanju društvene stvarnosti muslimanskih zajednica. Ukidanje hilafeta 1924. godine označilo je prelomni trenutak u historiji muslimanskog

svijeta, donoseći izazove političkom jedinstvu muslimana i pravnoj koherentnosti. Islamsko pravo moralo je pronaći nove načine funkcioniranja u odsustvu centraliziranog autoriteta. U ovom radu polazimo od uvjerenja da je upravo taj trenutak raskida s centralnim autoritetom otvorio

prostor za najdublje preispitivanje uloge islamskog prava u savremenom društvu. Bez centralnog autoriteta u liku halife, odgovornost za tumačenje i primjenu šerijatskih propisa prešla je na kolektivne organe učenjaka i pojedince koji su svojim intelektualnim i praktičnim kapacitetima

¹ Osnova ovoga rada izložena je u formi referata "Interakcija islamskog prava i globalnih islamskih tokova nakon hilafeta: učenjaci u potrazi za optimalnim rješenjima" na Okruglom stolu "Stoljeće bez

halife", održanom 24. decembra 2024. godine u okviru manifestacije "Dani islamske tradicije Bošnjaka", u organizaciji Instituta za islamsku tradiciju Bošnjaka. Autori koriste priliku da izraze

posebnu zahvalnost dr. hfz. Elviru Duranoviću, naučnom savjetniku Instituta, na inicijativi, pozivu i prilici da učestvuju na skupu, kao i na poticaju da ovaj rad bude pripremljen za objavljivanje.

postavili temelje savremenog islamskog prava. Rad nastoji pokazati da se i iza tih procesa, često vođenih u tišini i izvan velikih političkih scena, prepoznaje vitalna snaga islamskog prava i njegov kapacitet da odgovori na potrebe muslimana.

Ukidanje hilafeta predstavljalo je kraj centraliziranog političkog i pravnog autoriteta i otvorilo put decentraliziranim modelima tumačenja islamskog prava. Ovaj rad istražuje interakciju islamskog prava i globalnih tokova u stoljeću nakon ukidanja hilafeta, s fokusom na izazove i prilike koje su oblikovale savremenu pravnu misao. Analizira se utjecaj ključnih historijskih procesa – kolonijalizma, sekularizacije, nacionalnih i islamskih pokreta, globalizacije – te osnivanje međunarodnih akademija islamskog prava i vijeća za fetve na razvoj islamskog prava. Poseban naglasak stavljen je na bosanskohercegovački kontekst i ulogu Islamske zajednice u očuvanju kontinuiteta hanefijske pravne škole i prilagodbi islamskog prava multikonfesionalnom i sekularnom okruženju. Rad ističe značaj kolektivnog idžtihada, interdisciplinarnog pristupa i inkluzivnosti u oblikovanju odgovora na savremene izazove, poput pitanja zdravlja i liječenja, ekonomskih modela, ekoloških izazova i novih tehnologija.

Metodološki, rad se oslanja na analitičko-komparativni pristup: koriste se historijski izvori, savremena literatura i primjeri institucionalnih rješenja kako bi se pokazala evolucija islamske pravne misli u različitim kontekstima.

Ciljevi rada su: analizirati utjecaj ukidanja hilafeta na islamsku pravnu misao; istražiti ulogu globalnih islamskih tokova u formiranju savremenog fikha; prikazati prilagodbe islamskog prava u Bosni i Hercegovini; predložiti smjernice za daljnji razvoj kolektivnog idžtihada i interdisciplinarnog pristupa u rješavanju savremenih pitanja.

Doprinos rada ogleda se u tome što sistematski povezuje globalne procese i lokalne specifičnosti, posebno

bosanskohercegovački slučaj, te time popunjava prazninu u istraživanju odnosa između ukidanja hilafeta i kasnijeg razvoja fikha na periferijama muslimanskog svijeta.

Rad polazi od toga da je decentracija islamskog prava nakon ukidanja hilafeta omogućila veću fleksibilnost i dinamičnost, ali istovremeno otvorila nove izazove u održavanju pravne referentnosti (*merdžiiije*).

Ukidanje hilafeta i transformacija pravne referentnosti

Hilafet, osnovan nakon smrti Muhammeda, a.s., bio je simbol islamskog političkog jedinstva i pravne autoritativnosti. Kroz historiju, ova institucija se prilagođavala društvenim i političkim kontekstima, dok nije ukinut 1924. godine pod pritiskom sekularnih reformi Mustafe Kemala Atatürka. Ukidanje hilafeta označilo je kraj ere centraliziranog političkog ali i vjerskog autoriteta² te shodno tome početak fragmentacije pravne referentnosti.

Islamski svijet se nakon ukidanja hilafeta suočio s pitanjem kako očuvati šerijatski autoritet u odsustvu halife, što je potaknulo evoluciju pravne misli i naglasilo važnost kolektivnog idžtihada. Ovo pitanje nije bilo samo institucionalno, nego i duboko duhovno: muslimani su tragali za načinom da očuvaju vezu s normativnim izvorima bez političkog okvira koji ih je stoljećima štutio. Tada pitanje pravnog autoriteta prelazi na kolektivne organe i lokalne učenjake, što je dovelo do stvaranja novih institucija i formata fetvi. Važno je naglasiti da je ovaj prelaz bio manje nagla institucionalna reforma, a više proces u kojem su se isprepletale duhovne potrebe muslimana i praktične društvene okolnosti.

² Po mišljenju klasičnih islamskih pravnikâ, primarna uloga halife je čuvanje vjere i upravljanje državom. U Osmanskoj Državi halifa je pitanja

Naslijede pravne škole (mezheba) kojem su muslimani određenog podneblja pripadali, kao i tumačenja vjere od strane uleme, uvijek su snažno utjecali na primjenu islamskih propisa u životu zajednice. Nakon ukidanja centralnog vjerskog autoriteta, ta je referentnost dodatno došla do izražaja, pa su učenjaci i mezhebi postali glavna pravna referentnost fikha (Ibn Ašur: 2001:409). Još od vremena hanefijskog imama Ebu Jusufa muslimani su na temelju islamskog principa savjetovanja (*šure*) pratili stavove *kadi el-kudata* prvog među sudijama. U fikhskim djelima vremenom se mijenjala terminologija simbola kolektivne normativnosti i primjene islamskih propisa, od *šure*, preko *kadi el-kudata* pa *kadi el-džemaa* do *šejh el-islama* i kolektivnog idžtihada, ali je zadržano temeljno fikhsko načelo: referentnost fikha je kolektivna kategorija uređena prema nauci usuli-fikha i mišljenju učenjaka jednog zavičaja o određenom pitanju važnom za islam i muslimane. Referentnost fikha od ukidanja hilafeta naovamo bila je isključivo institucionalizirana kroz tačno određenu islamsku pravnu školu i autorizovane učenjake. Ona nije mogla biti personalizirana kroz nepogrešivost ličnosti ili stava, ma o kome da je bila riječ. Referentnost fikha opće je dobro svih muslimana čija autentičnost se direktno naslanja na Kur'an i Sunnet kao dva osnovna izvora islama i na prihvatanje prava na idžtihad kompetentnih učenjaka. Na taj način je zadržana neovisnost (*istiklalija*) islamske pravne misli, uprkos ogromnim društvenim, ekonomskim, sigurnosnim i brojnim drugim izazovima (El-Fasi, 1993:215). Nije se u fikhu uvijek uspijevalo doći do optimalnog rješenja, nekada zbog dinamičnosti promjena i okolnosti ili bavljenja prećim pitanjima, nesnalaganja, loše procjene i slično. Rješenja

vjere delegirao na šejhul-islama. O razvoju institucije halife i šejhul-islama više vidi: Smailagić, 1990:229–233 i 576–578.

su bila plod vlastitog promišljanja islamskih učenjaka, a nikako doslovna preuzimanja tuđih rješenja iz drugih pravnih sistema ili svjetonazora. Ako su neka pravna rješenja (za pojave i izazove koji su se prvo pojavljivali u nemuslimanskim društvima) i preuzimana iz drugih pravnih sistema, morala su proći provjeru njihove kompatibilnosti s islamskim principima i intencijama Šerijata. Period nakon pada hilafeta karakterizira tranzicija iz centraliziranog sistema islamskog pravnog autoriteta³ ka disperzivnim i često regionalnim pristupima tumačenju šerijatskih propisa. U tom okviru, uloga referentnosti fikha postala je presudna za održavanje pravne koherentnosti i prilagodbe novih izazova (Ez-Zejdi, 2013:61–75).

Globalni procesi i utjecaj na islamsko pravo

Nakon ukidanja hilafeta, globalni tokovi u muslimanskom svijetu kao što su kolonijalizam, nacionalni pokreti, islamsko buđenje (*sabva*), te globalizacija, oblikovali su pravni diskurs muslimana. Interakcija uleme s globalnim tokovima muslimanskog svijeta bila je originalna i transparentna. Prigovori pojedinih muslimanskih i inih autora na to da islamski pravници često nisu bili na visini zadatka, da su dodatno doprinijeli dekadenci muslimana i da se nepotrebno i štetno protive reformaciji islamskog prava uzimani su u razmatranje, a vrijeme je uglavnom potvrđivalo promjenjivost globalnih tokova i postojanost temeljnih načela islamskog vjerazakona. Zahvaljujući takvom pristupu, sačuvana je autentičnost islamske pravne misli (Eš-Šatibi, n.d.:5/41). Naš je stav da se ovi prigovori mogu razumjeti samo ako se imaju u vidu stalne napetosti između promjenjivih globalnih tokova i postojanosti šerijatskih principa.

³ Vrijedi napomenuti da su uvijek u muslimanskim društvima uporedo s centraliziranim pravnim autoritetom djelovali i pojedinci koji su na osnovu vlastitog

Kolonijalizam i sekularizacija kao izazov islamskom pravu

Kolonijalizam je imao dubok utjecaj na islamski svijet, donoseći sekularne pravne sisteme koji su marginalizirali šerijatsko pravo. U mnogim muslimanskim zemljama šerijatsko pravo bilo je ograničeno na porodične i privatne sfere, dok su javni zakoni preuzeti iz zapadnih pravnih tradicija. Ovaj proces zahtijevao je od učenjaka da redefiniraju ulogu šerijatskog prava unutar modernih država. Ovo istraživanje polazi od stava da je to redefiniranje bilo bolno, ali nužno, jer je značilo očuvanje kontinuiteta fikha u potpuno novim okvirima. Izlaz je viđen u obnovi idžtihada, obrazovanju i pronalaženju alternativnih rješenja utemeljenih na islamskim principima.

Nacionalni i islamski pokreti: između sekularnog i vjerskog

Pored toga što su nacionalni pokreti marginalizirali islamske vrijednosti, a prije svega islamsko pravo, na račun nacionalnih i sekularnih jer su htjeli pridobiti i nemuslimane, ipak su arapski nacionalni pokreti (*uruba*) sredinom 20. stoljeća nastojali zadržati islamske vrijednosti unutar novih političkih struktura. Islamsko buđenje u drugoj polovini 20. stoljeća potaknulo je intenzivnu raspravu na globalnom nivou o mjestu i ulozi šerijata u savremenom društvu. Rezultat tih diskusija bila su osnivanja međunarodnih akademija islamskog prava, poput one u Kairu (1964), Džedi (1981), Mekki (1983), Sjevernoj Americi (FCNA, 1986), Indiji (1988), Evropskog vijeća za fetve (1997) i Sjevernoj Americi (AMJA, 2002), koje su omogućile razmjenu mišljenja među učenjacima različitih pravnih tradicija.

Od kolonijalizma (*istiamar*) do sredine 20. stoljeća, preko nacionalnih pokreta sedamdesetih i islamskog

idžtihada nudili rješenja za neka pravna pitanja, koja su se razlikovala od zvaničnog stava, ali se u javnim organima i institucijama primjenjivao zvanični stav.

buđenja osamdesetih, te osnivanja međunarodnih akademija islamskog prava i nacionalnih vijeća za fetve u drugoj polovini 20. stoljeća i doba globalizacije – svi su ti procesi neminovno vodili ka snažnoj interakciji islamskog prava s društvenom zbiljom. Pozicioniranje pitanja referentnosti fikha nakon pada hilafeta i tokom trajanja kolonijalizma, ustavno definiranje statusa Šerijata unutar politika nacionalnih i islamskih pokreta, način primjene šerijatskih propisa muslimanske dijaspore i manjina, kreiranja balansa između islamske originalnosti (*esala*) i muslimanske modernosti (*muasara*), umjerenost (*vesatijja*), društvena koegzistencija (*fikhu et-teajus*) i civilizacijski fikih (*el-fikh el-hadari*) bila su samo neka od dominantnih pitanja u proteklom periodu na koja su šerijatski pravници nastojali ponuditi optimalne odgovore.

Međunarodne institucije i razvoj kolektivnog idžtihada

Usljed specifičnosti prilika i okolnosti u kojima su živjeli – u odnosu na fikih – nisu svi muslimani na isti način doživjeli ukidanje hilafeta. U odsustvu hilafeta, muslimanski pravници suočili su se s pitanjem: Ko je referentan da tumači i kontekstualizira šerijatske propise za određeno vrijeme i prostor? Koja rješenja su autentična, ali i adekvatna potrebama savremenih muslimana? Muhamed Abduhu još prije pada hilafeta govorio je o tome da “islamski zakon mora biti dinamičan kako bi odgovorio na potrebe muslimana u modernom svijetu” (Abduhu, 2012:4/37); Rešid Rida među prvima je predlagao “formiranje vijeća učenjaka kao zamjenu za centralnu vlast halife” (Rida, n.d.:18); Sejid Nursi objašnjavao je kako *vizara* (ministarstvo) može simbolizirati *sultanat*, a *mešihat* (vjerska elita) može simbolizirati *hilafet*, pa kako god *vizara* ima brojna tijela, tako i *mešihat* ne može biti prepušten idžtihadu jedne osobe nego je nužno prihvatiti vrijeme kolektiviteta (*zeman*

el-džemaa) (Sanu, 2006:110); znameniti tuniski fekih Muhamed Tahir Ibn Ašur zalagao se za osnivanje međunarodnog vijeća za fikh koje “ako ne može raditi ili postojati u hilafetu, može negdje drugo” jer “vijeće treba da, između ostalog, raspravi pitanje kamate” (Ibn Ašur, 1984:4/87); veliki sirijski pravnik Mustafa Zerka ponudio je ideju osnivanja međunarodne akademije fikha sastavljenu od “muslimana različitih specijalizacija i zanimanja” (El-Halid, *El-Idžtihad...*); egipatski pravnik Muhamed Jusuf Musa je smatrao da “u svijetu pored akademija arapskog jezika moraju postojati akademije islamskog prava” (Musa, 1961:187). Takvu ideju je kasnije prihvatio Karadavi u Kataru, Buti u Siriji, Gazali u Egiptu, Ibn Baz u Saudijskoj Arabiji i drugi te su i oni dali važan doprinos interakciji globalnih tokova i islamskog prava u muslimanskom svijetu.

Zahvaljujući ovim i njima sličnim pozivima, te trudu i zalaganju ovih i drugih učenjaka, osnovane su institucije koje su u svom radu primjenjivale kolektivni idžtihad. Upravo su ove institucije utemeljile praksu savremenog fikha koji ne počiva na ličnom autoritetu pojedinca, već na kolektivnoj odgovornosti uleme. Prvo je u Egiptu 1927. godine formirana institucija Visokog vijeća uleme (*Hejet kibar el-ulema*), koje je 1936. godine preimenovano u (*Džemaa kibar el-ulema*), iz kojeg je 1961. godine nastala Akademija za islamska istraživanja (El-Halid, *El-Idžtihad...*), a nakon nje i ranije spomenute akademije islamskog prava. Elaborate za osnivanje i rad međunarodnih akademija islamskog prava podnijeli su: Mustafa Ahmed Zerka 1964, dr. Zekerijja el-Berri 1976, dr. Jusuf Karadavi 1983, dr. El-Abd Halil Ebu Abd 1987, dr. Abdulmedžid Es-Susuh 1988, dr. Kutb Mustafa Sano 2000, Halid Hasan el-Halid 2009.

Međunarodne akademije i nacionalna vijeća za fetve često rade na pitanjima relevantnim za savremene muslimane, poput bioetike, ekonomije, politike i društvenih pitanja. Time

se islamsko pravo neprestano ažurira i prilagođava novim društvenim, tehnološkim i ekološkim izazovima. Interakcija islamskog prava ostvarena je i sa sekularnim pravnim sistemima, posebno u pluralističkim društvima. To omogućava bolje razumijevanje i integraciju islamskog prava u šire pravne i društvene strukture.

Proces kodifikacije islamskog prava u proteklih stotinu godina je složen proces koji je oblikovao i dalje oblikuje pravne sisteme u mnogim muslimanskim zemljama. Proces kodifikacije odnosi se na formalizaciju šerijatskog prava u pisani oblik zakona, često u kombinaciji s modernim pravnim principima. Ovaj proces nije jednoličan i završen, on kontinuirano evoluirao s različitim implikacijama po različite zemlje. Sve to osigurava da islamska pravna misao ostane relevantna i utjecajna na globalnoj razini (El-Karadavi, 1980:184).

Bosanskohercegovački kontekst: kontinuitet i prilagodba fikha

U Bosni i Hercegovini odvajanje od hilafeta počelo je još Berlinskim kongresom 1878. godine. Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini preuzela je ulogu ključne institucije za aktualizaciju islamskog prava u lokalnim uvjetima. Kroz instituciju reisul-uleme i Rijasetu, muslimani u Bosni i Hercegovini zadržali su povezanost sa šerijatom, ali i razvili pravne modele prilagođene multikonfesionalnom i sekularnom okruženju.

Očuvanje zajedničkog pravnog naslijeđa hanefijskog mezheba bilo je ključno za kontinuitet pravne misli u Bosni. Islamska zajednica je svojim tumačenjem povezala između tradicionalnih učenja i savremenih potreba, što je omogućilo inovativne pristupe u tumačenju šerijatskih propisa.

Historijski okvir je važan te fikh institucionalno egzistira od 1537. godine i osnivanja Gazi Husrev-begove medrese. Bosna i Hercegovina, smještena na periferiji Osmanske Države, započela je svoj proces pravne autonomije nakon Berlinskog

kongresa 1878. godine. Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, osnovana 1882. godine, preuzela je ključnu ulogu u očuvanju šerijatskih normi i prilagodbi islamskog prava lokalnim uvjetima. Uvjereni smo da iskustvo muslimana u Bosni i Hercegovini pokazuje da je moguće spojiti vjernost mezhepskoj tradiciji i otvorenost prema izazovima pluralnog društva. U ovom radu polazimo od uvjerenja da je upravo bosanskohercegovačko iskustvo jedan od najzanimljivijih primjera kako se fikh može čuvati u kontinuitetu, a istovremeno kreativno prilagođavati društvu koje je slojevito i multikonfesionalno. Ukidanje hilafeta dodatno je naglasilo važnost ove institucije kao čuvara islamskog naslijeđa u regionu. Islamska zajednica je most između fikha u Bosni i Hercegovini prije i nakon ukidanja hilafeta. Ona je zadržala kontinuitet hanefijskog mezheba, istovremeno razvijajući inovativne pravne modele koji su odgovarali multikonfesionalnom i sekularnom okruženju. Njena uloga mosta između tradicije i modernosti omogućila je očuvanje islamskog identiteta, ali i integraciju u šire društvene strukture.

Osnivanje Islamskog teološkog fakulteta 1977. godine kroz nastavne predmete fikha osnažen je pristup institucionalnog tumačenja islamskih propisa. Naučni radovi nastavnika, mentorisanja naučnih fikhskih teza i autorska djela iz fikha zorno pokazuju razumijevanje i ulogu fikha u bosanskohercegovačkom društvu. Svoj doprinos razumijevanju i razvoju fikha u bosanskohercegovačkom društvu dali su brojni autori: dr. Mehmed Begović (šerijatsko personalno i vakufsko pravo), dr. Fikret Karčić (šerijatski sudovi i islamski reformizam), Husein-ef. Đozo (Bejtul-mal i islamske institucije), dr. Enes Ljevaković (usuli-fikh i islamske institucije), dr. Husein Kavazović (kodifikacija šerijatskog prava), dr. Ibrahim Džananović (šerijatsko porodično pravo), dr. Mustafa Hasani (šerijatsko porodično pravo, šerijatsko nasljedno pravo i ibadat), dr. Senaid Zajimović

(šerijatsko porodično pravo), dr. Muharem Štulanović (šerijatsko običajno pravo), dr. Šukrija Ramić i dr. Osman Kozlić (fikhska pravila), dr. Sulejman Topoljak i dr. Bilal Hodžić (fikh muslimanskih manjina), dr. Enver Gicić (šerijatsko nasljedno pravo), dr. Nedim Begović (ljudska prava i metodologija šerijatskog prava), dr. Senad Ćeman (savremene fikhske teme i vakufsko pravo), dr. Ahmed Purdić (međunarodne akademije islamskog prava i islamske institucije), dr. Ahmed Hatunić (međunarodne akademije islamskog prava), dr. Hakija Kanurić (šerijatsko građansko pravo) i dr. Hamid Indžić (intencije šerijata). Njihova djela predstavljaju važne primjere savremenih oblika interakcije islamskog prava i društvenih tokova u Bosni i Hercegovini nakon ukidanja hilafeta.

Savremeni izazovi i perspektive islamskog prava

Interdisciplinarni pristup je jasan pokazatelj islamske pravne doktrine nakon ukidanja hilafeta. Može se zaključiti da se upravo u toj otvorenosti prema znanju drugih disciplina ogleda snaga fikha kao žive nauke, a ne njegova slabost. Jedan od ključnih izazova islamskog prava danas je kako integritirati savremena naučna dostignuća u pravnu misao. Smatramo da upravo u toj integraciji leži i iskušenje i snaga fikha – iskušenje jer prijete gubitkom autentičnosti, ali i snaga jer omogućava živu i relevantnu primjenu Šerijata. Bioetika, ekonomski modeli, klimatske promjene i umjetna inteligencija zahtijevaju od učenjaka da sarađuju s ekspertima iz različitih oblasti kako bi ponudili rješenja etički prihvatljiva i pravno relevantna.

Kontekstualno tumačenje i lokalne specifičnosti

Muslimanske manjine (*ekalijjat*) u većinski nemuslimanskim zemljama zahtijevaju specifične fetve koje uvažavaju lokalne društvene i pravne

kontekste. Kolektivni idžtihad mora uvažavati razlike među pravnim školama i kulturnim kontekstima. Kontekstualno tumačenje islamskih propisa, uzimajući u obzir običaje (*urf*) i kulturne raznolikosti, ključ je za održavanje relevantnosti islamskog prava u globaliziranom svijetu (Ibn Bejje, 2006:16–21).

Inkluzivnost i pluralizam u savremenom islamskom pravu

Povećanje uključenosti žena u procese donošenja fetvi i šerijatskih stavova može doprinijeti balansiranju pravne misli i rješavanju pitanja koja direktno utječu na muslimanke. Pored toga, priznavanje raznolikosti unutar mezheba i pravnih škola osigurava dinamičnost i inkluzivnost pravne misli.

Zaključna razmatranja i preporuke

Prije svega, ukidanje hilafeta 1924. godine označilo je kraj centraliziranog islamskog autoriteta, kao i početak nove ere u kojoj su muslimanski pravници morali pronaći načine da prilagode islamsko pravo savremenim izazovima. U tom procesu oblikovalo se pet glavnih karakteristika referentnosti fikha: neovisnost (*istiklalije*), komplementarnost (*tekamulije*), institucionalnost (*muessesetije*), obaveznost (*ilzamije*) i proceduralnost (*idžraiije*) (Safijuddin, 2008:26–27). Zahvaljujući njima, pravna rješenja bila su konzistentna i razumljiva muslimanima. Uloga islamskih pravnikar bila je da objasne ono što je šerijatski dopušteno ili nije, dok je uloga muslimana bila da takva rješenja prihvate i primjenjuju ili da ih odbace.

Nadalje, islamska pravna misao u proteklom stoljeću razvila je institute i principe koji omogućavaju razumijevanje tekstova (*fikh en-nusus*) unutar savremene stvarnosti (*fikh el-vakia*). Učenjaci su u traganju za optimalnim rješenjima svoj idžtihad zasnivali na intencijama (*mekasid*) šerijata, na svijesti o posljedicama (*mealat*) vlastitog

promišljanja, na principu olakšavanja (*tejsir*), načelu nužnosti (*darura*) i na poštivanju pet zaštićenih vrijednosti: života (*nefs*), vjere (*din*), razuma (*akl*), imovine (*mal*) i porodice i časti (*nesl* i *ird*). Budući da se radi vrlo često o praktičnim pitanjima, neka rješenja šerijatskih pravnikar mogu se činiti krutima ili proceduralnima, no to je odraz različitih uglova gledanja na društvene procese. Razvijanje zajedničkog pravnog stava o globalnim islamskim pitanjima zahtijeva visok stepen posvećenosti i slojevitosti spoznaje. Kroz vrijeme se pokazalo da je uvažavanje razlika među mezhebima i kulturnim kontekstima osnova za jačanje islamskog prava u globaliziranom svijetu, pa u tom smislu fikh može poslužiti kao primjer inkluzivnog pristupa.

U savremenom dobu islamski pravници suočavaju se s pitanjima koja nadilaze tradicionalne okvire: zdravlje i liječenje, nove medicinske tehnologije, ekonomski modeli, klimatske promjene, razvoj umjetne inteligencije i brojna etička pitanja. U ovome kontekstu interdisciplinarni pristup pokazuje se kao nužan i dragocjen, jer omogućava da šerijatska pravna misao ostane i etički odgovorna i društveno relevantna. Islamske propise treba kontekstualno tumačiti, uz uvažavanje lokalnih okolnosti i kulturne raznolikosti. Muslimanske zajednice u nemuslimanskim zemljama trebaju specifične fetve koje će im pomoći da očuvaju vjeru, a istovremeno omogućće skladnu integraciju u društvo. Posebno se naglašava potreba da u procese donošenja fetvi budu uključene i žene, kako bi se postigla ravnoteža u pitanjima koja direktno utječu na njihove živote i iskustva.

Na kraju, Bosna i Hercegovina, kao sekularna država s bogatom multikonfesionalnom historijom, pruža vrijedan primjer kako se islamsko pravo može prilagoditi složenom društvenom kontekstu. Islamska zajednica je uspješno čuvala kontinuitet hanefijskog mezheba, a istovremeno razvijala inovativne modele koji odgovaraju

savremenim okolnostima – od prava žena i obrazovanja do institucionalnog tumačenja vjere i međureligijskog dijaloga. Paralelno s tim, na globalnom nivou islamska pravna misao evoluirala je kroz različite tokove: modernizam i reformizam, tradicionalizam, islamizam, sekularizacija, neotradicionalizam i neo-reformizam. Svaki od ovih tokova predstavljao je pokušaj odgovora na izazove moderniteta i globalizacije,

potvrđujući dinamičnost islama i njegovu sposobnost prilagodbe različitim vremenima i prostorima.

Stoljeće nakon ukidanja hilafeta pokazuje da islamsko pravo posjeduje vitalnost i sposobnost prilagodbe i bez centralnog autoriteta. Decentralizacija je otvorila prostor za raznolikost i fleksibilnost, ali je istovremeno nametnula potrebu za novim oblicima referentnosti. Primjeri poput Bosne i Hercegovine

potvrđuju da se kontinuitet tradicije može spojiti s inovacijom u savremenom društvu. Budućnost islamske pravne misli leži u kolektivnom idžtihadu, interdisciplinarnom pristupu i ustrajnom oslanjanju na izvore šerijata, što omogućava da fikh ostane i autentičan i relevantan. Ovim radom želi se potaknuti daljnja naučna rasprava o ulozi kolektivnog idžtihada u očuvanju autentičnosti i savremene relevantnosti islamskog prava.

Literatura

- Abduhu, Muhamed (2012). *Tefsir el-mennar*. Bejrut: Dar Ihja et-turas el-arebi.
- Fasi (el-), Alal (1993). *Makasid eš-šeria el-islamijje ve mekarimuba*. Tunis: Dar el-garb el-islami.
- Halid (el-), Halid, "El-Idžtihad el-džemai bejne en-nazrije ve et-tatbik", www.nashiri.net. (pristupljeno 28.11.2025)
- Ibn Ašur (1984). *Et-tahriru vet-tenvir*. Tunis: Darut-tunisijje li en-nešr.
- Ibn Ašur (2001). *Makasid eš-šeria el-islamijje*. Jordan: Dar en-nefais.
- Ibn Bejje, (2006). *Sinaat el-fetva ve fikh el-ekalijjat*. Bejrut: Dar el-minhadž.
- Jusuf, Muhamed (1961). *El-Islam vel bajat*. Kairo: Mektebetu Vehbe.
- Karadavi (el-), Jusuf (1980). *El-Idžtihad fi eš-šeria el-islamijja*. Kuvajt: Dar el-kalem.
- Smailagić Nerkez (1990). *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- Rida, Muhammed Rešid (n.d.). *El-Hilafe*. Kairo: Dar ez-zehra li el-i'lam.
- Safijuddin, Bilal (2008). *Eblul-halli ve el-akdi fi el-fikh el-islami*. Damask: Dar en-nevadir.
- Sanu, Kutb Mustafa (2006). *El-Idžtihad el-džemai el-menšud*. Bejrut: Dar en-nefais.
- Šatibi (el-), Ibrahim ibn Musa (n.d.). *El-Muvafekat fi usul el-fikh*. Bejrut: Dar el-ma'rifet.
- Zeđi (el-), Taha Ahmed (2013). *El-Merđžijje fi davi es-sijase eš-šer'ijje*. Jordan: Dar en-nefais.

الموجز

الشريعة الإسلامية بعد إلغاء الخلافة:
من المركزية إلى اللامركزية

أحمد بورديتش، سناد تشيمان

يتناول هذا البحث تحوّل الفكر الشرعي الإسلامي بعد إلغاء الخلافة عام 1924، فيقدم في الجزء الأول لمحة تاريخية عن زوال السلطة المركزية وتداعيات ذلك على المرجعية القانونية. ثم يحلل تفاعل الشريعة الإسلامية مع العمليات العالمية، كالأستعمار، والحركات القومية والإسلامية، والعولمة، مع التركيز الخاص على دور الجامع الدولية ومجالس الإفتاء. وقد أولى اهتمام خاص بسياق البوسنة والمهرسك ودور المشيخة الإسلامية في الحفاظ على التراث الفقهي الحنفي وتكثيفه مع المجتمع المعاصر. وفي الجزء الأخير، يتناول البحث معضلة الفكر الشرعي الإسلامي الأساسية، وهي: كيف يُمكن للمسلمين في زمن لا وجود فيه للخلافة، مقارنة المسائل الفقهية بالاعتماد على الاجتهاد الجماعي، والتعاون بين التخصصات، وتقدير السياقات المختلفة؟

الكلمات المفتاحية: الخلافة، الفقه الإسلامي، الفقه، الاجتهاد، المشيخة الإسلامية في البوسنة والمهرسك، الاجتهاد الجماعي.

Abstract

ISLAMIC LAW AFTER THE ABOLITION OF THE CALIPHATE: FROM CENTRALIZATION TO DECENTRALIZATION

Ahmed Purdić, Senad Čeman

This paper examines the transformation of Islamic legal thought following the abolition of the caliphate in 1924. The first part provides a historical overview of the disappearance of central authority and its consequences for legal reference (*marja'iyah*). The paper then analyses the interaction of Islamic law with global processes – colonialism, national and Islamic movements, and globalization – with particular emphasis on the role of international academies and fatwa councils. Special attention is given to the Bosnian-Herzegovinian context and the role of the Islamic Community in preserving the Hanafi legal heritage while adapting it to contemporary society. In its concluding section, the paper addresses a key dilemma of Islamic legal thought: how Muslims can approach *fiqh* (jurisprudential) issues in a time without a caliphate, relying on collective *ijtihad*, interdisciplinary cooperation, and consideration of diverse contexts.

Keywords: caliphate; Islamic law; *fiqh*; *ijtihad* (the use of reason to arrive at a knowledge of truth); Islamic Community in Bosnia and Herzegovina; collective *ijtihad*.

HILAFET IZMEĐU VJERE I POLITIKE: Zabrana učešća delegaciji muslimana Kraljevine SHS na Sveopćem islamskom kongresu u Egiptu 1926.

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

SAŽETAK: S ciljem ponovne uspostave hilafeta nakon njegovog ukidanja 1924. godine u Kairu, početkom maja 1926. organiziran je Sveopći islamski kongres. Na ovaj skup pozvani su predstavnici svih muslimanskih naroda, među njima i predstavnici Bošnjaka. Iako je u dopisu koji je reisul-ulema uputio državnim vlastima Kraljevine SHS, a u kojem je od njih zatražio da se delegaciji bosanskohercegovačkih muslimana omogući učešće na kongresu, jasno naglašeno da se radi o isključivo vjerskom pitanju, državne vlasti nisu odobrile odlazak delegacije u Kairo pravdajući takvu odluku političkim stavovima. Na osnovu arhivske građe iz Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu, autor je u radu predstavio prepisku između Ulema-medžlisa i Ministarstva vjera Kraljevine SHS u vezi s učešćem predstavnika bosanskohercegovačkih muslimana na kongresu u Kairu 1926. godine.

Ključne riječi: ukidanje hilafeta, Sveopći islamski kongres, Kairo, Džemaludin Čaušević, Miloš Trifunović, Kraljevina SHS

Organiziranje Sveopćeg islamskog kongresa u Kairu 1926. kao odgovor na ukidanje hilafeta 1924.

Ubrzo nakon što je Narodna skupština u Republici Turskoj 3. marta 1924. usvojila odluku o ukidanju hilafeta, u Kairu je 25. marta 1924. organiziran sastanak Velikog islamskog vjersko-znanstvenog vijeća, koje je, između ostalog, tačka 14, zaključilo, da postoji potreba da se sastane Sveopći islamski kongres na koji bi bili pozvani predstavnici

svih muslimanskih naroda kako bi se dogovorili oko izbora novog halife i ponovne uspostave hilafeta. Objasnjavajući potrebu ponovne uspostave hilafeta, u tački 12 stoji:

“Zvanje hilafeta zauzima u islamskoj vjeri, a i u očima svih muslimana toliku važnost da se s time ne može ništa usporediti, jer hilafet podiže ugled islamske vjere i njegovih sljedbenika, ujedinjuje islamsku zajednicu i čvrsto veže međusobno različite islamske narode” (Sveopći islamski..., 1926:11).

Nakon sastanka Velikog islamskog vjersko-znanstvenog vijeća formiran je Odbor za organizaciju kongresa, kojim je predsjedavao Muhamed Ebu Fadl, rektor azharskog univerziteta. Premda je prvobitno bilo planirano da se Sveislamski kongres održi u martu 1925. godine, zbog sukoba na Arapskom poluotoku,¹ odgođen

¹ Radi se o sukobu između Saudijaca iz Nedžda i Hašimija iz Hidžaza. Sukob je trajao od augusta 1924. do januara 1926. godine. Opaska autora.

je za 1926. godinu. Nakon okončanja borbi u Arabiji, Odbor za organizaciju Kongresa je na sjednici održanoj 3. februara 1926. donio odluku da se Sveopći islamski kongres održi od 10. do 23. maja 1926. u Kairu. S tim u vezi, upućeni su pozivi predstavnicima svih muslimanskih naroda da prisustvuju Kongresu (Sveopći islamski..., 1926:10–11). U pozivu koji je dobila Islamska zajednica u tadašnjoj Kraljevini SHS, između ostalog, stoji:

“Islam Vas zove da prisustvujete ovom kongresu. Vaša Vam vjerska gorljivost nalaže da to izvršite. Jer ovaj je kongres prvi sveopći islamski kongres na kojemu će se sastati muslimani da izvrše svoju vjersku dužnost: da rasprave svoja najvažnija vjerska pitanja i da time učvrste veze među muslimanima i saberu raštrkanu braću u vjeri” (Sveopći islamski..., 1926:11).

Već 25. februara 1926. poziv da prisustvuje Sveopćem islamskom kongresu dobio je reisul-ulema za Bosnu i Hercegovinu Džemaludin-ef. Čaušević. Budući da je u vrijeme Kraljevine SHS Islamska zajednica bila dvojno strukturirana s reisul-ulemom u Sarajevu zaduženim za Bosnu i Hercegovinu i vrhovnim muftijom za Srbiju, Južnu Srbiju i Crnu Goru, ovaj poziv dobio je i tadašnji vrhovni muftija Mehmed Zeki-efendija.

Aktivnosti Ulema-medžlisa u vezi s pozivom na Sveopći islamski kongres u Kairu

Imajući u vidu značaj Kongresa, na kojem je trebalo razmatrati važno pitanje izbora halife, reisul-ulema Čaušević je, po primitku poziva iz Kaira, to pitanje iznio na sjednicu Ulema-medžlisa održanu 1. marta 1926. godine, koji je tim povodom zaključio da se uputi “Okružnica” svim muftijskim uredima, Vrhovnom šerijatskom sudu u Sarajevu, kotarskim šerijatskim sudovima i kotarskim vakufsko-mearifskim povjerenstvima da se izjasne o tome da li su saglasni s prijedlogom Ulema-medžlisa da

bosanskohercegovački muslimani imaju svoje učesnike na Sveopćem islamskom kongresu za izbor halife, te ko bi ih na tom Kongresu i s kojim ovlaštenjima trebao predstavljati. (Ulema-medžlis..., br.147/1926). Na “Okružnicu” Ulema-medžlisa prispjelo je 111 odgovora, od kojih su svi bili stava da Bošnjaci trebaju biti prisutni na Kongresu, a njih 100 predložilo je da reisul-ulema Džemaludin-ef. Čaušević predvodi izaslanstvo, dok bi drugi u delegaciji trebao biti jedan od trojice vrhovnih šerijatskih sudaca (Zapisnik 21. sjednice..., 1926).

Preписка između reisul-uleme Čauševića i Miloša Trifunovića, ministra Ministarstva vjera Kraljevine SHS

Prikupivši sve potrebne informacije, reisul-ulema Čaušević je 11. marta 1926. uputio dopis Milošu Trifunoviću, ministru Ministarstva vjera Kraljevine SHS, u kojima ga obavještava o pozivu koji je dobio za učešće na Sveopćem islamskom kongresu u Kairu na kojem će se birati halifa, vjerski vođa muslimana, a na koji su pozvani predstavnici svih muslimanskih naroda. U pismu se dalje navode aktivnosti koje je Čaušević u svojstvu reisul-uleme poduzeo s tim u vezi te stavom Ulema-medžlisa, prema kojem bi bosanskohercegovačke muslimane na Kongresu trebala predstavljati dva predstavnika, reisul-ulema i jedan od trojice sudija Vrhovnog šerijatskog suda. Na kraju pisma traži se dozvola predstavnicima Bošnjaka da učestvuju na ovom kongresu (Gospodinu Milošu..., 1926). Dan kasnije, 12. marta 1926. godine, pismo slične sadržine Čaušević je poslao dr. Momčilu Ninčiću, ministru Inostranih djela Kraljevine SHS, od kojeg je također tražio da omogući delegaciji iz Bosne i Hercegovine učešće na Kongresu u Kairu (Gospodinu dr. Momčilu..., 1926).

Iako se iz Čauševićevog pisma ministru Vjera moglo zaključiti kako je on smatrao da je izbor novog halife na Sveopćem islamskom kongresu u

Kairu čisto vjerska stvar, za Ministarstvo vjera, s druge strane, radilo se o vrlo osjetljivom političkom pitanju. Ministar Trifunović stoga se preko diplomatskih kanala Kraljevine SHS informirao o mogućim učesnicima na Kongresu, ulogom halife među muslimanima i implikacijama učešća delegacije muslimana iz Kraljevine SHS na tom događaju, nakon čega je 22. marta 1926. poslao odgovor reisul-ulemi Čauševiću, u kojem mu skreće pažnju kako se u *Statutu za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova*, tada važećem ustavu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini uopće ne spominje halifa, implicirajući time da, ako nema halife u Ustavu Islamske zajednice, onda on nije ni bitan za vjerske poslove muslimana. U drugom dijelu dopisa ministar Trifunović je, s ciljem detaljnijeg informiranja o hilafetu, halifi i planiranom Kongresu u Kairu, zatražio od Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini da mu dostavi odgovore na šest pitanja:

1. Da li je hilafet čisto državna ili vjerska ustanova i ako je ovo drugo na osnovnih kojih vjerskih propisa (tačno označiti te propise)?
2. Da li je do sada postojao jedan takav hilafet zajednički za sve muslimane od vremena kada se zajednica muslimana raspacala na više svjetovnih država?
3. Ko je nadležan da bira halifu? Da li samo podanici njegove samostalne ili polusamostalne države ili u tome učestvuju i muslimani iz drugih država. Ako učestvuju i muslimani iz drugih država, na koji način to rade (navesti kao primjer jedan konkretan slučaj kada je biran halifa, pa su ga birali i način kako su ga birali muslimani iz drugih država koji nisu njegovi podanici)?
4. Kakva je vlast halife, kakve su njegove dužnosti i kako se njegova vlast i naredbe izvršavaju među muslimanima iz drugih država koje imaju posebne,

moguće, sasvim drugačije zakone u odnosu na državu u kojoj se nalazi halifa?

5. Zašto je Turska Republika kao muslimanska država i u kojoj je i sada muslimanska vjera državna, prestala osjećati potrebu za halifom, pa je postojeći, od mnogih država i većine muslimana na svijetu priznati hilafet, ukinula?
6. Kakvo su stanovište po pitanju ranijeg halife zauzele samostalne muslimanske države Perzija, Afganistan i Maroko? Da li ste obaviješteni da će predstavnici ovih država učestvovati na Kongresu? Ako neće, kako je moguće da te zemlje kao samostalne islamske države ne osjećaju potrebu za tim kongresom?
7. Na kraju dopisa ministar Trifunović prigovorio je reisul-ulemi da ga je neugodno iznenadilo to što je Ulema-medžlis preko "Okružnice" pitanje odlaska delegacije iz Bosne i Hercegovine na kongres u Kairu iznio u javnost prije konsultiranja s državnim vlastima (Ministarstvo vjera..., br. 2384/1926).

Čim je primio dopis ministra Trifunovića, reisul-ulema Čaušević ga je proslijedio članovima Ulema-medžlisa s molbom da razmotre sva pitanja spomenuta u dopisu i da na njih pripreme odgovore (Zapisnik 21. sjednice..., 1926).

Ubrzo iza toga, 29. marta 1924. godine, održana je sjednica Ulema-medžlisa na kojoj je jednoglasno usvojen tekst odgovora na upite Ministarstva vjera koji zbog važnosti razumijevanja pozicije halife u stavovima bošnjačkih alima u nastavku rada prenosimo u sažetoj formi:

1. U odgovoru na prvo pitanje istaknuto je da je u početku, u vrijeme dok su svi muslimani uglavnom živjeli u jednoj državi, hilafet bio i državna i duhovna vlast. Halifa je zamjenik Muhammeda, a.s., i njegova najvažnija dužnost

je briga o vjeri. Prva četverica halifa su birani od strane izbornog tijela, a potom su hilafet preuzeli Omejevići, u čije doba on postaje nasljedan. Iako se u doba Omejevića islamska država značajno proširila, halife iz ove porodice su kontinuirano vodili brigu o vjeri. Na isti način su postupali i halife iz porodice Abasija koji su hilafet preuzeli polovinom 8. stoljeća. U početku je halifa obnašao i državnu i duhovnu vlast, da bi od 10. i 11. stoljeća kada su Seldžuci preuzeli vlast u Bagdadu, oni Abasijama ostavili titulu halife koji od tada ima samo vrhovnu vjersku vlast, a seldžučki vladari počeli su se nazivati sultanima. Nakon mongolskog osvajanja Bagdada polovinom 8. stoljeća abasijski halifa se seli u Egipat, u kojem je živjelo i djelovalo ukupno 17 halifa. Početkom 16. stoljeća Osmanlije su osvojili Egipat i doveli posljednjeg halifu Mutevekkila iz porodice Abasija u Istanbul. Od njega je titulu halife preuzeo sultan Selim, koji je na taj način uz svjetovnu preuzeo i duhovnu vlast nad muslimanima. Hilafet Osmanlija priznavali su muslimani u brojnim državama koje nisu bile sastavni dio Osmanske Carevine. Osmanlije su vremenom uveli službu šejhul-islama koji je bio zamjenik sultana (halife) za vjerske poslove, ali je stvarna duhovna vlast ostala u rukama sultana. Tako je trajalo do 1921. godine, kada su Turci prvo razdvojili svjetovnu i duhovnu vlast – hilafet, da bi 1924. godine konačno ukinuli hilafet. Iz porodice Osmanlija bilo je 29 halifa. U okviru odgovora na prvo pitanje spomenuto je da se potreba hilafeta temelji na idžmau, trećem izvoru islama, te da je to pitanje obrađeno u svim važnijim islamskim dogmatskim djelima.

2. Odgovarajući na drugo pitanje, istaknuto je da je zajednički hilafet za sve muslimane postojao do 929. godine, kada se Abdurahman III proglasio halifom u Španiji. U to doba u Bagdadu je stolovao halifa iz porodice Abasija.
3. U početku su uglednici među muslimanima birali halifu između sebe, i to se temelji na idžmau, a nakon Pravednih halifa, više se nije vršio izbor halife, već je hilafet postao nasljedan, a halifa je legitimitet dobivao kroz *bejat* – pristanak muslimana. Budući da se pitanje izbora halife nakon uklanjanja hilafeta u Turskoj, prvi put nakon milenijske tradicije nasljednog hilafeta našlo pred islamskim učenjacima, Ulema-medžlis iznio je stav da će se na planiranom Sveopćem islamskom kongresu u Egiptu detaljno analizirati način biranja halife u skladu s idžmaom, tj. modelom biranja prvih halifa.
4. Kada je riječ o nadležnostima halife, one su propisane šerijatskim vrelima, a sastoje se od suverene svjetovne i vjerske vlasti u državi u kojoj stoluje halifa. U odnosu na muslimane koji žive u drugim državama, halifa ima samo vjersku vlast jer izdaje ovlaštenja pojediniim vjerskim dostojanstvenicima koji ga zastupaju u dodjeljivanju vjerskih dužnosti: imameta, hitabeta, tedrisa, fetve i sudstva (kada). Primjer tome je menšura reisul-uleme za Bosnu i Hercegovinu.
5. O tome zašto je Turska Republika ukinula hilafet, Ulema-medžlis u svom odgovoru naglasio je da razlozi za takav čin nisu poznati. Poznato je da ogromna većina islamskih naroda nije zadovoljna ukidanjem hilafeta te stoga i žele ponovo uspostaviti hilafet prema ranije spomenutim vjerskim propisima islama.

6. Konačno, vezano za odnos Perzije, Afganistana i Maroka prema hilafetu i planiranom Sveopćem islamskom kongresu, Ulema-medžlis je odgovorio da Perzija (Iran) ima drugačije učenje o hilafetu i brojnim drugim vjerskim pitanjima nego sunijski muslimani te da su muslimani u Afganistanu priznavali osmanlijski hilafet, a da muslimani u Maroku nisu jer njihova vladarska loza Idrisije smatra da hilafet pripada njima. Ulema-medžlisu nije bilo poznato da li će Perzijanci, Afganistanci i Marokanci učestvovati na Kongresu, poznato im je bilo samo to da su kao i svi drugi muslimani dobili poziv za učešće (Gospodinu Milošu..., br. 337/1926).

Čini se da je već po primitku dopisa od ministra Trifunovića u kojem je tražio da mu se odgovori na navedena pitanja, reisul-ulemi Čauševiću bilo jasno da Kraljevina SHS neće dozvoliti predstavnicima bosanskohercegovačkih muslimana odlazak na kongres u Kairo, pa je u svom popratnom pismu od 31. marta 1926. uz odgovore Ulema-medžlisa napisao kako neugodnost koju je ministar osjetio zbog toga što je Ulema-medžlis odaslao "Okružnicu" organima Islamske zajednice u vezi učešća na kongresu pokazuje da ministar Trifunović pitanje odlaska predstavnika muslimana iz Bosne i Hercegovine na kongres, iako mu je to jasno naglašeno, nije uzeo kao vjerski čin, čime mu je Čaušević stavio do znanja da se u njega nije trebao ni miješati, te da je slanje "Okružnice" bila njegova dužnost kao reisul-uleme. Čaušević napominje kako bi on lično bio izvrgnut podsmijehu u Bosni i Hercegovini da je postupio slično kao što je uradio Mehmed Zeki-ef., vrhovni muftija za Srbiju, Južnu Srbiju i Crnu Goru koji nikoga nije pitao za dozvolu da ide u Kairo, već je samo obavijestio vlasti da je odlučio kao delegat učestvovati na Sveopćem

islamskom kongresu pa naređuje da mu se potpiše punomoć s tim u vezi. Na kraju pisma, reisul-ulema Čaušević ironično pita ministra Trifunovića da li je Mehmed Zeki-efendija položio ispit na postavljena pitanja te da li mu je ministar za to dao diplomu (Gospodinu Milošu..., br. 337/1926).

Zabrana učešće delegaciji muslimana iz Kraljevine SHS na Sveopćem islamskom kongresu

Čauševićeva pretpostavka da Kraljevina SHS neće dozvoliti muslimanima učešće na Sveislamskom kongresu uskoro se pokazala tačnom. Naime, 1. maja 1926. ministar Trifunović uputio je dopis Ulema-medžlisu, u kojem navodi da je Ministarstvo vjera dobro proučilo pitanje učešća delegacije muslimana iz Kraljevine SHS na Sveopćem islamskom kongresu u Kairu. Ministar tvrdi kako predstavnici Turske Republike, Perzije, Indije, Maroka, Tunisa i Alžira neće učestvovati na ovom kongresu usljed čega to i nije Sveopći islamski kongres, već kongres regionalnog karaktera organiziran s ciljem udovoljavanja nekim regionalnim zahtjevima koji ne mogu biti interesantni muslimanima iz drugih krajeva. S tim u vezi, položaj muslimana u Kraljevini SHS nije takav da bi se oni više zanimali za taj kongres od muslimana Indije, Turske, Perzije i Tunisa. Po ministru Trifunoviću, prisustvo muslimana iz Kraljevine SHS na tom kongresu moglo bi imati negativne posljedice na diplomatske odnose Kraljevine SHS s nekim muslimanskim državama, čime bi se odlaskom na kongres naštetilo državi. Imajući navedeno u vidu, ministar Trifunović odlučio je sljedeće:

1. Da nijedno lice iz Kraljevine Srba Hrvata i Slovenaca ne može otići na kongres muslimana u Kairu zakazan 13. maja 1926. godine pa da na njemu uzme učešće bilo službeno bilo poluslužbeno u ime muslimana građana Kraljevine Srba Hrvata i Slovenaca.

2. Ukoliko spomenuti kongres ne bi bio odgođen i ukoliko bi se održao makar što ima regionalni karakter, poduzeti potrebne korake da se dobije tačan izvještaj o radu i konačnim odlukama tog kongresa da bi se od istog mogli upoznati nadležni vjerski faktori muslimanske vjere u Kraljevini Srba Hrvata i Slovenaca ukoliko se budu ovi interesovali za iste (Kraljevina Srba..., br. 159/1926).

Po primitku ove odluke ministra Trifunovića, reisul-ulema Čaušević je 10. maja 1926. s njom upoznao niže organe Islamske zajednice uz napomenu da će Ulema-medžlis pomno pratiti rad kongresa i o njegovim rezultatima upoznati sve organe Islamske zajednice (Ulema-medžlis, br. 500/1926). Time je rasprava o učešću delegacije Bošnjaka na Sveopćem islamskom kongresu u Egiptu 1926. bila završena.

U bosanskohercegovačkoj štampi je nakon Sveopćeg islamskog kongresa u Kairu objavljen kraći osvrt u listu *Obzor*, u kome se navodi kako kongres nije usvojio nikakve punovažne zaključke te da je bojazan od panislamizma koja se u Evropi mogla osjetiti zbog kongresa, a čije silnice su direktno pogodile muslimane u Kraljevini SHS i Islamsku zajednicu, čijoj delegaciji država nije dozvolila učešće, bila neopravdana jer su muslimani širom svijeta međusobno duboko podijeljeni (Kalifatska konferencija..., 1926:3).

Zaključak

Nakon ukidanja hilafeta 1924. godine, u Kairu je 13. maja 1926. organiziran Sveopći islamski kongres na kojem se trebalo raspravljati o ponovnoj uspostavi hilafeta i izboru halife. Organizatori su na kongres pozvali predstavnike svih muslimanskih naroda, među njima i muslimane iz Kraljevine SHS. Po prijemu poziva za učešće na kongresu, reisul-ulema Čaušević postupio je u skladu sa svojim ovlaštenjima obavijestivši

o tom pozivu Ulema-medžlis, koji je uputio "Okružnicu" svim organima Islamske zajednice da iznesu svoje mišljenje o ovom važnom pitanju. Nakon što je pristiglo 111 odgovora od različitih vakufskih i prosvjetnih ustanova koje su podržale prijedlog Ulema-medžlisa da delegacija iz Bosne i Hercegovine prisustvuje na Sveopćem islamskom kongresu u Kairu, reisul-ulema se obratio ministru Ministarstva vjera u Kraljevini SHS gosp. Trifunoviću, od kojeg je zatražio dopuštenje da učestvuje na

ovom vjerskom skupu. Ministar Trifunović nije se složio s reisul-ulemom oko toga da je planirani kongres u Kairu isključivo vjerski skup, nego da on ima jasne političke konotacije te bi, eventualno prisustvo delegacije muslimana iz Kraljevine SHS moglo naštetiti određenim državnim interesima zbog čega je ministar zabranio službeno učešće muslimana iz Kraljevine SHS na ovom skupu.

Iako, kako je vrijeme pokazalo, na kongresu u Kairu nije riješeno pitanje izbora halife, tako da prisustvo

bosanskohercegovačke delegacije na njemu ne bi bilo od neke koristi, zabrana učešća visokim zvaničnicima Islamske zajednice na ovom vjerskom skupu dodatno ukazuje na nepovoljan položaj u kojem su se nalazili muslimani u Kraljevini SHS koji će, uspostavom Kraljevine Jugoslavije 1929. i nametanjem *Ustava Islamske vjerske zajednice* 1930. godine, kojim je ukinuto i ono malo autonomije koju je *Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova* bio garantirao, postati još teži.

Izvori i literatura

- "Gospodinu dr. Momčilu Ninčiću, ministru Inostranih djela, od 12. marta 1926", V-16-35/1926, AIZBIH, GHBB, Sarajevo.
- "Gospodinu Milošu Trifunoviću ministru Vjera, br. 202/926 od 11. marta 1926", V-16-35/1926, AIZBIH, GHBB, Sarajevo.
- "Gospodinu Milošu Trifunoviću ministru Vjera, br. 337/926 od 31. marta 1926", AIZBIH, GHBB, Sarajevo.
- (1926) "Kalifatska konferencija u Kairu", *Obzor*, LXVII, 140, 3.
- "Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca V. M. br. 159 od 1. maja 1926", AIZBIH, GHBB, Sarajevo.
- "Ministarstvo vjera Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca – Muslimansko odjeljenje", br. 2384 od 22. marta 1926, AIZBIH, GHBB, Sarajevo.
- (1926) "Sveopći Islamski Kongres u Kairu", *Islamska svijest*, 1, 10–11.
- "Ulema-medžlis za Bosnu i Hercegovinu u Sarajevu, br. 500/1926 od 10. maja 1926", AIZBIH, GHBB, Sarajevo.
- "Ulema-medžlis za Bosnu i Hercegovinu u Sarajevu, br. 147/1926. od 2. marta 1926", AIZBIH, GHBB, Sarajevo.
- "Zapisnik 21. sjednice Ulema-medžlisa za Bosnu i Hercegovinu u Sarajevu održane 29. marta 1926. g", V-16-35/1926, AIZBIH, GHBB, Sarajevo.

الموجز

الخلافة بين الدين والسياسة

حظر مشاركة وفد المسلمين القادم من مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين في المؤتمر الإسلامي العام (مؤتمر الخلافة) بمصر عام 1926

إلفير دورانوفيتش

في مايو من عام 1924، عُقد في القاهرة مؤتمر إسلامي عام بهدف إعادة تأسيس الخلافة بعد إلغائها، ودُعي إلى ذلك المؤتمر ممثلون عن جميع الشعوب المسلمة، بما فيهم ممثلون عن البوشناق. وبالرغم من الرسالة التي أرسلها رئيس العلماء إلى سلطات مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين، والتي طلب فيها السماح لوفد مسلمي البوسنة والهرسك بالمشاركة في المؤتمر، موضحاً أن الأمر يتعلق بمسألة دينية بحتة، إلا أن سلطات الدولة لم توافق على سفر الوفد إلى القاهرة، مبررة قرارها بمواقف سياسية. واستناداً إلى المواد الأرشيفية الموجودة في مكتبة الغازي خسرويك في سراييفو، عرض الكاتب المراسلات المتبادلة بين مجلس العلماء ووزارة الشؤون الدينية في مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين بشأن مشاركة ممثلي مسلمي البوسنة في مؤتمر القاهرة عام 1926.

الكلمات المفتاحية: إلغاء الخلافة، المؤتمر الإسلامي العام، القاهرة، جمال الدين تشاوشيفيتش، ميلوش تريفونوفيتش، مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين.

Abstract

THE CALIPHATE BETWEEN RELIGION AND POLITICS:

The Prohibition of the Participation of the Delegation of Muslims of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes in the General Islamic Congress in Egypt, 1926

Elvir Duranović

With the aim of re-establishing the caliphate following its abolition in 1924, the General Islamic Congress was organized in Cairo in early May 1926. Representatives of all Muslim peoples were invited to this gathering, including representatives of the Bosniaks. Although, in his correspondence with the state authorities of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, the *Reis al-'Ulamā'* explicitly emphasized that the issue was exclusively religious in nature and requested that the Bosnian-Herzegovinian Muslim delegation be allowed to participate in the congress, the state authorities denied permission for their departure to Cairo, justifying their decision on political grounds. Based on archival materials from the Gazi Husrevbeg Library in Sarajevo, the author presents correspondence between the *Ulema-Medžlis* and the Ministry of Religion of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes concerning the participation of representatives of Bosnian-Herzegovinian Muslims in the Cairo Congress of 1926.

Keywords: abolition of the caliphate; General Islamic Congress; Cairo; Džemaludin Čaušević; Miloš Trifunović; Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes.

AHAD HADIS IZMEĐU NEUPITNOSTI I PRETPOSTAVKE: Metodološke razlike između klasičnih pravaca

Emir DEMIR

emirdemir74@outlook.com

SAŽETAK: Hadis predstavlja jedan od temeljnih izvora islamskog prava, ali varijacije u stepenu argumentiranja njime izazivaju metodološke i spoznajno-teorijske dileme, naročito u oblasti akaida. Ova studija istražuje status ahad hadisa u okviru islamske metodologije dokazivanja, s fokusom na razlike u pristupu među glavnim klasičnim pravcima. Također, kao najčešće prenošena vrsta hadisa izaziva najviše rasprava zbog svoje spekulativne prirode. U ovom radu se povezuju stavovi različitih pravaca s konceptima neupitnosti i vjerovatnosti u pogledu njihove pouzdanosti, kao što se upoređuje ahad hadis s Kur'anom, te prikazuje kako se taj odnos reflektira na pitanja islamskog akaida i pravne propise. Predstavljen je i model klasifikacije vjerovatnoće pouzdanosti, koji doprinosi preciznijem i uravnoteženijem shvatanju ove tematike.

Ključne riječi: ahad hadis, vjerovatnost, neupitnost, pravci islamske doktrine, stepen potvrde, dokazivanje, akaid

Uvod

Sukob svjetonazora oko statusa ahad hadisa u islamskoj tradiciji nije samo pitanje metodologije, već duboko reflektira različite pristupe znanju, autoritetu i racionalnosti. Ahad hadis je predaja koju prenosi jedan ili manji broj prenosilaca, što ne dostiže masovnost potrebnu za tevatursku sigurnost. Mutevatir-hadis, naprotiv, prenosi se kroz sve generacije putem brojnih i pouzdanih prenosilaca, što isključuje mogućnost dogovora na neistini. Time mutevatir postiže najviši stepen izvjesnosti, dok ahad ostaje na nivou vjerovatne predaje (Ibn Salah, 1986:27–36).

Ehli-hadis škola polazi od povjerenja u prenosilačku tradiciju i tekstualnu doslovnost, smatrajući da

vjerodostojan ahad hadis bezuvjetno može biti temelj i za argumentaciju u akaidu. Nasuprot tome, ešarijska škola insistira na kategoričnosti dokaza u pitanjima vjerovanja, odbacujući ahad hadis kao nedovoljno pouzdan za prihvatanje činjenica iz domena akaida. Maturidije zauzimaju srednji pristup, prihvatajući ahad hadis u akaidu pod uvjetom da ne proturječi razumu i kategoričnim tekstovima.

Uzrok ovog sukoba leži u različitim spoznajno-teorijskim prioritetima: dok ehli-hadis favorizira historijsko povjerenje u isnad/lanac prenosilaca govoreći da poprima svojstva apsolutne istinitosti, kelamske škole naglašavaju racionalnu sigurnost, odnosno relativnu istinitost ahad predaje. Također, razlike proizlaze iz

različitih definicija znanja – da li je ono što se prenosi putem pouzdanog/sahih lanca dovoljno za potvrdu pitanja iz islamskog akaida, ili mora biti kategorično? Sukob se dodatno pojačava u kontekstu političkih i teoloških napetosti, gdje se status hadisa koristi kao legitimacijski alat za određene stavove.

Definicija značenja neupitnosti i vjerovatnosti

U temeljnim raspravama islamske pravne teorije ključno je razumijevanje razlike između onoga što je *kategorički potvrđeno* i onoga što je vjerovatno (*pretpostavljeno*) pouzdano ili vjerodostojno; jer nisu svaka riječ niti svaki tekst jednako obavezujući.

Ulema je kroz stoljeća razvila sofisticirane kriterije za procjenu značenja – ne samo na osnovu izvora, nego i na osnovu jasnoće izraza, konteksta i mogućnosti tumačenja.

Svaki šerijatski dokaz je ili kategorično pouzdan (قطعي) ili vjerovatno pouzdan (ظني). Kategoričan je onaj koji je prenesen putem koji ne ostavlja sumnju – poput mutevatir tekstova (Kur'an i mutevatir hadis). Vjerovatan je onaj koji je prenesen putem koji može sadržavati izvjestan stepen sumnje – poput hadisa prenesenih od pojedinaca. Isto tako, značenje dokaza može biti kategorično – kada ne ostavlja prostor za drugo tumačenje, ili vjerovatno – kada se može tumačiti na više načina (Eš-Šatibi, 1996:4/8–9).

Kada govorimo o neupitnosti prenošenja vjerske predaje (قطعي الثبوت), mislimo na ispunjenost uvjeta *tevatūra* – masovnosti prenosilaca koji ne ostavlja prostor za sumnju. Suprotno tome, *vjerovatna pouzdanost* (ظني الثبوت) zahtijeva dodatnu analizu i oprez u primjeni.

Također, *neupitna* (nepobitna, kategorička, isključiva) *značenjska indikacija* (قطعي الدلالة) mora biti jasna retorički i gramatički, tako da ukazuje na jedno jedinstveno značenje koje nije podložno tumačenju ili sumnji. Njime se postiže potpuna pouzdanost u vezi pravila akaida i pravnih rješenja, i to bez i najmanje sumnje ili upitnosti (El-Gazali, 1993:1/29–31).

Karakteristike neupitnosti su:

- značenjska indikacija ograničena na jedno, jasno značenje,
- izvedeni zaključci tretiraju se apsolutno pouzdanim,
- ova vrsta značenja izvodi se iz dokaza kao što su eksplicitni tekst Kur'ana, mutevatir hadisi i konsenzus islamskih autoriteta.

Vjerovatna značenjska indikacija (ظني الدلالة) predstavlja navod koji može imati više mogućih tumačenja. Ne rezultira potpunom neupitnošću u vezi s akaidom i pravnim rješenjima, već pretpostavkom koja

može biti tačna ili netačna (El-Amidi, 2003:2/115–118).

Karakteristike vjerovatnosti su:

- značenjske indikacije su neograničene i mogu se tumačiti na različite načine (dozvoljenost, zabrana ili pokudenost),
- povezana je s dokazima kao što su ahad predaje, analogija/kijas i preferencija/istihsan.

Kur'an i ahad hadis u pogledu pouzdanosti prenošenja i značenja

Kur'an je prenesen *tevaturom* i zato ima neupitnu pouzdanost, dok je pouzdanost ahad hadisa vjerovatna/spekulativna. Međutim, značenja i Kur'ana i ahad hadisa mogu biti i kategorična ili vjerovatna, samo što Kur'an zadržava viši stepen autoriteta u dokazivanju.

Kur'an može ukazivati na neupitna značenja (kao što je *Iobavljajte namaz!*), ili pak vjerovatna (kao što je *Razvedene žene će čekati tri čistoće/ili pranja.*)

Sadržaj ahad hadisa također može imati neupitno/kategorično (kao što je "Djela se cijene samo po namjerama."), ili pak vjerovatno značenje ako ima više od jedne interpretacija. Dakle, u smislu izlaganja značenja, Kur'ana i hadis, gledajući na kategorizaciju dokaza, mogu biti jednaki nekim okolnostima, ali to opet to ne znači apsolutnu jednakost.

Prema tome, Kur'an je gledajući na vjerodostojnost prenošenja apsolutno neupitan, a značenja koja nam izlaže isto tako mogu biti neupitna/kategorična ili vjerovatna. Ahad hadisi, isključujući one mutevatir, s obzirom na vjerodostojnost prenošenja su uvijek podložni spekulativnosti, a značenja koja nam predstavljaju mogu biti i kategorična i spekulativna.

Spoznajno-teorijski status pretežne vjerovatnosti (*zann radžih*) u pravnoj metodologiji

U islamskoj pravnoj metodologiji razlikovanje između pretežne/

prevladavajuće vjerovatnosti (*zann radžih*) i slabe vjerovatnosti (*zann merdžüh*) predstavlja temeljni metodološki kriterij za prihvatanje dokaza i njihovu pravnu primjenu. Et-Teftazanijev poznati komentar *Et-Telviḥ 'alā't-Tevdih li-Metn et-Tenkib fi Usul el-Fikh* je najraniji sistematski tekst koji ovu tematiku tretira unutar pravne metodologije, iako ne kao samostalnu temu. Njegov utjecaj je ogroman, jer je stoljećima bio standardni tekst u medresama, a kasniji učenjaci su se na njega oslanjali u razradi teorije pretežne vjerovatnosti (Et-Teftazani, 1957).

Zann radžih označava stanje u kojem dokaz, iako ne proizvodi apsolutnu sigurnost (*jekin*), ipak nadilazi sumnju i omogućava šerijatsko djelovanje. Takva vjerovatnost se najčešće temelji na ahad hadisima koji su ocijenjeni kao sahih/pouzdan, i koji se, iako nisu mutevatir, prenose putem pouzdanog lanca i zadovoljavaju kriterije prihvatljivosti kod većine hadiskih autoriteta (Et-Tahan, 1990:27).

Nasuprot tome, *zann merdžüh* označava vjerovatnost koja je slabija od suprotne mogućnosti, te se ne smatra dovoljnim spoznajno-teorijskim temeljem za pravno djelovanje. Hadisi koji su ocijenjeni kao *da'if* (slabi) zbog prekida u lancu prenosilaca, slabosti u memoriji ili nedostatka podrške iz drugih izvora, proizvode upravo ovu vrstu vjerovatnosti (Ibn Salah, 1986:98–101). Većina učenjaka ne dozvoljava pravno djelovanje na osnovu takvih hadisa, osim u kontekstu *fada'il el-a'māl/minorna dobrovoljna djela*, i to pod strogim uvjetima (Ibn Redžeb, 1997:1/245).

Metodološki gledano, *zann radžih* se tretira kao operativna epistemološka osnova – ona omogućava donošenje propisa u fikskim pitanjima, dok se u akaidu njen status razlikuje među učenjacima (Ibn Tejmije, 2001:13/121–124). Ova razlika između pretežne i slabe vjerovatnosti pouzdanosti osigurava ravnotežu između pravne fleksibilnosti i intelektualne rigoroznosti unutar šerijatskih okvira.

Definicija ahad hadisa

Riječ *āḥād* je množina od *ehad* (أحد), što u arapskom jeziku znači *jedan* ili *pojedinač*. Korijen riječi je و ح د (v-h-d), a označava *jedinstvo*, *pojedinačnost* i *odvojenost* (Medžmea el-Luga, 1990:26/1). Za razliku od Kur'ana, koji se prenosi mutevatir predajama čija je vjerodostojnost osigurana masovnim lancima prenosilaca, hadisi – posebno ahad hadisi koji ne dosežu ovu razinu prolaze kroz raznolike puteve prenošenja obilježene oscilacijama pouzdanosti. Ne može se svaka izjava pripisana Poslaniku, a.s., smatrati autentičnom. Stoga su učenjaci razvili sistem kategorizacije ahad hadisa – od sahiha (vjerodostojan) i hasena (dobar), preko da'ifa (slab), do mevdū' (izmišljenog) – kako bi rasvijetlili stepen povjerenja u svaki pojedini tekst. Ova klasifikacija fokusirana je na ahad hadise i odražava izazove u lancu prenosilaca, ljudske pogreške i rizik svjesnih izmišljanja te omogućava vjernicima i pravnicima da s razboritošću pristupe predaji.

Prema tome, ahad hadis je predaja koju prenosi jedan prenosilac ili grupa koja ne doseže stepen tevatura – masovnog prenošenja koje isključuje svaku vrstu skepse ili upitnosti oko njegove vjerodostojnosti. Obuhvata i kategorije *garib*, *aziz* i *mešhur* hadisa.¹

Sve ove vrste hadisa spadaju u predaje koje se primarno prenose od jednog ili manjeg broja pojedinaca, pa se pouzdanost smatra vjerovatnom (ظنية الثبوت), te se uglavnom koriste u pravnim propisima, dok je njihova upotreba u pitanjima islamskog akaida predmet rasprave među učenjacima (Es-Sehavi, 1993:4/3).

Četiri pravne škole i ahad hadis

U pravnim pitanjima ahad hadis se najčešće prihvata ako ispunjava određene uvjete vjerodostojnosti. Međutim, kada je riječ o pitanjima vjerovanja (akaid), razlike postaju izraženije. Neki mezhebi traže kategoričnu sigurnost u akaidskim temama, dok drugi prihvataju vjerovanu pouzdanost kao dovoljan temelj.

Ova raznolikost ne ukazuje na slabost, već na dubinu islamske metodologije – gdje se pravna preciznost i teološka odgovornost stapaju u potragu za istinom. U nastavku ćemo ukratko prikazati kako se ahad hadis tretira u hanefijskoj, malikijskoj, šafijskoj i hanbelijskoj školi s posebnim osvrtom na razliku između pravne i teološke upotrebe.

1. Hanefije

U vezi s pravnim stavovima: Prihvataju ahad hadise ako ispunjavaju uvjete (integritet prenosioaca, tačnost i nedostatak nepravilnosti).

U vezi s pitanjima iz domena akaida: Hanefije ih metodološki ne prihvataju, jer uvjetuju potpunu sigurnost; prema njima, ahad hadisi pružaju samo vjerovatnost vjerodostojnosti, ali ne i njenu kategoričnost (Es-Serahsi; 1993:1/134).

2. Malikije

U vezi s pravnim stavovima: Prihvataju ahad hadise kao dokaz

¹ *Garib* hadis je onaj koji prenosi samo jedan ravija u bilo kojoj generaciji lanca prenosilaca. *Aziz* hadis je onaj koji prenose dva prenosioaca u jednoj generaciji. Iako je jači od *garib* hadisa, i dalje ne dostiže

ukoliko ih islamski ummet (učeni dio) prihvati. Prema njima, ahad hadisi pružaju ispravne naučne činjenice i djelovanje u skladu s njima.

U vezi s pitanjima iz akaida: Imam Malik i neke malikije vjeruju da ahad hadisi, ukoliko je njihov lanac prenošenja autentičan i ukoliko ih islamski ummet (učeni dio) odobrava, pružaju pouzdane naučne činjenice i mogu se koristiti i kao dokaz u pitanjima islamske doktrine (Ibn Abdulber, 1992:1/7; Ibn el-Arabi, 2003:1/27).

3. Šafije

U vezi s pravnim stavovima: Prihvataju ahad hadise i smatraju ih izvorom dokaza u islamskoj jurisprudenciji.

U vezi s pitanjima iz akaida: Imam Šafija vjeruje da su ahad hadisi izvor dokaza u pitanjima islamskog akaida ukoliko je njihov lanac prenošenja autentičan, i on ih odobrava za argumentiranje u domenu Božije jedinosti/tevhid i Njegovih atributa (Eš-Šafi, 1940:457).

4. Hanbelije

U vezi s pravnim stavovima: Oni se apsolutno oslanjaju na ahad hadise.

U vezi s pitanjima iz akaida: Imam Ahmed ibn Hanbel vjerovao je da se autentični ahad hadisi mogu koristiti kao dokaz u pitanjima vjerovanja, te je mnoga pitanja islamske doktrine zasnivao na njima (Ebu Jala, 1990:1/379).

stepen masovnog prenošenja, pa ostaje u domenu pretpostavljenosti. *Mešhur* hadis je onaj koji prenose tri ili više prenosilaca, ali ne dostiže stepen tevatura (El-Mektebetuš-Šamila, 2009:182).

Sažetak pravnih stavova o statusu ahad hadisa

Pravna škola	U vezi s pravnim stavovima	U vezi s pitanjima iz akaida
Hanefije	Može se koristiti kao dokaz pod određenim uvjetima.	Predmet neslaganja, ne koriste ga kao dokaz.
Malikije	Može se koristiti kao dokaz i pruža naučne činjenice.	Može se koristiti kao dokaz ako ga ummet prihvati.
Šafije	Može se koristiti kao dokaz.	Može se koristiti kao dokaz ako je lanac prenošenja ispravan.
Hanbelije	Može se koristiti kao dokaz.	Apsolutno se može koristiti kao dokaz ako je potvrđen kao sahih.

Stavovi klasičnih akaidskih pravaca o ahad hadisu

Ehli-hadis prihvataju ahad hadis u domenu akaida/islamske doktrine i pravnim propisima. Smatraju da je prevladavajuća vjerovatnost (الظن الراجح) dovoljna za potvrdu pitanja iz domena akaida. Oslanjaju se na doslovna značenja bez apologetske interpretacije (Ibn Kajjim, 2005:458). Imam Eš-Šafi'i (1940:460-470) kaže: "Kada nam je prenesena vjerodostojna predaja od Poslanika, sallallahu 'alejhi ve sellem, putem pouzdanog prenosioca, mi je prihvatamo – bez obzira na to da li je prenesena od jednog ili više ljudi; jer Poslanik je slao pojedince da prenose vjeru, i nije tražio da se vijest potvrdi od više pojedinaca."

Ibn Ebu'l-'Izz (2005:322), izlažući apologetsku odbranu spoznajno-teorijske vrijednosti ahad hadisa, pod uvjetom da ih ummet prihvati kroz praksu, rekao je: "Predaja prenesena od pojedinca, kada je ummet prihvati kroz djelovanje i potvrdu, daje kategorično znanje kod većine učenjaka ummeta. To je jedan od oblika mutevātira."

Ešarijski pravac ne prihvata ahad hadis u pitanjima akaida. Za potvrdu vjerodostojnosti pitanja iz domena islamskog akaida zahtijevaju neupitnost pouzdanosti i značenske indikacije (قطعي الثبوت والدلالة). Daju prednost razumu nad vjerovatnim tekstom (Et-Teftazani, 2004:75).

El-Džuvejni (1950:181) je rekao: "Što se tiče hadisa na koje se pozivaju, oni su ahad (pojedinačne predaje) koji ne daju znanje. Kada bismo ih sve zanemarili, to bi bilo dopušteno. Ipak, ukazujemo na mogućnost tumačenja onih koji su zabilježeni u sahih zbirkama."

Maturidijski pravac prihvata ahad hadis u pitanjima akaida ako je u skladu s razumom i ne proturječi kategoričnim tekstovima. Uvažavaju filozofski i društveni kontekst teksta, te nastoje uravnotežiti razum i tekst. "Predaja prenesena od pojedinca ne iziskuje obavezujuće znanje, jer ne doseže stepen tevatura u pogledu rezultiranja znanjem i potvrdom" (El-Maturidi, 1970:12).

Stav autoriteta metodologije islamskog prava/usuli-fikh o ahad hadisu

Većina autoriteta metodologije islamskog prava/usuli-fikh slaže se da *haber el-vahid*/vjerska predaja koje potječe od jednog prenosioca, čak i ako je dokazana čvrstim lancem prenošenja i ispunjava sve potrebne uvjete, i dalje ostaje podložna vjerovatnosti – spekulaciji, a ne zaslužuje ocjenu kategoričnosti/neupitnosti (El-Šesri, 1997:45). Razlog je taj što se nedvojbeno saznanje dobija samo tevaturom – masovnim prenošenjem koje isključuje bilo kakvu vrstu sumnje ili dogovorene

falsifikacije (El-Džuvejni, 1997:1/588; El-Gazali, 1993:1/341).

Međutim, među nekim savremenim učenjacima metodologije islamskog prava/usuli-fikh pojavilo se odstupajuće mišljenje, koje navodi da snažna vjerovatnost (*zann kavijj*), sastavljena od više premisa, ponekad dostiže nivo kategoričnosti/neupitnosti. Oni smatraju da je vjerska predaja uprkos tome što primarno potječe od jedne osobe, pouzdana ako ispunjava uvjete autentičnosti i ako su višestruki lanci prenošenja provjereni. Ipak, većina je odbacila ovo mišljenje, insistirajući da vjerovatnost ne može dostići nivo kategoričnosti osim u slučaju kada dostigne nivo tevatura – masovnog prenošenja (Mansur, 2014:45).

Tabelarni prikazi vjerovatnoće pouzdanosti informacija

Predstavljene su dvije komplementarne tabele koje sistematiziraju raspon vjerovatnoće pouzdanosti informacija i njihove metodološke implikacije. Prva prikazuje opću klasifikaciju od potpune sigurnosti do laži, s procentualnim rasponima za kategorije: *jekin*, *zann*, *šekk* i *batil* (Hassan, 2015:18). Druga povezuje praktične primjere hadiskih kategorija sa znanstvenim definicijama, približnim omjerima pouzdanosti i odgovarajućim metodološkim terminima.

Klasifikacija raspona vjerovatnoće pouzdanosti informacija

	Kategorija	Procentualni raspon	Opis
Jekin	neupitnost/potpuna sigurnost	100%	potpuno odsustvo sumnje, definitivan sud koji ne dozvoljava kontradikciju
Zann	jaka vjerovatnost	81% – 99%	pretežna pouzdanost, s vrlo malo preostale sumnje
	umjerena vjerovatnost	61% – 80%	značajna vjerovatnoća pouzdanosti, ali s manje prostora za sumnju
	blaga vjerovatnost	51% – 60%	uvjerenost koja teži ka tačnosti, ali ne dostiže nivo jake vjerovatnosti
Šekk	blaga sumnja	40% – 49%	ispod polovičnosti, s mogućnošću potvrde, ali uvjetno
	umjerena sumnja	20% – 39%	jasna sumnja u potvrdu sa značajnim padom pouzdanosti
	jaka sumnja	0% – 19%	jake sumnje koje čine vjerovatnoću potvrde vrlo malom
Batil	neistina/laž		

Tabela kognitivnih omjera za procjenu pouzdanosti hadisa

Vrsta hadisa	Naučna definicija	Približni omjeri	Metodološki termin
mutevatir hadis	nema mogućnosti pogreške ili dvoumljenja	100%	neupitnost, sigurnost
sahih, ahad hadis	moguća greška, ali prevladava pouzdanost	51–99%	pretežna vjerovatnost
hadis s opaskama na lanac ili tekst	jednaka vjerovatnoća bez preferencije	50%	sumnja
slab ili odbačen hadis	umanjena vjerovatnoća, često odbačen	manje od 50%	iluzija

Ova klasifikacija se ne zasniva direktno na tradicionalnim tekstovima, već predstavlja vodeći model koji zadovoljava potrebu za numeričkom koncepcijom odnosa između neupitnosti, vjerovatnosti i sumnje.

U terminologiji metodologije islamskog prava, svaki ahad hadis koji ispunjava uvjete vjerodostojnosti lanca i sadržaja spada u raspon pretežne vjerovatnosti, tj. između 51% (početna tačka) i 99% (najniži prag neupitnosti), i nikada ne dostiže 100% neupitnosti. Također, svi ahad hadisi nemaju podjednak stepen pouzdanosti; oni variraju ovisno o kvalitetu lanca prenosilaca i sadržaja.

Zaključak

Ahad hadis, kao najčešće prenošena vrsta hadisa, izaziva najviše rasprava zbog svoje nekategoričke prirode. Studija analizira stavove različitih islamskih pravaca prema ahad hadisu, te ih povezuje s konceptima neupitnosti i vjerovatnosti o njihovoj

pouzdanosti. Studija upoređuje ahad hadis s Kur'anom, te prikazuje kako se taj odnos odražava na islamsku doktrinu/akaid i pravne propise.

Pravne škole grade svoj stav o ahad hadisu na osnovu potrebe pravnog propisa: većina prihvata ahad hadise po standardima isnada/prenošenja, ali samo hanefijska škola usložnjava ovo pitanje dodatnim uvjetom masovnosti prenošenja.

Apologetski pravci nude kontrast između doslovnih pristupa (ehli-hadis) i racionalističkih ograničenja (ešarije), dok maturidijski pristup nastoji pronaći srednji put s harmonizacijom teksta i razuma.

Metodološka debata u usuli-fikhu odražava napetost između *zanna* i *gat'al* vjerovatnosti i neupitnosti: većina klasičnih usulista drži da *zann* ostaje nesiguran, dok neki savremeni autoriteti dopuštaju da se *zann kavijj* uz višestruke potvrde približi kategorijskom znanju.

U metodologiji islamskog prava svaki vjerodostojan ahad hadis

kreće se u rasponu vjerovatnosti, tj. između 51% (početna tačka) i 99% (najniži prag neupitnosti), i nikada ne dostiže 100% neupitnosti. Ova raznolikost ne mora ukazivati na slabost, nego na dubinu islamske metodologije – gdje se pravna preciznost i teološka odgovornost stapaju u potragu za istinom.

Prema tome, sve renomirane zbirke hadisa – *Sahih* El-Buhari, *Sahih* Muslim, *Sunen* Ebu Davud, *Džami' Et-Tirmizi*, *Sunen* En-Nesa'i i *Musned* Ahmed – uveliko se sastoje od ahad hadisa različitih kategorija (sahih, hasan, da'if i dr.). Čak i oni hadisi ocijenjeni najvišom vjerodostojnošću/sahih ne dosežu prag mutevatira, pa se njihov autoritet oslanja na pretežnu vjerovatnost, odnosno *zann rādžih*. To znači da, iako ih učenjaci prihvataju kao pouzdane, oni ostaju u okviru 51–99% vjerovatnosti, bez apsolutne sigurnosti. Ovaj pristup omogućava pravnu i teološku razboritost pri korištenju hadiskih tekstova.

Bibliografija

- Ebu Jalā Muḥammed ibn al-Ḥusajn al-Farrā' (1990). *El-Udde fi Ušul el-Fikh*. Ur. Aḥmad ibn 'Alī ibn Sīr al-Mubārakī. El-Āmidī, Sajf al-Dīn (2003). *El-Iḥkām fi ušūl'il-ahkām*, tom 2, str. 115–118. Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- El-Džassās, Ebu Bekr (1994). *El-Fusul fi'l-usul* (ur. Šalāḥ Džāsīm et-Tašmī). Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- El-Džuvejni, Abdul-Malik (1997). *El-Burhan fi usul'il-fikh*. Bejrut: Daru'l-Kutub el-Ilmijje.
- El-Džuvejni, Abdul-Malik (1950). *Al-Irsād ilā kavā'iri' al-edille fi Ušul al-'Itikād*. Kairo: Maktabat al-Ḥanadži.
- El-Gazali, Ebu Hamid (1993). *El-Mustasfa fi ilmi'l-usul*. Bejrut: Daru'l-Kutub el-Ilmijje.
- El-Maturidi, Ebu Mansur (1970). *Kitabu't-tevhid*. Kairo: Mektebetu'l-Kulijjat el-Ezherijje.
- El-Mektebetuš-Šāmila (2009). *E-ḥadis fi 'ulūmi'l-Kur'an ve'l-ḥadis* [Digitalna zbirka]. n.p.: n.p.
- Es-Sahāvī, Šemsuddīn (1993). *Fethu'l-Mugis bi-šerḥ Elfijjeti-l-ḥadis li'l-'Irāki* (ur. Šalāḥ Muḥammed). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Es-Sarahsi, Šemsu'l-Eimme (1993). *Usulu's-Sarahsi*. Bejrut: Daru'l-Ma'rifa.
- Eš-Šafī, Muhammed ibn Idris (1940). *Er-Risala*. Kairo: Mektebetu'l-Halebi.
- Eš-Šātībī, Ibrāhīm ibn Mūsā (1996). *El-Muvāfaqāt fi Ušūli's-Šeri'a*, tom 4, str. 8–9. Bejrut: Dār el-Ma'rifa.

- Eš-Šesri, Sad ibn Nasir (1997). *El-Kat' ve'z-zann inde'l-usulijjin: hakikatuhuma ve turuk istifadetihima ve ahkamuhuma*. Rijad: Daru'l-Habib.
- Et-Tahan, Mahmud (1990). *Tejsir mustalabi'l-hadis*. Bejrut: Daru'l-Fikr.
- Et-Teftazani, Saduddin (1957). *Et-Tel-vih 'ala't-Tevidih li-Metin it-Tankih fi Usuli'l-fikh*. Kairo: Matbaat Muhammed Ali Sabih.
- Et-Teftazani, Saduddin (2004). *Šerhu'l-akaid en-Nesefijje*. Bejrut: Daru'l-Kutub el-Ilmijje.
- Hasan, Šahir Akram (2015). *On the Reliability of Data: The Application of the Mantik Instrument in Islamic Research Methodology*. Njujork: International Journal of Humanities and Social Science.
- Ibn 'Abd el-Berr, Ebu 'Umer (1992). *Et-Temhid limā fi'l-Muwatta' mine'l-me'āni ve'l-esānīd*. Rabat: Vizaretu'l-Evkaf el-Magribijje.
- Ibn Abi'l-'Izz al-Ĥanafī (2005). *Šerh al-'Akīda al-Ṭahāvījja*, Tahkik: 'Abdallāh al-Turkmānī. Rijad: Maktabat al-Ma'ārif.
- Ibn el-Arabi (2003). *Ahkam el-Kur'an*. Bejrut: Daru'l-Kutub el-Ilmijje.
- Ibn Kajjim el-Dževzijje (2005). *Muhtesar es-Savaik el-mursele ala'l-Džehmijje ve'l-Muattile*. Rijad: Mektebetu'r-Rušd.
- Ibn Redžeb el-Hanbeli (1997). *Šerhu ilal et-Tirmizi*. Bejrut: El-Mektebu'l-Islami.
- Ibn Salah (1986). *Mukaddima fi ulumi'l-hadis*. Damask: Daru'l-Fikr.
- Ibn Šalāh, 'Utmān b. 'Abd ar-Raḥmān (1986). *Ulūm al-Ḥadīṭ (al-Muqaddima)*. Tahkik Nūr ad-Dīn 'Itr. Damask: Daru'l-Fikr.
- Ibn Tejmijje (2001). *Medžmu'ū' al-Fatāwā*. Riyadh: Dār al-Wafā'.
- Mansur, Medždi Muhammed (2014). *Galabetu'z-zann inde'l-usulijjin*. Dusuk: Univerzitet El-Azhar, Fakultet islamskih i arapskih studija.
- Medžmeu'l-Luga el-Arabijje (1990). *El-Mudžem el-Vesit*. Kairo: Daru'd-Đa'va.

الموجز

حديث الآحاد بين اليقين والافتراض الاختلافات المنهجية بين المدارس التقليدية

أمير دمير

يمثل الحديث النبوي أحد مصادر الشريعة الإسلامية الأساسية، إلا أن التباينات في درجة الاستدلال به تُسبب معضلات منهجية ومعرفية نظرية، لا سيما في مجال العقيدة. تبحث هذه الدراسة مكانة حديث الآحاد ضمن المنهجية الإسلامية في الاحتجاج، مع التركيز على الاختلافات في المنهج بين المدارس التقليدية الرئيسية. ونظرا لكون حديث الآحاد أكثر أنواع الحديث النبوي رواية، فإنه دائما موضع جدل بسبب طبيعته التخمينية. تربط هذه الدراسة آراء المذاهب المختلفة بمفهومي اليقين والاحتمال من حيث مصداقيتها، وكذلك مقارنة حديث الآحاد بالقرآن الكريم، وتبين انعكاس هذه العلاقة على مسائل العقيدة الإسلامية والأحكام الشرعية. كما تُقدّم الدراسة نمودجا لتصنيف احتمالية الصحة، مما يُسهّم في فهم أدق وأكثر توازنا لهذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: حديث الآحاد، الاحتمالية، اليقين، المذاهب الإسلامية، درجة الصحة، الدليل، العقيدة.

Abstract

ĀḤĀD ḤADĪTH BETWEEN CERTAINTY AND PROBABILITY: METHODOLOGICAL DIFFERENCES AMONG CLASSICAL SCHOOLS

Emir Demir

Ḥadith represents one of the fundamental sources of Islamic law; however, variations in the degree to which it is used as legal and theological evidence give rise to methodological and epistemological dilemmas, particularly in the field of *aqīdah* (creed). This study examines the status of *āḥād* ḥadīth within Islamic methodologies of proof, with a focus on differences in approach among the major classical schools. As the most frequently transmitted category of ḥadīth, *āḥād* has also generated the greatest debate due to its speculative nature. The paper connects the positions of various schools with the concepts of certainty and probability regarding reliability, and it compares *āḥād* ḥadīth with the Qur'an, and demonstrates how this relationship is reflected in matters of Islamic creed and legal rulings. A model for classifying degrees of probabilistic reliability is also presented, contributing to a more precise and balanced understanding of this subject.

Keywords: āḥād ḥadīth; probability; certainty; schools of Islamic doctrine; degree of verification; legal proof; aqīdah.

ES-SAFF: Red, disciplina, organizacija

Almir FATIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu
almir.fatic@fin.unsa.ba

SAŽETAK: Autor u radu donosi tefsir (tumačenje) sure Es-Saff (Red), 61. kur'anske sure, koja ima četrnaest ajeta, metodom ajet po ajet. Ime je dobila po riječi *saff*, koja se spominje u četvrtom ajetu. Naziva se i sura El-Havarijjün. Objavljena je u Medini, vjerovatno neposredno nakon Bitke na Uhudu. Glavna tema sure je, prema mišljenju ovog autora, motiviranje vjernika na iskrenost u vjeri i na borbu na Božijem putu.

Ključne riječi: Es-Saff, 61. sura, tefsir, red, organizacija, iskrenost u vjeri, borba na Božijem putu

Uvod

Es-Saff je 61. kur'anska sura, koja ima četrnaest ajeta. Ime je dobila po riječi *saff* (صَف), koja se spominje u četvrtom ajetu. Sura ima i ime El-Havarijjün.¹ O vremenu njezina objavljivanja ništa se ne prenosi, ali Mevdūdi, na osnovu sadržaja ove sure, pretpostavlja "da je vjerovatno objavljena u periodu neposredno nakon Bitke na Uhudu,² jer se čitanjem između redova uočava jasan opis uvjeta koji su preovladavali u tom periodu".³ Dakle, na osnovu toga, možemo zaključiti da je Es-Saff medinska sura (Ibn 'Atiyya, 2001:5/301; Ibn al-Ġawzi, 2009:8/10; Al-Bayḍāwī, 2000: 3/400).

Glavna tema sure je, prema našem mišljenju, motiviranje vjernika na iskrenost u vjeri i na borbu na

Božijem putu. Mevdūdi smatra da se sura obraća muslimanima slabije vjere, zatim munaficima ili licemjerima te iskrenim vjernicima. Prema njemu, neki ajeti upućeni su samo jednima, odnosno drugima ili trećima. Sam stil pokazuje kome je poruka upućena. Naprimjer, na početku sure upozoravajući diskurs je uperen ka vjernicima (Maududi). "Okosnica (*el-mibver*) oko koje kruži ova sura je *kitāl* (borba, rat), i zato je nazvana Es-Saff" (Aṣ-Šābūnī, 1981:3/369). Ova tema se prezentira kroz sljedeće tematske jedinice: 1. pokuda nedosljednosti u riječima i djelima; 2. upozorenje da se ne povrijedi Božiji poslanik; 3. Isaova, a.s., najava Muhammeda, a.s.; 4. uzaludnost borbe protiv Božije vjere; 5. najbolja djela kod Svevišnjeg Allaha; 6. obaveza pomaganje vjere (Aṣ-Šābūnī, 1981:3/369).

Na početku sure nalazi se opis onih koji se bore na Božijem putu (4), dok se na kraju sure, u posljednjem ajetu (14) preporučuje pomaganje vjere. Ovo, s jedne strane, govori o iznimnoj važnosti borbe i pomaganja vjere, a s druge strane, o povezanosti početka i kraja sure Es-Saff. A što se tiče povezanosti sure Es-Saff sa surom El-Mumtehine, koja joj prethodi, ona se ogleda u tome što se u El-Mumtehine spominje borba, džihad na Božijem putu, a taj diskurs detaljnije se izlaže u suri Es-Saff (As-Suyūṭī, s.a.: 140; Ibn 'Ağiba, 2005: 8/33; Ḥalīl, 2017: 233–234).

1. Sebbeha lillāhi mā fi s-semāvati ve mā fi l-erdi ve Huve l-'Azizu l-Hakim

(سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)

Allaha slavi ono što je na nebesima i ono što je na Zemlji, i On je Silni i Mudri – Glagol sebbeha znači i govoriti: Slava Bogu, Hvala Bogu (Muftić, 2017:622). Tesbih znači i slavljenje

¹ El-Havarijjuni su učenici Isaa, a.s., koji se spominju u posljednjem ajetu ove sure. Ovim imenom suru Es-Saff nazivaju neki komentatori, kao što je Ibn Džuzejj (2014:6/132).

² Bitka na Uhudu odigrala se treće godine po Hidžri. Vidi: Hārūn, 1989:203–207;

El-Mubarekfuri, s.a.:412–429; Ibn Hišam, 2022:151–174.

³ Maududi, *Tafhim al-Qur'an*, <http://www.english tafsir.com/Quran/61/index.html> (pristupljeno 10.11.2024); usp. Al-Bayḍāwī, 2000:3/400; Al-Bağawī, 1997: 8/104.

Svevišnjeg Allaha, ali podrazumi-jeva i priznavanje Njegove uzvišenosti, savršenosti i čistote, s jedne strane, te, s druge strane, nijekanje svega onoga što je neprikladno Njemu pripisati. *Es-Semāvāt* (السَّمَاوَاتِ) je množina od *es-sema'* (السَّمَاءُ) – *sve ono što je iznad nas, nebo, prostor; el-erd* (الأَرْضُ) – *zemlja*; riječ *mā* (مَا), dva puta ponovljena, koristi se da označi ono što je na Zemlji i nebesima i ono što je nama nepoznato. Sve u svemiru stalno slavi Svevišnjeg Allaha i svjedoči da je On savršen, lišen svih mahana, na način ili jezikom koji mi ne razumijemo (El-Isrā', 44; Ar-Rāzī, 1981:29/526–527). Dakle, na početku sure sugerira se ispravno shvatanje Božijeg savršenstva, tj. da On ne ovisi ni o kome, da se Njegova volja svakako ostvaruje, trudili se ili ne u njezinom sprovođenju. Bez obzira na to, vjernici se podstiču da budu iskreni u vjeri i da daju sve od sebe za pobjedu Istine.

2. Jā ejjuhe l-lezīne āmenū lime tekūlūne mā lā tef'alūn

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ)

O, vi koji vjerujete, zašto govorite ono što ne radite? – Ovo je pitanje upućeno na način prijekora i pokude. U komentarima Kur'ana navodi se da je jedna grupa muslimana u vrijeme objavljivanja Kur'ana kazala: “Voljeli bismo znati koje je djelo Allahu najdraže, pa da ga radimo!” Potom je Svevišnji Allah propisao oružani džihad pa im to nije bilo drago. Ovo predanje prenosi Ibn Abbās. Također se navodi da je jedna grupa mladića razgovarala o tome kako su u bitkama govorili ono što zapravo nisu činili, te je objavljen ovaj ajet koji ih ukorava zbog njihovog postupka. Ajet, svakako, ima općenit smisao u ukoravanju onih koji govore ono što

ne rade (At-Ṭabarī, 2007:10/8015–8017; Al-Māwardī, 2012:5/527; Ibn 'Aṭīyya, 2001:5/301). Očigledno, ovdje je – kao i u sljedećem ajetu – riječ o ljudima slabe vjere, na koje Kur'an ukazuje na nekoliko mjesta zbog davanja velikih obećanja da će se boriti za stvar islama, pa čak i dati svoje živote, ali kad to trebaju potvrditi i izvršiti, oni jednostavno bježe (En-Nisā', 77; Muhammed, 20).

Ovim se od iskrenih vjernika traži usklađivanje riječi i djela. Govoriti jedno a raditi drugo jedna je do najgorih osobina čovjeka. Zapravo, ta osobina je znak licemjerstva, kako nas je podučio Muhammed, a.s.: “Licemjer ima tri znaka čak i ako klanja namaz i posti, i izjašnjava se da je musliman: kad govori – laže; kada obeća – prekrši; i kada mu se nešto povjeri – iznevjeri”. U drugom hadisu spominje se i četvrta karakteristika: kad se raspravlja, prelazi sve granice pristojnosti (Ibn Kaṭīr, 1996:4/457).

3. Kebure makten 'indellāhi en tekūlū mā lā tef'alūn

(كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ)

Kako je mrsko Allahu da govorite ono što ne radite – *Makt* (مَقْتٌ), ovdje prevedeno kao *mrsko*, znači *žestoko mrsiti nešto* (Ar-Rāzī, 1981:29/527; Az-Zamahšārī, 2005:1102; Al-Bağawī, 1997:8/108). Izraz *'inde* (عِنْدَ dosl. *kod*) u odnosu na Svevišnjeg Allaha, kako kaže Es-Sujūti (1999:1/610), “ukazuje na značenje moći, blizine i uzvišenosti”. “Najviše mrsko” Svevišnjem Allahu, dakle, jeste da govorimo ono što ne radimo. Vjerniku je jedino prikladna iskrenost prema Svevišnjem Allahu! Neki od dobrih prethodnika (*selefi-sālih*) stidjeli su se držati predavanja drugim ljudima zbog ovog (i prethodnog) ajeta. Govorili su: Bojimo se Allahove srdžbe!⁴

(El-Bekare, 44); *Ja ne želim da činim ono što vama zabranjujem* (Hūd, 88) i *O, vi koji vjerujete, zašto govorite ono što ne radite?* (Es-Saff, 2)”.

4. Innellāhe juhibbu l-lezīne jukātīlūne fī sebīlihi saffen ke'ennehum bunjānun mersūs

(إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ)

Zaista Allah voli one koji se bore na Putu Njegovom u redovima kao da su zdanje čvrsto – Sada Svevišnji obavještava o onome šta On voli, te koja je vrijednost borbe na Njegovome putu. Borba podrazumijeva spremnost da se odrekemo najdragocjenije stvari, našega života – ako je u pitanju oružani oblik borbe. Naglasak je ovdje na *saffu* (صَف dosl. *red*), tj. disciplini (istovjetnost cilja i motiva: Božije zadovoljstvo, uklanjanje nepravde; iskrenost), redu (povjerenje, međusobno poštovanje, predanost, postojanost, samopožrtvovanje) i organizaciji (naoružanje, opremljenost, sofisticiranost opreme, uređaja), bez čega nema uspješne vojske. Taj *saff* treba da prožme i sve vidove muslimanskog života i da se očituje npr. u džamiji, na hadžu, u firmi, u redu, na šalteru. Kur'an nas uči da vjernici trebaju biti disciplinirani, ujedinjeni i organizirani, i to poput jedne betonske, cementirane strukture (*bunjānun mersūs*) – *bunjānun mersūs*). Svevišnji Allah, dakle, voli takve. *Bunjān* (بُنْيَانٌ) – *građenje, zidanje, građevina, zgrada, zid; mersūs* – *mersūs* (od رَصَّ *ress* – *zbiti, stegnuti, stisnuti, spojiti*) – *zbijen, stisnut, sljubljen, čvrst, solidan, kompaktno, olovom prekriven* (Muftić, 2017:152, 614; Ar-Rāzī, 1981:29/527).

5. Ve iz kāle Mūsā li kavmihi jā kavmi lime tu'zūneni ve kad ta'lemūne enni Resūlullāhi ilejkum. Felemmā zāgū ezāgallāhu kulūbehum, vallāhu lā jehdil-kavmel-fāsikin

(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ لِمَ تَقُولُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)

I kad reče Musa narodu svome: “O, narode moj, zašto me uznemiravate, a dobro znate da sam ja zaista Allahov

⁴ Al-Qurtubī (1996:18/78) navodi da je An-Naḥā'ī rekao: “Tri ajeta me sprečavaju da vazim ljudima: *Zar vi drugim ljudima naređujete dobro, a sebe zaboravljate?!*”

poslanik vama! I kad oni skrenuše, Allah učini da skrenu i srca njihova. A Allah neće uputiti narod grješni” – Nakon što je Svevišnji Allah spomenuo borbu i pohvalio vjernike koji čvrsto stoje zajedno boreći se na Njegovom putu, spominje one sinove Isrā’ilove koji su se prema Musau, a.s., i Isau, a.s., ponijeli neprijateljski. Na nekoliko mjesta u Kur’anu govori se o tome kako su sinovi Isrā’ilovi, iako su Musaa, a.s., priznali za Božijeg poslanika – jer samo priznanje poslanstva iziskuje njegovo poštivanje i neuznemiravanje – ipak mu se suprotstavljali (El-Bekare, 51, 55, 60, 67–71; En-Nisā’: 153; El-Mā’ide: 20–26; El-E’arāf: 138–141; 148–151; Tā Hā: 86–98). Ovdje je jasna aluzija i upozorenje muslimanima da ne bi trebali zauzeti isti stav prema svome poslaniku, kao onaj što su ga zauzeli sinovi Isrā’ilovi, jer bi ih, u tom slučaju, zadesilo isto ono što je zadesilo sinove Isrā’ilove.

I kad oni skrenuše, Allah učini da skrenu i srca njihova. A Allah neće uputiti narod grješni (Felemmā zāgū ezāgallāhu kulūbehum vallāhu lā jehdi l-kaome l-fāsikin) – Zāga – زَاغَ (ovdje u formi: zāgū) – saviti, nageti, odvratiti od istine; ezāga – اَزَاغَ navratiti na okretanje (s Pravog puta) (Muftić, 2017:03). Svevišnji Allah ne sili ljude da slijede ispravni put, a iz ovoga proizlazi da skretanje osobe nije inicirano od Svevišnjeg, već od te osobe ili, pak, naroda. Dakle, čovjeku je dato pravo izbora – na svakome je hoće li se pokoravati svome Gospodaru ili ne. Nakon tog izbora, Svevišnji omogućava čovjeku da slijedi to što sam izabere. Oni koji su izabrali put grijeha i neposlušnosti izabrali su to svojom voljom. Takve Svevišnji neće na silu uvesti ili vratiti na put milosti ako oni to sami ne žele (Al-Māwardi, 2012:5/528;

Ar-Rāzī, 1981:29/528; Al-Bayḏāwī, 2000:3/401; Aṣ-Šābūnī, 1981:3/371).

6. Ve iz kāle ‘Ise-bnu Merjeme jā Benī Isrā’ile innī resūlullāhi ilejkum musaddikan limā bejne jedejje mine t-Tevrāti ve mubešširen bi resūlin je’ti min badi s-muhu Ahmed. Felemmā džā’ehum bil-bejjināti kālū hāzā sihrun mubin

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنَ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ

A kad reče Isa, sin Merjemin: “O, sinovi Israilovi, ja sam vam zaista Allahov poslanik, da vam potvrdim prije mene objavljeni Tevrat i da vam donesem radosnu vijest o poslaniku koji će doći poslije mene čije je ime Ahmed!” I kad im je on došao sa jasnim dokazima, oni rekoše: “Ovo je sibir očigledni!” – Prethodni ajet, vidjeli smo, spominje prvog poslanika koji je poslan sinovima Isrā’ilovim – Musaa, a.s., a sada se spominje posljednji njima poslani poslanik – Isa, a.s. Musa, a.s., oslovljava ih riječima: يَا قَوْمِ O, narode moj, dok ih Isa, a.s., oslovljava riječima: يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ (Jā Benī Isrā’ile) O, sinovi Isrā’ilovi. Komentari Kur’ana objašnjavaju da je to zato što Isa, a.s., “među njima nije imao rodbine pa da oni budu njegov narod” (Az-Zamahšari, 2005:1103; Al-Bayḏāwī, 2000:3/401; Al-Qurtubī, 1996:18/80). Isa, a.s., na prvome mjestu ističe da je on Allahov poslanik koji potvrđuje prije njega objavljeni Tevrat (Toru), tj. on ne donosi nikakvu novu vjeru, nego samo potvrđuje Musaovu. Potom, obavještava sinove Isrā’ilove o

dolasku Muhammeda, a.s., nazivajući ga imenom Ahmed (أَحْمَدُ). Riječ Ahmed može značiti nekoga ko se najviše hvali ili nekoga ko najviše hvali Svevišnjeg Allaha. Ime Ahmed u Arabiji nije bilo poznato, prvi ga je ponio Muhammed, a.s., a poslije njega nosi ga bezbroj ljudi. Muhammed, a.s., je rekao: “Imam pet imena: Ja sam Muhammed, i ja sam Ahmed, i ja sam El-Māhī s kojim Allah potire nevjerništvo, i ja sam El-Hāšir jer će Allah sakupiti ljude pod mojim stopama i ja sam El-Ākib pa nema vjerovjesnika poslije mene” (Ibn Kaṭīr, 1995:4/460; Al-Qurtubī, 1996:18/81; Aṣ-Šābūnī, 1981:3/372).

Izraelci su, prema Ivanovom/Jovanovom evanđelju, u vrijeme dolaska Isaa, a.s., čekali, zapravo, tri osobe: Krista/Hrista, Iliju (tj. drugi dolazak Ilijin) i “proroka”.⁵ Ovaj “prorok” nije Ivan/Jovan. Ovo pokazuje da je vjerovanje u dolazak tog “proroka”, odnosno poslanika bilo veoma poznato i rašireno u to vrijeme. U tom svjetlu treba posmatrati predviđanja u Evanđelju po Ivanu od 14 do 16 glave, npr.: I ja ću moliti oca, i daće vam drugoga utješitelja da bude s vama u vijek. / Duha istine, kojega svijet ne može primiti, jer ga ne vidi niti ga poznaje, jer u vama stoji, i u vama će biti (14:16–17); A kad dođe utješitelj, koga ću vam poslati od oca, Duh istine, koje od oca izlazi, on će svjedočiti za mene (15:26); Nego vam ja istinu govorim: bolje je za vas da idem: jer ako ja ne idem, utješitelj ne će doći k vama; ako li idem, poslaću ga k vama (16:7); A kad dođe on, Duh istine, uputiće vas na svaku istinu; jer ne će od sebe govoriti, nego će govoriti što čuje, i javiće vam što će biti u napredak. / On će me proslaviti, jer će od mojeg uzeti, i javiće vam (16:13–14).

Kojim jezikom Isa, a.s., najavljuje dolazak Ahmeda?⁶ Onim kojim

⁵ I ovo je svjedočanstvo Ivanovo kad pošle Židovi iz Jeruzalema svećenike i Levite da ga zapitaju: ko si ti? / I on prizna, i ne zataja, ja nijesam Krist. / I zapitaše ga: ko si dakle? Jesi li Ilija? I reče: nijesam. Jesi li prorok? I odgovori: nijesam. / A oni mu rekoše: ko si? Da možemo kazati onima što su

nas poslali: što kažeš za sebe? / reče: Ja sam glas onoga što viče u pustinji: poravnajte put Gospodinov, kao što kaza Izaija prorok. / I bijahu poslanici od farizeja, / I zapitaše ga govoreći mu: za što dakle kršćavaš kad ti nijesi Krist ni Ilija ni prorok? (“Sveto Evanđelje po Ivanu”, 1:19–25, 81, u:

Sveto pisamo Staroga i Novoga zavjeta).

⁶ Komentatori Kur’ana vele da je svaki vjerovjesnik najavljiavao svome narodu dolazak Muhammeda, a.s., a ovdje se posebno navodi Isa, a.s., jer je on posljednji vjerovjesnik prije Muhammeda, a.s. (Aṣ-Šābūnī, 1981:3/372).

su govorili obični žitelji Palestine u njegovo vrijeme, a to je dijalekat aramejskog jezika koji je nazvan sirijski, koji se razlikovao od onog kojim se govorilo u Damasku i njegovoj okolini. Čak i nakon osvajanja od strane muslimana, palestinski kršćani zadržali su sirijski oko tri stoljeća, tj. sve do 9. stoljeća, kada je zamijenjen arapskim. Hebrejski je na tim prostorima, u to vrijeme, bio izumro, a grčki je, koji je bio dospio do tih krajeva, znao mali broj ljudi.

Činjenica je da nijedno evanđelje nije bilo napisano prije 70. godine, a ne postoji ni originalna kopija čak ni tih evanđelja na grčkom, na kojem su ona izvorno napisana. Nijedan od grčkih rukopisa koji su otkriveni i sakupljeni ne datira prije četvrtog stoljeća. Stoga je teško reći kakve su se promjene mogle dogoditi u njima tokom prva tri stoljeća. U ovakvim uvjetima vrlo je teško s apsolutnom sigurnošću reći da su izreke poslanika Isaa, a.s., koje se nalaze u evanđeljima, sačuvane, reproducirane i citirane vjerno i tačno.

Iz navedenih ulomaka može se zaključiti da “taj koji će doći” neće biti duh, već čovjek, i to izuzetan čovjek, čije će učenje biti univerzalno i trajno do Posljednjeg dana. Za tu konkretnu osobu grčka riječ korištena u originalnom *Ivanovom evanđelju*, prema kršćanima, bila je *Paraklet*. Ali sami kršćanski naučnici su se suočili s velikim poteškoćama u određivanju njegovog značenja. U izvornom grčkom jeziku *Paraklet* ima nekoliko značenja: *pozivati u pomoć, upozoravati, iskušavati i moliti, utješiti, dati zadovoljstvo, ohrabriti*. Shodno ovome, *Paraklet* bi bio *pomoćnik, utješitelj* i sl. Zanimljivo je primijetiti da u samom grčkom postoji još jedna riječ *periclytos* – koja u izgovoru veoma podsjeća na *Parakleta* – što znači *Hvaljeni*. Ova riječ

je upravo sinonim za *Muhammed*. Ali odluka ne ovisi samo o tome koju riječ je apostol Ivan koristio na grčkom, jer je i to bio prijevod jezika Isaa, a.s., koji je govorio sirijski i, prema tome, upotrijebio sirijsku riječ. Na sreću, tu originalnu sirijsku riječ nalazimo u *Muhamedovom, a.s., životopisu* Ibn Hišama. Uz to, iz iste knjige upoznajemo i njenu sinonimnu grčku riječ. Ibn Hišam je, shodno Ibn Ishaku, reproducirao kompletan prevod 15:23–27 i 16:1 *Ivanova evanđelja*, i koristio je sirijsku riječ *Munhamenna* umjesto grčke *Paraklet*. Zatim, Ibn Ishak (umro 768) ili Ibn Hišam (umro 828) su to objasnili ovako: *Munhamenna* na sirijskom znači Muhammed, a na grčkom *Paraklitos* (Ibn Hišam, 2022:50). Palestinski sirijski govori se sve do 9. stoljeća; u vrijeme obojice ovih autora palestinski kršćani govore sirijski, i njima, budući da je Palestina potpala pod islamsku vlast, nije bilo teško ostvariti kontakte s palestinskim kršćanima. Tada, također, živi veliki broj kršćana koji govore grčki, i nije im bilo teško otkriti koja grčka riječ prevodi određenu sirijsku riječ. U vezi s ovim, zanimljivo je sljedeće predanje od hazreti Abdullaha b. Mes'uda: “Kada je Negus pozvao muhadžire iz Mekke u svoj dvor i čuo učenje Poslanika, a.s., od Džafera b. Ebī Tāliba, rekao je: ‘Bog blagoslovio tebe i onoga od koga si došao! Svjedočim da je on Allahov Poslanik, i on je isti onaj čije spominjanje nalazimo u Evanđelju, i ista radosna vijest koju je donio Isa, sin Merjemin’” (Musned Ahmedov). Ovo ne samo da dokazuje da je početkom 7. stoljeća Negus znao da je poslanik Isa, a.s., najavio dolazak nekog poslanika, već i da je u *Evanđelju* postojao jasan pokazatelj “tog poslanika”, na

osnovu čega Negus nije dugo razmišljao da je upravo Muhammed, a.s., taj poslanik. Ostaje pitanje da li je Negus za “radosnu vijest” Isaa, a.s., saznao putem Ivanova evanđelja ili, pak, nekog drugog izvora! Možda – *Barnabinog evanđelja*?! Sva druga evanđelja, izuzev ona četiri, koja su proglašena kanonskim, Crkva je proglasila heretičkim i apokrifnim.⁷ Čak je pripisivano da ga je ovo *evanđelje* napisao musliman zato što, na nekoliko mjesta, sadrži jasnu najavu poslanika Muhammeda, a.s. Naravno, nije ga napisao musliman, niti ovo *evanđelje* navode klasični muslimanski autori, tradicionalisti, bibliografi i historičari. Nijedan muslimanski učenjak prije 19. stoljeća nije nikada spomenuo *Barnabino evanđelje*! Oko 75 godina prije rođenja Muhammeda, a.s., na spisku pripremljenih kanonskih knjiga, koje su papskim dekretom zabranjene za čitanje, nalazilo se i *Evanđelje po Barnabi (Evangelium Barnabe)*. Dakle, sami kršćanski naučnici su priznali da je *Barnabino evanđelje* dugo bilo rasprostranjeno u Siriji, Španiji, Egiptu itd. tokom ranih dana kršćanstva i da je zabranjeno kao heretičko u 6. stoljeću.

Za razliku od autora četiriju od Crkve priznatih evanđelja, koji sami priznaju da nijedan od njih nije bio pratilac Isaa, a.s., niti da je informacije dobio od njegovih pratilaca – zapravo, oni uopće nisu spomenuli izvore iz kojih su dobili informacije o Isau, a.s. – autor *Barnabinog evanđelja* navodi da je on jedan od prvobitnih dvanaest Isaovih učenika, da ga je pratio od početka do kraja, te da bilježi događaje kojima sam svjedoči.⁸

U *Barnabinom evanđelju* mnogo detaljnije su opisani događaji iz života poslanika Isaa, a.s. Teme Božijeg jedinstva, opovrgavanja politeizma,

⁷ *Barnabino evanđelje* je stoljećima bilo skriveno i skrivano. U 16. stoljeću u biblioteci pape Siksta V postojao je samo jedan primjerak njegovog prevoda na italijanski jezik i nikome nije bilo dozvoljeno da ga čita. Početkom 18. stoljeća došao je u ruke nekog Džona Tolanda. Zatim, mijenjajući druge ruke, 1738. našao se u Carskoj biblioteci u Beču.

Još jedan primjerak, španski prevod s italijanskog rukopisa, postojao je u 18. stoljeću (danas mu nema traga), što je spomenuo George Sale u *Predgovoru i Preliminarnom govoru* svom engleskom prijevodu Kur'ana (Maududi).

⁸ Ko je bio Barnaba? U *Djelima apostolskim* se vrlo često spominje tako imenovana osoba. Poticao je iz jevrejske

porodice s Kipra. Pohvaljen je za svoje usluge u vezi s propovijedanjem kršćanstva i pružanjem pomoći sljedbenicima Krista. Ali nigdje nije rečeno kada je prihvatio kršćanstvo; njegovo ime se ne pojavljuje ni na spisku dvanaest prvobitnih učenika, koji je dat u tri *evanđelja*. Stoga se ne može reći da je autor ovog *evanđelja* ta ili neka druga osoba. Spisak

Božijih atributa, suštine pokornosti i morala predstavljene su na najsnažniji, racionalan i iscrpan način. U njemu nema ni traga onim protivrječnostima kojima obiluju četiri evanđelja u pogledu različitih izreka Isaa, a.s. On se predstavlja kao poslanik, i potvrđuje sve bivše poslanike i Knjige. Ono jasno kaže da nema drugog načina da se spozna istina osim učenja poslanika, a onaj ko napusti poslanike, ustvari, napušta Svevišnjeg Boga. Ono predstavlja učenje o jedinstvu Boga, poslanstvu i ahiretu upravo onako kako ih uče svi poslanici. Ono podstiče ljude da klanjaju namaz, poste i daju zekat. Njegova učenja o ahiretu, proživljenju, Džehennemu i Džennetu su otprilike ista kao što je dato u Kur'anu (Maududi).

Felemmā džā'ehum bil-bejjināti kālū hāzā sibrun mubīn – I kad im je on došao sa jasnim dokazima, oni rekoše: "Ovo je sibir očigledni!" – Sibir (سِيبْر) je magija.

Od Ka'ba (el-Ahbāra) se prenosi da su učenici (*havārījūn*) upitali Isaa, a.s.: "O, *Rūballāh*, hoće li poslije nas biti još jedan ummet?" On je odgovorio: "Hoće, Ahmedov ummet. Oni će biti mudri, znani, čestiti i bogobojazni ljudi koji će imati razumijevanje vjere (fikh) kao da su vjerovjesnici! Bit će zadovoljni malom nafakom od Svevišnjeg Allaha, a Allah će biti zadovoljan njihovim malim djelima" (Az-Zamaḥšarī, 2005:1103).

7. Ve men azlemu mimmen ifterā 'alellāhi l-kezibe ve huve jud'a ile l-islām. Vallāhu lā jehdi l-kavme z-zālimin

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

A ima li nepravедnijeg od onoga koji iznosi o Allahu laži, a on se poziva u islam? A Allah neće uputiti narod

nasilnički – Ifterā 'alellāhi l-kezibe (افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ) – krivotvoroti, izmišljati laži na Svevišnjeg Allaha, tako što će se smatrati lažnim Njegov poslanik, ili Knjige koje je poslanicima objavio krivotvorenim od samih poslanika. Nema nepravедnije osobe od one koja o Svevišnjem Allahu izmišlja laži, tj. izmišlja neke druge da im se pokorava(ju) mimo Njega, a istovremeno se poziva na predanost samo Njemu. Takva osoba nema nikakvo opravdanje da tako postupa, i takve, koji to prihvate, Svevišnji ne vodi!

8. Juridune li jutfi'ū nūrellāhi bi efvābihim vallāhu mutimmu nūrihi ve lev kerihe l-kāfirūn

يُرِيدُونَ لِيُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

Oni žele utrnuti svjetlo Allahovo ustima svojim, a Allah će upotpuniti svjetlo Svoje makar mrsko bilo nevjernicima – Atfe'ə أَظْفَعُوا (oždje u formi: يُظْفِقُوا) znači (u)gasiti, utrnuti [vatru, svjetl, kreč, žed] (Muftić, 2017:1014). Sintagma efvābihim (أَفْوَاهِهِمْ) – njihova usta označava njihove planove, propagandu, laži, optužbe i sl. Svaki islamski obred i znamen je Allahovo svjetlo (nurullāh), npr. namaz, ezan, džamija, hidžab itd. (Al-Māwardī, 2012:5/530; Al-Qurtubī, 1996: 18/82). Kāfirūn mrze svaku manifestaciju tog svjetla, jednostavno oni to ne mogu podnijeti, i ne žele da se ono širi tamo gdje oni borave. Međutim, Svevišnji kaže da će upotpuniti (mutimm) Svoju svjetlost uprkos takvima i njihovoj mržnji prema islamu. Oni su kao oni koji pušu u Sunce u pokušaju da ga ugase! Lām u li jutfi'ū (لِيُظْفِقُوا) je naveden radi prikazivanja njihove velike želje da to učine (Az-Zamaḥšarī, 2005:1103; Ar-Rāzī, 1981:29/529).

Treba imati na umu da su ovi ajeti objavljeni treće godine po Hidžri,

tj. nakon Bitke na Uhudu, kada je islam bio ograničen samo na grad Medinu, a cijela Arabija se digla da ga uništi. U tim i takvim okolnostima objavljuju se riječi: *A Allah će upotpuniti svjetlo Svoje makar mrsko bilo nevjernicima*. Ko je mogao u to vrijeme i pod takvim okolnostima znati i predvidjeti budućnost islama (Maududi)?

9. Huve l-lezi ersele Resūlehu bil-hudā ve dīni l-hakki li juzhirehu 'ale d-dīni kullihī ve lev kerihe l-mušrikūn

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

On je Taj koji je poslao Svoga poslanika s Uputom i vjerom istinitom da bi je uzdigao iznad svih drugih vjera makar mrsko bilo mnogobošcima – Svevišnji Allah je poslao (ersele) Muhammeda, a.s., Svoga poslanika s Kur'anom, tj. vjerom islam, vjerom istinitom (دين الحق – dinil-hakk = el-milletul-hanefijje), vjerom kojoj inklinira ljudska priroda, vjerom koja upućuje ka dobru, korisnom znanju i pravednom djelovanju, tako da je to čini nadmoćnom nad svakom drugom vjerom, makar mrsko bilo mnogobošcima, tj. onima koji miješaju druge vjere s Allahovom vjerom, i koji misle da mogu obožavati bilo koje božanstvo koje im se dopadne i koje požele (At-Ṭabarī, 2007:10/8020; Al-Bayḍāwī, 2000:3/402). Islam je danas vjera koja se proširila po čitavome svijetu s tendencijom da postane najviše raširena vjera na svijetu. Naravno, puka pripadnost islamu, bez duhovne budnosti i fizičke spremnosti, ne koristi mnogo, odnosno: tada muslimani postaju lahak plijen (današnja situacija u Gazi i nemar drugih muslimana primjer su za to).

učenika koji je dao Barnaba razlikuje se od onog koji su dali Matej i Marko samo po dva imena: Toma, umjesto koga je Barnaba dao svoje ime, i Simon Kanaanac, umjesto koga je imenovao Judu,

sina Jakovljevog. U *Evanđelju po Luki* postoji i ovo drugo ime. Stoga bi bilo ispravno pretpostaviti da je nešto kasnije, samo da bi se Barnaba isključio iz učenika, uvršteno ime Toma. Uvođenje

takvih promjena u njihove svete spise nikada nije bilo ništa protivzakonito za kršćanske naučnike (Maududi, *Tafhim al-Qur'an*, <http://www.english tafsir.com/Quran/61/index.html>).

**10. Jā ejjuhe l-lezīne āmenū
hel edullukum ‘alā tidzāretin
tundžikum min ‘azābin elim**

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى
تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ

**11. Tu’minūne billāhi ve
Resūlihi ve tudzāhidūne fi
sebilillāhi bi emvālikum ve
enfusikum zālikum hajrun
lekum in kuntum ta’lemūn**

تَوَمِّنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمُجَاهِدُونَ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ
ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

O, vi koji vjerujete, hoćete li da vam ukažem na trgovinu koja će vas spasiti kazne bolne: vjerujte u Allaha i Poslanika Njegovu i borite se na Putu Allahovom imecima svojim i životima svojim, to vam je bolje, ako znate – Tidzāre (تِجَارَة) je trgovina (pojam koji je općepoznat); ‘azābin elim (عَذَابِ أَلِيمٍ) – kazna bolna. Od čega se sastoji ta profitabilna trgovina? Odgovor je u 11. ajetu:

1. čvrsto i iskreno vjerovanje u Svevišnjeg Allaha i poslanstvo Muhammeda, a.s., i
2. borba na Allahovom putu imecima/bogatstvom i životima.

Drugo je jedno od najvrednijih svjedočanstava prvog. Slično je i suri Et-Tevbe, 106. Ovo je navedeno u formi obavijesti, tj. u sadašnjem vremenu, a misli se na naredbu kako bi se istaklo da je to dvoje (iman i džihad) nešto što se ne izostavlja (Al-Baydāwī, 2000:3/402). Imam Fahrudīn er-Rāzī (29/531) veli: “Postoje tri vrste džihada: 1. džihad sa svojim nefsom/egom, a to je savladavanje nefsusa uskraćujući mu užitke i prohtjeve; 2. džihad s drugima, kroz napuštanje pohlepe i gramzivosti spram njihovih dobara te milosrde i samilost prema njima i 3. džihad protiv Allahovih neprijatelja žrtvujući svoj život i imetak radi pomaganja Allahove vjere.” Ova vrsta trgovine je daleko najprofitabilnija trgovina, od bilo koje ovosvjetske – to vam je bolje, ako znate.

**12. Jagfir lekum zunūbekum ve
judhilkum džennātin tedžri min
tahtihe l-enhāru ve mesākinē
tajjibeten fi džennāti ‘adn.
Zālikel-fevzu l-‘azīm**

يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
وَمَسَاكِينٍ ظَلِيمَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ
ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

On će vam oprostiti grijeha vaše i uvest će vas u džennetske bašče kroz koje će teći rijeke, i u dvorove divne u baščama Adna. To je uspjeh veliki! – Riječ džennāt (جَنَّةٌ) je množina riječ džennet (جنة) – bašča (vrt, perivoj), još preciznije: bujna bašča koja ima toliko biljaka i zelenila da joj se tlo ne vidi; bašče Adna (جَنَّاتِ عَدْنٍ) su središnji dio Dženneta, tj. vječne bašče; mesākin tajjibe (مَسَاكِينٍ ظَلِيمَةٍ) – stanovi ugodni, dvorovi divni, udobni, prijatni apartamani; el-fevz (الْفَوْزُ) – uspjeh; tri su vrste fevza opisana u Kur’anu: 1. fevzul-mubin – jasni/očigledni uspjeh (El-En’ām, 16); 2. fevzul-kebir – veliki uspjeh (El-Burūdž, 11); 3. fevzul-‘azīm – ogromni uspjeh (El-Mā’ide, 119). Fevzul-mubin se navodi u kontekstu Božijeg oprosta grešniku i njegova uvođenja u Džennet; fevzul-kebir spominje se u kontekstu srednjeg opisa Dženneta, a fevzul-‘azīm u kontekstu najvišeg opisa Dženneta. Ovo nam govori da postoje različite vrste uspjeha (Ali Khan). Dakle, stvarni profiti od trgovine koju će postići su: 1. spas od Allahove kazne, 2. oprost grijeha i 3. ulazak u Džennet čije su blagodati vječne.

**13. Ve uhrā tuhībūneha nasrun
minellāhi ve fethun karīb. Ve
bešširil-mu’minin**

وَأُخْرِجِي تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ
قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ

A dat će vam i drugu blagodat koju volite – Allahovu pomoć i pobjedu skorul! Obraduj vjernike! – Nasr (نَصْرٌ) je pomoć, a feth (فَتْحٌ) – pobjeda. Ovo se na kraju i ostvarilo: muslimani su porazili mnogobošce i preuzeli Mekku. Iako su pobjeda i uspjeh velike blagodati

na ovome svijetu, ipak, za vjernika, one su manje značajne od ahiretskog uspjeha, i zato je prvo spomenut ahiretski uspjeh (u prethodnom ajetu), a onda dunjalučki, na drugome mjestu.

**14. Jā ejjuhellezīne āmenū kūnū
ensārellāhi kemā kāle ‘Īse-bnu
Merjeme lil-havārijjine men
ensāri ilellāh. Kāle l-havārijjine
nahnu ensārullāhi fe āmenet
ta’fetun min Benī Isrā’īle ve
keferet ta’ifeh. Fe ejjedne
l-lezīne āmenū ‘alā ‘aduvvihim
fe asbehū zahīrin**

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ
كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ
مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ
نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَأَمَّنْتَ ظَالِمَةً مِنْ بَنِي
إِسْرَائِيلَ وَكَفَرْتَ ظَالِمَةً فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ
آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ

O, vi koji vjerujete, budite pomagači Allahovi kao što je upitao Isa, sin Merjemin, učenike: “Ko će biti moji pomagači Allaha radi?” Odgovorili su učenici: “Mi smo pomagači Allahovi!” Pa je povjerovala jedna grupa sinova Israilovih, a porekla druga grupa, pa smo Mi pomogli one koji su povjerovali protiv neprijatelja njihova, i oni su postali pobjednici – Ensār (أَنْصَارٌ) su pomagači; havārijjūn (učenici; mn. od havārijj) – iskreni pomagači i posebni prijatelji; veli se da su havārijjūn bili skromni ljudi i da su se oblačili u bijelu odjeću (حور havver – bjelina), pa su zato tako nazvani; čista i nepatvorena stvar je također havārī; bilo ih je dvanaest (Aṭ-Ṭabarī, 2007:10/8023; Az-Zamahšarī, 2005:1195).⁹ Pomagati

⁹ Riječ učenici općenito se koristila u Bibliji za Isusove učenike, ali je kasnije među kršćanima za njih postao preovlađujući izraz apostol (onaj koji je poslan), i to u smislu da su oni bili Božiji apostoli, ali i u smislu da ih je Isus običavao slati u različite dijelove Palestine kao svoje propovjednike. Među Židovima je ova riječ već bila u upotrebi i koristila se za one koji su bili poslani da prikupe pretplatu za Hram (Maududi).

Allahu Svevišnjem znači pomagati Allahovu vjeru, tj. islam. To se odnosi na sve što možemo učiniti da pomognemo u širenju Allahove poruke i vjere bilo putem naše izjave, radnje i sl. To uključuje pridržavanje vjere, kao i borbu protiv onih koji se tome protive, kao što uključuje i pobijanje neistine i odbranu istine, te naređivanje dobra i zabranjivanje zla (As-Sa'di).

Prema ajetu, jedna grupa sinova Israilovih povjerovala je u poruku Isaa, a.s., a druga grupa je zanijekala, a potom je Allah podržao one koji su vjerovali protiv onih koji su zanijekali, pa su prvi pobijedili, ali to je bilo nakon što je Isa, a.s., napustio ovaj svijet. To nam pokazuje da ponekad možda ne vidimo i nećemo vidjeti plodove našeg truda i zalaganja u naše vrijeme. Također, iz ovog ajeta učimo da će uvijek postojati ljudi koji vjeruju i oni koji ne vjeruju, ponekad to mogu biti i ljudi iz naših redova.

Ovo je posljednje mjesto u Kur'anu gdje su oni koji pozivaju ljude u Allahovu vjeru nazvani Allahovim pomagačima (*ensārullāh* – أَصْرَارُ اللَّهِ) (Ali 'Imrān, 52; El-Hadždž, 40;

Muhammed, 7; El-Hadīd, 25; El-Hašr, 8). Kako čovjek može biti Allahov pomoćnik? Naime, ovi ljudi nisu nazvani Allahovim pomagačima zbog toga što je Allahu, Gospodaru svjetova, bila potrebna bilo kakva pomoć nekih od Njegovih stvorenja, već zato što u sferi života, u kojoj je sam Allah dao čovjeku slobodu vjerovanja i nevjerovanja, poslušnosti i neposlušnosti, On ne želi ljude učiniti vjernicima i poslušnim pomoću Svoje moći. Umjesto toga, On ih opominje kako bi im pokazao Pravi put preko Svojih poslanika i Knjiga. Onaj ko dobrovoljno prihvati ovo upozorenje, on je *mu'min*; onaj ko se praktički pokorava Njegovim naredbama, on je *musliman*; onaj ko je svjestan Svevišnjeg, on je *mutteki(ja)* (bogobojažni); onaj ko se takmiči s drugima za dobra djela, on je *muhsin*; a onoga ko počne raditi na reformaciji naroda pomoću istog metoda opomene i pouka i na uspostavljanju sistema Allahove poslušnosti umjesto nevjerništva i pokvarenosti, Allah je proglasio Svojim vlastitim pomagačem. Ali ovo "pomaganje", ne daj Bože, nije u smislu da ovi ljudi ispunjavaju neku Allahovu potrebu

za koju On traži njihovu pomoć, već u smislu da ti ljudi učestvuju u cilju koji Allah želi ostvariti preko Svojih poslanika i Knjiga umjesto Njegove velike moći (Maududi).

Zaključak

Tefsirske poente:

1. Vjernici se podstiču da budu iskreni u vjeri i da daju sve od sebe za pobjedu Istine.
2. Govoriti jedno, a raditi drugo jedna je od najgorih osobina čovjeka.
3. Vjernici trebaju biti disciplinirani, ujedinjeni i organizirani, i to poput jedne betonske, cementirane strukture.
4. Svaki islamski obred i znamen je Božije svjetlo, npr. namaz, ezan, džamija, hidžab itd.
5. Puka pripadnost islamu, bez duhovne budnosti i fizičke spremnosti, ne koristi mnogo.
6. Svevišnji ne želi ljude učiniti vjernicima i poslušnim pomoću Svoje moći; umjesto toga, On ih opominje putem Svojih poslanika i Knjiga kako bi im pokazao Pravi put.

Izvori i literatura

- Ali Khan, <https://www.nakcollection.com/surah-burooj.html>.
- Al-Bağawī, al-Ḥusayn (1989). *Ma'ālim at-Tanzīl*. Riyād: Dār tayiba.
- Al-Baydāwī, Nāṣir ad-Dīn (2000). *Anwār at-Tanzīl wa asrār at-ta'wīl*. Beirut: Dār ar-rušd.
- Ḥalīl, 'Ādil Muḥammad (2017). *Aswāl marratan atadabbar al-Qur'an*. Kuwait: IAS.
- Hārūn, 'Abd as-Salām (1989). *Tahqīb Sira Ibn Hišām*. Kairo: Maktaba as-sunna.
- Ibn 'Ağība al-Ḥasanī (2005). *Al-Baḥr al-madīd*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn 'Aṭīyya, al-Andalusī (2001). *Al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr Kitāb al-azīz*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn al-Ğawzī, Abū al-Farağ (2009). *Zād al-masīr fī 'ilm at-tafsīr*. Beirut: Dār al-fikr.
- Ibn Džuzejji (2014). *Olakšani komentar Kur'ana* 6. Preveo N. Ćeman. Sarajevo: Libris.
- Ibn Hišām (2022). *Poslanikov životopis*. Prev. M. Prljača. Sarajevo: Kupola.
- Ibn Kaṭīr (1996). *Tafsīr al-Qur'an al-azīm*. Kuwait: Ğam'iyya ihyā' at-turāt al-islāmī.
- Al-Qurtubī, Abū 'Abdullāh (1996). *Al-Ĝāmi' li aḥkām al-Qur'an*. Kairo: Dār al-hadīṭ.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan (2012). *An-Nukat wa al-'uyūn*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya. Maududi, Sayyid Abul Ala *Tafhim al-Qur'an – The Meaning of the Qur'an*, <http://www.englishtafsir.com/Quran/66/index.html>.
- El-Mubarekfuri, Safijjurrāhman (s.s.). *Zapečaćeni džennetski napitak*. Prev. S. Hadžimejlić-Skenderović. Travnik.
- Muṭtić, Teufik (2017). *Arapsko-bosanski rječnik*. 4. izd. Sarajevo: El-Kalem.
- Ar-Rāzī, al-Faḥr (1981). *Mafātīḥ al-ğayb*. Beirut: Dār al-fikr.
- Aš-Šabūnī, Muḥammad 'Alī (1981). *Šafwa al-tafsīr*. Beirut: Dār al-Qur'an al-karīm.
- As-Suyūṭī, Ğalāl ad-Dīn (s.a.). *Asrār tartīb al-Qur'an*. Kairo: Dār al-faḍīla.
- Al-Suyūṭī (1999). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī.
- Sveto pisamo Staroga i Novoga zavjeta*. Preveo Stari zavjet Gj. Daničić. *Novi zavjet* preveo Vuk Stef. Karadžić. (Pregledano izdanje).
- Aṭ-Ṭabarī, Ibn Ğarīr (2007). *Ĝāmi' al-bayān 'an ta'wīl āyi al-Qur'an*. Kairo: Dār as-salām.
- Az-Zamaḥšarī, Abū al-Qāsim (2005). *Tafsīr al-Kaššaf*. Beirut: Dār al-ma'rifa.

الموجز

سورة الصف: النظام، الانضباط، التنظيم

ألمير فاتيتش

سورة الصف، هي السورة الحادية والستون في القرآن الكريم، وتضم أربع عشرة آية. ويقدم الكاتب تفسيراً للسورة، آية فآية. وقد سُميت السورة بهذا الاسم نسبة إلى كلمة "صف" الواردة في الآية الرابعة. وتُعرف أيضاً بسورة "الحواريون". نزلت السورة في المدينة المنورة، على الأرجح بعد غزوة أحد مباشرة. ويرى الكاتب أن موضوع السورة الرئيسي هو حث المؤمنين على إخلاص الإيمان والقتال في سبيل الله.

الكلمات المفتاحية: الصف، السورة الحادية والستون، التفسير، النظام، التنظيم، إخلاص الإيمان، القتال في سبيل الله.

Abstract

AL-ŞAFF: ORDER, DISCIPLINE, ORGANIZATION

Almir Fatić

In this paper, the author presents a *tafsir* (interpretation) of Sūrat al-Şaff (The Ranks), the 61st chapter of the Qur'an, which consists of fourteen verses, employing a verse-by-verse method. The sūrah derives its name from the word *şaff* (row or rank), mentioned in the fourth verse. It is also known as Sūrah al-Ḥawāriyyūn. It was revealed in Medina, most likely shortly after the Battle of Uḥud. According to the author, the central theme of the sūrah is the motivation of believers toward sincerity in faith and striving in the path of God.

Keywords: al-Şaff; 61st sūrah; tafsir; order; organization; sincerity in faith; striving in the path of God.

KUR'AN I FENOMEN VLASTI

Rifet ŠAHINOVIĆ
IPF Univerziteta u Bihaću
rifets@hotmail.com

SAŽETAK: Rad istražuje pojam vlasti (*mulk*) u svjetlu kur'anskog učenja, s posebnim osvrtom na ajete iz sure Alu 'Imran (26–27). Analizom klasičnih tefsirskih komentara i društvenog konteksta, rad pokazuje da vlast u islamskoj misli ima dvostruku dimenziju: teološku – koja potvrđuje Božiju apsolutnu moć, i etičku – koja od čovjeka traži odgovornost, umjerenost i bogobožnost. Posebna pažnja posvećena je kur'anskim pojmovima *ita'at* (pokornost) i *ulul-emr* (autoritet), koji se ne tumače kao slijepa poslušnost, nego kao svjesno i moralno utemeljeno prihvatanje autoriteta zasnovano na pravednosti i znanju. Rad zaključuje da je svaka ljudska vlast relativna i prolazna, a njena istinska legitimnost proizlazi iz služenja općem dobru i očuvanja Božanskog reda u društvu.

Ključne riječi: Kur'an, vlast (*mulk*), Božanska moć, moralni autoritet, odgovornost, *ita'at*, *ulul-emr*

Božija apsolutna vlast i moć

Reci: "Allahu moj! Koji svu vlast imaš! Ti vlast daješ kome hoćeš, a oduzimaš od koga Ti hoćeš! Ti uzvisuješ koga hoćeš, a unizuješ koga hoćeš! UTvojoj ruci je dobro! Ti, doista, nad svime imaš moć." Ti uvodiš noć u dan i uvodiš dan u noć! Živo izvodiš iz mrtvog i mrtvo izvodiš iz živog! Ti opskrbljuješ koga hoćeš, bez ikakva računa (Alu 'Imran, 26–27).

Prenosi se da je Allahov Poslanik, a.s., kada je osvojio Mekku, obećao svome ummetu vlast nad Perzijom i Rimom. Na to su licemjeri i jevreji rekli: "Kako to? Nemoguće! Otkud Muhammedu vlast nad Perzijancima i Rimljanima? Oni su moćniji i ugledniji od njega!" Tada je objavljen ovaj ajet (El-Bejdavi, 2000).

U ajetu se spominje Božija apsolutna vlast i moć kroz smjenu noći i dana, izvođenju živog iz mrtvog i mrtvog iz živog, te kroz opskrbu bez

računa, čime se potvrđuje da Onaj Koji ima moć nad tim veličanstvenim pojavama može, po istoj volji, dati vlast Arapima i oduzeti je Perzijancima, poniziti jedne, a uzvisiti druge.

Klasični komentari Kur'ana su bremeniti značenjima o navedenim kur'anskim ajetima. Komentatori poput El-Bejdavija kažu da riječ *vlast* (*mulk*) ovdje ima značenje svjetovne vlasti i moći, onako kako se to uobičajeno razumije u jeziku. Ta vlast obuhvata nekoliko oblika:

- *Obilje imetka i ugleda* – pod to spada posjedovanje dobara, imanja, stoke, usjeva i potomstva. Ipak, iskustvo pokazuje da mnogi razumni i vrijedni ljudi, uprkos velikom trudu, jedva nešto steknu, dok neki drugi stječu obilna bogatstva. Takva pojava jasno potvrđuje da je istinski davalac imetka samo Allah.
- *Ugled i položaj kod ljudi* – biti poštovan, imati autoritet i

biti prihvaćen – to su vrijednosti koje se ne mogu kupiti niti nametnuti. Mnogi vladari ulažu ogromna bogatstva kako bi stekli ugled, ali ih njihovi podanici u srcu preziru. Nasuprot tome, postoje ljudi bez imetka i položaja, a ipak uživaju duboko poštovanje i prirodan autoritet – jer im je Allah podario dostojanstvo i ljubav u srcima ljudi.

- *Sposobnost da se održi vlast i da se savlada neprijatelj* – to je, također, dar od Allaha. On daje moć, ugled i pobjedu kome hoće. Koliko je samo puta mala skupina, s Allahovom dozvolom, nadvladala mnogobrojnu vojsku (El-Bejdavi, 2000).

Isto tako se komentatori Kur'ana pitaju zašto se u ajetu spominje dobro, a ne i zlo? Zato što je govor u kontekstu dobra koje Allah daruje vjernicima, a koje su nevjernici osporavali. Osim

toga, sve što Allah čini – bilo da je naizgled korisno ili štetno – proizlazi iz Njegove mudrosti i koristi, pa je u krajnjem smislu sve dobro.

A kur'anska sintagma u ajetu – *bez računa* sadržava višeslojna značenja koja obuhvataju pojmove obilja, neograničenosti i skrivenog Božanskog plana. Komentatori Kur'ana (Er-Razi, n.d.) navode nekoliko značenja *Božije opskrbe bez ikakva računa*:

Prvo – *obilje* koje ukazuje na davanje koje nadilazi ljudsko poimanje: Allah daruje toliko da se to ne može prebrojati niti potpuno razumjeti. Takvo davanje nije samo kvantitativno, nego označava puninu blagodati koja izvire iz neiscrpnog izvora Božanske dobrote. Kur'an potvrđuje: *Allah daruje opskrbu kome hoće, bez mjere* (Alu 'Imran, 37).

Drugo – *bez uzroka* i *uzroka*, gdje se naglašava da Božije davanje ne zavisi od ljudskih zasluga, posrednika ili truda. Allah daje bez očekivanja i bez potrebe za uzvratom, što oslobađa čovjeka od iluzije samostalnog izvora dobra i podsjeća na potpunu ovisnost o Uzvišenom.

Treće – *Božanska mudrost* koja pokazuje da ni obilje ni uskraćivanje nisu slučajni, nego dio mudrog Božanskog plana. Allah daje ili uskraćuje s razlogom – radi ispitivanja, zahvalnosti ili poticanja strpljenja – uspostavljajući ravnotežu među ljudima. Er-Razi dalje ističe: "Kada vidiš da se rizik dijeli na nejednake načine, znaj da to nije bez razloga, već da iza toga stoji Onaj koji raspoređuje sve s mjerom, ali bez da je iko Njemu mjerilo" (Er-Razi, n.d.).

Prema tome, ova sintagma *bez računa* tako postaje završni akord teološkog sklada prethodnog ajeta, gdje Uzvišeni Allah:

- *daje vlast kome hoće* – jer On je izvor moći i društvene nadmoći;
- *oduzima vlast kome hoće* – jer On ruši oholost i lažnu moć;
- *uzvisuje i ponižava* – jer On upravlja čašću i poniženjem;
- *uvodi noć u dan i dan u noć* – jer On uređuje kosmički poredak;
- *izvodi živo iz mrtvog i mrtvo iz živog* – duhovno i fizički;
- i na kraju – *opskrbljuje koga hoće bez računa* – jer On raspoređuje sve dobro i sve blagodati.

Na taj način, spomenuti kur'anski ajeti pružaju harmoničan prikaz Božanske vlasti koja obuhvata sve sfere postojanja: *kosmos* (noć i dan), *život* (živo i mrtvo), *društvo* (vlast i poniženje) i *pojedince* (rizik i blagodat).

Kur'anska poruka za današnjeg čovjeka

U navedenim ajetima sure Alu 'Imran (26 i 27) uspostavlja se snažna tekstualna i semantička korelacija između Božije apsolutne vlasti (mulk) i zakonitosti života i smrti, svjetlosti i tame, rađanja i nestajanja. Prvi ajet naglašava da je vlast isključivo Božiji posjed i da se ona daje i oduzima prema Njegovoj volji, dok drugi ajet opisuje dinamičku smjenu prirodnih pojava kao vidljivu metaforu iste istine: ono što se dešava u kosmosu odražava se i u društvenim odnosima.

Glagol *neze'a* – *iščupati, lišiti* dodatno naglašava dramsku dimenziju promjene vlasti – pokazuje da se vlast ne gubi blagim prijelazom, već činom Božanske intervencije koja čovjeka lišava moći, kako fizičke tako i moralne. Time se uspostavlja paralela između kosmičkog poretka i društveno-etičkog zakona: kao što se noć i dan neprestano smjenjuju, tako se i vlast i moć izmjenjuju među ljudima po Božijem određenju.

U toj korelaciji Kur'an potvrđuje da svaka promjena, bilo u prirodi ili društvu, jeste manifestacija Božanske volje i mudrosti. Vlast je, dakle, prolazna kategorija, dok su pravednost, moral i pokornost Uzvišenom Bogu trajne vrijednosti koje određuju smisao i svrhu vlasti.

Dakle, Kur'an skreće pažnju čovjeku na činjenicu da je Uzvišeni Allah apsolutni posjednik vlasti. U Njegovoj je moći da vlast daje kome

¹ Vlast je od najopasnijih grijeha, ili bolje rečeno najizazovnijih duhovni ispit, jer u sebi nosi skriveni oblik širka – zaborav da vlast pripada samo Allahu. Vlast čovjeku lahko može dati osjećaj moći, nadmoći i samodostatnosti; ljudi mu se klanjaju, dodvoravaju mu se, a on stječe mogućnost da raspolaže imetkom, čak i životima drugih. Upravo zato je Poslanik, a.s., upozorio da će šejtan ljude najviše zavoditi

hoće i da je oduzima od koga hoće. Time Kur'an jasno upozorava čovjeka da je svaka vlast koju on ima na Zemlji tek privid, u suštini prolazna i relativna u odnosu na Božiju moć. U osnovi, ljudska vlast nije izraz samostalnosti, nego povjerena odgovornost kojom se ispituje čovjekova pravednost i moralna zrelost.

Da bi osvijestio tu istinu u ljudskim životima na Zemlji, Kur'an navodi upečatljive primjere iz prirode i života – poput smjene dana i noći te činjenice da Allah *izvodi živo iz mrtvog i mrtvo iz živog*. Zašto su ovi primjeri važni? Zato što posjedovanje moći često zasljepljuje čovjeka, dok ga životne ugodnosti vlasti i moći na Zemlji počesto zavaravaju do te mjere da zaboravlja na smrt kao neizbježnu istinu. Pri tome, Kur'an podsjeća da ljudi nisu vlasnici života, iako se često ponašaju kao da jesu. Da je čovjek zaista gospodar života, pa smrti ne bi bilo na Zemlji – a smrt je ipak svakodnevna stvarnost koju niko ne može izbjeći. Da majka ima vlast nad životom, sigurno bi zaustavila smrt svoga djeteta dok još umire u njenom naručju. Ovaj posljednji primjer sam po sebi dovoljno snažno govori o ljudskoj nemoći pred Božijom apsolutnom voljom.

A čovjek radi kao da će vječno živjeti i ponaša se kao da ima neprolaznu vlast na Zemlji: *Ali šejtan mu počne bajati i govoriti: "O Ademe, hoćeš li da ti pokažem drvo besmrtnosti i vlast (carstvo) koje neće nestati?" I njih dvojce pojedose s njega i ukazaše im se stidna mjesta njihova, pa počese po njima lišće džennetsko stavljati – tako Adem nije Gospodara svoga poslušao i s puta je skrenuo* (Ta-Ha, 120).

Vidimo da je vlast jedna od kušnji¹ kojom je šejtan zaveo prvog čovjeka

kroz želju za strašću, imetkom i vlašću – a vlast je, od svega toga, najopasnija. Oni koji imaju najviše bogatstva često ga troše kako bi došli do moći, tražeći u njoj samopotvrđivanje i uzdizanje vlastitog ega, što predstavlja suštinu duhovne oholosti i prikrivenog širka. Zato je Poslanik, a.s., rekao da se vlast treba davati onima koji od nje bježe, jer upravo takvi razumiju njenu težinu, odgovornost i prolaznost.

Adema, a.s., uljepšavajući mu je i nagovarajući ga da pojede plod sa zabranjenog drveta – da bi tako stekao ono što mu je šejtan prikazao kao besmrtnost i neprolaznu vlast. Vrlo je poučno ovo kur'ansko upozorenje: prvi čovjek na Zemlji zaveden je upravo šejtanovim obećanjem vječnosti i vladanja.

Ništa se, zapravo, bitno nije promijenilo od Adema, a.s., do danas. Dovoljno je pogledati savremenog čovjeka: kada gradi kuću, koja mu je tek nužno utočište, on je gradi kao da će u njoj vječno živjeti – kao da traga za besmrtnošću. Isto tako, gotovo svaki čovjek teži nekoj vrsti vlasti, makar da bude *muhtar* u selu; želi da se pita za nešto, da upravlja drugima. Želja za vječnošću i neprolaznom vlašću duboko su usađene u ljudsku prirodu – to su iskonske težnje čovjeka. Sve ovo svakodnevno gledamo u našim okruženjima.

Vratimo se ajetima s početka ovog kazivanja. Koje poruke oni nose za današnjeg čovjeka? Čovjek se često ponaša kao da je u njegovoj nadležnosti da daje i oduzima vlast, kao da životi drugih ljudi ovise o njegovoj volji. Međutim, Kur'an iznova podsjećá da je Allah jedini Gospodar svake vlasti: On daruje vlast kome hoće, a oduzima je od koga hoće; On produžava noć skraćujući dan i skraćuje dan produžujući noć; On izvodi živo iz mrtvog, a mrtvo iz živog.

Dubljim promišljanjem o ovim ajetima, koji tematiziraju fenomen vlasti, jasno se uočava njihova poruka: kao što čovjek nije gospodar života – najveće dragocjenosti koja mu je darovana – niti ima moć da mijenja prirodne zakone smjene dana i noći, isto tako on nije ni apsolutni posjednik vlasti na Zemlji. Svaka vlast je prolazna i uvjetovana Božijom voljom, a istinska moć pripada samo Njemu. Eto kako Kur'an posvješćuje i urazumljuje tu iskonsku ljudsku težnju za vlašću. Na posredan, ali vrlo jasan način, čovjek se upozorava da je vlast na Zemlji tek iluzija koja često zavarava mnoge ljude. Zavarava one koji su na vlasti, one koji se bore da dođu do nje, čak i one nad kojima se vlada.

Može li ove kur'anske aksiome današnji čovjek razumjeti kad se sve vrti oko vlasti i moći, to je sasvim drugo pitanje. Je li vlast na Zemlji izvor moći, privilegija i sl. na ovome svijetu? Naravno. Žude li ljudi za vlašću na svim razinama? Itekako. Postoje li situacije kada je bolje imati vlast nego je nemati? Kako da ne. Sve to stoji u realnim životnim situacijama, ali Kur'an govori o nečemu drugom – apsolutno *protiv* relativnog.

Kur'anski tekst ovdje nije gromoglasan u poruci da čovjek ne treba težiti vlasti. Naprotiv, Kur'an ne negira ljudsku potrebu za društvenim utjecajem i odgovornošću, već usmjerava pažnju na karakter i moral onih koji se uzdignu na pijedestal vlasti. Jasno upozorava da je Stvoritelj svjetova apsolutni Vlasnik svega što postoji; čovjek nema vlast nad životom niti nad prirodnim procesima, pa stoga ne može posjedovati ni apsolutnu vlast u međuljudskim odnosima.

Primjeri iz historije pokazuju da je svaka vlast na Zemlji, od prvog čovjeka do danas, završila na isti način – oduzimanjem vlasti i moći, bilo smrću ili smjenom. Ne postoji treći ishod. Zar to čovjek ne vidi? Zar o tome ne promišlja? Vlast je prolazna – kao i sam život.

Oni koji obnašaju vlast

Kako bismo dublje razumjeli fenomen vlasti, potrebno je imati na umu nekoliko temeljnih činjenica. Prvo, svako ljudsko biće posjeduje određeni oblik vlasti ili moći nad nekim ili nečim – bilo da je riječ o glavi porodice, rukovodiocu firme, direktoru institucije, predsjedniku države ili vlasniku imovine. Drugo, suština svakog oblika vlasti ogleda se u pitanju: Da li onaj koji upravlja drugima to čini radi njihove dobrobiti ili prvenstveno radi vlastitog interesa? Treće, kao što ne možemo tvrditi da nas vlast ne dotiče u svakodnevnom životu, tako isto moramo biti svjesni odgovornosti koju ona nosi i pristupati svakom obliku vlasti razumno, pravedno i s dubokim osjećajem odgovornosti.

Ovi aspekti vlasti jasno su istaknuti na brojnim kur'anskim stranicama. Ovdje je bitno zadržati pažnju na nekoliko momenata.

Prvi moment: Još jednom ukazujemo na činjenicu – Kur'an opominje da jedino Allah posjeduje apsolutnu moć. Prema tome, čovjek ne može vladati na način da upravlja životom drugog čovjeka, jer kao što Allah daje život, tako On daje i vlast. Kao što je čovjek mogao ostati bez života, tj. nikada ne biti rođen, tako isto mogao je ostati i bez ikakvog oblika vlasti na Zemlji. E, upravo ta svijest bitno mijenja čovjekov pogled na vlast i čini ga poniznijim, pravednijim i svjesnijim svoje uloge.

Drugi moment: Kao što u prirodi postoji zakonita smjena dana i noći, tako i u društvenim odnosima postoji Božanski poredak – u kojem jedni ljudi, po Božijoj volji, imaju određenu vlast nad drugima. To je Božija zakonitost na Zemlji. Stoga, ta vlast ne smije prerasti u ugnjetavanje, bespravno oduzimanje prava ili činjenje nepravde. Ljudi su emanet onima koji su na vlasti, a odgovornost za taj emanet mjeri se stepenom pravednosti i bogobožnosti u njegovom izvršavanju. Kur'an nije izostavio ni one koji teže da dođu do vlasti. Oni koji kritiziraju sve i svakoga da bi se bolje pozicionirali na ljestvici vlasti, bit će prokazani u svojim nastojanjima. Svako ko misli i govori da je zapostavljen, ponižen, da može/umije bolje raditi od aktuelnih mandatará na nekim pozicijama, imat će mogućnost da to pokaže, Allah će mu pružiti priliku da se dokaže, tj. prokaže. Podsjetimo se ovdje na vrlo poučno kur'ansko kazivanje o Musau, a.s., kojem se narod žalio na svoj nepovoljan položaj pa im je on odgovorio: “*Možda će vaš Gospodar vašeg neprijatelja uništiti i vas zastupnicima [halifama / vladarima] Svojim učiniti, a onda pratiti šta ćete vi raditi*” (El-Araf, 129).

Nažalost, danas gledamo poziciju i opoziciju u stalnoj borbi ko će biti na tronu. Pri tome se služe svim sredstvima, dozvoljenim i nedozvoljenim. Zadatak pozicije jeste da pravedno

upravlja zajednicom i ostvaruje opće dobro u skladu s povjerenim emanetom vlasti, dok je zadatak opozicije da savjesno nadzire vlast, ukazuje na propuste i podsjeća je na moralnu i pravnu odgovornost. Time se uspostavlja ravnoteža između moći i odgovornosti kao temelj stabilnog i pravednog poretka. Kur'an na svojim stranicama prikazuje i one koji nisu podlegli čarima vlasti i moći, kao i one koji su spremni posegnuti za svim sredstvima, pa i za manipulativnim govorom i propagandom, samo da bi se domogli vlasti ili ostali pod skutima moćnika. Takvih kur'anskih upozorenja ima nekoliko, naprimjer: *I kad on pred Sulejmana izađe, ovaj mu reče: "Zar da blagom mene pridobijete? Ono što je Allah meni dao bolje je od onoga što je dao vama. Vi se onome što vam se daruje radujete!" Vрати se njima! Mi ćemo im dovesti vojske kojima se neće moći oduprijeti i istjerat ćemo ih iz Sabe ponižene i pokorene* (En-Neml, 36 i 37).

Vrlo je zanimljiv komentar navedenih ajeta gdje Sulejman, a.s., kao čovjek koji ima vlast ne podliježe izazovima moći. Sulejman, a.s., nije ni pogledao dar koji mu je poslala kraljica Belkisa, niti ga je taj dar uopće zanimalo. Odbio ga je s prijekorom, rekavši: "Zar da blagom mene pridobijete?"² – što znači: Zar da me potkupite imetkom kako bih vas ostavio u vašem nevjerstvu i s vašim

vladarima? Potom je dodao: "Ono što je Allah meni dao bolje je od onoga što je dao vama" – misleći na vlast, bogatstvo i vojsku koje mu je Allah darovao, a koje nadmašuju svjetovna dobra koja su oni posjedovali. Kur'an ovdje ističe razliku između onih koji se raduju materijalnim darovima i onih čije je srce ispunjeno sviješću o Božijim blagodatima. Sulejman, a.s., pokazuje da je istinska vrijednost u pokornosti Allahu, a ne u gomilanju imetka. Zato je jasno poručio da od njih neće prihvatiti ništa osim prihvatanja islama – ili, u protivnom, slijedi sukob.

Ibn Kesir u svom *Tefsiru* prenosi predanje od Ibn Abbasa, r.a., da je Sulejman, a.s., naredio šejtanima da mu sagrade hiljadu dvoraca od zlata i srebra. Kada su izaslanici Belkise to vidjeli, rekli su: "Šta će njemu naši pokloni pored ovoga?"

Manipulativni govor

U kontekstu vlasti želimo ukazati na fenomen promjenjivosti, nestabilnosti, skrivenih namjera i zavodljivosti svih koji su u doticaju s vlašću. Čovjek koji je posjedovao znanje iz Knjige³ je prenio prijesto kraljice od Sabe Sulejmanu, a.s., a ona vlastiti prijesto nije prepoznala, štaviše zadigla je haljinu pri ulasku u dvoranu misleći da je u njoj duboka voda.⁴ Kada joj je pokazano da je to njen

prijesto i kada joj je rečeno da je dvorana popločana uglučanim staklom, shvatila je da stvari nisu uvijek onakve kakvim se na prvi pogled čine te je zdušno prihvatila islam.

Kada je posrijedi vlast i vladanje u ovome kontekstu, treba znati da nisu stvari kod onih koji obnašaju vlast onakve kakve se čine na prvi pogled. Mudrost, karakter i sposobnost neke osobe se vrlo često p(r)okaže tek kada počne obnašati određenu (javnu) funkciju. Zato ljudski narativi prije dobivanja vlasti imaju minimalnu težinu, to su obično samo floskule. Na sve ovo nam Allah, dž.š., ukazuje kroz tri ajeta jasnog značenja: *Ima ljudi čije te riječi o životu na ovom svijetu oduševljavaju i koji se pozivaju na Allaha kao svjedoka za ono što je u srcima njihovim, a najljući su protivnici. Čim se neki od njih dočepa položaja, nastoji da napravi na Zemlji nered, ništeći usjeve i stoku. A Allah ne voli nered! A kada mu se rekne: "Boj se Allaha!" – on onda iz inata griješi. Njemu je dosta Džehennem, a on je, doista, grozno boravište* (El-Bekare, 204–206).

U ajetu se spominju riječi koje, na prvi pogled, oduševljavaju – govor koji zadivljuje, ali je u svojoj suštini varljiv: propagandni govor, govor prevare i obmane. Oni koji se njime služe nastoje pridobiti ljude da misle i djeluju u skladu s njihovim interesima i željama. Međutim, kada takvi ljudi dođu do

² Primjer mita i korupcije u vlasti prisutan je kroz cijelu ljudsku historiju, a Kur'an jasno ukazuje da je to jedna od najvećih prijetnji društvenoj pravdi i Božijem poretku na Zemlji. Ovaj dio ajeta upozorava upravo na tu pojavu i pokazuje kako se prema njoj treba odnositi. Mito i korupcija nastaju kada čovjek zaboravi da vlast pripada samo Allahu, te počne njome trgovati, koristeći je za lične interese umjesto za opće dobro. Kur'an u više navrata podsjeća da su takvi postupci znak moralnog sljepila i izopačenosti srca, jer onaj ko uzima ili daje mito zapravo pokušava izigrati Božiju pravdu. Odgovor na to, prema Kur'anu, nije samo osuda, nego povratak pravednosti, bogobožnosti i odgovornosti – svjesnost da je vlast emanet, a ne privilegija. Vjernik treba

odbaciti svaku vrstu nepravde, a korupcija razara povjerenje, stvara nejednakost, nepravdu i udaljava zajednicu od Božijeg zadovoljstva i blagoslova.

³ Radi se o čovjeku kojem je dato znanje iz Knjige – učeniku Sulejmana, a.s. – o kojem Kur'an kaže: "Reče onaj kod kojeg je znanje iz Knjige: 'Ja ću ti ga donijeti prije nego što ti se vrati treptaj tvoj.' Pa pošto ga (Sulejman) vidje kod sebe postavljenog, reče: 'Ovo je iz blagodati Gospodara mog, da bi me iskušao – zahvaljujem li ili sam nezahvalan. A ko zahvaljuje, zahvaljuje za dušu svoju; a ko nezahvalan bude – a Gospodar moj je Neovisni, Plemeniti'" (En-Neml, 40).

⁴ Kraljica od Sabe, kada je ušla i vidjela svoj prijesto pred sobom, bila je zatečena i zbunjena onim što vidi. Kur'an taj trenutak opisuje riječima: "Pa kad joj bi

rečeno: 'Uđi u dvorac!' – a kad ga vidje, pomisli da je to voda, pa podiže skute svoje. Reče (Sulejman): 'To je dvorac uglučan od stakla.' Reče: 'Gospodaru moj, zaista sam bila nepravedna prema sebi, a sada se, sa Sulejmanom, predajem Allahu, Gospodaru svjetova'" (En-Neml, 44). A nešto ranije, kada je vidjela prijesto, Kur'an navodi: "A kad joj bi rečeno: 'Je li ovakav tvoj prijesto?' Ona reče: 'Kao da je on'" (En-Neml, 42). Izraz *ke ennehu huve* (كَأَنَّهُ هُوَ) znači "kao da je on", što otkriva njenu unutarnju zbunjenost – ona prepoznaje da je to njen prijesto, ali istovremeno zna da je nemoguće da se fizički prenese s tako velike udaljenosti u tako kratkom vremenu. Tako se u njoj javlja sukob između percepcije i razuma: oči joj potvrđuju jedno, dok joj razum govori drugo.

vlasti, udaraju na najosjetljivije društvene odnose, narušavaju poredak, uništavaju hranu i razaraju potomstvo, kako Kur'an kaže. Na taj način unose nered (*fesad*) među ljude putem privlačnog, ali obmanjujućeg govora.

Kao što se drvo trenjem zapali, tako i društveni odnosi, kada se njima neprestano manipulira, bivaju zapaljeni i razaraju se iznutra. Kao što trenje drveta stvara vatru, tako i trenje među ljudskim odnosima može izazvati razdor i nered. E, to je cilj manipulativnog govora. Propagandni govor u svojoj suštini ima ideološku funkciju, on traje dok se ne dovedu u pitanje temeljne egzistencijalne vrijednosti poput hrane i porodice. Zanimljivo je da se u ajetu koristi izraz *a kada se dočepaju vlasti*, što može značiti da čim takvi ljudi okrenu leđa narodu, njihov dotadašnji *zadivljujući govor* gubi svaku vrijednost i pretvara se u puku retoričku iluziju – mrtvo slovo na papiru.

Zato Kur'an nadalje kaže: *Allah vam naređuje da odgovorne poslove onima koji su dostojni povjeravate, a kada sudite da pravedno sudite* (En-Nisa', 58). Dakle, vlast se povjerava onima koji posjeduju moralne i profesionalne kvalitete za njeno obnašanje. Svaki oblik vlasti treba biti povjeren onima koji su najbolji među nama, jer zajednica ili organizacija koju ne predvode najbolji – bilo da je riječ o džematu, mjesnoj zajednici ili gradu – nema budućnosti.

Fenomen vlasti u društvu može se slikovito prikazati kroz metaforu broda i kapetana. Ako kormilo broda povjerimo neiskusnom, sebičnom ili moralno posrnutom čovjeku, brod će, ma koliko more bilo mirno, prije ili kasnije zalutati i nasukat se. Isto se događa i u društvu kada vlast preuzmu oni koji nemaju moralne i stručne kvalitete, tada nestaje reda, povjerenja

i perspektive zajednice. Samo onaj ko posjeduje znanje, odgovornost i iskrenu brigu za ljude može zajednicu usmjeriti ka sigurnosti i napretku. Vlast, dakle, nije privilegija, to je emanat povjerenja i moralne obaveze.

Zato je Poslanik, a.s., s posebnom pažnjom birao kome će povjeriti vlast – kako zbog samog nosioca vlasti, tako i zbog ljudi kojima on vlada. Zbog njega, jer emanet vlasti može čovjeka slomiti ako ga ne nosi s odgovornošću i sviješću o Bogu, a zbog zajednice, jer narod pod takvim vođstvom ne može napredovati. Velikani su s pravom kazali da je svaka institucija sjena onoga ko je vodi. Upravo zato je presudno ko stoji na njenom čelu budući da vladar oko sebe okuplja ljude koji s njim dijele iste vrijednosti i osobine. Ako je on pošten i pravedan, takvi će biti i oni oko njega. Ako je pokvaren i sebičan, i njegovo će okruženje poprimiti iste crte. Mudraci su to sažeto izrazili riječima: "Kada konja uvedete na dvor, neće konj postati mudrac – nego će dvor postati konjušnica."

Od Ebu Zerra, r.a., prenosi se da je rekao: "O Allahov Poslanice, zar me nećeš postaviti za namjesnika?" Poslanik, a.s., tapšajući ga po ramenima, odgovori: "O Ebu Zerri, ti si slab, a vlast je povjerenje (emanet). Na Sudnjem danu će biti uzrok žaljenja i poniženja, osim onome ko je preuzeo odgovornost s pravom i ispunio obaveze" (Muslim, 4473).

Ovaj hadis jasno ukazuje na ozbiljnost i odgovornost koju vlast nosi, te na opasnost da ona bude uzrok nesreće ako se ne obnaša ispravno. Naposljetku je važno istaći i ovo: Postoje tri velike ljudske opsesije – alkohol, blud i vlast. Od prve dvije čovjek se može nekako izliječiti, odreći se tih poroka i suzdržati od njih. Međutim, od želje za vlašću i svih njenih

benefita gotovo je nemoguće osloboditi se, što svakodnevno potvrđuje životno iskustvo.

Pokornost Bogu, Poslaniku, a.s., i ljudskim autoritetima

O vjernici! Pokoravajte se Allahu, i pokoravajte se Poslaniku, i onim vašim ljudima koji vam zapovijedaju! Ako se u nečemu ne slažete, to Allahu i Poslaniku prepustite ako u Allaha i u onaj svijet vjerujete! Tako vam je bolje, a i posljedice su ljepše (En-Nisa', 59).

Šta znači pokornost (*ita'at*) i onim vašim ljudima koji vam zapovijedaju?! Kako razumijevati kur'anske riječi *ita'at* i *ulul-emr*? U Kur'anu postoje riječi čije je značenje toliko slojevito da ih je teško precizno prenijeti na drugi jezik bez gubitka njihove semantičke dubine. Jedan od takvih izraza jeste riječ *'abd*, koju su bosanski prevodioci najčešće prevodili kao *rob*. Međutim, u bosanskom jeziku riječ *rob* podrazumijeva stanje prisilnog potčinjenja i lišenosti slobode, što ne odgovara kur'anskom značenju termina *'abd*. Kad musliman izgovara šehadet i svjedoči da je Muhammed, a.s., "Allahov rob i Njegov poslanik" (*'abduhu ve resūluhu*), time ne potvrđuje ropstvo u sociološkom ili pravnom smislu, nego izražava stanje potpune, svjesne i slobodne predanosti Bogu. U teološkom smislu, pojam *'abd* označava čovjeka koji svoju istinsku slobodu ostvaruje kroz svjesnu pokornost Božanskoj volji, jer sloboda u islamu ne znači odsustvo obaveze, već odgovorno življenje u skladu s božanskim poretkom (El-Isfahani, 1997).

Shodno tome, u savremenom bosanskom jeziku izraz *'abduhu* može se opisno prevesti kao *onaj koji je u ibadetu*, u svjesnoj i slobodnoj predanosti Bogu. Takvo razumijevanje pojma *'abd* u potpunosti je usklađeno

⁵ Mnogi prevode arapsku riječ *'abd* kao sluga, e u tom slučaju je preciznije zadržati pojam *rob*. Ako znamo da je Allah ne samo *Malik* – Vladar, nego i *Rab* – Vlasnik, onda to implicira da mi zapravo nemamo ništa svoje, jer je sve u Božijoj vlasti. Takvo stanje više

odgovara konceptu roba nego sluge: rob nema ništa svoje, njegov život, imovina i porodica su u potpunom vlasništvu njegovog gospodara, koji može sve uzeti ili dati prema svojoj volji. Ovu suštinu potvrđuje i ajet: *Reci: "Zaista su moj namaz, moji obredi, moj život i*

moja smrt – sve Allahovo; On je vlasnik svega i nisam od mušrika." Dakle, smatramo se potpuno u Božijoj vlasti i pod Njegovom kontrolom, svjesni da je život u potpunosti Allahov dar i odgovornost, a ne naša samostalna imovina ili izbor.

s islamskom teološkom i antropološkom misli, prema kojoj je čovjek pozvan na slobodno služenje i moralno odgovorno djelovanje, a ne na pasivnu poslušnost. Sličan prevodilački problem javlja se i s kur'anskim pojmom *ita'at*, koji označava podvrgavanje Božijim propisima i moralnim načelima. Imenica *ita'atun* obuhvata značenja poput *poslušnosti*, *usklađenosti*, *pokornosti*, *predanosti*, *odanosti* i *pobožnog djela*. Dakle, riječ je o pojmu koji ne upućuje na slijepu ili mehaničku poslušnost, nego na svjesnu, racionalnu i moralno utemeljenu predanost, koja uključuje sve spoznajne i voljne kapacitete čovjeka. U tom kontekstu, pojam pokornosti u Kur'anu ne označava slijepo podvrgavanje, već razumnu, svjesnu i etički utemeljenu poslušnost.⁶ Stoga, pokornost *ulul-emru* (predstavnicima koji zapovjedaju) ima značenje samo ako je u skladu s istinom, pravdom i moralnim principima (Er-Razi, n.d.). Kur'an ne poznaje koncepciju pokornosti zasnovane na strahu, prisili ili podaništvu. Naprotiv, *ita'at* je izraz povjerenja, razumijevanja i unutrašnjeg priznanja autoriteta koji proistječe iz znanja, mudrosti i moralne uzvišenosti. Zato je u islamskom učenju poslušnost bilo kojem predstavniku vlasti uvijek uvjetovana pravednošću i etičkim legitimitetom, što potvrđuje i hadis: "Nema pokornosti stvorenju u neposlušnosti Stvoritelju" (Ahmed, *Musned*, 1098).

Na taj način, islam ne propisuje slijepo pokoravanje predstavnicima vlasti ili zajednice, nego afirmira model svjesne, etički utemeljene pokornosti, u kojem vjernik prepoznaje Božanski poredak kroz pravedno, moralno i odgovorno djelovanje. Samo takav *ita'at* ima duhovnu vrijednost i vodi ka istinskom miru, društvenoj stabilnosti i moralnoj izvrsnosti.

U ajetu se imperativno naređuje: *O vjernici! Pokoravajte se Allahu, i pokoravajte se Poslaniku, i onim vašim ljudima*. Vjernici moraju biti u *ita'atu* Bogu, Poslaniku i ulul-emru.

Kada je riječ o pokornosti predstavnicima, potrebno je napraviti nekoliko razlika i pojašnjenja.

Razlika u vrstama pokornosti

Ita'at prema Allahu i Poslaniku, a.s., razlikuje se od *ita'ata* prema ljudskim predstavnicima. Zanimljivo je primijetiti u ajetu da glagol *pokoravanje* nije ponavljen za ulul-emr. Muslimani ponekad pogrešno interpretiraju vjerske postulate kao zahtjev za bespogovornom poslušnošću i pokornošću prema svakome i svim sistemima. Međutim, bespogovorna pokornost pripada isključivo Uzvišenom Bogu i Njegovom Poslaniku. Poslušnost ljudskim autoritetima uvijek je uvjetovana etikom i zakonima Božijim.

Ko spada u kategoriju ulul-emr?

Klasična ulema se razlikuje u mišljenju o tome ko je *ulul-emr* – da li su to vlastodršci, naučnici, fakihli ili određene zajednice? Bosanski prevodi kur'anske sintagme *ve ulil-emr minkum* variraju: *i predstavnicima svojim* (Korkut), *i onima vašim ljudima koji vam zapovjedaju* (Karić), *i nadležnim između vas* (Mehanović), *i onima između vas kojima je povjerenjena vlast* (Asad). Samo Asad prevodi *ita'at* kao poslušnost, dok ostali koriste termin *pokornost*. Ovdje smo skloniji da *ulul-emr* prevodimo imenicom *autoriteti* (Duraković).

Mogućnosti neslaganja

U ajetu se navodi: *...ako se budete razilazili, obratite se Allahu i Poslaniku...*

Božije naredbe, pri čemu je pokoravanje ulul-emru u stvarnosti pokoravanje Allahu, pod uvjetom da je ulul-emr istinski vjerodostojan. Kur'an ističe da su oni koji su se zakleli na vjernost Poslaniku ustvari zakleli Allahu, jer je Allahova Ruka bila iznad njihovih ruku, naglašavajući Božiju

Ovo implicira da postoji prostor za neslaganje i da bespogovorna poslušnost nije propisana u svim situacijama.

Granice poslušnosti

Predanja naglašavaju da nema poslušnosti nikome u onome što vodi u neposlušnost Allahu i Poslaniku. Poslušnost ljudskim autoritetima nije apsolutna i uvjetovana je poštovanjem Božijeg zakona i etičkih normi. Uloga ljudskih sistema i vlasti je da omoguće slobodu, vrednote i dobrobit zajednice. Autoriteti i predstavnici zaslužuju poslušnost samo ako djeluju u skladu s ovim principima. Kao primjer možemo uzeti odnos prema roditeljima – poslušnost se ne prekida dok ne vodi u zlo, a iskazana velikodušnost i poštovanje ostaju. Na isti način se može razumjeti odnos prema ulul-emr: Pokornost je uvjetovana moralnošću, etikom i zakonitošću njihovih postupaka.

Vlast vs. autoritet

U pokušaju razumijevanja smisla ajeta s početka ovog kazivanja, nužno je imati na umu najmanje dvije temeljne činjenice:

Prva, kur'anski tekst karakterizira otvorenost koja omogućava njegovu kontekstualizaciju u različitim društvenim i historijskim okolnostima. Ta otvorenost proistječe iz same svrhe Kur'ana – da bude društveno relevantan, dinamičan i primjenjiv u svim vremenima, unatoč promjenama koje vrijeme donosi. Jedna od njegovih temeljnih težnji jeste univerzalnost, koja ga čini trajnom, neprolaznom i svevremenom vrijednošću.

Druga, Božanska mudrost uspostavila je hijerarhiju autoriteta – Allah, Poslanik i *ulul-emr* – ne uključujući nužno vladare ili vlastodršce koji krše

namoč i odgovornost u vođenju zajednice. Ova tematika zahtijeva razumijevanje koncepta *emra* i spoznaju granica ljudskog znanja, što je ključ za pravilno prakticiranje poslušnosti i vjere. Ko su posjednici *emra* (ulul-emr)? Kur'an za *ruh* kaže da je od Božijeg *emra* (*min emri Rabbi*).

⁶ Ovdje je riječ o svjetovnoj vlasti. Kada je posrijedi duhovna vlast – za one koji posjeduju znanje i svijest, pokoravanje ulul-emru razumije se kroz spoznaju Božije volje; za većinu koja ga nema, obaveza je slijepo slijeđenje onoga što se ne zna. Suština vjere i pokoravanja leži u prihvatanju

etičke norme, čime se čuva integritet i moralna konzistentnost samog teksta. Stoga je opravdano *ulul-emr* prevoditi kao *autoriteti* – osobe čija riječ i postupci odražavaju moralnu i stručnu legitimnost, a ne puku moć ili prisilu (Duraković, 2023:250).

Kur'anska sintagma *ulul-emr* ima višeslojno i otvoreno značenje koje omogućava raznovrsna, ali komplementarna tumačenja. Ona se može razumijevati i kao *zapovjednici*, no to ne znači nužno da su u pitanju vladari ili nosioci formalne moći. Prije svega, riječ je o osobama čija kompetencija, mudrost i etički integritet opravdavaju njihovo vođenje i savjetovanje zajednice. Vladar, dakle, nije uvijek autoritet. Da je Uzvišeni Bog htio ukazati isključivo na političku vlast, upotrijebio bi izraze poput *malik* ili *sultan*.

Važno je ovdje ukazati na doslovno značenje sintagme *ulul-emr*, koju su bosanski prevodioci različito prevodili i interpretirali. Riječ *emr* u arapskom jeziku označava *zapovijest*, ali i *bit* ili *suštinu* nečega. U tom smislu, *ulul-emr* se odnosi na one koji su ovladali stvarima i suštinama, tj. na pojedince koji posjeduju sposobnost ispravnog razumijevanja stvarnosti i donošenja pravednih odluka. To su autoriteti koji zaslužuju da se slijede.

Ako *ulul-emr* prevedemo kao *autoriteti*, jasno se uviđa da se sintagma ne odnosi nužno na vladare ili predstavnike političke vlasti, kako su to neki prevodi sugerirali. Vlast djeluje

kroz zakone i mehanizme prinude, dok autoritet, u kur'anskom smislu, počiva na povjerenju, kompetenciji i moralnom ugledu. Drugim riječima, autoritet ne proizlazi iz funkcije ili sile, već iz zasluženog poštovanja i dosljednosti u dobru.⁷

Nadalje, Kur'an govori o nužnosti pokoravanja Bogu, Poslaniku i *ulul-emru*, jasno je da se sintagma kreće u horizontu pobožnosti, etičnosti i ispravnog razumijevanja Božijeg zakona. U ajetu je prisutna gradacija u zapovijesti pokornosti: Uzvišeni Bog – Poslanik – *ulul-emr*. Time se implicira da *ulul-emr* nisu nužno politički vladari, nego autoriteti u etičkom i stručnom smislu, čije riječi imaju težinu zbog njihove moralne i intelektualne dosljednosti.

Ovi autoriteti mogu biti učenjaci, stručnjaci i odgovorni pojedinci koji slijede Božije i Poslanikove upute. Međutim, naglasak je koliko na znanju, toliko i na etici. U islamskoj perspektivi, znanje bez moralnosti gubi svoju legitimnost – svaka nauka ili vještina postaje autoritet tek onda kada je prožeta etičkim načelima i odgovornošću prema zajednici. Ovakvo razumijevanje ima važnu teološku i društvenu dimenziju. Prvo, ono razbija pogrešnu percepciju prisutnu u nekim muslimanskim društvima, prema kojoj se vjernici fatalistički povinuju svakoj vlasti. Povijest jasno pokazuje da su brojni vladari bili skloni nepravdi, represiji i gušenju ljudskih prava. Teško je zamisliti da Uzvišeni Bog

naređuje pokornost takvima. Autoritet pojedinca ne proizlazi iz formalne pozicije, nego iz moralne i intelektualne legitimnosti. Drugo, otvorenost kur'anskog diskursa treba razumjeti kroz prizmu univerzalnih vrijednosti koje Kur'an promovira. Na brojnim mjestima on odlučno osuđuje *zulm* – nepravdu, nasilje i zloupotrebu moći. Stoga vjernik nije dužan pokoravati se vlasti koja promiče *zulm*; naprotiv, njegova je moralna obaveza da se takvom ponašanju suprotstavi. Vjernička pozicija, u tom smislu, nije podanička ni pasivna, već aktivistička i etička – usklađena s Božanskim principima pravednosti i istine.

Zaključak

Kur'an poima vlast kao povjereni emanet, a ne kao trajno ljudsko pravo. Apsolutna vlast pripada isključivo Uzvišenom Allahu, dok je svaka ljudska moć relativna, prolazna i podložna moralnoj odgovornosti. Smjena vlasti, usporediva sa smjenom dana i noći, pokazuje da je sve u Božijim rukama i da se moć ljudima na Zemlji daje i oduzima po Njegovoj volji. Kur'an ne odbacuje vlast čovjeka, već je uzdiže na nivo odgovornosti i služenja pravednosti. Ona je ispravna samo ako se temelji na bogobojažnosti, znanju i etičkom integritetu. Prema tome, istinska moć ne ogleda se u vladanju drugima, nego u vladanju sobom i očuvanju moralnog dostojanstva pred Bogom i ljudima.

⁷ Vrlo važna dimenzija razumijevanja vlasti u islamu jeste razlikovanje duhovne i političke vlasti. Duhovna vlast (vlast znanja, morala i upute) uvijek pripada onima koji posjeduju spoznaju,

bogobojažnost i mudrost – onima koje Kur'an naziva *ulul-emr* u značenju *ljudi od znanja i autoriteta duha*. Oni odgovaraju duhu Objave i nose odgovornost za tumačenje, usmjeravanje i čuvanje vjere.

Politička vlast, s druge strane, odnosi se na upravljanje društvom, donošenje odluka i uspostavljanje reda, ali ona ne mora uvijek biti u rukama onih koji imaju i duhovni autoritet.

Literatura

Duraković, E. (2004). *Kur'an s prijevodom*. Sarajevo: CNS.
 Duraković, E. (2023). *Tekst i kontekst*. Sarajevo: CNS.
 El-Bejdavi (2000). *Envar et-tenzil ve esrar et-te'vil*. Bejrut: Dar er-Rušd.

El-Kurtubi (1996). *El-Džami' li ahkam el-Kur'an*. Kairo: Dar el-Hadis.
 Er-Rāgib el-Isfahāni (1997). *Mufredāt elfāz al-Qur'an*. Bejrut: Dār el-Ma'rifā.
 Er-Razi (n.d.). *Mefatih el-Gajb*. Bejrut: Dar Ihjan et-Turas el-Arebi.

Ez-Zamahšeri (2005). *Tefsir el-Keššaf*. Bejrut: Dar el-Ma'arifeh.
 Ibn Džuzejj (2014). *Olakšani komentar Kur'ana*. Sarajevo: Libris.
 Ibn Kesir (1996). *Tefsir el-Kur'an el-Azim*. Kuvajt: Džam'ia ihja et-turas el-islami.

Muhammed Asad (1999). *Poruka Kur'ana*. Sarajevo: El-Kalem.
 Muhammed Abdel Haleem (2024a). *Istraživanje Kur'ana: kontekst i utjecaj*. Sarajevo: Kupola.

Muhammed Abdel Haleem (2024b). *Razumijevanje Kur'ana: teme i stil*. Sarajevo: Kupola.

Muftić, T. (2017). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.

الموجز

القرآن وظاهرة الملك

رفت شاهينوفيتش

يناقش المقال مفهوم الملك في القرآن الكريم، مع التركيز على الآيتين 26-27 في سورة آل عمران. وبتحليل تفاسير القرآن التقليدية والسياق الاجتماعي، يُبين المقال أن الملك في الفكر الإسلامي ذو بُعدين: بُعد عقدي يؤكد قدرة الله المطلقة، وبُعد أخلاقي يُطالب الإنسان بالمسؤولية والاعتدال والتقوى. ويؤلي المقال اهتماما خاصا بمفهوم الطاعة وأولي الأمر، في القرآن الكريم، اللذين لا يُفسران على أنهما طاعة عمياء، بل بأنهما قبول واع ومُؤسس أخلاقيا للسلطة وقائم على العدل والعلم. ويخلص المقال إلى أن السلطة البشرية نسبية وعابرة، وأن شرعيتها الحقيقية تنبع من خدمة الصالح العام والحفاظ على النظام الرباني في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الملك، القدرة الإلهية، المرجعية الأخلاقية، المسؤولية، الطاعة، أولو الأمر.

Abstract

THE QUR'AN AND
THE PHENOMENON OF POWER

Rifet Šahinović

This paper examines the concept of power (*mulk*) in the light of Qur'anic teaching, with particular reference to verses from Surah Āl 'Imrān (26–27). Through an analysis of classical tafsīr commentaries and the socio-historical context, the study shows that power in Islamic thought has a dual dimension: a theological one – which affirms God's absolute sovereignty – and an ethical one – which requires human responsibility, moderation, and God-consciousness. Special attention is given to the Qur'anic concepts of *īṭā'a* (obedience) and *ulū al-amr* (authority), which are not understood as blind obedience, but rather as a conscious and morally grounded acceptance of authority based on justice and knowledge. The paper concludes that all human power is relative and transient, and that its true legitimacy derives from serving the common good and preserving the Divine order in society.

Keywords: Qur'an, power (*mulk*), divine power, moral authority, responsibility, *īṭā'a*, *ulū al-amr*

ĆEMERLIĆEVI ANGAŽMANI U ISLAMSKOJ ZAJEDNICI (Povodom 120 godina od rođenja Hamdije Ćemerlića)

Enes KARIĆ

SAŽETAK: Akademik Hamdija Ćemerlić (1905–1990) proživio je život koji je obilježilo gotovo cijelo 20. stoljeće. Rođen je u Janji, školovao se u rodnom mjestu, potom u Sarajevu, Beogradu i Parizu, da bi od tridesetih godina 20. stoljeća radio u Bosni i Hercegovini, odnosno u Sarajevu kao profesor Više islamske šerijatsko-teološke škole (VIŠT), a kasnije se posvjedočuje svojim ulogama u Narodnooslobodilačkoj borbi (NOB). Radio je i kao ministar pravosuđa u Vladi Narodne Republike Bosne i Hercegovine, nakon toga kao profesor Univerziteta u Sarajevu, dekan Pravnog fakulteta, rektor Univerziteta u Sarajevu, član ANUBiH, predsjednik Vrhovnog sabora Islamske zajednice u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji, dekan (v.d. rektor) i profesor Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu.

Ključne riječi: Hamdija Ćemerlić, VIŠT, Islamska zajednica, predsjednik Vrhovnog sabora Islamske zajednice, Islamski teološki fakultet

Život u nekoliko državnih sistema

Hamdija Ćemerlić (1905–1990)¹ rođen je u Janji, gdje je završio mekteb i osnovnu školu. Djetinjstvo i ranu mladost proveo je u Austro-Ugarskoj (do 1918), potom u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca (1918–1929), te Kraljevini Jugoslaviji (1929–1941), Nezavisnoj Državi Hrvatskoj (1941–1945), Federativnoj Narodnoj Republici Jugoslaviji (1945–1963), Socijalističkoj Federativnoj Republici

Jugoslaviji (od 1963. do svoje smrti 1990. godine). Nakon završene osnovne škole, Ćemerlić se upisao u Šerijatsku gimnaziju u Sarajevu. Prema podacima koje daje Historijski arhiv Sarajeva, Šerijatska gimnazija “osnovana je 25. 11. 1918. godine Odlukom Narodnog vijeća za Bosnu i Hercegovinu. Radila je kao škola orijentalno-klasičnog tipa, a njeni učenici mogli su nastaviti školovanje na islamskom teološkom fakultetu ili na drugim postojećim fakultetima.”²

Ćemerlićevo školovanje u Šerijatskoj gimnaziji od 1923. do 1927. govori u prilog njegova povjerenja u Islamsku zajednicu. Iako Šerijatskoj gimnaziji osnivač nije bila Islamska zajednica, ta srednja škola djelovala je u ozračju obrazovne tradicije koju je stoljećima kreirao obrazovni sistem koji se razvijao u bosanskohercegovačkim medresama. Nakon završene Šerijatske gimnazije, Hamdija Ćemerlić se upisuje na Pravni fakultet u Beogradu (1927–1931). O periodu

¹ O životnim dionicama akademika Hamdije Ćemerlića vidi sljedeće izvore: Neimarlija, 1990:146–149; Durmišević, 2008; *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, broj 11, Sarajevo, 2006.

godine. Jedan blok ovog broja Zbornika radova FIN-a sačinjavaju prilozi o životu i djelu akademika Hamdije Ćemerlića, a koji je i objavljen u povodu 100. godišnjice rođenja Hamdije Ćemerlića.

² Navedeno prema: arhivsa.ba (pristupljeno 1. septembar 2025). Isti izvor spominje da je Šerijatska gimnazija radila u vremenskom rasponu 1918–1945.

Ćemerlićeva života nakon 1931. godine Ahmed Mehmedović daje sljedeće podatke:

“Po odsluženju vojnog roka počeo je raditi u Drinskoj finansijskoj direkciji u Sarajevu, a taj posao je prekinuo 1934. godine radi odlaska na postdiplomski studij na Pravnom fakultetu u Parizu. Na tom fakultetu je dvije godine kasnije odbranio doktorsku tezu pod naslovom *Les systèmes électoral aux en Yougoslavie. [Izborni sistemi u Jugoslaviji]*. Po povratku iz Pariza postavljen je za podsekretara Trgovinsko-industrijske komore u Banjoj Luci” (Mehmedović, 2018:105).

U školskoj 1936/37. dr. Hamdija Ćemerlić počinje predavati na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi (VIŠT), gdje je izabran za docenta 1938. godine (Neimarlija, 1990:146–149; Durmišević, 2008). Već 1942. godine Ćemerlić je na VIŠT-u izabran i za vanrednog profesora, predavao je predmete “enciklopediju prava, ustavno, upravno i crkveno pravo” (Durmišević, 2008). Nastavnički rad dr. Ćemerlića na VIŠT-u dodatno govori o njegovom povjerenju u Islamsku zajednicu i spremnosti da bude, kao visoko obrazovani docent i profesor, jedan od nositelja obrazovnih programa i zadataka koji su se prakticirali na toj visokoj obrazovnoj instituciji bosanskohercegovačkih muslimana.

Autor ovog eseja sjeća se da je akademik Ćemerlić na Islamskom teološkom fakultetu, u akademskoj 1978. godini, prigodno govorio o svojim godinama koje je kao nastavnik, docent i profesor proveo na VIŠT-u. U jednom od svojih sjećanja o VIŠT-u spomenuo je hadži Mehmeda Handžića (1906–1944), koji je također završio Šerijatsku gimnaziju:

“Hadži Mehmed Handžić je na VIŠT-u važio za najobrazovanijeg tradicionalnog profesora i alima. I ja sam ga uvažavao. Ali, govorio sam mu da bi bilo dobro da se on upozna sa savremenim studijama o islamu. Posredstvom tih studija, tradicionalne islamske nauke mogle bi se djelotvornije i

sistematičnije prenositi studentima i učenicima. Međutim, Handžić nije smatrao da se od savremenih evropskih studija o islamu, i tako koncipiranih teorija, ima nešto mnogo naučiti.”³

U periodu od stjecanja docenture na VIŠT-u (1938) pa do 1943. godine, Hamdija Ćemerlić je objavio nekoliko radova u časopisima Islamske zajednice ili su ti časopisi bili ulemanski. Njegov rad “Hilafet (vjersko jedinstvo muslimana)”, koji je objavio u *El-Hidajji* (Ćemerlić, 1941–1942:82–89), spada u red prvih pravno-teorijskih radova o hilafetu u publicistici Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Ovim je prvi put u nas jedan muslimanski intelektualac naširoko citirao savremene evropske izvore i studije o halifi i hilafetu. Jednako tako vrijedi kazati i za njegov rad “Samouprava u Islamskoj vjerskoj zajednici”, koji je također objavio u *El-Hidajji* (Ćemerlić, 1942–1943:200–205). U tom ogledu on je komparirao najviša normativna akta u Islamskoj zajednici, s posebnim osvrtom na “samoupravu” koju doznacavaju Islamskoj zajednici.

Odustajanje od državnih funkcija – akademski angažmani

Prema biografskim izvorima o Ćemerliću koje daje Ahmed Mehmedović, on se:

“...u Narodno-oslobodilački pokret (...) uključio početkom 1942. godine i do kraja rata obavljao različite dužnosti u najvišim političkim tijelima i organima vlasti Bosne i Hercegovine. Bio je član Predsjedništva ZAVNOBiH-a i učesnik na sva tri njegova zasjedanja. Biran je i za člana AVNOJ-a, a bio je i delegat na Drugom zasjedanju AVNOJ-a u Jajcu. Imenovan

je za ministra pravosuđa u prvoj vladi Bosne i Hercegovine, biran je za narodnog poslanika Ustavotvorne skupštine FNRJ i poslanika Narodne skupštine FNRJ i sudjelovao u radu različitih komisija Savezne i Republičke narodne skupštine.”⁴

Izvan neposrednog vidokruga našeg eseja je detaljnije osvjetljavanje perioda Drugog svjetskog rata, kad se akademik Ćemerlić opredijelio za Narodnooslobodilački pokret (NOP), to jest za Narodnooslobodilačku borbu (NOB). Tek kratko se može ustvrditi da je on pripadao onom dijelu “pozne begovske elite” bosanskohercegovačkih muslimana koja je smatrala da je pristupanje Titovim partizanima i NOB-u pozitivan korak, jer NOB je – prema njihovom uvjerenju – kako ideološki tako i državni projekt⁵ koji će Bosni i Hercegovini i njezinim narodima osigurati opstanak, napredak i mir. Tako je Hamdija Ćemerlić bio, kako smo već spomenuli, vijećnik na zasjedanju i Prvog i Drugog ZAVNOBiH-a (Zemaljsko antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Bosne i Hercegovine). O ovim angažmanima profesora Ćemerlića u toku Drugog svjetskog rata Hasan Muratović (1940–2020) kaže:

“Ćemerlić je u toj borbi učestvovao od početka i bio među onima koji su utemeljili modernu bosansku državu 25. novembra 1943. godine. On je bio član ZAVNOBiH-a i učesnik zasjedanja AVNOJ-a u Jajcu 29. novembra 1943. godine na kojem je utemeljeno federativno ustrojstvo buduće zajedničke države Federativne Jugoslavije. Ćemerlić je bio i prvi povjerenik ZAVNOBiH-a za pravosuđe i prvi ministar pravosuđa države Bosne i Hercegovine. Tu dužnost i politiku uopće ostavio

³ Slično sjećanje o djelovanju hadži Mehmed-ef. Handžića na VIŠT-u donosi i Hamdija Kreševljaković, koji bilježi da mu je Mehmed Handžić jednom prilikom rekao: “Davno sam ja tebi rekao da pedagogija nije nikakav ilum [nauka]...” (Kreševljaković, 1944:77).

⁴ Ahmed Mehmedović, *Leksikon bošnjačke uleme*, isto, str. 105.

⁵ O Ćemerlićevim angažmanima u ZAVNOBiH-u piše Omer Ibrahimagić, “Prof. dr Hamdija Ćemerlić (u povodu stogodišnjice rođenja)”, Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka, br. 11, Sarajevo, 2006, str. 47–50.

je osnivanjem Pravnog fakulteta u Sarajevu 1946. godine, čiji je bio matičar, profesor i dekan za dugi niz godina” (Muratović, 2006:34).

U karijeri Hamdije Ćemerlića godine 1946. i 1947. bile su prelomne. Tada je on napustio državne i političke funkcije i prešao na Pravni fakultet gdje je predavao ustavno pravo i srodne naučne predmete i discipline. Muhamed Filipović (1929–2020) o tim Ćemerličevim godinama kaže:

“Odmah nakon rata [1945], Hamdija Ćemerlić je bio izabran za profesora ustavnog prava na novoosnovanom Pravnom fakultetu u Sarajevu, gdje je, nakon povlačenja iz političkog života, radio do svoga penzioniranja 1974. godine i u međuvremenu bio biran dva puta u zvanje dekana Fakulteta, a bio je izabran, i to prvi put u historiji univerziteta, kao kandidat samih profesora i saradnika, za rektora Univerziteta u Sarajevu” (Filipović, 2006:34).

Kad je posrijedi Ćemerličeva saradnja s Islamskom zajednicom u periodu njegova djelovanja nakon 1946. i 1947. godine, pa do početka 70-ih godina 20. stoljeća, pomalja se niz tema za raspravu:

1. Ćemerličeva involviranost u koncipiranje i potom donošenje Zakona o ukidanju šerijatskih sudova 1946. godine.
2. Učešće u izradi novog ustava Islamske zajednice koji je proglašen u augustu 1947. godine.
3. Uključenost u izbor Ibrahim-ef. Fejića za reisul-ulemu 1947. godine.
4. Njegov angažman, posredno ili izravno, u izradi i donošenju zakona o zabrani nošenja

zara i feredže od 29. septembra 1950. godine.

5. Njegova uloga u izboru Sulejman-ef. Kemure za reisul-ulemu na otragu 1957. godine.

Dakle, da li je Ćemerlić učestvovao u kreiranju novog ustava IZ iz 1947. te da li je, povrh svega toga, bio u nadležnim državnim komisijama koje su pripremale Zakon o zabrani nošenja zara i feredže iz 1950. godine? Na ta pitanja nema odgovora bez valjanih dokumenata. Sve drugo bi bila puka nagađanja i neka vrsta “proricanja unatrag”. U Arhivi Islamske zajednice⁶ nismo našli podatke da je Ćemerlić izravno učestvovao u izradi Ustava Islamske zajednice iz 1947. godine. Također, njegova imena nema ni u zapisniku sa zasjedanja Vrhovnog Vakufskog sabora IVZ u FNRJ (održanog 27. augusta 1947).⁷ Također, na dokumentu koji donosi popis gostiju na svečanom ručku (banketu!) u Hotel Evropi 12. septembra 1947. godine, nakon izbora Ibrahim-ef. Fejića za reisul-ulemu, nema imena Hamdije Ćemerlića.⁸

Jednako tako nema podataka da je Hamdija Ćemerlić izravno učestvovao u koncipiranju “Rezolucije Vrhovnog vakufskog sabora Islamske vjerske zajednice u FNRJ”,⁹ gdje se nagovještava skora zabrana zara i feredže i gdje se, između ostalog, kaže:

“Osobito odgovorna i značajna uloga je osloboditi ženu muslimanku zaostalog običaja kojim je sputana njena ličnost i do sada kočen njen razvoj. Mi moramo pomoći ženi muslimanski da uđe što šire u javni život i da skidanjem zara i feredže postane ravnopravan član naše zajednice u punom smislu riječi i važan faktor u izgradnji nove Jugoslavije. Nema vjerskih zapreka skidanju

zara i feredže i Vrhovni vakufski sabor smatra da je to patriotska dužnost svakog muslimana da do kraja probudi svijest žene muslimanke, da oslobođena zara i feredže konačno krene u korak sa razvojem ostalih žena FNRJ.”¹⁰

Ipak, jedan govor Hamdije Ćemerlića na Prvom kongresu antifašistkinja NOF-a (Narodnooslobodilačkog fronta) za Bosnu i Hercegovinu, koji je održao 1945. godine, potvrđuje njegovu posrednu, bolje kazati izdaleku, ulogu u davanju podrške donošenju Zakona o zabrani zara i feredže 1950. godine. Iako se u ovom govoru Hamdije Ćemerlića nigdje ne spominje ni zar ni feredža, opći tonalitet njegovih riječi ukazuje da Ćemerlić nije bio protiv donošenja tog zakona. U spomenutom govoru Ćemerlić, između ostalog, kaže:

“Drage drugarice, majke i sestre, sretan sam što kao član Izvršnog odbora našeg NOF-a za Bosnu i Hercegovinu mogu da vas pozdravim na ovom vašem istorijskom sastanku, na I. Kongresu antifašistkinja naše drage i napućene Bosne i Hercegovine. Malo je naroda na svijetu koji se mogu tako ponositi sa svojim majkama i sestrama kao naš narod. Malo je žena na svijetu, izuzev sovjetske žene, koja je dala toliko napora, toliko krvi i pregaranja u ove četiri godine gigantske borbe protiv fašističkog okupatora. Mi možemo biti ponosni sa vašim učešćem u našoj narodnoj oslobodilačkoj borbi. Žene su svojim učešćem doprinijele isto toliko koliko i muškarci na svakom polju. Na svakom polju kao borci, kao rukovodioci, kao organi narodne vlasti žene su učestvovale uporedo s muškarcima i podnijele velike napore, sve žrtve i postizavale sve one uspjehe kojima se mi danas ponosimo. I zahvaljujući kojima mi danas

⁶ Srdačno se zahvaljujem gospodinu Edinu Lepenici, arhivisti u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, koji mi je pronašao mnoge dokumente iz Arhiva Islamske zajednice (Fond Gazi Husrev-begove biblioteke).

⁷ Usp. “Zapisnik 2 sjednice I zasjedanja Vrhovnog Vakufskog sabora IVZ

u FNRJ, održanog na dne 27. avgusta 1947, u 9 sati, u prostorijama Vakufske direkcije u Sarajevu”, Arhiva Islamske zajednice.

⁸ Vidi: Banket (večera u Hotel Evropi), 12-IX-1947 (V-17-3), Arhiva Islamske zajednice.

⁹ Rezolucija je izglasana i obznanjena u Sarajevu 27. augusta 1947. godine (V-17-3), Arhiva Islamske zajednice.

¹⁰ Usp. tačku 4 iz Rezolucije Vrhovnog vakufskog sabora Islamsko vjerske zajednice u FNRJ, izglasana 27. augusta 1947. godine (V-17-3), Arhiva Islamske zajednice.

zborujemo u slobodnom Sarajevu, u slobodnoj Hercegovini.”¹¹

Ovu moguću Ćemerlićevu ulogu u podršci Zakonu o zabrani zara i feredže iz 1950. godine, vidimo i u jednom njegovom osvrtu na Zakon o ukidanju šerijatskih sudova u Bosni i Hercegovini (od 5. marta 1946. godine), kad je Ćemerlić bio ministar pravosuđa u Vladi Narodne Republike Bosne i Hercegovine. U vezi s time, Fikret Karčić (1955–2022), citirajući list *Sarajevski dnevnik* (od 9. marta 1946), kaže:

“U vrijeme nakon donošenja Zakona o ukidanju šerijatskih sudova u BiH od 5. III 1946., izneseni su kritički pogledi i na sadržinu i na primjenu šerijatskog prava. Tadašnji ministar pravosuđa u BiH Hamdija Ćemerlić u izjavi datoj povodom donošenja ovog zakona istakao je da su propisi šerijatskog prava u bračnim odnosima stavljali ženu u podređeni položaj prema muškarcu, ali da je primjena ovog prava dovodila ženu u još teži položaj nego što je i samo šerijatsko pravo propisivalo” (Karčić, 2005:144).

Nije nam, zasad, moguće kazati išta više o ulozi Hamdije Ćemerlića u vremenima donošenja ova dva zakona (Zakon o ukidanju šerijatskih sudova u BiH iz 1946. i Zakon o zabrani zara i feredže iz 1950).

Da li je Hamdija Ćemerlić bio uključen, izravno ili posredno, u izbor Sulejman-ef. Kemure za reisul-ulemu, na zasjedanju Vrhovnog vakufskog sabora 15. novembra 1957. godine, nakon ostavke dotadašnjeg reisul-uleme Ibrahim-ef. Fejića? Prema jednom dokumentu Vrhovnog Islamskog Starješinstva br. 2597. iz 1957. godine, važne instance vlasti u Federativnoj Narodnoj Republici Jugoslaviji obavještavaju se da je

“Vrhovni vakufski sabor na svo- me vanrednom zasjedanju od 15. novembra 1957. godine uvažio (...) molbu Hadži Ibrahim ef. Fejića, Reis-ul-uleme Islamske vjerske zajednice u FNRJ, za razrješenje dužnosti zbog slabog zdravlja i starosti, a zatim je izabrao jednoglasno za novoga Reis-ul-ulemu Hadži Sulejman efendiju Kemuru, dosadašnjeg direktora Gazi Husrevbegove medrese u Sarajevu. Odmah nakon izbora novi Reis-ul-ulema Hadži Sulejman efendija Kemura položio je pred Vrhovnim vakufskim saborom zakletvu i time stupio na dužnost Reis-ul-uleme. Predaja menšure (ovlaštenja za vršenje vjerskih poslova) obavio se prilikom ustoličenja 8. decembra o. g. u 10 sati, u Gazi Husrevbegovoj džamiji u Sarajevu prema programu koji će biti naknadno objavljen.”¹²

Ovaj dokument¹³ na narednoj stranici donosi popis imena članova Vrhovnog vakufskog sabora (predsjednik je Sulejman Filipović) s vanrednog zasjedanja 15. novembra 1957. godine. Među imenima sabornika nema imena Hamdije Ćemerlića.

Iako postoji mogućnost da se u arhivama Islamske zajednice pronađe dokument o nekom, moguće savjetodavnom, angažmanu Hamdije Ćemerlića u IZ u vremenima 1946–1973, opći je utisak da se on tada bio posvetio svojim profesorskim i naučnim obavezama na Pravnom fakultetu, na Univerzitetu u Sarajevu i u Akademiji nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

U vremenima pred osnivanje Islamskog teološkog fakulteta

Ime akademika Hamdije Ćemerlića u glasilima Islamske zajednice u SFRJ počinje se intenzivnije

spominjati tek od proljeća 1975. godine. Ne treba isključiti mogućnosti da je on i prije 1975. godine konsultativno učestvovao u kreiranju važnih odluka Islamske zajednice, kao što je odluka da se iniciraju poslovi u vezi s osnivanjem Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu. Također, dobrotom Osmana Lavića, bivšeg direktora Gazi Husrevbegove biblioteke, dobili smo na uvid neke zapisnike Savjeta GHB biblioteke iz kojih se vidi da je Ćemerlić bio jedan od najistaknutijih članova tog tijela. Angažiranim diskusijama i prijedlozima davao je svoj akademski doprinos radu GHB biblioteke.

Nekoliko dokumenata Vrhovnog sabora Islamske zajednice u SFRJ spominju osnivanje Islamskog teološkog fakulteta. Tako 11. zaključak sa zasjedanja Vrhovnog sabora, koje je održano 25. decembra 1973. godine, glasi:

“Sabor konstatuje da su na vrijeme izvršene sve predradnje za adaptaciju ‘Đulagina dvora’ u koji će se smjestiti Fakultet i Gazi Husrevbegova medresa sa internatom. Sve mjere koje su do sada poduzete od strane Vrhovnog islamskog starješinstva u cijelosti se odobravaju. Sabor zadužuje Vrhovno islamsko starješinstvo da nastavi sa započetim poslovima na ovome zadatku. Isto tako stavlja se u dužnost Vrhovnom islamskog starješinstvu da u toku 1974. godine a uz pomoć odgovarajućih stručnjaka izradi: a) nastavni plan i program Islamskog teološkog fakulteta te ostala pravna akta potrebna za rad fakulteta i b) da tome nastavnom planu i programu saobrazi plan i program Gazi Husrevbegove medrese u Sarajevu i Srednje ‘Alaudin’ medrese u Prištini.”¹⁴

Kao što je poznato iz priloga *Glasnika VIS-a* i *Preporoda*, od 1974. godine Husein Đozo (1912–1982) intenzivno piše o osnivanju fakulteta.

Vam se dostavlja s molbom na znanje”.

¹³ U Arhivi Islamske zajednice zaveden je pod signaturom V-1-5.

¹⁴ “Zaključci Vrhovnog sabora Islamske zajednice u SFRJ održanog u Beogradu 25. XII 1973. godine”, *Glasnik VIS-a*, br. 3–4, Sarajevo, 1974, str. 162.

¹¹ Obraćanje Hamdije Ćemerlića na Prvom kongresu AFŽ Bosne i Hercegovine, održanom 8. juna 1945. godine. Dostupno na: afzarhiv.org/items/show/272 (pristupljeno 26.11.2025).

¹² Ovaj dokument Vrhovnog islamskog starješinstva br. 2957/57, po formi izvještaj

datiran 16. novembra 1957. godine, upućen je Saveznoj vjerskoj komisiji u Beogradu, zatim Saveznom izvršnom vijeću, kao i republičkim komisijama za vjerska pitanja u Sarajevu, Beogradu, Zagrebu i Titogradu. U Izvještaju se ove adrese obavještavaju: “Prednje

U vezi s tim on objašnjava i “Akciju ubiranja zekata i sadekatul-fitra” u tu svrhu. To je tema koja zaslužuje zaseban tretman. Zapisnik sa sjednice Vrhovnog islamskog starješinstva¹⁵ održane 8. juna 1977. godine u Beogradu, u rezidenciji reisul-uleme, spominje, kako se tu kaže, “Otvaranje Islamsko teološkog fakulteta”, gdje se bilježi da je u tome Hamdija Čemerlić imao posebnu ulogu:

“O otvaranju Islamsko teološkog fakulteta i neophodnim pretpostavkama za to otvaranje govorio je dr. Hamdija Čemerlić. U vezi s tim donešeni su ovi zaključci: Fakultet će nositi naziv: ISLAMSKO TEOLOŠKI FAKULTET.

Na njemu će postojati obavezni i fakultativni predmeti / ovo drugo ukoliko bude uslova/.

Uslovi za prijem studenata: završena Gazi Husrevbegova ili Alaudin medresa: uspjeh tri zadnje godine, vladanje i prijemni ispit iz srpskohrvatskog /odnosno albanskog/ jezika i arapskog jezika.

Broj studenata na prvoj godini: 25.

Nastavnici: zvanja: docent, vanredni profesor, redovni profesor, viši predavač i predavač /u nedostatku/; uslovi: doktorat za docenta a za predavača stručni radovi.

Za profesora samo priznate naučnike.

Izbor profesora: na određeno vrijeme od 5 godina.

Matičarska komisija: dr Muhamed Begović, dr Hamdija Čemerlić i Hamid Hadžibegić.

Ulogu Savjeta Islamsko teološkog fakulteta vrši VIS-o dok se Fakultet ne kompletira.

Honorarni nastavnici će se primati pod istim uslovima kao i redovni.

Organi upravljanja Islamsko teološkog fakulteta: Savjet, Nastavničko vijeće, rektor.

Sastav Savjeta: četiri člana delegira VIS-o /sa područja svakog starješinstva po jednog/, jedan

član Udruženja ilmije /ako se osnuje savezno Udruženje ilmije/, jedan asistent, jedan student, dva nastavnika, rektor i jedan radnik. Reis-ul-ulema daje muraselu za nastavničko osoblje.

Prelaz studenata sa drugih teoloških fakulteta će se dozvoljavati, tako da se student upisuje u onu godinu za koju je prethodno položio ispite.

Reis-ul-ulema postavlja rektora na dvije godine.

O načinu finansiranja Islamsko teološkog fakulteta treba da se razmisli do sljedećeg sastanka.

Prvi Statut će donijeti VIS-o / prof. Čemerlić je upoznao članove da je njegov prednacrt već gotov/.

Datum otvaranja Fakulteta je ostavljen VIS-u.¹⁶

Poslovi spomenute matičarske komisije (Begović, Čemerlić, Hadžibegić) bili su izbor nastavnika za prvi nastavnički zbor Islamskog teološkog fakulteta.

U Arhivu Islamske zajednice nalazi se dokumentacija iz koje se vidi da su pisma akademiku Mehmedu Begoviću i profesoru Hamidu Hadžibegiću poslata 31. augusta 1977. godine. Zgotovljen tekst pisma Begoviću i Hadžibegiću uradio je osobno Hamdija Čemerlić, dok je Aziz Kadribegović, sekretar VIS-a, prenio tekst pisma na memorandumu VIS-a. Pismo Begoviću i Hadžibegiću glasi:

“Na sjednici Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ, održanoj 8. juna 1977. godine u Beogradu, izabrani ste za člana Matičarske komisije za izbor nastavnika prve godine Islamsko teološkog fakulteta u Sarajevu. Molimo Vas da ovaj izbor potvrdite. Naknadno ćemo Vas obavijestiti o datumu sastanka za izbor.

Po ovlaštenju Reis-ul-uleme
Sekretar

A[ziz] Kadribegović.”¹⁷

¹⁵ Ovaj zapisnik nalazi se u Arhivu Islamske zajednice u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, zaveden je pod signaturom: SZ-3-8.6.1977.

¹⁶ Zapisnik sa sjednice Vrhovnog

¹⁷ Arhiv Islamske zajednice, 1155/77

Nedugo zatim, akademik Mehmed Begović šalje odgovor Vrhovnom islamskom starješinstvu, pismo je datirano 14. septembra 1977. godine i glasi:

“Po povratku u Beograd zatekao sam Vaše pismo od 30. VIII 1977. u kome me izvještavate da sam izabran za člana Matičarske komisije za izbor nastavnika Islamsko-teološkog fakulteta. Te se dužnosti sa zadovoljstvom primam. Molim da me na nekoliko dana ranije obavijestite o danu u kome će se održati sjednica navedene komisije.

Beograd, 14. IX 1977.

Dr M Begović”¹⁸

Ovu matičarsku komisiju ne treba miješati s matičarskom komisijom Islamskog teološkog fakulteta koja je, po svojoj prilici, počela s radom tokom 1974. godine, još u vrijeme dok je reisul-ulema bio Sulejman-ef. Kemura.

O uključenosti nekolicine ulemanskih, profesorskih i akademskih ličnosti u osnivanje i pokretanje Islamskog teološkog fakulteta dobro dokumentiranu i izloženu studiju napisao je Samir Beglerović (Beglerović, 2017:11–39). Iz Beglerovićeve studije vidi se posve jasno i Čemerlićeva ključna uloga u sedamdesetim godinama 20. stoljeća.

Nositelj najviših funkcija u Islamskoj zajednici

Podsjećamo da u periodu od 1946. godine, pa sve do ranih 1970-ih godina, u publikacijama Islamske zajednice nema podataka o čestim angažmanima Hamdije Čemerlića u organima i tijelima Islamske zajednice. Ali da je moguće da “se Hamdiju Čemerlića pitalo za savjete”, ili da je on konsultirao ljude iz Islamske zajednice ili osobe bliske njoj, potvrđuje jedno svjedočenje Omera Nakičevića o susretu s Čemerlićem iz (februara?)

(FIN-1-43/77), 30. august 1977.

¹⁸ Arhiv Islamske zajednice, 1155/77 (FIN-1-43/77), 30. august 1977. (prošireno sa pismom dr. Mehmeda Begovića, koje je pridodato spisu).

davne 1974. godine. Nakičevićevo svjedočenje govori da je Čemerlić bio itekako uključen u najvažnija zbivanja u Islamskoj zajednici:

“Jedan od tih susreta bio je u vremenu izbora novog reisa [1975. god.]. Prošlo je nekoliko vremena od smrti rahmetli Kemure i trebalo je izabrati nekoga drugog. U to vrijeme bio sam jedan od profesora GH medrese. Ne znam zašto je pao izbor i na mene i još jednog mog prijatelja da i nas konsultuju. Susret [sa Čemerlićem] je bio pomalo neobičan i veoma konspirativan. Ovo ne znači da [Čemerlić] nije i druge ličnosti konsultirao. Bilo je to u mjestu Lješevu, ali da bi bilo u punoj konspiraciji, sjeli smo pored jednog stoga sijena i razgovarali. Kratko je izložio o čemu će razgovarati. Pošto se radilo o izboru novog reisa, predočio nam je, nama dvojici, osobe koje su, kako mi to danas kažemo ‘u igri’. O svakoj ličnosti iznosio je ono što je ističe, pozitivno ili negativno. Vagali smo svaki pojedinačno, podrazumijevajući tu i društvene okolnosti. Kada smo se opredijelili za jednu ličnost, dr Hamdija Čemerlić je rekao: ‘E sada, ako ga izaberemo, da ne istupamo protiv njega i ne unosimo metež’” (Nakičević, 2006:83).

Prema priložima u listu *Preporod* i u *Glasniku VIS-a*, 1975. godina bila je prelomna u Čemerlićevim velikim angažmanima u Islamskoj zajednici. Čemerlićevo ime počinje se spominjati sve češće u vijestima u kojima se govori da je Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ donijelo odluku o osnivanju Islamskog teološkog fakulteta. U broju od 1. aprila 1975. godine, list *Preporod* (tada glasilo Udruženja ilmije u Bosni i Hercegovini) na prvoj stranici donosi veliki, reklo bi se svečani, naslov: “Novo rukovodstvo Islamske zajednice u SFRJ Jugoslaviji”. U anterfileu ove vijesti kaže se:

“Na zasjedanju Vrhovnog sabora IZ u Beogradu za novog vrhovnog poglavara Islamske zajednice u SFRJ izabran hadži Naim ef. Hadžiabdić. Za predsjednika

Vrhovnog sabora profesor akademik dr Hamdija Čemerlić. A za predsjednika Starješinstva Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini dr Ahmed ef. Smajlović” (“Novo rukovodstvo...”, 1975:1).

Spomenuti tekst pisao je, po svemu se da zaključiti, Husein-ef. Đozo, tada odgovorni urednik *Preporoda*. To se vidi po stilu pasusa ovog teksta, kao i po prioritetima koje list *Preporod* (kroz pero Huseina Đoze) stavlja novoizabranim funkcionerima u dužnost. O ovome što sada ističe, i na šta podsjeća novo rukovodstvo Islamske zajednice, Husein Đozo je pisao već godinama na stranicama *Preporoda* i *Glasnika VIS-a*.

Vratimo li se tekstu “Novo rukovodstvo Islamske zajednice u SFRJ Jugoslaviji”, tu se potcrtava nekoliko, za Đozu i tadašnje uredništvo *Preporoda*, važnih stvari. Prvo, *Preporod* smatra da novo rukovodstvo Islamske zajednice treba imati u vidu “nove džematlije”:

“Ne smije se ni za tren izgubiti iz vida činjenica da stojimo pred novim džematlijama. Pripadnici Islamske zajednice, koristeći postojeće mogućnosti koje im pruža naša nova društvena stvarnost, aktivno su uključeni u savremeni progresivni razvoj. Neposredno učestvuju u svim društvenim zbivanjima i procesima. Nisu tu više nepismeni ili polupismeni ljudi. Treba znati da savremeni džematlija ima svoj poseban odnos prema religiji. Tradicionalističko tumačenje i shvaćanje vjere očito ga ne zadovoljava. Suviše je formalističko, mističko i metafizičko. On bi u vjeri htio da vidi dublji smisao. Htio bi da u njoj vidi nečeg ovozemaljskog, životnog, želio bi da mu se istine prevedu na njegov jezik i potkrijepe njegovim argumentima. Pogrešno bi bilo misliti da nove generacije nemaju sluha za religiju i da prema njoj nisu raspoložene. Tačno je da ih preživjeli oblici religioznog ispoljavanja i primitivna predstava o vjeri ne mogu oduševiti” (“Novo rukovodstvo...”, 1975:1).

Drugo, Husein Đozo jasno ukazuje da je Islamski fakultet, koji se

uskoro treba osnovati i otvoriti u Sarajevu, velika šansa da “savremene interpretacije islama” zamijene i potisnu “preživjele oblike religioznog ispoljavanja”. Đozo kaže:

“Upravo to nas najsnažnije upozorava na veliki historijski značaj otvaranja Islamskog fakulteta u Sarajevu. Ovaj projekat je imperativ našeg trenutka. Bez Fakulteta naš vjerski život ne može se razvijati i ići u korak sa savremenim razvojem društva. Otvaranje Islamskog fakulteta, i to što prije, ostaje kao sveti amanet i prioritetni zadatak novog rukovodstva Islamske zajednice. To nije samo obaveza niti se tako smije shvatiti. U tome treba gledati posebnu čast koju je sudbina dodijelila ovog generaciji. Trebalo je da prođe znatan broj vijekova i što veći broj generacija pa da sazriju uslovi za otvaranje ovog fakulteta” (“Novo rukovodstvo...”, 1975:1).

Ova dionica o potrebi otvaranja Islamskog fakulteta završava se, za svaki slučaj, spomenom socijalističke Jugoslavije:

“Nije puka slučajnost da se to [skoro otvaranje Islamskog fakulteta] ostvarilo baš u socijalističkoj Jugoslaviji, koja počiva na principima jednakosti i ravnopravnosti svih zajednica, naroda i narodnosti, i u kojoj se ti principi dosljedno sprovode u praksi” (“Novo rukovodstvo...”, 1975:1).

U tadašnjim medijima Islamske zajednice (*Preporod* i *Glasnik VIS-a*) sve od aprila 1975. godine, kad je novo rukovodstvo Islamske zajednice preuzelo dužnost, jasno se vidi da je otvaranje Islamskog teološkog fakulteta bila glavna njezina briga i preokupacija.

U međuvremenu je list *Preporod*, 1. marta 1976. godine, gotovo na samu godišnjicu izbora novog rukovodstva Islamske zajednice u SFRJ, objavio veliki i po svemu ekskluzivni razgovor s akademikom Hamdijom Čemerlićem, u svojstvu predsjednika Vrhovnog sabora Islamske zajednice u SFRJ. Čemerlić je u ovom razgovoru posvetio veliku pažnju otvaranju Islamskog teološkog fakulteta:

“Proces formiranja i proces rada Islamskog teološkog fakulteta privede se kraju. Zgrada Fakulteta i Medrese biće gotova u toku prve polovine ove godine, a paralelno sa radovima na izgradnji zgrade i njene opreme preduzimaju se i mjere na izradi nastavnog plana i programa pojedinih predmeta i rješavanje drugih pitanja vezanih za početak rada i pravilan razvoj budućeg Fakulteta” (“Razgovor s predsjednikom...”, 1976:8–9).

Sa stranica *Preporoda* iz ovih godina vidi se da je opredjeljenje redakcije i uređivačke politike bilo da se akademiku Hamdiji Čemerliću pruži maksimalna podrška. U vijesti “Visoko priznanje Hamdiji Čemerliću” javnost se informira o sljedećem:

“Predsjednik Vrhovnog sabora Islamske zajednice u Jugoslaviji, akademik dr. Hamdija Čemerlić, primio je 11. maja [1976.] orden francuske vlade za zasluge na unapređenju francuske kulture i njenom upoznavanju u našoj sredini. Odlikovanje je uručio francuski ambasador u SFRJ Pjer Sebijo” (“Visoko priznanje...”, 1976:7).

Od spomenutog razgovora s Čemerlićem u listu *Preporod* (1. mart 1976. godine) proteklo je otprilike osamnaest mjeseci do početka rada Islamskog teološkog fakulteta. Fakultet je svečano otvoren 29. septembra 1977. godine, a *Glasnik VIS*-a objavio je pozdravni govor dr. Hamdije Čemerlića, u kojem je on poručio uglednim zvanicama:

“Vi ste svojom posjetom ovoj našoj akademiji dokazali da shvaćate značaj ovoga dana, otvaranja našeg Fakulteta, i naših napora koje smo uložili da dovedemo do kraja ovaj započeti poduhvat. Shvatili ste značaj koji ova naučno nastavna ustanova treba da ima u našem daljem životu, i to ne samo naše vjerske zajednice, nego i opće društvene zajednice. Napori na izgradnji Islamskog teološkog fakulteta trajali su duže vremena. U tom procesu rada pokazali su veliko požrtvovanje

organi Islamske zajednice, njezini službenici i svi muslimani. Mi u ime Vrhovnog sabora, osjećamo posebno zadovoljstvo da im izrazimo punu zahvalnost. Ali, dužan sam da napomenem, da svi ti naponi ne bi doveli do ovakvog kraja i uspjeha, da organi naše društveno-političke zajednice nisu shvatili značaj ove ustanove za naš razvoj i pružili nam punu pomoć” (Čemerlić, 1977:509).

Vidi se da u ovoj pozdravnoj riječi Hamdija Čemerlić pažljivo bira formulacije i nastupa ne samo kao prvi dekan (zapravo /v.d./ rektor) Islamskog teološkog fakulteta, već i kao predsjednik Vrhovnog sabora Islamske zajednice u SFRJ. Njegovo ukazivanje na pomoć “organa naše društveno-političke zajednice” samo se po sebi razumije kao potvrda saradnje Islamske zajednice sa socijalističkim vlastima i državnim institucijama. U istom smislu trebalo bi razumjeti i Čemerlićeve riječi da Fakultet ima značaj “ne samo za našu vjersku zajednicu, nego i opću društvenu zajednicu”. Naime, sintagme “naša društvena zajednica” i “opća društvena zajednica” bile su uobičajene društveno poželjne, takoreći, poštalice tokom 60-ih, 70-ih i 80-ih godina 20. stoljeća u govorima i istupima zvaničnika Islamske zajednice u SFRJ.

Prvi dekan Islamskog teološkog fakulteta

Preporod u novembarskom broju 1977. godine donosi veliku vijest “Islamski teološki fakultet počeo sa radom”, a u odvojenom dijelu na dnu stranice donijeta je kratka informacija “Prvi radni čas”, u kojoj njezin autor Mustafa Sjenar (1950–2018), prvi sekretar Islamskog teološkog fakulteta, ističe da je taj čas održao upravo Hamdija Čemerlić koji je, između ostalog, kazao:

“Početak rada Islamskog teološkog fakulteta znači i preuzimanje pune odgovornosti studenata, nastavnika i svih onih koji su neposredno i posredno uključeni u njegov rad pred sadašnjicom i budućnošću Islamske zajednice u Jugoslaviji,

pred njenim razvojem u kojem su razlozi i svrha osnivanja Fakulteta” (“Islamski teološki...”, 1977:8).

U istom broju *Preporoda*, na str. 8, u izdvojenom stupcu, naslovljenom “Nastavnici islamskog teološkog fakulteta”, objavljene su slike i nabrajaju se imena prvog nastavnčkog zbora Fakulteta, ovim redom: Husein Đozo, Hamid Hadžibegić, Ibrahim Trebinjac, Hamdija Čemerlić, Ahmed Smajlović, Jusuf Ramić i Hilmo Neimarlija.

Islamski teološki fakultet, taj glavni projekt rukovodstva Islamske zajednice koje je izabrano u proljeće 1975. godine (reisul-ulema Naim-ef. Hadžibegić, akademik Hamdija Čemerlić i dr. Ahmed Smajlović), pridružujući im svakako i Husein-ef. Đozu koji je o potrebi otvaranja Islamskog teološkog fakulteta objavio neusporedivo najviše tekstova, pokazao je svoje prve rezultate kroz nepune četiri akademske godine.

Tako *Glasnik VIS*-a u broju 2. (mart–april) 1981. godine objavljuje poduži tekst “Prvi rezultati višegodišnjih napora” iz pera dekana Islamskog teološkog fakulteta Hamdije Čemerlića (Čemerlić, 1981:109–112). Na stranicama ovog broja *Glasnika VIS*-a prva generacija studenata Islamskog teološkog fakulteta predstavila se svojim radovima i esejima. U nekoj vrsti radosti Čemerlić kaže:

“Prvo godište studenata Islamsko-teološkog fakulteta, upisanih u vrijeme otvaranja Fakulteta, ušlo je u završnu godinu svojih studija. U ovom broju ‘Glasnika’ ovi studenti objavljuju svoje radove i time se predstavljaju našoj islamskoj javnosti” (Čemerlić, 1981:109).

U svome eseju “Prvi rezultati višegodišnjih napora” Čemerlić se ukratko osvrće na pitanje visokog islamskog teološkog obrazovanja tokom proteklih razdoblja Islamske zajednice (period Austro-Ugarske, te period do početka Drugog svjetskog rata), on tvrdi da je:

“...evolucija u ovom pravcu išla [...] teško i sporo, u znaku oštrog sukoba između konzervativnih i novih progresivnih shvatanja. (...) U ovom razdoblju [između

dva svjetska rata] reformisana je početna vjerska nastava, osnovane su savremene srednje vjerske škole i najzad, neposredno pred početak drugog svjetskog rata, osnovana je i Viša šeriatsko-teološka škola. Takvo je stanje u Bosni i Hercegovini na području vjerskog obrazovanja bilo do početka drugog svjetskog rata” (Ćemerlić, 1981:110).

U svome eseju osvrće se i na pro-tekle nepune četiri godine [1977–1981] od otvaranja Islamskog teološkog fakulteta:

“Fakultet je počeo sa prvom godinom i postepeno upisivao pojedina godišta tako da danas radi sa ove četiri godine. U pređenom vremenu bilo je mnogo poteškoća koje su se mogle samo postepeno savladivati. Osnovna poteškoća sastojala se je u regrutovanju kvalifikovanog nastavnog kadra, posebno za teološke discipline. Malo je bilo kandidata za univerzitetske nastavnike i Fakultet je bio prinuđen da angažuje nastavnike za ove discipline iz reda ljudi koji u muslimanskoj javnosti uživaju ugled istaknutih stručnjaka u određenim disciplinama, iako nemaju formalnih uslova za izbor u zvanje nastavnika po opšteprihvaćenim univerzitetskim kriterijima” (Ćemerlić, 1981:109).

Rukovođen svojim ogromnim iskustvom na područjima saradnje sa socijalističkim vlastima, akademik Hamdija Ćemerlić ističe da je vremenom nakon Drugog svjetskog rata i:

“...uspješnim završetkom prve faze industrijalizacije zemlje pojačao se je i standard vjernika i oni su u sve većoj mjeri počeli davati svoje priloge za potrebe Zajednice. (...) U ovo vrijeme Islamska zajednica se je dovoljno osnažila i organizaciono učvrstila da se je moglo pristupiti neposrednim pripremama za osnivanje Teološkog fakulteta. Sazrelo je shvatanje da je krajnje vrijeme da se naš obrazovni sistem

osnivanjem Fakulteta upotpuni i time pruži mogućnost mladim ljudima da dobiju najviše vjersko obrazovanje u našoj zemlji. (...) Akcija za prikupljanje potrebnih sredstava za izgradnju zgrade Fakulteta i Gazihusrevbegove medrese trajala je nekoliko godina i završena sa punim uspjehom tako da je Fakultet u školskoj godini 1977/78. počeo sa radom” (Ćemerlić, 1981:111).

Čovjek normativne kulture (riječ na kraju)

Akademik Hamdija Ćemerlić, kao dekan ili rektor (obje titule spominju se u dokumentima), i kao profesor na predmetu Društveno i političko uređenje SFRJ, ostao je na Islamskom teološkom fakultetu sve do 1986. godine. Autor ovog eseja imao je sreću da kao student prve generacije, i kao asistent prve generacije ITEF-a, upamti taj bezmalo desetogodišnji period Ćemerlićevih angažmana. Osim što je bio osoba visoke kulture i velikog obrazovanja, on je bio i čovjek “od procedure”. Institucijama se rukovodi po propisima i normativnim aktima, one ne smiju doći na rub voluntarizma, često je govorio. U dokumentu iz Arhiva Islamske zajednice naslovljenom “Koncept izvještaja za Sabor 1976–1980. godine”,¹⁹ u jednoj alineji ističe se uloga Ćemerlića kao pravnika:

“Nadahnuti nastupnom besjedom Reis-ul-uleme, održanom prilikom ustoličenja u Gazi Husrevbegovoj džamiji u Sarajevu dana 18. maja 1975. godine, naša oba Sabora /vrhovni i republički/ dali su veoma značajan doprinos poboljšavanju i boljem organizovanju svih vido-va islamskog života, a naročito na planu izrade i donošenja normativnih akata. Na čelu oba Sabora nalazili su se dva eminentna prav- nika /Ćemerlić – Imamović/²⁰ pa je ova činjenica bila od odlučujuće važnosti za plodonosan rad jednog i drugog Sabora.”²¹

I dugogodišnji dekan Fakulteta islamskih nauka Ismet Bušatlić, inače nekadašnji član Sabora Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, izabran 1976. godine, spominje ulogu Hamdije Ćemerlića kao predsjednika Vrhovnog sabora Islamske zajednice u SFRJ u brizi oko donošenja normativnih akata:

“Akademik prof. dr Hamdija Ćemerlić zagovarao je i nastojao uspostaviti Islamsku zajednicu kao organizovanu cjelinu u kojoj je bitno pitanje pravilnog funkcionisanja svih njenih dijelova. Vjerovao je da je to uvjetovano pravilnim razgraničenjem odnosa između viših i nižih organa. (...) Znao je da se ovako postavljeni odnosi utvrđuju normativnim aktima koji obavezuju sve organe, pojedine službenike i vjernike da se kreću u granicama tako utvrđenih odnosa da bi Zajednica normalno funkcionisala, poslovi u njoj na vrijeme i uredno se obavljali” (Bušatlić, 2006:85–86).

Period od nepunih deset godina Ćemerlićeva rukovođenja Islamskim teološkim fakultetom (1977–1986) pamti se kao formativni period te naše najviše obrazovne institucije u Islamskoj zajednici. Profesor Ćemerlić je uspješno obavio svoju ulogu utemeljitelja Fakulteta, bio je komunikativna i uvijek odvažna osoba, od njega se moglo učiti kako jedna obrazovna i naučna institucija izrasta u akademsku sredinu koja poštuje autoritet znanja, nauke i obrazovanja.

Akademik Ćemerlić je svake godine održavao višesatne sastanke sa svim studentima Islamskog teološkog fakulteta, priređivao ih je u amfiteatru najmanje jednom godišnje, nekada i dva puta. Podržavao je atmosferu otvorenosti, istinite i odgovorne riječi i respekta prema svačijoj ulozi i mjestu koje institucija nudi po svojoj naravi. “Nastava ne smije podje- tinjiti”, govorio je poručujući time da su nastavnici ti koji moraju držati

¹⁹ Riječ je o dokumentu Sabora Islamske zajednice za Starješinstvo IZ u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji.

²⁰ Imamović, tj. Fadil Imamović (1912–

–1997), bio je predsjednik Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji u periodu od 1976. do 1980. godine.

²¹ Koncept izvještaja za Sabor 1976–1980. godina (neobrađena građa Vrhovnog sabora), Sarajevo, decembra 1979. godine, str. 6–7, Arhiva Islamske zajednice.

dostojanstvo nastavnog procesa i samih predavanja na akademskoj razini prema kojoj će krenuti studentsko učenje i naukovno uzdizanje. Akademik Hamdija Čemerlić svakodnevno je boravio na Fakultetu, u nastavi, u

dekanatu, u biblioteci. Bio je sa studentima i nastavnicima.

Posve na kraju rekao bih s velikim poštovanjem i ovo: Izbor akademika prof. dr. Hamdije Čemerlića za dekanu (v.d. rektora) Islamskog teološkog

fakulteta 1977. godine bio je sam po sebi jamstvo uspostavljanja visokih kriterija, onih ljudskih, naučnih, stručnih, rukovodnih i pedagoških, koje mi nakon Hamdije Čemerlića nismo mogli ni dostići ni postići.

Literatura

- Beglerović, Samir (2017). "Formiranje teoloških modernih visokoobrazovnih ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini", u: *Fakultet islamskih nauka u Sarajevu 1977.-2017.*, Sarajevo, 2017.
- Bušatlić, Ismet (2006). "Angažman akademika prof. dr. Hamdije Čemerlića u Sabornici Islamske zajednice", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 11, Sarajevo.
- Čemerlić, Hamdija (1941-42). "Hilafet (vjersko jedinstvo muslimana)", *El-Hidaje*, V, 4-5.
- Čemerlić, Hamdija (1942-43). "Samouprava u Islamskoj vjerskoj zajednici", *El-Hidaje*, VI, 6-8.
- Čemerlić, Hamdija (1977). "Pozdravni govor prilikom otvaranja Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu", *Glasnik VIS-a*, XL, 5, 509.
- Čemerlić, Hamdija (1981). "Prvi rezultati višegodišnjih napora", *Glasnik VIS-a*, XLIV, 2, 109-112.
- Čemerlić, Hamdija (1982). "Pravni položaj vjerskih zajednica u društveno-političkom sistemu SFRJ", *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta*, br. 1, Sarajevo.
- Durmišević, Enes (2008). *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća*. Sarajevo: Pravni Fakultet Univerziteta u Sarajevu.
- Filipović, Muhamed (2006). "Hamdija Čemerlić". U: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 11, Sarajevo.
- Ibrahimagić, Omer (2006). "Prof. dr. Hamdija Čemerlić (u povodu stogodišnjice rođenja)". U: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 11, Sarajevo.
- (1977). "Islamski teološki fakultet počeo sa radom", *Preporod*, 8.
- Karčić, Fikret (2005). *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918.-1941.* Sarajevo: El-Kalem i Fakultet islamskih nauka, Sarajevo.
- Kreševljaković, Hamdija (1944). "Naše prijateljstvo", *El-Hidaje*, VIII, 2-3.
- Mehmedović, Ahmed (2018). *Leksikon bošnjačke uleme*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka.
- Muratović, Hasan (2006). "O izboru Hamdije Čemerlića na funkciju rektora sarajevskog univerziteta". U: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 11, Sarajevo.
- Nakičević, Omer (2006). "Skup o Čemerliću". U: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, br. 11, Sarajevo.
- Neimarlija, Hilmo (1990). "Akademik prof. dr. Hamdija Čemerlić 1905-1990.", *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, XLXIII, 1.
- (1975). "Novo rukovodstvo Islamske zajednice u SFRJ Jugoslaviji", *Preporod*, 1.
- (1976). "Razgovor s predsjednikom Vrhovnog islamskog sabora u SFRJ, akademikom prof. dr. Hamdijom Čemerlićem", *Preporod*, 7, 5, 8-9.
- Sjenar, Mustafa (1977). "Prvi radni čas", *Preporod*, 22, 8.
- (1974). "Zaključci Vrhovnog sabora Islamske zajednice u SFRJ održanog u Beogradu 25. XII 1973. godine", *Glasnik VIS-a*, XXXVII, 3-4, 161-162.
- (1976). "Visoko priznanje Hamdiji Čemerliću", *Preporod*, 11, 7.

الموجز

إسهامات حمدي تشيميرليتش في المشيخة الإسلامية
(بمناسبة الذكرى السنوية المئة والعشرين على ميلاد حمدي
تشيميرليتش)
أنس كاريتش

عاش الأكاديمي حمدي تشيميرليتش (1905-1990) حياة أثرت ملامحها في معظم القرن العشرين. كان مولده في يانبا، وفيها تلقى تعليمه، ثم واصل تحصيله العلمي في سرايفو وبلغراد وباريس، ومنذ ثلاثينيات القرن العشرين عمل في البوسنة والهرسك وسرايفو أستاذا في المدرسة الشرعية العليا، ليشترك لاحقا في نضال التحرير الشعبي. كما عمل وزيرا للعدل في حكومة جمهورية البوسنة والهرسك الشعبية، ثم أستاذا في جامعة سرايفو، وعميدا لكلية الحقوق، ورئيسا لجامعة سرايفو، وعضوا في أكاديمية العلوم والفنون في البوسنة والهرسك، ورئيسا للمجلس التشريعي في المشيخة الإسلامية في جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الاشتراكية، وعميدا (قائما بأعمال الرئيس) وأستاذا في كلية أصول الدين في سرايفو.

الكلمات المفتاحية: حمدي تشيميرليتش، المدرسة الشرعية العليا، المشيخة الإسلامية، رئيس المجلس التشريعي للمشيخة الإسلامية، كلية أصول الدين.

Abstract

ČEMERLIĆ'S ENGAGEMENTS WITHIN
THE ISLAMIC COMMUNITY
(On the Occasion of the 120th Anniversary
of the Birth of Hamdija Čemerlić)

Enes Karić

Academician Hamdija Čemerlić (1905-1990) lived a life that spanned nearly the entire twentieth century. Born in Janja, he received his education in his hometown, then in Sarajevo, Belgrade, and Paris. From the 1930s onward, he worked in Bosnia and Herzegovina, particularly in Sarajevo, as a professor at the Higher Islamic Shari'a-Theological School (VIŠT). He later distinguished himself through his roles in the National Liberation Movement during World War II. Čemerlić also served as Minister of Justice in the Government of the People's Republic of Bosnia and Herzegovina, subsequently as a professor at the University of Sarajevo, Dean of the Faculty of Law, Rector of the University of Sarajevo, member of the Academy of Sciences and Arts of Bosnia and Herzegovina, President of the Supreme Council of the Islamic Community in the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, and as Dean (and Acting Rector) and professor at the Islamic Theological Faculty in Sarajevo.

Keywords: Hamdija Čemerlić; VIŠT; Islamic Community; President of the Supreme Council of the Islamic Community; Islamic Theological Faculty.

DVA DOMINANTNA TOKA RAZUMIJEVANJA KUR'ANSKE RIJEČI U ISLAMSKOJ MISLI

Hasan DŽILO

SAŽETAK: U radu se razmatraju dva glavna toka razmišljanja o Božijoj riječi i njenom razumijevanju unutar islamske misli – mu'tezilijski i eš'arijski – te njihove implikacije u nekim savremenim pristupima razumijevanju kur'anaskog teksta. Iako između ova dva toka postoje nepomirljive razlike – prvi zastupa stav o stvorenosti, a drugi o vječnosti Božije riječi – zajednička im je pozicija o transcendentnoj i imanentnoj dimenziji Božije riječi, odnosno njezina nadhistorijska i historijska stvarnost. Autor se osvrće i na esencijalistički i postmodernistički pristup u savremenim tokovima mišljenja, koji podrazumijevaju kontinuitet, ali i diskontinuitet tradicije u pristupu kur'anaskom tekstu. Također se razmatraju priroda riječi i čin razumijevanja, pri čemu se naglašava njihova metafizička podloga.

Ključne riječi: Kur'an, Riječ Božija, mu'tezilije, eš'arije, islamska misao

Uvod

Neosporna je činjenica da Kur'an – na čijim temeljima islam izrasta kao vjera, kultura i civilizacija – predstavlja Božanski govor objavljen Muhammedu, a.s., preko meleka Džibrila. Otuda, radi se o tekstu koji muslimani percipiraju u njegovoj cjelovitosti i svetosti. Njegovo objavljivanje označava prodor transcencije u historiju, rascjep u vremenu i njegovom trajanju, u određenom historijskom i društvenom kontekstu. Kako je objavljen svim ljudima kao Radosnica (bušra), Vodilja (huda), Razlučitelj istine od neistine (Furkan), on je živa Riječ Božija za koju vežu svoju sudbinu muslimani širom svijeta. On se neprestano citira na arapskom jeziku, prevodi i komentira na druge jezike, kako zbog vjerskih tako i zbog kulturnih potreba.

O modalitetima, razlozima i ciljevima prevođenja i objavljivanja svetih tekstova, uključujući i razumijevanje Kur'ana, postoji izuzetno bogata i raznovrsna literatura. Također, obilna je literatura koja razmatra potrebu za prevođenjem i interpretacijom kur'anaskog teksta.

Međutim, ono na šta ćemo se osvrnuti u ovom kratkom tekstu jeste transcendentna i imanentna pozicija Božije riječi, o kojoj se naširoko raspravlja i sam čin prevođenja, odnosno hermeneutički pristup – razumijevanje i tumačenje kur'anaskog teksta.

Transcendentni i imanentni aspekt Božije riječi

Pristupajući ovom hermeneutičkom problemu, neophodno je imati na umu dvije stožerne činjenice

vezane za Kur'an: Kur'an kao Riječ koja posjeduje i transcendentnu (nadhistorijsku) i imanentnu (historijsku) dimenziju. U raspravama koje se vode o ovim dvjema dimenzijama, centralni problem predstavlja rascjep ili kontinuitet između transcencije i imanencije kur'anaskog teksta, odnosno pitanje: Koja je tačka poveznica koja spaja ili razdvaja ove dvije dimenzije Kur'ana? Jer, riječ je o fenomenu koji nadilazi vrijeme i historiju, a istovremeno egzistira unutar njihove dimenzije. Ili, da li njegovo objavljivanje Poslaniku na arapskom jeziku, u određenoj kulturnoj sredini i kontekstu, podrazumijeva otkidanje od njegove transcendentne podloge i poprimanja konture teksta prilagodbenog okolnostima u kojima je nastao i, shodno ovome, ima li ili nema traga svetosti u njegovom razumijevanju.

Ili, ako je refleksija nečega što je nad-historijskog porijekla, je li moguće da nema nikakva traga njegovom temelju na koji se naslanja. Pozicije o ovim pitanjima granaju se u različitim smjerovima. Neki to vide u njegovom izrazu, drugi u njegovom stilu, a treći pak u konceptima ili idejama na koje on upućuje.

Činjenica je da niko ne poriče njegovu transcendentnost unutar klasične i savremene islamske misli. No, postoje razilaženja o tome kako treba čitati taj tekst, da li kao i svaki drugi tekst ili, pak, imati u vidu njegovu svetost, živost, tajanstvenost.

Da bismo ovo bolje razumjeli, najprije razmotrimo pitanje same riječi u teološko-filozofskom smislu. Riječ predstavlja jednu stvarnu cjelinu o kojoj ovisi sve što jeste, i ništa se od nje ne može odvojiti. U islamskoj teološkoj misli, riječ *Budi* (Kun) označava početak stvaranja, održavanja i nestajanja stvari u svijetu – čak i samog svijeta. Stvari i svijet mogu nestati, ali Riječ ne može nestati: kada nije bilo ničega (ništa/’adem), postojala je Riječ. Štaviše, i to “ništa” – u krajnjoj konsekvenci – jeste Riječ. Analogno tome, i kada svijet nestane, Riječ će ostati.

Kako je svijet nastao – prema učenju svetih tekstova – iz Božije Riječi: *Budi!*, jasno je da ta Riječ prethodi i samom svijetu, kao vječno Božije svojstvo koje ima svoju stvarnu, ontološku dimenziju, neovisnu o samom svijetu. Drugim riječima, bivstvovanje svijeta sadržano je u samoj toj Riječi, u činu njene aktualizacije. Dakle, sve religijske tradicije zastupaju njenu metafizičku i ontološku dimenziju u kontekstu svetog jezika. Izgovorena riječ je, putem objave, prenosilac istine ili način na koji se ona aktualizira.

Stoga, kada se govori o Kur’anu kao Riječi (Božijoj), u islamskom mišljenju postoje dva međusobno nepomirljiva stava, koja imaju značajne konsekvence čak i u savremenim raspravama o Kur’anu kao Božijoj Riječi. Jedni smatraju da je kur’anska Riječ vječna, dok su drugi mišljenja da je kur’anska Riječ stvorena kao i ostale stvari u svijetu,

pa i sam svijet. O stvorenosti Božije riječi svjedoči mišljenje prisutno uglavnom u mu’tezilijskoj školi i među savremenim neomu’tezilijama, a o nestvorenosti Božije riječi govori eš’arijska škola, koja je imala dominantnu poziciju u islamskom teološkom mišljenju. Na potonjem mišljenju naslanjaju se i fetve o potrebi prevođenja Kur’ana na strane jezike nakon što su prevaziđeni neki stavovi uleme da je nemoguće prevesti Kur’an na druge jezike zbog semantike kur’anskih ajeta, odnosno značenjskog sloja koji ne može biti prenesen u drugi jezik. Da bi se riješila dilema da li Kur’an treba prevesti ili ne, Vrhovno vijeće uleme El-Ezhera 1936. godine donijelo je fetvu da prevođenje Kur’ana doslovno nije odgovarajuće, nego da je moguće tumačiti ajete na druge jezike, dodajući mnoge riječi i fraze, čime se, na neki način, izbjegava doslovni prijevod (Ihsanoglu, 1986:569).

Tačnije, evo o čemu se radi. Mu’tezilije argumentiraju da je Kur’an stvoren da bi izbjegli “antinomiju” glede vjerovanja na koja su ukazivali kršćanski teolozi u debatama s islamskim teolozima o ajetu u kojem se govori da je Isa, a.s., ustvari Riječ Božija. Analogno ovome, ako se prihvati tvrdnja da je Isa, a.s., Riječ Božija, kao što se spominje u Kur’anu, onda se istovremeno prihvata ili priznaje Božanski status Isaa, a.s. Ovo je glavna karakteristika u diskursu mu’tezilija glede rasprave o Božijoj riječi. Stoga, mu’tezilije zastupaju drugačiju poziciju od dotadašnje teološke debate o vječnoj Božijoj Riječi – Kur’anu. Nisu se upuštali u razložnu diskusiju o transcendentnoj naravi Božije riječi (Levhi-mahfuz) i njenoj aktualizaciji u arapskoj formi koja bi predstavljala vječni Božiji govor. Tvrdeći da je Kur’an stvoren, a ne vječan, otvorili su raspravu u savremenom muslimanskom mišljenju o razumijevanju Kur’ana u određenom društvenom i jezičkom kontekstu. Ovom se diskursu posebno priklanjaju poznati savremeni mislioci Egipćanin Nasr Hamid Ebu Zejd i Alžirac Muhammed Arkun.

Ebul-Hasan el-Eš’ari i njegovi sljedbenici, s druge strane, smatrali su da je Božija Riječ (Kur’an) vječna. Njihov argument ide u sljedećem pravcu: riječi imaju i drugu dimenziju osim one koja se iskazuje određenim jezikom, a njihovo verbalno očitovanje ne iscrpljuje sav njihov kvalitativni sadržaj, već samo određene zvučne, gramatičke ili verbalne artikulacije.

Kao primjer El-Eš’ari koristi sintagmu *govor duše* (*hadisun-nefs*), koja ukazuje na unutarnji govor, nezavisan od vanjskih manifestacija. Pojednostavljeno rečeno, ono što nam govori duša ne dolazi ni u formi gramatike, niti u formi riječi ili verbalnog izraza. Radi se o nečemu što razumijevamo na nama svojstven način koji nije ničim posredovan. Analogno ovome, kur’anske riječi imaju i unutarnju dimenziju ili značenje. Međutim, ovdje se ne ulazi u duboku raspravu da li se riječi “spuštaju s neba ili niču iz zemlje”, ili da li su potaknute iznutra ili dolaze izvan čovjekovog bitka. No, već se naslućuje da riječi imaju mnoga svoja značenja i da nisu obična imena stvari.

U ovom se kontekstu postavlja pitanje: gdje je tačka poveznica između “unutarnjeg” i “spoljašnjeg” govora Božije Riječi? Radi se, zaista, o dubokom filozofskom problemu koji ulazi u sferu tajne i nedokučivosti za ljudski razum. Stoga, prema El-Eš’ariju, ne treba ni postavljati pitanje na koji način riješiti ovaj problem – jer ga je, zapravo, nemoguće riješiti.

Evo još nekoliko primjera u prilog njegovoj nerješivosti: gdje se nalazi tačka poveznica, naprimjer, između života i smrti, vječnosti i prolaznosti, zdravlja i bolesti, nastajanja i nestajanja, jednog i mnoštva? Definitivno, ne postoji konačan odgovor koji bi jasno locirao tu poveznicu. Ne može se, dakle, objasniti ni tačka poveznica ni tačka razdjelnica između transcendentne i imanentne dimenzije Božije riječi.

U ovom kontekstu El-Eš’ariji nije promakla, kao i kod rasprave o Božijoj biti i svojstvima, po mišljenju Henrya Corbina, razlika između svojstva kao koncepta, motri li se na

kvalitativnom planu i dvojestvo svojstva, motri li se na kvantitativnom planu (Corbin, 1977:132). Koncept je jedan, ali su njegove manifestacije mnogostruke. Radi se o dva različita plana motrenim u njihovoj relaciji. Relacija je, dakle, ono što spaja ove dvije činjenice. Radi se o jednom dijalektičkom problemu koji obuhvata mnoge sfere realnosti gdje se krajnosti konačno smiruju u jedinstvu.

Sama kategorija *ta'til*, koja se pripisuje mu'tezilijama, potječe od arapskog korijena u značenju *posuda bez vode* (Corbin, 1977:132). Otuda, da bi naglasili apsolutnu transcendentnost Boga, mu'tezilije smatraju da Bog nema svojstava, već da su potonja, poput ostalih stvari, stvorena, kao što je, naprimjer, Božiji govor. Analogno tome, neki neomu'tezilije, pod utjecajem savremenih lingvista, smatraju da i kur'anske riječi treba puniti značenjima zasnovanim na pretpostavljenim poticajnim mogućnostima koje one otvaraju.

U muslimanskom mišljenju, kur'anska formula o Božijoj objavi – "pomno Čuvana ploča" (Levhimahfuz) – podliježe posebnoj interpretaciji i ima svoje refleksije, odnosno odraze, u historiji. Na taj način, objava se "spušta na srce" Poslanika u određenom historijsko-društvenom kontekstu, na određenom jeziku, i samim tim podliježe različitim načinima razumijevanja, odnosno hermeneutike.

Ovim se pojašnjavaju i transcendentna i imanentna dimenzija Božije Riječi. Međutim, njeno objavljivanje unutar određenog historijsko-društvenog konteksta ne iscrpljuje cjelokupan sadržaj niti potpuno značenje tog govora, odnosno teksta. Prije svega, treba imati na umu činjenicu da Kur'an ne nudi konačna rješenja za izazove s kojima se zajednica suočava tokom svog historijskog razvoja. On se, također, bavi i "vječnim pitanjima" čovjekovog bivstvovanja – pitanjima koja čovjek iznova i neprestano postavlja, tražeći odgovore na njih. Riječ je o pitanjima od apsolutne važnosti, ali odgovori na njih nisu apsolutni. Ti odgovori svjedoče samo o vlastitoj relativnosti. Stoga,

ma kakva bila interpretacija teksta, ona je relativna i ne može se smatrati jednom za svagda datom.

Traženje odgovora na ta pitanja uvjetovano je i njihovim razumijevanjem, odnosno hermeneutikom. U Kur'anu se, zaista, susrećemo s ajetima (sama riječ *ajet*, množina *ajat*, znači *znak*, *znamenje* – nešto što upućuje, usmjerava; drugim riječima, nešto što je otvoreno, a ne zatvoreno, i što u sebi nosi značenja) koji čovjeka usmjeravaju na način na koji treba razmišljati o sebi samom (znamenja u njemu samom), ali i o znakovima u svijetu oko sebe, čija je vrijednost općevažna – ne samo za muslimane, nego za sve ljude.

Na osnovu tog razumijevanja, odnosno hermeneutike, razvilo se više različitih modusa pristupa tumačenju teksta: spoljašnji (*zahir*) pristup, odnosno doslovno razumijevanje, koje se u sunijskoj tradiciji uglavnom naslanja na *isnad*; unutarnji (*batin*) pristup, koji podrazumijeva hijerarhijsko i višeznačno (polisemno) tumačenje, karakteristično za šiitsku tradiciju, te alegorijsko (medžazi) značenje, prisutno u mističkoj tradiciji (Arkoun, 1994).

Svi ovi pristupi polaze od tri ključne pretpostavke koje pomažu u razumijevanju teksta: kontekst u kojem je Kur'an objavljen, gramatička i lingvistička struktura teksta, te univerzalno značenje teksta koje se odnosi na sve ljude, bez obzira na njihovu religijsku pripadnost.

Dosadašnje prevođenje, odnosno razumijevanje kur'anskog teksta, pokazuje da interpretaciju karakterizira promjenjivost, dok tekst ostaje uvijek isti – onakav kakav je objavljen. Sve što nastaje unutar muslimanskog mišljenja predstavlja refleksiju tog teksta, odnosno Božijeg govora. Naprimjer, i filozofija, i sufizam, i kelam predstavljaju različite načine razumijevanja teksta, odnosno pokušaje udublivanja u njegova značenja (Anawati, 1974:357–378).

Da bi se odgovorilo na izazove koje vrijeme donosi, postoje i savremeni pristupi razumijevanju i prevođenju

kur'anskog teksta. Smatra se da svaki prijevod teksta predstavlja interpretaciju njegovih značenja, koja izranjaju iz dubine teksta. Naime, riječi ili značenja mogu biti preoblikovani i dobiti drugačiju formu, ali suština ostaje nepromijenjena.

Međutim, postoje i suprotna mišljenja koja prenebrejavaju slojevitost teksta, smatrajući da značenja nisu u sebi poživajuća, da nisu fiksna, odnosno da ona ne proizlaze iz njegovih dubina, nego da ajeti jednostavno otvaraju mogućnosti i da ih onaj koji recipira te mogućnosti "puni" značenjima koja dolaze izvana, da se na osnovu tih značenja dodaju druga značenja od percipijenta i tako dalje, prikazujući Kur'an kao otvoreni sistem značenja.¹ Da bi se tekst "napunio" značenjima, treba biti svjestan nadolazećih izazova koje određuje iskustvo. Ovakav postupak, tvrdi se, unosi dinamički aspekt u samom tekstu odvajajući ga od njegove fiksne prirode utemeljene na transcendentnosti. Svako čitanje teksta proizvodi nova značenja zavisnim od historijskog i društvenog konteksta.

Ovdje nije teško zaključiti da se ta značenja javljaju kao znakovi porredani jedan do drugoga, pri čemu je svako značenje aktuelno za određeni historijski kontekst, odnosno imanentno tom kontekstu. Ovakav pristup ima svoje uporište u savremenoj filozofskoj koncepciji koja je antiesencijalistička, a čija je stožerna premisa da ne postoji suština koja se reflektira, koja bi imala svoje odraze, nego da je promjena sama suština stvari; biti u promjeni ili mogućnosti znači, ustvari, biti u postojanju a ne u postojanju. Prema ovoj koncepciji, cilj se gubi iz vida, odnosno "djelatna historija" nema krajnji cilj kome teži, što je stav s kojim se nijedna teologija nebeskih religija ne bi mogla složiti.

Druga značajna naznaka glade kur'anskog teksta koja se nadovezuje na prethodno spomenuto, ali

¹ O ovom problemu naširoko raspravlja Nasr Hamid Ebu Zejd u svom djelu *Mefhūm en-nass: dirāse fi 'ulūm el-Kur'an*, El-Merkez es-sekāfi el-'arebi, Bejrut, 2000.

koja ne razdvaja transcendentnu od imanentne dimenzije Kur'ana, ima u vidu njegov deskriptivni i normativni aspekt. Normativni aspekt je sadržan u moralnim vrijednostima koje se moraju izvršavati, a deskriptivni aspekt tiče se opisa situacija, čovjekovog odnošenja prema sebi, svijetu, povijesti, društvu s ciljem da potkrijepi moralnu svijest kod ljudi. Ovaj drugi aspekt zahtijeva kontekstualnu interpretaciju teksta, imajući u vidu, dakle, nadolazeće stvari koje donosi život (Rahman, 1983:11–14).

Između ove dva aspekta treba posredovati refleksija koja predstavlja vezivnu tačku između tradicije i promjena koje nadolaze. Kako je interpretacija mijenjajuća, uvijek možemo, dakle, imati novo razumijevanje ili interpretaciju, a da bismo došli do ovoga, potrebna su nam velika poznavanja savremenih lingvističkih i filozofskih promišljanja. Samo na ovaj način tekst može biti dinamičan, a ne statičan koncept. Budući da je Kur'an usredsređen na moralne vrijednosti, kakve su, naprimjer, pravda, ljubav, milost i sl. koje imaju univerzalno značenje, podrazumijeva se da one ne zavise od historijskih okolnosti ili vremenskog konteksta, već je njihovo ishodište ekstrahistorijsko – one nisu sačinjene od materijalne sastavine i ne proizlaze iz historijskih uzroka poput drugih vrijednosti koje iščezavaju čim se iscrpi uzrok zbog kojeg su nastale, poput ekonomskih, političkih i drugih vrijednosti. Vrijednosti imaju svoju svrhu koja strši u njima (Rahman, 1983:9). Rahman tvrdi da je refleksija vezivna tačka između nadolazećih izazova i konteksta u kom je Kur'an objavljen. Radi se o samorefleksiji – u stalnoj svjesnosti o sebi i vlastitim vrijednostima (Rahman, 2017:79).

Fazlur Rahman smatra da komunikacijski aspekt sadržan u samoj vrijednosti nadilazi rascjep između transcendentne i imanentne dimenzije vrijednosti, koje nisu samo puke apstrakcije i realizacije. Po njemu, Kur'an je krcat vrijednostima, svaka vrijednost ima svoj cilj kome teži i nije riječ o nečemu što je samo

po sebi i ništa više. Naprimjer, čim pomislimo na pravdu, istovremeno postajemo svjesni neke životne situacije. Pravda se, dakle, mora odnositi na nešto, iako postoji nezavisno od te konkretne okolnosti. U biti pravde sadržan je i njen objekt – ono s čime pravda uspostavlja odnos, odnosno komunikaciju. U samoj toj vrijednosti sadržani su označitelj i označeno. Ne mogu biti pravedan ako ne postoji nešto ili neko prema kome se ta pravednost očituje. Ovdje treba naglasiti sljedeću činjenicu: pravda je neiscrpna – ona je prisutna svuda i uvijek, kao univerzalna vrijednost. Ili, naprimjer, znanje. Ono se mora odnositi na nešto; ne mogu posjedovati znanje, a da ne znam ništa. Shodno tome, normativni aspekt svetog teksta ostaje nepromjenjiv, djelotvoran i neiscrpiv. Radi se o konceptima koji ukazuju na nešto ekstrahistorijsko i historijsko. Kako je Kur'an objavljen kao odgovor na određeni društveno-historijski kontekst u mekanskoj i medinskoj zajednici, smatra Fazlur Rahman, snagom refleksije možemo izvući univerzalne koncepte, sagledati unutarnju nit kur'anskih ajeta i interpretirati ih u kontekstu zahtjeva vremena, uvažavajući, pri tome, doprinose razuma, a svijest o sebi samima i normativnim vrijednostima, s moralnim sadržajem, predstavlja polog očuvanja identiteta vrijednosti (Rahman, 1982:6). Direktno obraćanje Kur'anu i suočavanje s izazovima koje nosi sa sobom "djelatna povijest" trebaju imati primarno značenje, a bogata egzegetska tradicija jezičkim, gramatičkim i stilskim karakteristikama može biti od koristi i ona ima sekundarno značenje.

Međutim, sveti tekst, kao događaj, reflektira značenja koja imaju univerzalnu primjenu. Da li ta značenja izvire iz samog teksta ili mi taj tekst ispunjavamo novim značenjima, pronalazeći ih u mogućnostima koje nude kur'anski stavci – pitanje je o kojem se još uvijek vode duge i plodne rasprave među lingvistima. U svakom slučaju, riječ je o otvorenom pitanju koje zahtijeva temeljite i široke elaboracije.

Komunikacija s tekstom

Kur'anski tekst je neodvojiv od svakodnevnog života vjernika. On je prisutan kakav jeste. Njegova prisutnost je sama komunikacija s tekstom. Ta komunikacija dolazi do izražaja u obredoslovnoj i intelektualnoj sferi od najvišeg do najnižeg sloja svijesti i prakse kod muslimana. Da li se razumijeva ili ne razumijeva (u izvornom obliku kod onih koji ne znaju arapski jezik), on se ipak doživljava u njegovoj svetosti i izvornosti. Kako je Sveti tekst objavljen na arapskom jeziku, razumijevanje i prevođenje tog teksta zahtijeva objašnjenje samog čina razumijevanja i prevođenja. Ili, razumijevanje, interpretacija i prevođenje predstavljaju posebnu vrstu komunikacije, odnosno dodira s Riječju.

Dosadašnje interpretacije i prevodi mogu biti od velike koristi, ali to ne znači da posjeduju esencijalno značenje. Oni to ne mogu imati jer su uvjetovani određenim historijskim, kulturnim i društvenim okolnostima. Ono što zaista ima esencijalno značenje jeste sam čin razumijevanja, odnosno komunikacija s tekstom koja polučuje ili stvara značenja. Prema ovom shvatanju, razumijevanje općenito nije "metodološki postupak", već događaj – pokretljiv, poticajan postupak – jer je i sam tekst događaj, i kao takvog ga treba razumijevati (Gadamer, 1978:13).

Sam ovaj dodir implicira čin razumijevanja ili interpretacije. Razumijevanje kao i riječ ontološke je naravi. Zbog toga, razumijevanje u savremenim filozofskim promišljanjima jeste poseban filozofski koncept. Taj čin, kako tvrdi Martin Heidegger, predstavlja egzistencijalnu karakteristiku samog čovjekovog bitka. Razumijevanje teksta kao događaja ne svodi tekst na običan predmet, jer se u tom slučaju tekst ne doživljava onakvim kakav zaista jeste (Heidegger, 1985:152–182). Ako se tekst svede na puki predmet, on se time zatvara – "zasvođuje" – i gubi živost i dinamičnost neophodne za autentično razumijevanje.

Zadržavanje na interpretaciji teksta, a ne na samom tekstu kao događaju – kao što je i naše razumijevanje

događaja koji definitivno dolazi odnekud – ne predstavlja istinsko razumijevanje teksta, nego razumijevanje same interpretacije. Da razumijevanje ima ontološki status, pokazuje činjenica da ono predstavlja određeni oblik komunikacije. U svom izvornom obliku, čovjekova komunikacija nije determinirana niti uvjetovana – ona prethodi svakoj determiniranosti i uvjetovanosti. Mi nismo stvorili komunikaciju, ona dolazi odnekuda i mi živimo u toj komunikaciji.

Heidegger govori o preddeterminiranom ili preduvjetovanom razumijevanju, u njegovom najneposrednijem odnosu sa stvarima u svijetu – kada stvari, poput teksta, kao događaji, same govore o sebi. Tek nakon toga dolazi refleksija o tom razumijevanju, kojom se stvara teorija ili umjetnost razumijevanja – hermeneutika. Tu je riječ o razumijevanju u njegovoj neposrednosti i jednostavnosti, što upravo predstavlja zadatak filozofske hermeneutike (Heidegger, 1985:152–182).

Prema hermeneutici koju zastupaju Heidegger i Hans-Georg Gadamer, iskustvo doživljaja jezika ili teksta – oslobođeno slojeva koji su se vremenom nataložili na njih – prethodi čak i lingvistici ili teoriji jezika. Teorija dolazi tek kasnije. Ona može biti korisna, ali se ne može smatrati jedinom relevantnom za istinsko razumijevanje teksta. Učenja ovih dvaju filozofa itekako su utjecali na neke tokove razumijevanja teksta među muslimanskim misliocima.

Nije teško uočiti da je svaki prevod svetog teksta na drugi jezik određena

vrsta interpretacije, ali ne i prevod u smislu potpune originalnosti ili izvornosti, jer u tekstu uvijek nešto izmiče. Kur'anski tekst je takve naravi da, čak i u formalnom smislu, nije moguće posegnuti za konačnom interpretacijom. Originalni tekst je poput suštine koja se reflektira i izbija u historijskom toku vremena. *Levhi-mahfuz* je na nebesima i ima svoje mnogostruke realizacije, koje predstavljaju dodir između transcendencije i imanencije.

Međutim, u svijetu “nastajanja i nestajanja”, komunikacija ili dodir s tekstem svjedoči o relaciji između postojanja i postajanja – odnosno bitka i bivanja. Sveti tekst je, u krajnjoj konsekvenci, oblik relacije, odnosno posrednika između Boga i čovjeka. Ako je sveti tekst posrednik, onda postaje suvišno praviti rez između transcendencije i imanencije. Riječ je prisutna u konkretnom historijskom kontekstu, prilagođena jezičkoj strukturi i sredini u kojoj se pojavljuje. Otuda se postavlja pitanje: Sta je sveto u toj riječi?

Vraćamo se na stvarnost same Riječi kojom je započeta ova rasprava. Riječ, u svojoj biti, nije od ovoga svijeta – ona izbija odnekud, iz onostranog, ali su njene manifestacije mnogostruke. Njen je zadatak da upućuje, usmjerava, da ukazuje i nije samo puka “etiketa” stvari, jer je metafizičke i ontološke naravi.

U svjetlu savremenih hermeneutičkih promišljanja i pristupa kur'anskom tekstu poticajna pitanja na koja Kur'an aludira sadrže velike mogućnosti za refleksiju o smislu, odgovornosti, dijalogu, moralnim vrijednostima, odnošenju

jednih prema drugima, krivnji (grijehu), dobrim djelima i mnogim drugim pitanjima koja su svagda prisutna. Sva ova pitanja svjedoče o nadnaravnosti kur'anskog teksta.

Zaključak

U muslimanskom mišljenju, klasičnom i savremenom, dominiraju, kao što smo vidjeli, dva toka mišljenja glede razumijevanja Božije riječi: eš'arijski i mu'teziljski. Umnažanje koncepata nastalih na temeljima ova dva toka mišljenja, a tiču se hermeneutičkih zahvata, predstavljaju još uvijek živu diskusiju koja je u potrazi za snalaženjem u savremenim tokovima mišljenja. Ti koncepti oslikavaju ne samo kontinuitet hermeneutičke tradicije kur'anskog teksta u muslimanskom mišljenju već i radikalna prelamanja i rezove, a napose u periodu postmoderne (savremene neomu'tezilije). Refleksija je ona vezivna tačka između stamenih, u sebi počivajućih koncepata, koji pretendiraju biti jednom za svagda dati (esencijalistički pristup) i dominantnih zapadnih koncepata koji utječu na savremene islamske mislioe. Ti pristupi su utemeljeni na ontološkoj razlici između transhistorijskog i historijskog aspekta Božije riječi gdje je promjena u biti samog mišljenja, u potrazi za novim sadržajima refleksije u dosluhu s vremenom i njegovim zahtjevima. Radi se o refleksiji kojoj ipak ne izmiče – bez obzira na prelamanja i razlikovanja od tradicionalnog pristupa – odnos između transcendencije i imanencije u historiji.

Literatura

- Anawati, Georges C. (1974). “Philosophy, Theology and Mysticism”. U: *The Legacy of Islam*, ur. J. Schacht i C. E. Bosworth, str. 350–391, 2. izd. Oxford: Oxford University Press.
- Arkoun, Mohammed (1994). *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. New York: Westview Press.
- Corbin, Henry (1977). *Historija islamske filozofije I* (preveo Nerkez Smailagić). Sarajevo: Veselin Masleša.
- Ebu Zejd, Nasr Hamid (2000). *Mefhūm en-nass: dirāse fi 'ulūm el-Kur'an*, Beirut: El-Merkez es-sekāfi el-'arebi.
- Gadamer, Hans-Georg (1978). *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike* (preveo Slobodan Novakov), Sarajevo: Veselin Masleša.
- Heidegger, Martin (1985). *Bitak i vrijeme* (preveo Hrvoje Šarinić). Zagreb: Naprijed.
- Ihsanoglu, Ekmeleddin (1980). *Bibliografija botërore e përkthimeve të Kuranit të Shenjtë të botuara më 1513*. Istanbul: Qendra për Historinë, Artin dhe Kulturën Islamike.
- Rahman, Fazlur (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

الموجز

المساران الرئيسيان لفهم القرآن
الكريم في الفكر الإسلامي

حسن جيلو

يتناول هذا المقال المسارين الرئيسيين في فهم كلام الله وتفسيره في الفكر الإسلامي، وهما المعتزلة والأشعرية، وتأثيرهما في بعض المناهج المعاصرة لفهم النص القرآني. وبالرغم من وجود تباينات جوهرية بين هذين التيارين، إذ يتبنى الأول القول بأن كلام الله مخلوق، والثاني بأن كلام الله أبدي، فإنهما يتفقان في وصف كلام الله بالمتعالي والأصيل، وأنه حقيقي تاريخياً وما وراء التاريخي. ويتناول الكاتب المنهج الجوهري وما بعد الحدائي في تيارات الفكر المعاصر، والذي يشير إلى استمرارية التراث، وإلى انقطاعه أيضاً، في التعامل مع النص القرآني. كما يناقش طبيعة الكلام وفعل الفهم، مع التركيز على أساسه الميتافيزيقي.

الكلمات المفتاحية: القرآن، كلام الله، المعتزلة، الأشعرية، الفكر الإسلامي.

*Abstract*TWO DOMINANT CURRENTS OF
UNDERSTANDING THE QUR'ANIC WORD IN
ISLAMIC THOUGHT

Hasan Džilo

This paper examines two main currents of thought concerning the Word of God and its understanding within Islamic thought—the Mu'tazilite and the Ash'arite schools and their implications for some contemporary approaches to understanding the Qur'anic text. Although there are irreconcilable differences between these two currents – the former advocating the createdness, and the latter the eternality, of the Word of God – they share a common position regarding the transcendent and immanent dimensions of the Divine Word, that is, its supra-historical and historical reality. The author also addresses essentialist and postmodernist approaches in contemporary currents of thought, which imply not only continuity but also discontinuity of tradition in approaching the Qur'anic text. Furthermore, the nature of the word and the act of understanding are examined, with emphasis placed on their metaphysical foundation.

Keywords: Qur'an, Word of God, Mu'tazilites, Ash'arites, Islamic thought.

IZMEĐU ISTINE, NEGIRANJA I REALNOSTI: Memorijalizacija ratnih zločina u Zvorniku

Muamer DŽANANOVIĆ

Univerzitet u Sarajevu – Institut za istraživanje zločina
protiv čovječnosti i međunarodnog prava
muamer.dzananovic@iziz.unsa.ba

SAŽETAK: U periodu 1992–1995. godine na području Zvornika izvršeni su sistemski zločini nad Bošnjacima, uključujući oružani napad, okupaciju, zatočenja, mučenja, masovna pogubljenja i silovanja u brojnim logorima, među kojima su TŠC “Karakaj”, Dom kulture “Pilica” i “Liplje”. Velikosrpski zločinci su primarno ciljali muškarce, dok su žene, djeca i stariji prisilno premješteni, a žene izložene i seksualnom nasilju. Uz to, zločinci su uništavali kulturno i vjersko naslijeđe Bošnjaka. Masovna ubijanja nastavila su se i tokom genocida u Srebrenici 1995. godine, čime je Zvornik postao jedno od ključnih mjesta kontinuiranih ratnih zločina i masovnih grobnica Bošnjaka.

Negiranje ratnih zločina i historijski revizionizam ostaju aktuelna tema u bosanskohercegovačkom društvu. Fokus na lokalnoj zajednici Zvornik pokazuje aktuelne pojave negiranja zločina i revizionizma, ali i napore u memorijalizaciji, koje pretežno vode porodice žrtava, Islamska zajednica i lokalna udruženja, dok kontinuirana institucionalna podrška gotovo ne postoji.

Primjeri spomen-obilježja u Bijelom Potoku, logora “Pilica” i “Liplje” te Memorijalnog centra u Kalesiji svjedoče o zločinima i omogućavaju održavanje sjećanja, no nedovršeni projekti, zapušteni objekti i ograničena funkcionalnost ovih prostora pokazuju duboke manjkavosti u kulturi pamćenja. Problemi uključuju ograničen pristup istraživačima, nepostojanje adekvatne edukativne funkcije memorijalnih centara i zavisnost od entuzijazma pojedinaca, dok političke institucije često ne preuzimaju odgovornost.

Ključne riječi: Zvornik, Bošnjaci, genocid, “Pilica”, “Liplje” zločini, Memorijalni centar u Kalesiji, revizionizam, memorijalizacija

Zločini u Zvorniku 1992–1995.¹

Nakon obimno provedenih priprema, izvršen je oružani napad 8. aprila 1992. godine, a potpuna okupacija gradskog jezgra Zvornika završena je 9. aprila 1992. godine, uz

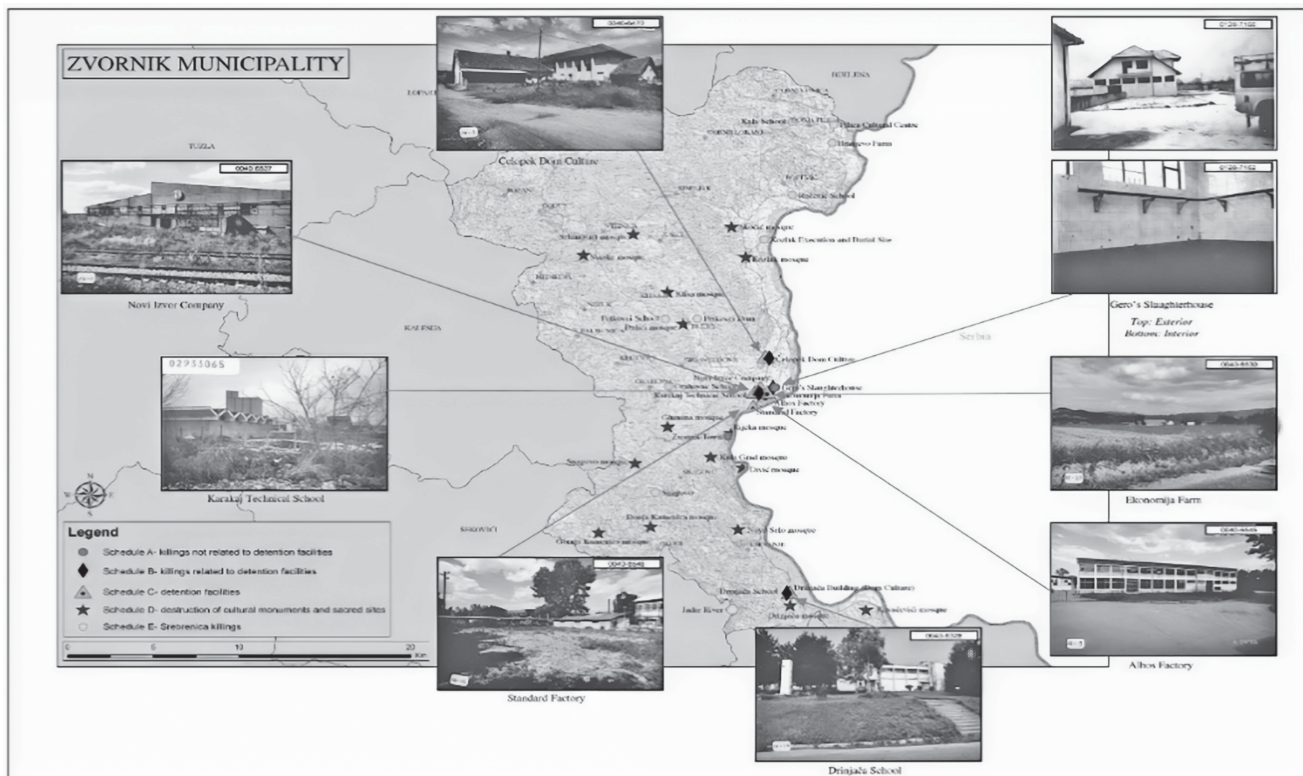
učešće “paravojskih jedinica”, JNA i snaga samoproglašene “Srpske opštine Zvornik”. Nakon toga uslijedila je kampanja sistemskog zatočenja, mučenja i masovnog ubijanja, primarno bošnjačkog, ali i drugog stanovništva

– romskog, hrvatskog i pojedinih pripadnika srpske nacionalnosti koji su branili svoje komšije ili nisu podržavali učešće u izvršenju zločina (Džananović i Mulagić, 2025). Kampanja je uključivala primarno vojnosposobne muškarce, progon i deportaciju žena, djece i starijih lica.

Dana 9. aprila 1992. u prostorijama Kriznog štaba samoproglašene

¹ Do saznanja iznesenih u ovom poglavlju autor je došao kroz višegodišnja empirijska istraživanja, koja su objavljena u

koautorskom djelu *Zvornik 1992–1995: Genocid na kapiji Bosne*. Vidi: Džananović i Mulagić, 2025.



Case No. IT-95-S/18 Source: Digital Atlas of BiH. GISDATA. Zagrab. KFOR map of BiH 1.25k

52

Sistem koncentracionih logora u Zvorniku (Foto: ICTY)

“Srpske opštine Zvornik” u Karakaju formiran je zatočenički objekat – logor “Alhos”, kroz koji će kasnije proći na stotine Bošnjaka iz Zvornika i drugih mjesta. Uslijedilo je formiranje brojnih logora: Sud za prekršaje, upravna zgrada “Novi Izvor”, “Standard” u Karakaju, “Ekonomija” u Karakaju, “Liplje” u Liplju, Dom kulture u Čelopeku, Dom kulture “Pilica”, Dom kulture u Drinjači, TŠC “Karakaj” i drugih (Džananović i Mulagić, 2025).

Zatvaranje i zatočenje bili su samo prvi korak u izvršenju mnogobrojnih oblika zločina nad logorašima. Zvornički logori ubrzo su postali “tvornice smrti”, u kojima su svakodnevno, uz različite oblike zlostavljanja, ubijani zatočenici. Skoro svi zatočenici po pravilu su podvrgavani mučenju.

Logor TŠC “Karakaj” bio je logor s najvećim razmjerima izvršenja ubistava. U ovom logoru, 1. juna 1992. godine, zatočeno je skoro 650 muškaraca i mladića s Bijelog Potoka, Klise, Đulića, Kučić Kule i okolnih sela petkovačkog kraja. U narednim danima, tokom kampanje mučenja i ubijanja, gotovo svi ovi zatočenici,

izuzev nekoliko izuzetaka, pogubljeni su u logoru TŠC “Karakaj”, Domu kulture “Pilica” i objektu zvanom “Gerina klaonica” (Džananović i Mulagić, 2025).

Obrazac izvršenja zločina, koji je uključivao razdvajanje muškaraca od ostale populacije, masovna pogubljenja i zatočenja muškaraca i prisilno premještanje žena, djece i starijih lica, primjenjivan je u mnogim zvorničkim mjestima. Takav obrazac zločina proveden je masovnim ubijanjem muškaraca i mladića u: Jusićima, Grbavcima, Drinjači, Diviću, Glumini i drugim selima i naseljima. Pogubljenja su izvršavana uglavnom strijeljanjem, dok je u određenom broju slučajeva dolazilo i do klanja žrtava (Džananović i Mulagić, 2025).

Pored spomenutih oblika zločina počinjenih nad zatočenicima, žrtve su u masovnom obliku podvrgavane i zločinu silovanja. Ovaj oblik zločina primarno je vršen nad ženama, djevojkama i djevojčicama, ali i nad određenim brojem muškaraca. Silovanja su se dešavala u brojnim objektima zatočenja, pri čemu je logor “Liplje” najpoznatiji primjer

sistemskog seksualnog zlostavljanja žena, djevojaka, pa i djevojčica. Nekoliko stotina osoba bilo je zatočeno u logoru devet dana, tokom kojih su bile izložene silovanju i seksualnom zlostavljanju. Posebno je istaknuto da je veći broj maloljetnica bio podvrgnut ovom obliku zločina (Džananović i Mulagić, 2025).

Logor “Liplje” je zapravo jedini oslobođeni logor tokom Agresije na prostoru Bosne i Hercegovine, jer su pripadnici Armije Republike Bosne i Hercegovine (ARBiH) 2. juna 1992. godine uspjeli osloboditi zatočenike. Pored logora “Liplje”, žene, djevojke i djevojčice su podvrgavane silovanju i u drugim logorima, u kojima su prethodno zatočene u velikim razmjerima. Među takvim mjestima izdvajaju se: Dom kulture “Drinjača”, džamija u Đulićima, kuće u Grbavcima i Glumini, kuća u Srpskoj Varoši i drugi objekti. Muškarci su ovom obliku zločina bili izloženi u logoru Doma kulture “Čelopek”, ali i u nekim drugim logorima.

Jedini preostali teritorij Zvornika pod kontrolom legalnih snaga RBiH bio je prostor regije Sapne. Prostor

Sapne i okolnih naselja bio je izložen sistemskom granatiranju i snajperskom djelovanju, usljed čega je ubijen veliki broj civila, među kojima nisu pošteđeni ni najmlađi članovi društva. Uz izuzetne napore Armije RBiH, uspjele su se zaustaviti velike ofanzive VRS na ovom prostoru.

Tokom Genocida u Srebrenici i njenoj okolini jula 1995. godine, mnogobrojni zločini počinjeni su upravo na području općine Zvornik. Zvornik je zapravo najmasovnije stratište Bošnjaka 1995. godine, kako kao mjesto pogubljenja, tako i kao lokacija masovnih grobnica. Također, stotine Zvorničana, posebno onih s prostora južne zvorničke teritorije, uključujući Drinjaču, ubijeno je tokom jula 1995. godine. Zbog činjenice da je ovo područje bilo stratište i mjesto masovnih grobnica genocida, ono postaje jedno od ključnih mjesta pamćenja genocida nad Bošnjacima (Džananović i Mulagić, 2025).

Kampanja zločina i progona bošnjačkog stanovništva na prostoru Zvornika godine dostigla je takve razmjere da je uključivala obrasce postupanja na osnovu kojih se jasno uočavala namjera da se djelimično ili u cijelosti unište Bošnjaci kao nacionalna, etnička i/ili vjerska grupa, što predstavlja ključnu determinantu zločina genocida. Dodatni argument ovoj tvrdnji predstavlja utvrđena činjenica da je na prostoru Zvornika 1992–1995. primjenjivano sistemsko spaljivanje, rušenje i uništavanje džamija i drugih islamskih vjerskih objekata na teritoriji zauzetoj od strane VRS/VJ, s ciljem uništenja i brisanja tragova kulturnog i vjerskog naslijeđa (Džananović i Mulagić, 2025).

Nakon potpisivanja Općeg okvirnog sporazuma za mir u Bosni i Hercegovini, odnosno Dejtonskog mirovnog sporazuma, proteklo je nekoliko godina do prvih pokušaja Bošnjaka iz Zvornika da se vrate na svoja ognjišta. Pokušaji povratka obilježeni su organiziranim i učestalim napadima na povratnike. Čak i danas, nakon toliko godina od početka povratka, Bošnjaci u Zvorniku izloženi su različitim oblicima diskriminacije.

Jedan od novijih primjera je Popis stanovništva iz 2013. godine, koji je pokazao da u Zvorniku živi 17.920, odnosno 47,5% Bošnjaka manje nego 1991. godine. Međutim, u periodu nakon 2013. godine situacija se dodatno i drastično pogoršala. Zbog teških životnih uvjeta stanovništva, koje i toliko godina nakon Agresije nazivamo povratnicima, nastavio se drastičan odliv stanovništva iz Zvornika, kao i iz cijelog donjeg Podrinja.

Negiranje i relativizacija zločina

Zločini počinjeni na prostoru Zvornika bili su sastavni dio više optužnica i presuda pred međunarodnim, regionalnim i nacionalnim sudovima. Unatoč brojnim presudama, pouzdanim dokazima i utvrđenim činjenicama o počinjenim ubijanjima velikih razmjera, zatočenjima, masovnom silovanju, sistemskom protjerivanju i deportaciji te izvršenju drugih zločina nad Bošnjacima Zvornika, spomenuti zločini i dalje postaju predmet različitih oblika relativizacije i negiranja.

Jedan od ključnih događaja u zločinima nad Zvorničanima jeste 9. april, koji lokalna zvornička zajednica obilježava kao Dan oslobođenja Zvornika. Ipak, tog dana 1992. prilikom okupacije Zvornika “paravojne” jedinice iz Srbije, potpomognute JNA i snagama “Srpske opštine Zvornik”, počinile su masovne zločine u gradskom dijelu Zvornika. Praksa obilježavanja “oslobođenja Zvornika” seže u 1993. godinu (Džananović i Mulagić, 2025) i, dakle, traje sve do danas. Ovo, naravno, nije samo slučaj Zvornika, nego je dio šire strategije negiranja i relativizacije počinjenih zločina u Bosni i Hercegovini u periodu 1992–1995. godine, koja u posljednjih trideset godina obuhvata sve

sфере i oblike srpskog *establishmenta*. Ono što se nazire jeste da je negiranje genocida postalo duboko ukorijenjeno u ključnim institucijama unutar entiteta RS i unutar Republike Srbije te da ga podržavaju šire narodne mase (Džananović, 2023: 66–88).

U periodu od aprila do juna 1992. godine, teritorija Zvornika pod kontrolom VRS pripadala je zoni odgovornosti Birčanske brigade VRS. Iako je angažiranje Birčanske brigade u Zvorniku bilo obilježeno zločinima nad Bošnjacima, mediji RS-a i dalje plasiraju narativ o “herojskoj” ulozi ove jedinice u periodu 1992–1995.² Komandant te brigade bio je Svetozar Andrić, koji je izdavao naredbe kojima je zahtijevano nezakonito zatvaranje preostalih civila Bošnjaka sjeveroistočne Bosne u logore, primarno onih u Vlasenici, Osmacima i Zvorniku. On je svojom naredbom osnovao i zloglasni logor “Sušica” u Vlasenici. Iako je Fond za humanitarno pravo protiv njega 2018. godine podnio krivičnu prijavu Tužilaštvu za ratne zločine Republike Srbije za počinjene zločine nad Bošnjacima, do danas nije bilo adekvatne reakcije pravosudnih organa. Andrić trenutno obavlja visoke političke funkcije u Srbiji.³

Jedan od simbola zločina genocida nad Bošnjacima Zvornika i donjeg Podrinja jeste mjesto Petkovci, naselje koje se nalazi u neposrednoj blizini Bijelog Potoka, Klise i Đulića. Upravo tu, u julu 1995. godine, tokom završne faze genocida u i oko Srebrenice, u prostorijama lokalne osnovne škole zatočeni su Bošnjaci, zarobljeni nakon pada enklave. Uvjeti u kojima su držani bili su nehumani – zatočnici su premlaćivani, ponižavani i zadržavani bez hrane i vode, prije nego što su izvođeni na egzekucije. Nedugo potom, u neposrednoj blizini škole, pored brane

² 1. БИРЧАНСКА ПЈЕШАДИЈСКА БРИГАДА – документарни филм, <https://www.youtube.com/watch?v=8-NoIHceSsg>, posjeta 11. oktobar 2025.

³ “Krivična prijava protiv Svetozara Andrića”, 2. mart 2018, <http://www.hlc-rcd.org/?p=34855>, posjeta 11. oktobar

2025; “U poslaničkoj klupi Skupštine Srbije sa krivičnom prijavom za ratne zločine u BiH”, 7. august 2020, <https://www.slobodnaevropa.org/a/svetozar-andric-skupstina-srbija-vojska-rat-bih/30771761.html> (pristupljeno 11. oktobar 2025).



Spomenik u Petkovcima (Foto: Aljazeera)

“Crvenog mulja”, započela su masovna strijeljanja. Tu je, prema dostupnim istraživanjima, ubijeno više od 1.200 Bošnjaka, čiji su posmrtni ostaci kasnije pronađeni u više primarnih i sekundarnih masovnih grobnica (ICTY, *Prvostepena* – Karadžić; ICTY, *Prvostepena* – Mladić).

Ono što dodatno svjedoči o kontinuitetu zločinačke politike na tom području jeste činjenica da je bošnjačko civilno stanovništvo iz okolnih sela oko Petkovaca već 1. juna 1992. godine bilo potpuno protjerano. Tog dana, nekoliko hiljada civila, uključujući žene, djecu i starce, sakupljeno je i prisilno sprovedeno u koloni koja je prolazila upravo pored brane “Crvenog mulja” – istog mjesta koje će tri godine kasnije postati mjesto pogubljenja velikog broja srebreničkih Bošnjaka. Tokom tog ranijeg progona, u Bijelom Potoku, u neposrednoj blizini Đulića i Petkovaca, izvršena je brutalna selekcija.

Blizu 650 muškaraca, među kojima su bili i stariji maloljetnici, odvojeni su od svojih porodica, zatočeni i ubijeni u narednim danima (Džananović, Mulagić, 2025).

Danas, tri decenije nakon počinjenih zločina, lokalna zajednica u Petkovcima i okolini gotovo u potpunosti ignorira činjenicu da su njihova naselja bila poprišta masovnih ubistava. Lokalna vlast i stanovništvo ponašaju se kao da se ništa nije dogodilo.⁴ Umjesto obilježavanja stratišta na kojem je ubijeno više od hiljadu nedužnih ljudi, u centru naselja dominira monumentalni spomenik posvećen “srpskim žrtvama” iz Petkovaca, na čijem je vrhu istaknut simbol s tri podignuta prsta. Hikmet Karčić, između ostalog, navodi da je pozdrav s tri prsta, poznat i kao “srpski pozdrav”, zapravo pozdrav jednom rukom s ispruženim palcem, kažiprstom i srednjim prstom. U svojoj

izvornoj simbolici ovaj gest predstavlja Sveto trojstvo u pravoslavlju, iako je tokom rata u Bosni i Hercegovini poprimio sasvim drugačije značenje (Karčić, 2022). Općepoznato je kako su srpski vojnici tokom činjena zločina nad Bošnjacima simbolično dizali tri prsta dok su izvršavali ubistva i druga zlodjela. Ovakav odnos prema prošlosti ne odražava samo negiranje i ignoriranje zločina, nego predstavlja i svjesni pokušaj potiskivanja pamćenja na Genocid, čime se dodatno vrijeđa dostojanstvo žrtava i njihovih porodica. Ignoriranje činjenice i nepostojanje adekvatnog obilježavanja stratišta u Petkovcima demonstrira sistemsku društvenu i političku nebrigu za istinu o počinjenim zločinima.

Memorijalizacija zločina: između realnosti i mogućnosti

U Bijelom Potoku, nedaleko od Petkovaca, izgrađeno je spomen-obilježje na kojem su upisana imena 675 Bošnjaka zarobljenih 1. juna

⁴ “Zvornik: spomenik s tri prsta kod mjesta masovnih egzekucija”, 9. juni 2017, <https://balkans.aljazeera.net/news/>

balkan/2017/6/9/zvornik-spomenik-s-tri-prsta-kod-mjesta-masovnih-egzekucija, (pristupljeno 11. oktobar 2025).



Spomen-obilježje u Bijelom Potoku (Foto: RtvGlasDrine)

1992. godine u okolini Petkovaca, a potom ubijeni u narednim danima u Zvorniku.⁵

Ovaj spomenik, kao i mnogi drugi na području Zvornika, izgrađen je na inicijativu i uz finansijsku podršku porodica ubijenih srodnika. Godišnjice sjećanja na počinjene zločine nad Bošnjacima Zvornika organizira Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini (IZBiH), u saradnji s udruženjima porodica žrtava.⁶ Program obilježavanja godišnjica sastoji se od posjeta stratištima i provođenja prigodnog vjerskog programa. Centralna manifestacija zločina nad Bošnjacima Zvornika organizira se u Memorijalnom

centru žrtava zločina iz Zvornika u Kalesiji simbolično 1. juna, dakle na dan počinjenja najmasovnijeg zločina nad Bošnjacima Zvornika, zločin “Bijeli Potok”.⁷ U sklopu programa klanja se i kolektivna dženaza ekshumiranim/identificiranim žrtvama zločina koje se ukopavaju u Memorijalnom centru u Kalesiji, gdje su dosad ukopana 804 Zvorničana i manji broj žrtava iz drugih općina. Memorijalni centar napravljen je na prostorima zvorničke susjedne općine Kalesija, koja se nalazi na prostoru entiteta Federacije Bosne i Hercegovine, zbog problema s odobravanjem izgradnje memorijalnog centra u Zvorniku. Prva

kolektivna dženaza organizirana je oktobra 1999. godine, kada su sahranjene 274 žrtve ubijene 1992. u Zvorniku, a ekshumirane iz masovne grobnice “Ramin grob” u Zvorniku 1998. godine (Džananović i Mulađić, 2025). Mnoge porodice su ipak odlučile svoje srodnike, žrtve zločina, sahraniti u mjestima porijekla, na prostoru mjesnih i seoskih mezarja u Zvorniku. U skoro svim zvorničkim mjestima u kojima su ubijani bošnjački civili nalaze se, uglavnom u haremu džamija, spomen-obilježja na kojima su popisana imena žrtava. Ima i izuzetaka, pa se spomen-obilježja nalaze izvan prostora nad kojim ingerenciju ima IZBiH, poput

⁵ “Bijeli Potok kod Zvornika: Postavljene ploče sa 675 imena ubijenih Bošnjaka/Bošnjakinja 1. juna 1992.”, 30. maj 2022. <https://podrinjemedija.ba/2022/05/30/bijeli-potok-kod-zvornika-postavljene-ploce-sa-675-imena-ubijenih-bosnjaka->

bosnjakinja-1-juna-1992-video-prilog/, posjećeno 11. januar 2025.

⁶ O ulozi Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u očuvanja sjećanja na genocid i zločine nad Bošnjacima vidjeti: Karčić, 2015. i Karčić, 2021.

⁷ “Zvornik: Subota 1. juni – ‘Staza smrti’ iz Klise prema Bijelom Potoku”, 30. maj 2019. <https://podrinjemedija.ba/2019/05/30/zvornik-subota-1-juni-staza-smrti-iz-klise-prema-bijelom-potoku/>, posjećeno 11. januar 2025.

onih u Liplju ili Kamenici. Također, karakteristika označavanja mjesta zločina u Zvorniku jesu i označena mjesta pojedinih masovnih grobnica. Posebno je to izraženo na području Kamenice, u kojoj je otkriven sistem sekundarnih masovnih grobnica žrtava Genocida u Srebrenici i oko nje 1995. godine. Ukupno je pronađeno trinaest sekundarnih masovnih grobnica u Kamenici. Zbog sve toga, Kamenica se naziva *Dolinom grobnica*. U recentnim aktivnostima mještana Kamenice svaka masovna grobnica je obilježena, a u Kamenici je otvoreno centralno spomen-obilježje, na kojem je prikazan sistem sekundarnih masovnih grobnica.

Memorijalni centar u Kalesiji, koji se nalazi uz mezarje u kojem su ukopane žrtve zločina počinjenih na području Zvornika, zamišljen je kao cjelovit prostor sjećanja i edukacije. Osim mezarja, kompleks obuhvata i prateće objekte koji su trebali biti korišteni u edukativne svrhe, te za stalne postavke posvećene kulturi pamćenja na žrtve i zločine počinjene u periodu 1992–1995. godine. Međutim, ti segmenti još uvijek nisu u funkciji, čime je značajno umanjena uloga i potencijal ovog prostora u procesu institucionalne memorijalizacije.

Posebno je važno naglasiti da je na održavanju mezarja, izgradnji objekata i nastojanju da ovaj kompleks zaživi u punom smislu, primarno angažiran Ahmet Grahić, predsjednik Udruženja porodica zarobljenih i nestalih u Zvorniku, zajedno sa svojim saradnicima i porodicama žrtava. Zahvaljujući njihovom dugogodišnjem radu, mezarje i prostor oko njega održavaju se i dopunjuju, a Udruženje kontinuirano provodi niz aktivnosti – od organiziranja prevoza svjedoka na suđenja u Beogradu i u Sarajevo, do različitih projekata s ciljem očuvanja istine i sjećanja. Na prostoru Zvornika djeluje i nekoliko drugih udruženja porodica žrtava i preživjelih, koja, svako u okviru svojih skromnih mogućnosti, nastoje doprinositi kulturi pamćenja i borbi protiv zaborava.



Jedna od lokacija gdje je pronađena masovna grobnica u Kamenici



Memorijalni centar u Kalesiji u čijem kompleksu su sahranjene 804 žrtve



Dom kulture "Pilica", 2024. godine

Planirano je da se u okviru memorijalnog kompleksa upišu imena svih žrtava zločina, čime bi se omogućilo trajno i dostojanstveno čuvanje njihovog identiteta.

U posebno izgrađenoj memorijskoj sobi planirano je postavljanje fotografija i drugih materijala koji svjedoče o žrtvama i zločinima. Iako je prostor te sobe izgrađen prije šest do sedam godina, projekt nikada nije finaliziran zbog nedostatka sistemске, institucionalne i finansijske podrške. Ovaj problem ukazuje na dublju, strukturnu manjkavost odnosa prema kulturi pamćenja u Bosni i Hercegovini – naročito kada se radi o sredinama poput Zvornika, koje su bile poprište zločina i Genocida nad Bošnjacima.

Političke strukture svih nivoa vlasti morale su pokazati znatno veću odgovornost i podršku, posebno kada je riječ o institucionalnoj memorijalizaciji koja ima edukativnu, istraživačku i dokumentarnu funkciju. Zvornik, kao jedno od najmasovnijih stratišta Bošnjaka u periodu 1992–1995. godine, zaslužuje da njegov memorijalni

kompleks bude uređen, opremljen i stavljen u punu funkciju – ne samo kao prostor pijeteta, nego i kao centar učenja, dokumentiranja i prenošenja istine budućim generacijama.

U tom smislu, nedovršenost i ograničena funkcionalnost Memorijalnog centra u Kalesiji ne predstavljaju samo tehnički i finansijski problem, već i simbolično pitanje odnosa države i društva prema žrtvama. Dokle god objekti posvećeni istini, sjećanju i pravdi ne budu u potpunosti zaživjeli, proces suočavanja s prošlošću i izgradnje trajne kulture pamćenja ostat će nedovršen.

Memorijalizacija zločina – primjer logora Dom kulture "Pilica"

Objekti zatočenja i pogubljenja – stratišta Bošnjaka na području Zvornika – u velikoj mjeri su uništeni ili zapušteni, što znači da su fizički tragovi zločina sistemski uklonjeni ili razoreni. Jedan od rijetkih objekata koji i danas stoji, premda u ruševnom stanju, jeste Dom kulture "Pilica". Dom kulture "Pilica" ima posebno simboličko

značenje. Tokom Agresije, od 5. do 8. juna 1992. godine, u njemu su bili zatočeni Bošnjaci iz više izvorničkih sela oko Bijelog Potoka prije strijeljanja, a u julu 1995. godine, u sklopu Genocida u i oko Srebrenice, u njemu je strijeljano stotine zatočenika. Na taj način, logor Dom kulture "Pilica" predstavlja kontinuirani prostor zločina nad Bošnjacima u različitim fazama Agresije i upravo zbog toga njegova zaštita i valorizacija ima izuzetnu važnost.

Međutim, pitanje zaštite ovih objekata ne svodi se samo na održavanje zgrade, već ima i širi političko-institucionalni kontekst. Uz stalnu nebrigu, pojavljuju se i aktivni otpori prema pokušajima dokumentiranja i valorizacije ovih prostora. Primjerice, članovi tima Memorijalnog centra Srebrenica spriječeni su prilikom snimanja prostora Doma kulture "Pilica" u sklopu pripreme izložbe, iako su ranije obavijestili policijske strukture o namjeri snimanja. Tom prilikom ih je legitimirala policija i udaljeni su s lokacije.⁸ Ovaj incident pokazuje višestruke probleme. Objekat koji bi



Norveški akademik Arne Johan Veltlesen i Muamer Džananović ispred spomenika ubijenim stanočnicima Liplja i kuće koja je služila kao logor u Liplju, 2018. godine

mogao služiti kao autentično mjesto sjećanja i edukacije nije zaživio u toj funkciji, ne samo zbog nedostatka sredstava, nego i zbog odsustva volje nadležnih institucija da obezbijede njegovu dostupnost i zaštitu. Zabranjena snimanja i legitimiranje tima koji radi na projektu postavljanja izložbe u Domu kulture “Pilica” ukazuje na to da institucije nisu uvijek spremne omogućiti istraživačima pristup ovim prostorima, da to zabranjuju jer su dio sistemskog negiranja, iako je riječ o lokacijama od javnog i memorijalnog značaja.

Kada objekti koji su bili mjesta zatočenja i pogubljenja ostaju zapostavljeni ili nepristupačni, šalje se jasna poruka da društvo nije spremno ili se ne želi suočiti s punim naslijeđem tih zločina. Zaštita objekata poput Doma kulture “Pilica” omogućilo bi sjećanje žrtvama, ali i edukaciju mladih generacija, istraživanje i dokumentiranje. Odsustvo funkcije takvog prostora znači gubitak te šanse.

Zbog svega navedenog, zahtjev da se Dom kulture “Pilica” otkupi, zaštititi i stavi u funkciju nije samo pitanje arhitekture ili lokalne inicijative, to predstavlja čin institucionalne i društvene odgovornosti. Ubacivanje ovoga u širi kontekst, zajedno s nefunkcioniranjem memorijalnih centara, jasno pokazuje da proces institucionalne memorijalizacije u Bosni i Hercegovini i dalje ima ozbiljne manjkavosti.

Memorijalizacija zločina – primjer logor “Liplje”

Brojni primjeri potvrđuju da se u oblasti kulture pamćenja često funkcionira na entuzijazmu pojedinaca, te da se u praksi učini onoliko koliko oni sami uspiju ostvariti. O pogubnim posljedicama izostanka sistemske memorijalizacije svjedoči i kuća u Liplju, jedan od objekata koji je tokom Agresije služio za zatočenje civila. Nažalost, danas taj prostor izaziva veći interes među stranim

istraživačima Genocida i ratnih zločina nego među domaćom javnošću, političarima i naučnicima. Riječ je o dvospratnoj kući čiji je gornji sprat i danas očuvan u izvornom stanju, a u kojoj je bilo zatočeno više od 400 civila, uglavnom žena i djevojaka. Ona simbolizira silovanja i ostaje jedini oslobođeni logor, odnosno zatočenički objekat, na prostoru Republike Bosne i Hercegovine. Ipak, osim obilježavanja godišnjice oslobađanja logora 2. juna – događaja koji se uglavnom održava zahvaljujući zalaganju lokalnih aktivista – izostaje odgovarajuća institucionalna memorijalizacija i priznavanje ovih zločina.

Kao moguće dugoročno funkcionalno rješenje za memorijalizaciju bivšeg logora Liplje, ali i nekih drugih objekata kulture pamćenja zločina nad Zvorničanima, moglo bi se razmotriti da ovi objekti postanu depadansi centralnog Memorijalnog centra u Kalesiji. Takav pristup omogućio bi očuvanje i zaštitu autentičnih lokacija, kao i njihovu integraciju u širi sistem edukativne i memorijalne funkcije, pružajući trajnu podršku u procesima dokumentiranja, istraživanja i pamćenja.

⁸ “Policija spriječila MC Srebrenica snimanje u Zvorniku: Legitimizirani članovi tima”, *Oslobođenje*, 18. januar 2025. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/>

bih/policija-sprijecila-mc-srebrenica-snimanje-u-zvorniku-legitimizirani-clanovi-tima-1014072/, posjećeno 10. oktobar 2025.

Svjesni smo da je iluzorno očekivati da će uskoro zaživjeti jedinstvena državna strategija memorijalizacije prošlosti, odnosno perioda 1992–1995. godine. Nažalost, jedinstvena strategija očigledno nije moguća niti na nivou entiteta. Unutar Federacije Bosne i Hercegovine, iako javno manje ekspozirana, situacija u obrazovanju, memorijalizaciji i kulturi pamćenja također je složena, ako ne i složenija nego na prostoru RS-a. Međutim, značajne ingerencije za ovu oblast spuštene su na niže nivoe vlasti, što znači da rješenja moraju biti tražena u okviru realnih, lokalnih okolnosti. Tako bi, naprimjer, Kanton Sarajevo, u saradnji s drugim kantonima te kantonalnim ili federalnim institucijama, mogao preuzeti brigu o razvoju memorijalnih centara i adekvatne kulture pamćenja, naslonjene na naučna istraživanja. Tuzlanski kanton mogao bi biti odgovoran za memorijale u Kalesiji ili u Veljacima u Bratuncu, Bosansko-podrinjski kanton za one u Višegradu, Foči, Unsko-sanski kanton za memorijale u Prijedoru i slično.

Memorijalno-edukativni centri, uz prisustvo barem jedne kvalificirane osobe – kustosa za pojedine općine ili regije – predstavljaju cilj kojem bi trebalo težiti. Učenici, a pogotovo domaći i strani studenti, naučnici i istraživači, morali bi ih redovno posjećivati i biti adekvatno upoznati s činjenicama. Na primjeru Zvornika i drugih mjesta u bosanskohercegovačkom entitetu RS, izuzevši Memorijalni centar Srebrenica – Potočari, jasno se vidi društvena nebriga i nedostatak institucionalne podrške, dok je kultura pamćenja u velikoj mjeri prepuštena udruženjima i entuzijazmu pojedinaca, koji uglavnom nisu kvalificirani da adekvatno djeluju u ovoj oblasti.

U tom kontekstu, treba dodati da IZ BiH često preuzima ulogu glavnog nosioca memorijalizacije u mjestima

gdje ne postoji adekvatna općinska, kantonalna ili druga vlast, a posebno na prostoru RS-a. Kroz organiziranje obilježavanja godišnjica, edukativnih programa i očuvanje lokalnih memorijalnih prostora, IZ, pored Udruženja žrtava, predstavlja jednu od ključnih društvenih institucija koja doprinosi očuvanju kolektivnog pamćenja. Ako tome dodamo i činjenicu da izostaje sistemski institucionalna podrška naučnim ustanovama, naučnicima, te projektima naučnog istraživanja – postaje jasno koliko je ugrožena sistemski i stručna obrada prošlosti. Kultura sjećanja ili pamćenja, kako se popularno naziva, često se svodi na projekte koji nemaju dovoljnu naučnu snagu, metodološku rigoroznost niti kredibilitet da doprinesu istraživanju i dokumentiranju zločina. Takvi projekti često ostaju fragmentirani, neintegrirani i nedovoljno utemeljeni, što dugoročno ugrožava objektivnu rekonstrukciju historijskih činjenica i sposobnost društva da naučno sagleda razmjere počinjenih zločina. Dodatno, ili prethodno napisanom u prilog, u javnoj sferi primjetna je pojava svojevrzne “estradižacije prošlosti”, gdje se komemoracije, događaji, memorijalni i edukativni sadržaji ponekad kreiraju za dnevno-političke svrhe, bez stvarne dugoročne snage u očuvanju narativa, trajnog poštovanja prema žrtvama i istine o zločinima nad njima. Takav pristup, osim što podriva naučnu i moralnu vrijednost memorijalizacije, dugoročno slabi društvenu sposobnost da se s prošlošću suoči objektivno i odgovorno.

Zaključak

Na širem prostoru općine Zvornik tokom proljeća i ljeta 1992. godine počinjeni su masovni zločini nad bošnjačkim civilima, koji su se u pojedinim dijelovima općine nastavili i

u narednim godinama, sve do završetka Agresije na Republiku Bosnu i Hercegovinu. Posebno brutalni zločini zabilježeni su tokom jula 1995. godine, u okviru Genocida nad Bošnjacima u Srebrenici i okolini, čime je prostor Zvornika po broju zatočenih, ubijenih i masovnih grobnica postao jedno od najmasovnijih stratišta Bošnjaka u periodu 1992–1995. godine.

Unatoč jasnim dokazima o počinjenim zločinima, Zvornik i širi prostor RS-a postali su mjesta sistemskog negiranja i historijskog revizionizma. Institucionalna memorijalizacija zločina gotovo u potpunosti izostaje, dok političke strukture svih nivoa vlasti nisu osigurale adekvatnu podršku u stvaranju funkcionalnih memorijalnih centara i edukativnih prostora. Memorijalizacija je u velikoj mjeri prepuštena entuzijazmu pojedinaca i radu Islamske zajednice, dok je izostala podrška naučnim institucijama i projektima naučnog istraživanja zločina, a kultura pamćenja se svodi na projekte koji često nemaju dovoljnu naučnu snagu, metodološku rigoroznost i kredibilitet da sistemski doprinese dokumentiranju i analizi zločina.

Kroz ovaj rad ukazali smo na značaj organizacije memorijalnih centara i spomen-soba, koje bi trebale služiti kao mjesta edukacije, kolektivne izgradnje kulture pamćenja i podsjećanja na nevino ubijene. Takvi centri, u kombinaciji s procesom traženja nestalih i adekvatnim edukativnim programima, ključni su za održavanje pamćenja, jačanje naučne obrade pravnih i historijskih činjenica te podizanja svijesti sadašnjih i budućih generacija. Iako se u ovom radu fokusiramo na lokalnu zajednicu Zvornika, navedeni izazovi i preporuke primjenjuju se i na brojne druge zajednice u RS-u i šire, gdje su počinjeni zločini ostali neprikazani ili nedovoljno institucionalno prepoznati.

Literatura

Arhiv ICTY – online baza.

Džananović, Muamer i Mulagić, Elvedin (2025). *Zvornik 1992–1995: Genocid na kapiji Bosne*. Sarajevo: Univerzitet u

Sarajevu – Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava. Džananović, Muamer (2023). “Institutional denial of genocide against

Bosniaks and discrimination against returnees in Republika Srpska”. *Bosnian Studies – Journal for Research of Bosnian Thought and Culture*. VII, 1.

Karčić, Hikmet (2022). *Krajnje desničarski pokreti i simbolika na Zapadnom Balkanu: Priručnik*. Sarajevo.

1. БИРЧАНСКА ПЈЕШАДИЈСКА БРИГАДА – документарни филм, <https://www.youtube.com/watch?v=8-NoIHSeSsg>, posjećeno 11. oktobar 2025.

“Krivična prijava protiv Svetozara Andrića”, 2. mart 2018. <http://www.hlcrdc.org/?p=34855> (posjećeno 11. oktobar 2025).

“U poslaničkoj klupi Skupštine Srbije sa krivičnom prijavom za ratne zločine u BiH”, 7. august 2020, <https://www.slobodnaevropa.org/a/svetozar-andric-skupstina-srbija-vojska-rat-bih/30771761.html>, posjeta, 11. oktobar 2025 <https://lat.rtrs.tv/vijesti/vijest.php?id=492650>, (posjećeno 11. oktobar 2025).

“Zvornik: spomenik s tri prsta kod mjesta masovnih egzekucija”, 9. juni 2017. <https://balkans.aljazeera.net/news/balkan/2017/6/9/zvornik-spo-menik-s-tri-prsta-kod-mjesta-masovnih-egzekucija> (posjećeno 11. oktobar 2025).

“Zvornik: Subota 1. juni – ‘Staza smrti’ iz Klise prema Bijelom Potoku”, 30. maj 2019. <https://podrinjemedi.ba/2019/05/30/zvornik-subota-1-juni-staza-smrti-iz-klise-prema-bijelom-potoku/> (posjećeno 11. oktobar 2025).

Bijeli Potok kod Zvornika: Postavljene ploče sa 675 imena ubijenih Bošnjaka/Bošnjakinja 1. juna 1992., 30. maj 2022. <https://podrinjemedi.ba/2022/05/30/bijeli-potok-kod-zvornika-postavljene-ploce-sa-675-imena-ubijenih-bo-snjaka-bosnjakinja-1-juna-1992-video-prilog/>, posjeta, 11. januar 2025. <https://infobirac.net/2023/04/09/u-zvorniku-obiljezen-9-april-dan-oslobodjenja-grada/> (posjećeno 19. januar 2023).

“Обиљежен 9. април – Дан ослобођења Зворника”, 9. април 2025. <https://grad-zvornik.org/obiljezen-9-april-dan-oslobodjenja-zvornika/> (posjećeno 11. oktobar 2025).

“Policija spriječila MC Srebrenica snimanje u Zvorniku: Legitimisani članovi tima”, Oslobođenje, 18. januar 2025. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/policija-sprijecila-mc-srebrenica-snimanje-u-zvorniku-legitimisani-clanovi-tima-1014072/> (posjećeno 11. oktobar 2025).

Abstract

BETWEEN TRUTH, DENIAL, AND REALITY: THE MEMORIALIZATION OF WAR CRIMES IN ZVORNIK

Muamer Džananović

During the period 1992–1995, systematic crimes were committed against Bosniaks in the area of Zvornik, including armed attacks, occupation, detention, torture, mass executions, and rape in numerous camps, among which were the Technical School Center “Karakaj,” the Cultural Center “Pilica,” and “Liplje.” The Great-Serbian perpetrators of crimes primarily targeted men, while women, children, and the elderly were forcibly displaced, with women additionally subjected to sexual violence. In addition, the perpetrators destroyed Bosniak cultural and religious heritage. Mass killings continued during the genocide in Srebrenica in 1995, making Zvornik one of the key locations of continuous war crimes and mass graves of Bosniaks.

The denial of war crimes and historical revisionism remain pressing issues in Bosnian-Herzegovinian society. A focus on the local community of Zvornik reveals ongoing manifestations of crime denial and revisionism, as well as efforts at memorialization, which are predominantly made by victims’ families, the Islamic Community, and local associations, while sustained institutional support is almost entirely absent.

Examples of memorial sites at Bijeli Potok, the “Pilica” and “Liplje” camps, and the Memorial Center in Kalesija testify to the crimes and enable the preservation of memory; however, unfinished projects, neglected facilities, and the limited functionality of these spaces reveal deep shortcomings in the culture of remembrance. The problems include restricted access for researchers, the lack of an adequate educational function of memorial centers, and dependence on the enthusiasm of individuals, while political institutions often fail to assume responsibility.

Keywords: Zvornik, Bosniaks, genocide, “Pilica,” “Liplje” crimes, Memorial Center in Kalesija, revisionism, memorialization.

الموجز

جامعة سراييفو معهد أبحاث الجرائم ضد الإنسانية والقانون الدولي
بين الحقيقة والإنكار والواقع: إحياء ذكرى جرائم الحرب في زفورنيك

معمّر جنانوفيتش

شهدت الفترة بين عامي 1992–1995، ارتكاب جرائم ممنهجة ضد البشائفة في منطقة زفورنيك، شملت الهجمات المسلحة، والاحتلال، والاعتقالات، والتعذيب، والإعدامات الجماعية، والاعتصابات، في معسكرات اعتقال كثيرة، من بينها مدرسة كاراكي الثانوية الصناعية، ومركز بيليتسا الثقافي، ومركز ليلي الثقافي. وكان المجرمون الصرب يستهدفون الرجال في المقام الأول، بينما تم تهجير النساء والأطفال وكبار السن قسراً، وتعرضت النساء للعنف الجنسي. إضافة إلى ذلك، دمر المجرمون تراث البشائفة الثقافي والديني، وقد استمرت عمليات القتل الجماعي أثناء ارتكاب جريمة الإبادة الجماعية في سربرينيتسا عام 1995، مما جعل زفورنيك أحد المواقع الرئيسية التي ارتكبت فيها باستمرار جرائم الحرب وأنشئت فيها المقابر الجماعية للبشائفة. ولا يزال إنكار جرائم الحرب وتحريف التاريخ، من القضايا الراهنة في مجتمع البوسنة والمهرسك. ويُظهر التركيز على المجتمع المحلي في زفورنيك ظواهر إنكار الجريمة وتحريف التاريخ، بالإضافة إلى جهود إحياء الذكرى، التي تبذلها أسر الضحايا، والمشيخة الإسلامية، والجمعيات المحلية، مع غياب تام تقريباً للدعم المؤسسي.

وتقف النصب التذكارية في بيلي بوتوك، ومعسكري الاعتقال في “بيليتسا” و”ليلي”، والمركز التذكاري في كاليبسا، شواهد على الجرائم، وتسهم في الحفاظ على الذاكرة، إلا أن المشاريع غير المكتملة، والمباني المهملة، والقيود الوظيفية المفروضة على هذه الأماكن، تُظهر قصوراً عميقاً في الثقافة التذكارية. كما تشمل المشكلات القيود المفروضة على الباحثين، وانعدام الوظيفة التعليمية الكافية للمراكز التذكارية، والاعتماد التام على حماس الأفراد، بينما المؤسسات السياسية غالباً ما تتصل من مسؤوليتها.

الكلمات المفتاحية: زفورنيك، البشائفة، الإبادة الجماعية، الجرائم في “بيليتسا” و”ليلي”، المركز التذكاري في كاليبسا، التحريف التاريخي، إحياء الذكرى.

PRIMJENA NAČELA NUŽNOSTI U ŠERIJATSKOPRAVNIM RJEŠENJIMA ABDULAHA AJNIJA BUŠATLIĆA, MEHMEDA ALIJA ĆERIMOVIĆA, MEHMEDA BEGOVIĆA I ABDULAHA ŠKALJIĆA

Senad ĆEMAN

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu
senad.ceman@fin.unsa.ba

SAŽETAK: U radu se obrađuje doprinos četverice bošnjačkih pravnikâ Abdulaha Ajnija Bušatlića, Mehmeda Alija Ćerimovića, Mehmeda Begovića i Abdulaha Škaljića u tumačenju i praktičnoj primjeni načela nužnosti (*darūra*) u šerijatskopравnim pitanjima prve polovine 20. stoljeća. Bušatlić, oslanjajući se na fikhska pravila poput *Propisi se mijenjaju s promjenom vremena (i okolnosti)* i *Nužda dozvoljava (ono što je inače) zabranjeno*, zagovara normativne prilagodbe "u duhu vremena" uz jasno razgraničenje forme i suštine. Ćerimović, u svojstvu fetvai-emina, nijansira norme prema stepenu ugroženosti nužnih interesa vjere i pažljivo razdvaja temeljne istine vjerovanja (*usūl al-dīn*) od pravnih normi (*ahkām*) podložnih izuzecima u nuždi. Begović, modernistički orijentiran, promjene gradi pretežno na racionalnim (*aqlī*) argumentima i socijalnoj nužnosti, ali s manjom formalno-pravnom utemeljenošću u klasičnim izvorima. Škaljić, polazeći od izvanrednih ratnih okolnosti, koristi *darūru* da zaštiti javni interes i porodicu (npr. status nestalih), ali upozorava na granice zadiranja u suštinske odredbe šerijatskog prava. Iako različitih polazišta, ovi autori oblikuju domaći, problemski orijentiran pristup u kojem se čuvaju temeljne vrijednosti vjere i zajednice, a istodobno traže rješenja usklađena s promjenom vremena i društvenih prilika.

Ključne riječi: načelo nužnosti, *darūra*, šerijatsko pravo, Abdulah Ajni Bušatlić, Mehmed Ali Ćerimović, Mehmed Begović, Abdulah Škaljić

Primjena načela nužnosti u djelu Abdulaha Ajnija Bušatlića (1871–1946)

Hafiz Abdulah Ajni Bušatlić¹ bio je jedan od najznačajnijih šerijatskih pravnikâ u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata. Njegovo obrađivanje i uspješna praksa šerijatskog

sudije pomogli su mu da široko promatra savremena šerijatskopравna pitanja svoga vremena.

¹ Hafiz Ajni Abdulah-ef. Bušatlić, vrhovni šerijatski sudija, rođen je u Vlasenici 1871. godine. Upisuje Gazi Husrevbegovu (Kuršumlju) medresu u Sarajevu, koju završava 1891. godine. Nakon

Prvi od uleme pružio je podršku reisul-ulemi Džemaludinu Čauševiću i stao u odbranu njegovih

završene medrese upisuje se na Šerijatsku sudačku školu koju, kao odličan učenik u svim predmetima, završava 1896. godine, a onda stažira na sudovima u Brčkom i Mostaru do 1899. godine. Kao šerijatski

modernističkih stavova. Kao pravnik, radio je to krajnje argumentirano i odmjereno. Napisao je brošuru (Bušatlić, 1928a) u kojoj je ponudio vlastite stavove “u duhu vremena i prema prilikama i okolnostima”. Svjestan složenosti situacije u kojoj su se našli muslimani tog vremena, ustvrdio je da “silom prilika mi smo pali u jedan težak položaj, koji se može ublažiti i otkloniti samo smišljenim i uplanjenim radom a nikako drugačije”. Za teško stanje muslimana A. Bušatlić kaže: “Hodže su zaista na prvom mjestu krive našoj zaostalosti... Narodu se nije dalo zaviriti čak ni u vjerske propise na svom maternjem jeziku” (Bušatlić, 1928a:8). O bošnjačkoj inteligenciji piše: “Vrlo su slabo zalazili u narod... oni sve na svijetu kritikuju, kritikuju i ništa više... najvećim su dijelom alkoholičari i slabi uzori za svoj narod... oni vjerske obrede posve zanemaruju... oni i dalje pijuckaju i kritikuju... kada se je od njih koji popeo na čurs, ili na katedru da nam progovore o evropskoj kulturi i napretku, kako i na koji je način došlo do nje...” (Bušatlić, 1928a:10–11).

Istupanje reisa Čauševića smatrao je njegovom obavezom. “Ne može se”, smatrao je Bušatlić, “od reisa zahtijevati da na pojedina pitanja šutke odgovara, ili, da ih daje po instinktu čaršije.” Promjenu u šerijatskopравnim rješenjima smatrao je nužnom ukoliko se tom procesu priđe iskreno i s ciljem da se dođe do istine. Smatrao je da “sve što je nesavremeno mora da padne pred savremenosti”. O nastojanjima tradicionalne uleme

u pitanju nošenja šešira i pokrivanja ženina lica Bušatlić je smatrao da sve što su na tom polju uradili u smislu zabranjivanja, jeste to “da su usporili ono što ima da dođe i bez njih i njihove volje” (Bušatlić, 1928a:31).

U argumentaciji svojih stavova A. Bušatlić poziva se na fikhsko pravilo *propisi se mijenjaju s promjenom vremena*, kao i na racionalan dokaz prema kojem je “vrijeme (priroda) jače i od najsavršenijih propisa, pa ko se vremenu ne polaže, tog vrijeme pregaža, i uzaludan mu biva svaki otpor, kao što će to biti i u ovim pitanjima”. U dokazivanju valjanosti vlastitih stavova, A. Bušatlić se koristi analogijom u osporavanju stare fetve prema kojoj je musliman koji nosi šešir izašao iz islama i postao nevjernik. “Po tome bi”, smatrao je on, “svaki nemusliman koji obuče fes time postao musliman, a tako se ne postaje musliman” (Bušatlić, 1928a).

Kao iskusni šerijatski pravnik, on se među prvima u Bosni i Hercegovini pozivao na načelo nužnosti kod argumentacije novonastalih fikhskih pitanja, pozivajući se na hadis koji uglavnom znači isto što i poslovice: “Nužda zakon mijenja” (Bušatlić, 1928a:28).

On je uspostavio odgovarajuću šerijatskopравnu terminologiju sarađujući s profesorima drugih fakulteta, uglavnom profesorima Sveučilišta u Zagrebu. Na tom polju dao je iznimno značajan doprinos pa se s pravom može smatrati utemeljiteljem šerijatskopравne terminologije na bosanskom jeziku (Kasumović, 1996:325).

A. Bušatlić pravio je razliku između *promjenjive forme* i *nepromjenjive suštine* očuvanja nužnih šerijatskih vrijednosti. Svoju brošuru završava riječima: “Iz ovog svega ne treba uzeti, što je ženi dopušteno otkrivanje lica, da joj je dopušteno i primanje posjeta stranih lica, pohađanje javnih sumnjivih lokala i razvratnih zabava, miješanje sa inovjercima itd. Bez pratnje i sporazuma sa mužem, osim slučajeva potrebe i nužde i to sve pod uslovom očuvanja irza i obraza, koji su za svakog sveti a za muslimane presveti” (Bušatlić, 1928a:34–35).

Osjećaj za realnost u kojoj je živio ovaj šerijatski pravnik pokazao je podržavajući stav većine šerijatskih sudova o nenadležnosti registracije braka muslimana i žene koja pređe na islam,² obrazlažući takav stav riječima da je “preče vjersku snošljivost održavati među građanima osobito one države u kojoj ima pripadnika različitih vjeroispovjesti, kakva je i naša država, nego li pojedinim licima pušćati, da oni prelazima iz jedne vjere u drugu, osobito radi razrješavanja brakova i sklapanja novih prave unutar države vjerski antagonizam i stvaraju vjersku mržnju” (Bušatlić, 1923:24).³ Prakticiranje srednjeg puta islama danas u Bosni i Hercegovini može se promatrati u svjetlu ovakvih pravnih mišljenja Bušatlića, koji je koristeći načelo nužnosti, u ovom slučaju slobode vjerovanja, uspio pronaći najprikladnija rješenja i onemogućiti zloupotrebu tumačenja šerijatskog prava.

S ciljem zaštite časti ljudi i jednakosti pred šerijatskim sudovima,

sudija radi u Sanskom Mostu 1903. godine, Foči i Sarajevu od 1906. godine. Od 1911. do 1913. hafiz Ajni služi u svojstvu šerijatskog suca kao ekonom Šerijatske sudačke škole u Sarajevu i u tom vremenu predaje Arapsku književnost i Šerijatsko-sudski postupak. Od 1913. godine hafiz Ajni je ponovo na Šerijatskom sudu u Sarajevu, ali i dalje predaje Šerijatski postupak petom godištu spomenute škole. U augustu 1929. promoviran je u vrhovnog šerijatskog sudiju i na tom je položaju ostao do penzioniranja 1935. godine. Umro

je u Sarajevu 2. novembra 1946. godine. Vidi: Kasumović, 1996:323–333; Traljić, 1997:511–516; Mehmedović, 2018:96–97.

² U praksi se postavilo pitanje je li šerijatski sud nadležan da registrira brak između jednog muslimana i žene koja pređe na islam, a nalazi se u ranije zaključenom braku s nemuslimanom. Po čisto šerijatskim propisima, u slučaju kad nemuslimanka pređe na islam i pozove svoga muža nemuslimana da učini isto, a on to odbije, šerijatski sud je nadležan da na zahtjev žene izrekne

rastavu postojećeg nemuslimanskog braka i da registrira novi islamski brak s licem islamske vjere koje žena odabere. Neki šerijatski sudovi u Jugoslaviji počeli su primjenjivati ove propise uz punu podršku određenih organa IVZ (Ulema-medžlis u Sarajevu). Većina šerijatskih sudova proglasila se nenadležnim u ovim pitanjima. Vidi: Karčić, 2005:28.

³ Slične stavove i argumentaciju iznio je i Mehmed Begović u tekstu “Može li prelaz na islam poslužiti kao uzrok za razvod braka”. Vidi: Begović, 1939.

može se posmatrati i nastojanje Bušatlića da se muževo pravo na jednostrani raskid braka svede na slučajeve navedene u zakonu ili fiksirane prilikom sklapanja braka, kao što je to suženo kod supruge (Bušatlić, 1927:196). Ovaj prijedlog u praksi nije prihvaćen, nego su se šerijatski sudovi opredijelili za jednu tehničku mjeru – usporavanje brakorazvodnog postupka (Karčić, 2005: 140).

S ciljem olakšavanja stanja muslimana, Bušatlić se zalagao da se za šerijatske sudove izradi jedan zakon o porodičnom i nasljednom pravu muslimana “shodno duhu vremena, a u okviru šerijatskih temelja, bez obzira na mezheb i nejednaka mišljenja pojedinaca, pravnih filozofa, i njemu priključiti isto tako shodan i savremen postupnik u tim pravima i to sve na našem jeziku” (Bušatlić, 1928b:157). Potrebu za kodifikacijom šerijatskog porodičnog i nasljednog prava Bušatlić je obrazložio na sljedeći način: “Ovo je nužno izraditi i uzakoniti radi toga da se, neki pravni propisi nehanefista⁴, koji su savremeniji, uzakone i za nas hanefiste, pa da se time postigne bolja svrha u krojenju pravde i da zavlada jednoobraznost u postupku, a naročito radi toga da svak može upoznati to svoje intimno

pravo i odnosne dužnosti, a da o njima i država može voditi čist račun” (Bušatlić, 1928b:157).

Primjena načela nužnosti u djelu Mehmeda Alija Ćerimovića (1874–1943)

Mehmed Ali Ćerimović⁵, kao pobornik tradicionalnog islama u Bosni i Hercegovini, pozivao se na načelo nužnosti u argumentiranju vlastitih stavova, ali i u odbrani tuđih pozicija. U svojim stavovima Ćerimović nije bio krut, prihvatao je društvene promjene i snažno se zalagao za očuvanje tradicionalnih vrijednosti islama, umjerenost i šerijatski utemeljeno tumačenje vjerskih propisa.⁶ Odgovarao je na pitanja kao predsjednik i fetvai-emin Ulema-medžlisa, a ona složenija pitanja prepustao je na razmatranje Širem savjetu reisul-uleme.⁷

Smatrao je da “muslimanu nije ni u kojem slučaju dozvoljeno da aktivno sudjeluje ili učestvuje u ma kojem vjerskom obredu druge vjere, jer bi tim postupkom izgubio iman, pa bi mu ga trebalo ponoviti, a i ničah, ako je oženjen”.⁸ Ulema-medžlis na čelu s predsjednikom i fetvai-eminom Ćerimovićem dao je objašnjenje u kojem

se kaže da se norma (*hukm*) fetve odnosi na onoga koji aktivno sudjeluje u slavi, riječima i pokretima, a ne na muslimanskog službenika, predstavnika i sl. koji je vjerski obrazovan i na kojega sam obred neće djelovati. On može posmatrati obred, bez aktivnog sudjelovanja u njemu.⁹ Kod izdavanja navedene fetve vodilo se računa o nastojanju očuvanja nužne vrijednosti vjere (*din*) te se na osnovu toga dalo mišljenje o različitoj normi u odnosu na onoga na koga se dato pitanje odnosi. Takav čin bio bi zabranjen (*harām*) muslimanu kojem bi prisustvovanje samom obredu slabilo čvrstinu njegove vjere, ali isti čin bio bi dopušten (*mubāh*) muslimanu na čiju vjeru takvo prisustvo u obredu ne bi negativno djelovalo.

U tekstu pod nazivom “Zašto islam ne dozvoljava muslimanki brak s nemuslimanom” (Ćerimović, 1939/40:37–39) može se jasno vidjeti sva dubina pravne misli i sistematičnost u formuliranju stava o određenom pitanju savremenosti i svezremenosti. U prvom dijelu teksta Ćerimović obrazlaže razloge zbog kojih su “naše vjerske vlasti stavile kod naših šerijatskih sudova zabrane na sklapanje mješovitih brakova muslimana sa nemuslimankom”.

⁴ Onih koji nisu sljedbenici hanefijskog mezheba.

⁵ Mehmed Ali-ef. Ćerimović rođen je u Ljubuškom 1874. godine, gdje je završio mekteb i nekoliko razreda mjesne medrese, ruždiju je pohađao u Mostaru, zatim prelazi u Sarajevo i upisuje Šerijatsku sudačku školu, koju završava 1896. godine. Kao šerijatski sudija radi u Bileći od 1898. godine, zatim 1901. godine prelazi u Ljubinje, gdje ostaje punih 12 godina. Od jeseni 1913. godine radi kao šerijatski sudija u Bijeljini, od 1921. godine u Travniku i najzad u Sarajevu, od 6. decembra 1926. godine, na Sreskom šerijatskom sudu, gdje je i umirovljen u septembru 1935. godine. Umro je u Sarajevu 2. marta 1943. godine. O njemu vidi: Traljić, 1943:253–255.

⁶ Pozicija tradicionalne uleme naših prostora u periodu između dva svjetska rata može se svesti na sljedeće: očuvanje postojećeg mišljenja i prakse, odbrana i očuvanje tradicionalnog islamskog načina života (koji podrazumijeva,

između ostalog, pokrivanje ženina lica i njezino isključivanje iz javnog života), tradicionalno tumačenje islamskog prava (dopuštenost poligamije, muževljevo ekskluzivno pravo na jednostran razvod braka itd.) i postojećih islamskih ustanova (imobilnost vakufa, njihov individualistički karakter, poštivanje ustanovljenog načina njihova korištenja itd.) Vidi: Begović, 2007:33–34.

⁷ Mehmed Pašić, profesor Šerijatske gimnazije u Sarajevu, objavio je u *El-Hidajji* pismeni zahtjev Ulema-medžlisu da odgovori na sljedeća pitanja: 1. Da li je po Šerijatu dozvoljeno držati slike umrlih osoba u prostorijama u kojima se obavlja namaz? 2. Smije li musliman ići nemuslimanu na krsne slave i čestitati mu ih? 3. Smije li musliman učestvovati u sprovodu nemuslimana? 4. Smije li musliman proizvoditi i prodavati alkoholna pića? 5. Smije li kod osiguravajućeg društva osigurati život, kuću, dućan? 6. Smije li muslimanka podrezati kosu i gologlava izlaziti u javnost? 7. Jesu li

dozvoljene kamate od 4 do 6%? Vidi: Pašić, 1939:112–113. Na prva tri pitanja Ćerimović nije odgovorio, prepustivši ih na razmatranje Širem savjetu reisul-uleme. Prodaju i proizvodnju alkoholnih pića ocijenio je zabranjenim, jer je taj čin po sebi zabranjen (*harām li dhātihī*). Kad je u pitanju osiguranje, uputio je zainteresiranog na stajališta tradicionalnog islamskog učenjaka iz Egipta Muhammada al-Bahita, a na pitanje u vezi s kamatom na fetvu Ismā'ila Haqqija (umro 1127. po H.), koja je već bila objavljena u Bosni i Hercegovini. Negativan stav zauzeo je i spram izlaska žene s frizurom u javnost, vodeći računa o očuvanju nužnog interesa *časti*. Vidi: Begović, 2007:38.

⁸ Fetva je zavedena u aktu pod brojem 9145/38 od 9.1.1939. godine. *Glasnik Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije*, Sarajevo, br. 2, 1939, str. 71.

⁹ Fetva je zavedena u aktu pod brojem 1695/39 od 4.3.1939. godine. *Glasnik Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije*, Sarajevo, br. 5–6, 1939, str. 270.

Pojašnjava da se to čini kako bi na taj način “otklonili opću i javnu štetu od naše Islamske vjerske zajednice”, navodeći loše posljedice¹⁰ takve prakse “što sve obara i uništava islamsko vjerovanje, vjerovanje u Božije jedinstvo”. U argumentaciji stava Ćerimović se poziva na fikhska pravila o načelu nužnosti (*darūra*).¹¹ U drugom dijelu teksta autor objašnjava zašto je zabrana braka muslimanke s nemuslimanom pravedna sa šerijatskopravnog i društvenog gledišta. Muslimanka u takvom braku ne bi bila u stanju izvršavati svoje islamske dužnosti, čime bi bio ugrožen nužan interes očuvanja vjere. Iz navedene argumentacije zabrane jasno se vidi da je propis normiran na osnovu načela nužnosti očuvanja vlastite vjere, što je bilo propisano i *Medžellom*.¹²

U tekstu pod nazivom “Ibadetski vaktovi i njihovo astronomsko računanje vremena” (Ćerimović, 1934/35: 212–217), autor, govoreći o promjeni šerijatskih odredbi u nuždi (*darūra*), pravi jasnu razliku u primjeni načela nužnosti na pitanja koja su pravne prirode, u odnosu na vjerske istine dogmatskih (*aqida*) pitanja.¹³ Norma se kod pitanja pravne prirode može u nuždi mijenjati, ali “kod vjerskih

propisa ukoliko se oni odnose na vjerske istine – dogme mora se ostati kod *nassa* (Svetog teksta), koji je dokazan, a da se tome ne može niti šta dodati, niti šta oduzeti”. Jasno je da je Ćerimović bio duboko svjestan potrebe očuvanja i nepovredivosti nužnih interesa pri normiranju određenih vjerskih pitanja te na osnovu toga iznalazio rješenja prihvatljiva ljudima, a po mjeri Šerijata. Zbog toga su rješenja koja je nudio muslimanima bila jasna i razložna, jer su bila sredina između onih koji su smatrali da se sasvim komotno može uzeti u obzir astronomsko računanje određivanja početka i kraja lunarnih mjeseci i onih koji takvu mogućnost apsolutno odbijaju prihvatiti. “Astronomsko je računanje vremena ipak najsigurniji dokaz iza rujeta i tekmi selasina”, zaključuje Ćerimović.¹⁴ Potom autor navodi polemiku islamskih učenjaka o tome da li je razlog norme (*illat al-bukm*) i uzrok postu nastupanje mjeseca ramazana ili zapovijed Zakonodavca, zaključivši “da je uzrok ili sebeb postu nastupanje (hulul) mjeseca Ramazana, a ne viđenje mladaka, odnosno navršetak 30 dana prošlog mjeseca, kako je to g. Handžić u svom članku (Novi Behar, br. 3–4) istakao”.¹⁵

U Ćerimovićevim tekstovima ima još primjera primjene načela nužnosti koje ovom prilikom nećemo navoditi. Čitajući njegova djela, jasno se uočava njegova sposobnost vaganja između očuvanja nužnih interesa vjere, s jedne strane, i realnog stanja muslimana, s druge strane. Kad god bi uspio odrediti težinu povrede nužnog interesa, njegovo pravno mišljenje bilo bi konciznije i dugotrajnije. U tome se i ogleda složenost procesa normiranja ljudskih postupaka u datim okolnostima, kao i općenita fleksibilnost šerijatskog prava, vidljiva svim pravnicima s istančanim osjećajem za mjeru stvari.

Primjena načela nužnosti u djelu Mehmeda Begovića (1904–1990)

Mehmed Begović¹⁶ kao modernist i pobornik reformiranog islama u Bosni i Hercegovini učestvovao je u raspravama društveno-kulturnog statusa Bošnjaka u prvoj polovini 20. stoljeća. Njegova brošura *O položaju i dužnostima muslimanke prema islamskoj nauci i dubu današnjeg vremena* (Begović, 1931) izazvala je brojne reakcije tradicionalnih šerijatskih

¹⁰ Kao što je krštenje djece koja su potekla iz takvog mješovitog braka, a osobito ako su brak sklopili po kršćanskom obredu i unaprijed se zapisnički obavezali da će djeca iz njihova braka biti kršćanske vjere. Nadalje, upotreba svinjske masti i svinjskog mesa kao i vina u kući, svetkovanje slava, postavljanje ikona, paljenje kandila itd.

¹¹ Pozvao se na *Medžellu*, citirajući dvojezično, na bosanskom i osmanskom jeziku, članove *Medželle* odnosno fikhska pravila, i to ovim redom: čl. 23: “Ono što je dopušteno iz nekog izvinjujućeg razloga, prestat će biti dopušteno, kad tog izvinjujućeg razloga nestane”; čl. 26: “Da bi se otklonila opća javna šteta, odobrvat će se trpljenje specijalne privatne štete”; čl. 27: “Kad se sastanu dvije štete (fesad), težu štetu treba otkloniti lakšom štetom”; čl. 30: “Bolje je odstraniti zlo, nego pribaviti korist”; čl. 39: “Ne može se poreći da se promjenom vremena mijenja i primjena zakona”; i čl. 46: “Kad se sastane razlog koji dopušta nešto učiniti i zapreka koja tome stoji na putu, dat će se prvenstvo zapreci.”

¹² Mehmed-Ali Ćerimović poziva se na čl. 122: “Ne može se vjenčati muslimanka za drugoga osim samo za muslimana; ženidbeni ugovor muslimanke sklopljen sa licem druge vjere bezuvjetno je po propisima islamskog prava nevaljan i ne može biti priznat.”

¹³ Autor se poziva na Komentar Osmanskog građanskog zakona (*Šarh al-abkām al-sbar'iyya*), u kojem stoji: “Nužda mijenja hukume u ibadetu i u drugom, jer nužda čini dozvoljenim i ono što je zabranjeno.”

¹⁴ Smatrao je da se može pristupiti astronomskom računanju u slučaju da se ne može (nužda) zbog vremenskih uvjeta vidjeti mladak, “ali gdje god se dokaže rujet (viđenje – S.Ć.) ili na njem osnovan tekmi-li-selasin (upotpunjenje mjeseca s trideset dana – S.Ć.), onda nema ni nužde da se poslužimo astronomskim računanjem”.

¹⁵ Ćerimović u navedenom tekstu osporava argumentaciju Mehmeda Handžića i Bušatlića te nagovještava mogućnost izrade takvima Islamske zajednice, što je danas postala praksa, a Ćerimović je već tada naslutio ono što bi moglo nastati:

“Starješinstvo bi moglo npr. da ispita i nađe pravu razliku, zašto se ne bi mogao uzeti astronomski račun i po njemu postupiti za Ramazan i za druge mjesec, kako se i za namaz uzima. Moglo bi u toj stvari i fetvu izdati, a ne narediti. Dalje bi Starješinstvo moglo, da u svom kalendaru koji izdaje svake godine priloži jednu tablicu u kojoj će sasvim tačno i pouzdano, prema podacima nekog glavnog observatorija ili resadhane, biti označene ne samo mijena mjeseca, zalazak sunca i zalazak mjeseca, nego i onu noć kada je moguće vidjeti mladak, odnosno koliki je minimum potreban da mjesec sija poslije sunca, pa da se može vidjeti mladak prostim okom. Kada ovo Starješinstvo učini, onda će svaki kadija i muftija, koji budu svjesni svoje dužnosti, pridržavajući se šerijatskih propisa, znati šta imaju da rade.”

¹⁶ Akademik prof. dr. Mehmed Begović rođen je u Nudolu kod Trebinja 8. aprila 1904. godine. Po okončanju mekteba i osnovne škole u Lastvi pohađao je Veliku gimnaziju u Sarajevu. Gimnaziju je

pravnik koji su prigovarali za nedovoljno poznavanje fikha, služenje neautoritativnim zbornicima nehanefijskih pravnih škola, djelima orijentalista i projektima kodifikacija koje su pripremile neislamske vlade (Čokić, 1931; Mehinagić, 1933).

Begović se zalagao za to da ulema vodi, a ne slijedi mase. Ukazivao je na to da "nas je uistinu dovelo do zastoja krivo poimanje i tumačenje vjere i njenih zasada, koje nas je vodilo vjerskom formalizmu i udaljavalo od suštine i duha islama" (Begović, 1931:6). Na poligamiju u Kur'anu gledao je kao na "jednu socijalnu nužnost". Islamski način odijevanja muslimanke (pokriavanje) smatrao je ustanovom koja "joj preči slobodan rad i miješanje u društvo".¹⁷ Njegova argumentacija, šerijatskopravno gledano, nije bila dovoljno utemeljena. Odstupio je od tada uobičajene prakse da se šerijatski propisi normiraju po prioritetu izvora. Ne pozivajući se na kur'anske ili hadiske citate, konsenzus uleme ili analogiju šerijatskih pravnikâ, Begović uvodi metodu normiranja šerijatskih propisa primarno putem racionalnih dokaza. Šerijatske kadije tog vremena s pravom su se usprotivile uvođenju metodologije prema

kojoj su se i orijentalisti mogli predstavljati kao ljudi koji bolje razumiju šerijatsko pravo od samih šerijatskih pravnikâ. Na taj bi se način eventualno riješilo jedno sporno pitanje, ali bi se istovremeno otvorilo više drugih pitanja, čime se dodatno slabila šerijatskopravna utemeljenost norme određenog novonastalog pitanja.

Pola stoljeća kasnije, šerijatski pravници počeli su pisati i zagovarati teoriju intencija Šerijata i načela nužnosti. Moguće je ustvrditi da bi stavovi M. Begovića bili razumljiviji, samim tim i prihvatljiviji, da se u vlastitoj argumentaciji pozivao na načelo nužnosti, da je vremenom metodološki definirao način primjene načela nužnosti unutar šerijatskopravne nauke, s jedne strane, i društvenih prilika Bošnjaka, s druge. Umjesto toga, tumačilo se "moranjem", što su postojeće vlasti koristile za slabljenje vjerskog identiteta Bošnjaka i dodatno zbunjivanje vjernika.

Analizirajući navedenu brošuru M. Begovića, moguće je uočiti želju modernista za promjenama i njihovo pozivanje na nužno stanje i dozvoljenost promjene običajnog prava. Za njih "žensko pitanje" nije posljedica norme, nego običaja, dok je za

tradicionaliste to pitanje norme, a ne običaja. Načelo nužnosti Begović definira kao "moralo se"¹⁸ trpjeti, ali ne i debatirati o tome.¹⁹ To ukazuje na svijest ovog vrsnog islamskog pravnikâ o složenosti procesa promjena izazvanih silom prilika u društvu i određivanja prioriteta.²⁰ Načelo nužnosti definira kao individualni moral, koji po njemu znači da musliman "mora paziti da ne povrijedi interese drugih, tuđi život, čast i imovinu", za šta su potrebna dva uvjeta: ljubav i izbjegavanje sebičnosti (Begović, 1931:81). Iz toga se može zaključiti da se Begović u svom promišljanju vodio načelom nužnosti na način kako je percipirao vlastitu okolinu i prilike, snažno naglašavajući potrebu uvažavanja prilika u kojima se živi.²¹ Begović je smatrao nužnim "da se islam naučava na savremen i prikladan način; kao vjera morala, razuma, snosljivosti i napretka" (Begović, 1931:9).

Primjena načela nužnosti u djelu Abdulaha Škaljića (1904–1967)

Abdulah Škaljić²², kao šerijatski sudija, pisao je o aktuelnim šerijatskopравnim pitanjima Bošnjaka u prvoj polovini 20. stoljeća. U

dovršio u Mostaru 1922. godine, a onda i Pravni fakultet u Beogradu 1926. godine. Na postdiplomski studij iz šerijatskog prava odlazi u Alžir 1927. godine, završava ga za tri godine i vraća se na Pravni fakultet u Beograd, gdje je izabran za šefa Katedre za šerijatsko pravo. Za docenta je izabran 1931. godine, a za vanrednog profesora 1937. godine, u 34. godini života. Za redovnog profesora izabran je 1946, a za dekana Pravnog fakulteta u Beogradu 1953. godine. Za dopisnog člana Srpske akademije nauka i umjetnosti izabran je 1958, a za redovnog 1965. godine. Bio je predsjednik Naučnog vijeća Balkanološkog instituta i predsjednik Naučnog vijeća Etnografskog instituta, član Međudjeljnog odbora za orijentalne studije SANU-a, član Crnogorske akademije nauka i umjetnosti, član Odbora za astronautiku (Kozmičko pravo). Umro je 1990. godine. Vidi: Džananović, 1990:167–171.

¹⁷ Dio teksta u kojem se kaže: "Ne smije se držati da je Kur'an propisao onakav

način pokrivanja kakav se danas praktikuje kod nas i u nekim drugim muslimanskim zemljama. Bože sačuvaj! Kur'an doduše propisuje da se žene pokrivaju, ali šta da pokrivaju i na kakav način. Kad iznesemo istorijat ove institucije, vi ćete vidjeti da pokrivanje lica nije nikako propisano Kur'anom, nego da se to uvelo običajem" izazvao je velik nemir i polemiku među tadašnjom ulemom.

¹⁸ "Već i oni okorjeli muslimani morali su skloniti glavu i dopustiti ženama i kćerkama da rade i privrjeđuju i izvan kuće"; "Moralo se pokoriti vremenu i prilikama, i dopustiti da se novi naraštaj odgaja sam pod udarcima života i da skupo plaća stečena iskustva"; "Stari su u nekoliko ostali vjerni prošlosti, a mladi su odbacili kao bezvrijedno sav taj trud starih generacija i pošli novim ali neodređenim i nedefinisanim putevima..." Vidi: Begović, 1931:73.

¹⁹ "Premda je naša stara generacija mogla trpiti udare novog vremena i gledati

umiranje i nestajanje starog patrijarhalnog društva, ipak nije mogla snositi da se o tome debatira i da se opravdaje ovo rušenje ili da se govori o mjerama koje bi mogle pospiješiti tok toga svega, pa makar te mjere nosile u sebi bolju i zdraviju budućnost." Vidi: Begović, 1931:73.

²⁰ Autor se pitao čemu vode novinske rasprave Bošnjaka s naslovom "Fes ili šeršir", "Za otkrivanje ili protiv pokrivanja".

²¹ "Treba ih smatrati kao neodvojive sastojine našeg bića, pa da bi mogli dovesti u jedan harmonični sklad svoje lično i socijalno postojanje."

²² Abdulah-ef. Škaljić rođen je u Rogatici 6. septembra 1904. godine. Mekteb i osnovnu školu završio je u rodnom mjestu, a Okružnu medresu završio je 1921. godine u Sarajevu. Kasnije prelazi u Šerijatsku sudačku školu, koju završava 1925. godine. Prvu službu započeo je kao sekretar muftijstva u Prištini 1927. godine. Dvije godine kasnije polaže šerijatsko-sudački ispit

tekstu “Proglašenje mrtvima osoba nestalih iza 6. travnja 1941” (Škaljić, 1943:82–84) govori o iznimnim propisima koje su ratne prilike izazvale,²³ a kojima se indirektno mijenjaju propisi šerijatskog materijalnog prava u oblasti nasljednog i ženidbenog prava. Navedenu odluku smatra pogrešnom sa stanovišta šerijatskog prava, prihvatljivom u dijelu reguliranja pravnog položaja nestale osobe u odnosu prema državi i u pitanju državne brige o porodici nestale osobe, a neprihvatljivom u dijelu izdavanja potvrde (*ilmi haber*) od Šerijatskog suda da supruga nestale osobe nema zapreke u sklapanju novog braka, jer bi takav postupak bio u “očitoj opreci sa šerijatskim ženidbenim pravom”. Analizom iznesenih stavova u spomenutom tekstu može se utvrditi kako je A. Škaljić primjenom načela nužnosti dokazivao opravdanost registriranja nestalih osoba u matičnu knjigu umrlih, bez obzira na neprihvatljivost takvog postupka prema odredbama šerijatskog materijalnog prava. Zaštitu i korištenje materijalne pomoći države porodicama nestalih osoba smatrao je nužnim interesom, jednako kao i zaštitu odredbi vjerskog prava u nadležnosti šerijatskih sudova. Takvim razumijevanjem društvenih događaja, Škaljić je pokazao da prilikom pravne kvalifikacije određene prakse vodi računa o zaštiti nužnih interesa koji se mijenjaju s promjenom okolnosti i životnog okruženja.

U drugom tekstu naslovljenom “Značaj naših vjerskih i državnih

praznika i manifestovanje vjerske i nacionalne svijesti muslimana” (Škaljić, 1938:425–434) on pokušava odrediti mjeru nacionalnom i vjerskom osjećaju Bošnjaka tog vremena. Smatrao je da “budućnost i razvoj vjerske zajednice zavisi od vjerske svijesti i vjerske prosvjetenosti njenih članova”. Načelo nužnosti definirao je kao “moramo”²⁴ za buđenje islamske svijesti i vjerskog osjećaja koristiti mevludske, ramazanske i bajramske prilike. Škaljić se u nužnom interesu očuvanja vjere uspješno koristio načelom nužnosti.²⁵

To se ne može reći za njegov pokušaj očuvanja nacije.²⁶ Slično kao i M. Begović, Škaljić je ukazivao na nužnost prilagođavanja forme islama datim okolnostima, ali bez pretjeranog truda i umijeća u šerijatskopravnoj argumentaciji vlastitih stavova, što je ostavljalo mogućnost za dodatno zbunjivanje muslimanskih masa, koje su od uleme tražile mišljenje i obrazloženje određenih stavova. Posljedica takvog pristupa normiranju novonastalih pitanja bila je da se običan svijet nerijetko opredjeljivao za strožiji (*azīma*), a ulema za lakši (*rubsa*) pristup, što je dodatno usložnjavalo stanje muslimana u smislu tumačenja i očuvanja nužnih interesa vjere.

Zaključak

Analiza pokazuje da se načelo nužnosti u bošnjačkoj šerijatskopravnoj misli prve polovine 20. stoljeća

razvijalo kao operativni instrument očuvanja vjere, društvenog reda i javnog interesa u promjenjivim političko-pravnim kontekstima. Metode se razlikuju. Jedne su čvrsto zasnovane na klasičnim izvorima, druge naglašavaju “socijalnu nužnost”. Te razlike ne poništavaju nego dopunjuju zajedničku težnju da se klasični izvori povežu s realnim potrebama zajednice.

Abdulah Ajni Bušatlić afirmira *darūru* kao legitiman temelj za prilagodbe, jasno razlikujući promjenjivu formu i nepromjenjivu suštinu, te poziva na kodifikaciju porodičnog i nasljednog prava “u okviru šerijatskih temelja”, čime *darūru* pretvara u program normativnog uređenja.

Mehmed Ali Ćerimović djeluje u okviru zajednice i institucionalne fetve. Precizno mjeri utjecaj prakse na *din*, razlikuje vjerovanje od norme i nudi srednje rješenje između strogoće i komotnosti zasnovano na procjeni štete i koristi.

Mehmed Begović prepoznaje “socijalnu nužnost” i potrebu modernizacije, ali argumentaciju ne oslanja dovoljno na klasične izvore niti poštuje njihovu hijerarhiju, pa to unosi dozu nejasnoće. Njegov doprinos ide u prilog razumnim promjenama, ali bi bio uvjerljiviji da ih je jasnije vezao za načelo nužnosti i ciljeve Šerijata.

Abdulah Škaljić u izuzetnim (ratnim) okolnostima koristi *darūru* da zaštiti porodicu i javni poredak (npr. status nestalih), uz jasno povlačenje

u Ministarstvu pravde u Beogradu, nakon čega radi kao pripravnik u Šerijatskom sudu u Prištini. Od 1930. do 1944. godine Škaljić djeluje kao šerijatski sudac u Đakovici, Skoplju, Trebinju i Travniku. Nakon Drugog svjetskog rata radi kao šerijatski sudija u Sreskom narodnom sudu, a onda kao mlađi pravni referent. Nakon ukiđanja šerijatskih sudova 1946. godine, Škaljić se upisuje na Pravni fakultet u Sarajevu i diplomira u redovnom roku 1950. godine. Na Institut za proučavanje folklor prelazi 1948., gdje ostaje deset godina. Kraće vrijeme radio je kao sekretar na Muzičkoj akademiji.

Konačno, od 1958. pa do odlaska u mirovinu 1967. godine Škaljić radi u Zemaljskom muzeju u Sarajevu, kao stručni i viši saradnik te kao pomoćnik direktora. Umro je u Sarajevu 14. novembra 1967. godine. O njemu vidi: Traljić, 1976:217–221; Traljić, 1998:322–327.

²³ Škaljić se kritički osvrnuo na zakonsku odredbu o proglašenju mrtvima osoba nestalih iza 6. travnja 1941. godine, objavljenu u broju 78 *Narodnih novina* od 8. travnja 1942. godine.

²⁴ “Moramo danas da se poslužimo svim modernim sredstvima da bi kod naše omladine, koja je okupirana kojekakvim

nezdravim idejama i nelijepim razonodama, pobudili interes za našu vjeru...”

²⁵ Neprijemljanje načela nužnosti u normiranju pojava za Škaljića znači “rušiti vjeru, rušiti svoju vjersku zajednicu, gubiti duševni oslonac i srljati u ponor bezvjerstva, koji sa sobom donosi samoubojstva, moralne izopačenosti, zločinstva, komunizam i društveno rasulo”.

²⁶ Maternji jezik naziva srpskim ili hrvatskim, a za rođendan NJ. V. kralja i na obilježavanje Dana ujedinjenja predlaže da “treba prilikom učenja dova u džamijama na gore navedena dva praznika da budu džamije pune muslimana”.

crte prema materijalnim normama ženidbenog i nasljednog prava.

U cjelini, *darūra* kod ovih autora prolazi put od praktičnog pre-

poznavanja izuzetnih stanja do svjesno artikuliranog metodološkog kriterija za normativne prilagodbe. Upravo u toj raznolikosti pristupa leži trajna vri-

jednost njihovog naslijeđa – čuvanje temeljnih ciljeva Šerijata (vjera, život, čast, imovina, razum) uz odgovorno uvažavanje vremena i prostora.

Literatura

- Begović, Mehmed (1931). *O položaju i dužnostima muslimanke prema islamskoj nauci i duhu današnjeg vremena*. Beograd: Grafički umetnički zavod Planeta.
- Begović, Mehmed (1939). "Može li prelaz na islam poslužiti kao uzrok za razvod braka", *Arhiv za pravne i društvene nauke*. U Gazi Husrevbegovoj biblioteci može se naći pod signaturom III 1437.
- Begović, Nedim (2007). *Doprinos Mehmeda Ali-ef. Ćerimovića šerijatsko-pravnoj nauci u BiH*. Sarajevo: El-Kalem.
- Bušatlić, Abdulah (1923). "Nešto o nadležnosti za sklapanje brakova pomuslimanjenih lica", *Mjesečnik*, 1, 24.
- Bušatlić, Abdulah (1927). "Pravni položaj supruge u bračnom, imovinskom i nasljednom pravu". U: *Spomenica za III kongres pravника Kraljevine SHS*, Zagreb, 195–196.
- Bušatlić, Abdulah (1928a). *Pitanje muslimanskog napretka u Bosni i Hercegovini – povodom poznatih izjava g. Reisul Uleme i drugih – Iskrena i otvorena riječ*. Sarajevo: Islamska dionička štamparija.
- Bušatlić, Abdulah (1928b). "Šerijatski sudovi", *Gajret*, XII, 154–157.
- Čokić, Adil Lutfi (1931). *Prikaz i ocjena rada g. Dr. Mehmeda Begovića: o njegovom naziranju na islamsku ženu i njen položaj po islamskoj nauci izloženog u njegovoj knjizi*, Tuzla: Štamparija J. Petrovića.
- Ćerimović, Mehmed-Ali (1934). "Ibaidetski vaktovi i njihovo astronomsko računanje vremena", *Novi Behar*, VIII, 13, 212–217.
- Ćerimović, Mehmed-Ali (1939/40). "Zašto islam ne dozvoljava muslimanki brak s nemuslimanom", *Novi Behar*, XIII, br. 1–6, 37–39.
- Džananović, Ibrahim (1990). "Akademik prof. dr. Mehmed Begović (1904–1990)", *Glasnik VIS-a*, LIII, 5, 1990, 167–171.
- Karčić, Fikret (1990). *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma: pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini XX vijeka*. Sarajevo: Islamski teološki fakultet.
- Karčić, Fikret (2005). *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u sarajevu i El-Kalem.
- Kasumović, Azra (1996). "Hafiz Abdulah Ajni ef. Bušatlić", *Analiz GHB*, X, 17–18, 323–334.
- Mehinagić, Ibrahim (1933). *Osvrt na brošuru g. dr. Mehmeda Begovića "O položaju i dužnostima muslimanke prema islamskoj nauci i duhu današnjeg vremena"*, Sarajevo: Štamparija Omer Šehić.
- Mehmedović, Ahmed (2018). *Leksikon bošnjačke uleme*. Sarajevo: Gazi Husrevbegova biblioteka.
- Pašić, Muhamed (1939). "Jedna vrlo važna i aktuelna fetva", *El-Hidaje*, III, 9, 112–113.
- Škaljić, Abdulah (1938). "Značaj naših vjerskih i državnih praznika i manifestovanje vjerske i nacionalne svijesti muslimana", *Glasnik Vrhovnog starješinstva Islamske vjerske zajednice*, VI, 12, 425–434.
- Škaljić, Abdulah (1943). "Proglašenje mrtvima osoba nestalih iza 6. travnja 1941.", *Glasnik Islamske vjerske zajednice*, XI, 4, 82–84.
- Traljić, Mahmud (1943). "Merhum Mehmed Ali ef. Ćerimović", *El-Hidaje*, VI, 9, 253–255.
- Traljić, Mahmud (1997). "Hafiz Abdulah Ajni ef. Bušatlić", *Glasnik RIZ-a*, 1997, 5–6, 511–516.
- Traljić, Mahmud (1976). "Abdulah ef. Škaljić", *Takvim 1397/1977*, 217–221.
- Traljić, Mahmud (1998). *Istaknuti Bošnjaci*. Sarajevo: El-Kalem.

الموجز

تطبيق مبدأ الضرورة في أحكام الشريعة الإسلامية عند عبد الله عيني بوشاتليتش، ومحمد علي تشيريموفيتش، ومحمد بيغوفيتش، وعبد الله شكاليتش

سناد تشيمان

يتناول هذا البحث إسهامات أربعة فقهاء بوسنيين، هم: عبد الله عيني بوشاتليتش، ومحمد علي تشيريموفيتش، ومحمد بيغوفيتش، وعبد الله شكاليتش، في تفسير مبدأ الضرورة وتطبيقاته العملية في المسائل الفقهية في النصف الأول من القرن العشرين. ويستند بوشاتليتش إلى القواعد الفقهية مثل "تغيير الأحكام بتغير الزمان والظروف" و"الضرورات تبيح المحظورات"، ويدعو إلى تعديل الأحكام بما يتلاءم مع "روح العصر"

Abstract

THE APPLICATION OF THE PRINCIPLE OF NECESSITY IN SHARĪ'AH LEGAL RULINGS BY ABDULAH AJNI BUŠATLIĆ, MEHMED ALI ĆERIMOVIĆ, MEHMED BEGOVIĆ AND ABDULAH ŠKALJIĆ

Senad Ćeman

This paper examines the contributions of four Bosniak jurists—Abdulah Ajni Bušatlić, Mehmed Ali Ćerimović, Mehmed Begović, and Abdulah Škaljić—to the interpretation and practical application of the principle of necessity (*darūrah*) in Shari'ah legal issues during the first half of the twentieth century. Bušatlić, relying on juristic maxims such as *legal rulings change with the change of time (and circumstances)* and *necessity permits what is otherwise prohibited*, advocates normative adaptations "in the spirit of the time,"

مع التمييز الواضح بين الشكل والجوهر. أما تشيريموفيتش، فإنه بصفته أمين الفتوى، يأخذ في الحسبان درجة تهديد مصالح الدين الضرورية، ويفصل بدقة بين أصول الدين والأحكام التي تخضع للاستثناء عند الضرورة. وفي الغالب، يبني بيغوفيتش ذو التوجه الحداثي، التغييرات على الحجج العقلية والضرورة الاجتماعية، ولكن بقليل من الاستناد إلى المصادر التقليدية. ويستخدم شكليتش انطلاقاً من ظروف الحرب الاستثنائية مفهوم "الضرورة" لحماية المصلحة العامة والأسرة (مثل حالات المفقودين)، ولكنه يحذر من التعدي على حدود الأحكام الشرعية الأساسية. وعلى الرغم من اختلاف مشاربهم، فإن هؤلاء العلماء يشكلون منهجاً وطنياً يركز على حل المشكلات، بهدف صيانة القيم الأساسية للدين والمجتمع، مع السعي في الوقت نفسه إلى إيجاد حلول تتناسب مع تغيرات الزمان والظروف الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: مبدأ الضرورة، الشريعة الإسلامية، عبد الله عيني بوشاتليتش، محمد علي تشيريموفيتش، محمد بيغوفيتش، عبد الله شكليتش.

while clearly distinguishing between form and substance. Čerimović, in his role as *fatwā* authority, refines legal norms according to the degree of threat to essential religious interests and carefully differentiates between core doctrinal truths (*uṣūl al-dīn*) and legal rulings (*aḥkām*) subject to exceptions in cases of necessity. Begović, with a modernist orientation, bases changes primarily on rational arguments and social necessity, though with less formal grounding in classical legal sources. Škaljić, responding to extraordinary wartime circumstances, employs the concept of *darūrah* to protect public interest and the family (e.g., the status of missing persons), while cautioning against encroachment upon essential provisions of Shari'ah law. Despite differing starting points, these scholars collectively shaped a domestic, problem-oriented approach that preserved core values of religion and community while seeking solutions aligned with changing social realities.

Keywords: principle of necessity; *darūrah*; Shari'ah law; Abdulah Ajni Bušatlić; Mehmed Ali Čerimović; Mehmed Begović; Abdulah Škaljić.

BOŠNJAČKI STUDENTI U BEČU I NJIHOV DOPRINOS KULTURNOM PREPORODU I POLITIČKOM ORGANIZIRANJU BOŠNJAKA POČETKOM 20. STOLJEĆA

Jakub DERVIĆ

SAŽETAK: Dolazak Austro-Ugarske u Bosnu i Hercegovinu označio je prekretnicu u historijskom razvoju Bošnjaka. Izlazak iz okvira osmanske kulturne zone i ulazak u svijet zapadnoevropske kulture i društvenih normi pružao je, pored ozbiljnih izazova, i nove mogućnosti za kulturni, obrazovni i intelektualni razvoj. Iako su u početku među Bošnjacima prevladavali strah i neizvjesnost u pogledu očuvanja vjerskog i nacionalnog identiteta, postupno se pojavila nada i svijest o mogućnostima koje modernizacija pruža. Posebnu ulogu u ovom procesu odigrali su bošnjački studenti u Beču, koji su kroz obrazovanje i kontakte s evropskim institucijama razvijali ideje o kulturnom i političkom preporodu Bošnjaka. Oni su prepoznali šansu za uključivanje svoje zajednice u savremene tokove evropskog društva, postavljajući temelje intelektualnog i političkog aktivizma među Bošnjacima. Krajem 19. i početkom 20. stoljeća javlja se prva generacija bošnjačkih studenata i intelektualaca školovanih u duhu evropske misli. Njihovo uključivanje u politički i kulturni život Bosne i Hercegovine pokreće značajne procese društveno-kulturnog preobražaja Bošnjaka.

Ključne riječi: Austro-Ugarska, Beč, Bošnjaci, modernizacija, obrazovanje, kulturni preporod, političko organiziranje

Uvod

Kulturni preporod Bošnjaka na početku 20. stoljeća započeo je pokretanjem časopisa *Behar* 1900. godine, a dodatni

zamah dobio je osnivanjem kulturno-prosvjetnog društva "Gajret" 1903, kao i osnivanjem islamske dioničke štamparije u Sarajevu 1905. (Traljić, 1999: 11).

Prvu generaciju začetnika kulturnog preporoda činili su intelektualci školovani na prestižnim univerzitetima Austro-Ugarske Monarhije – u Beču, Gracu¹,

¹ Na fakultetima i višim školama u Gracu u to vrijeme nije boravio veliki broj naših studenata kao što je bio slučaj sa Zagrebom ili Bečom, gdje je boravio znatno veći broj studenata iz Bosne i Hercegovine. Ipak, treba spomenuti nekoliko značajnih imena čiji je studijski boravak zabilježen na visokoškolskim ustanovama u Gracu, kao što su: Abdurezak

Hivzi Bjelevac, bošnjački književnik, publicist i prevodilac. Pohađao je Akademiju za finansijsko-ekonomsku struku u Gracu. Smail-aga Ćemalović, završio je trgovačku akademiju u Gracu. Bio je osnivač lista *Musavat* – zvanično glasilo Muslimanske narodne organizacije, koji je pokrenuo i uređivao s Osmanom Đikićem. Hamzalija Ajanović

studirao je slavistiku i romanistiku u Beču, Zagrebu i Gracu. Politički je aktivan nakon Prvog Svjetskog rata. Na izborima 1920, 1923. i 1925. biran je za poslanika u Parlamentu Kraljevine SHS, a od 1922. glavni je urednik *Pravde*, glasila JMO. Jedan je od glavnih osnivača Muslimanskog kulturnog društva *Narodna uzdanica* 1923. godine.

Zagrebu² i Budimpešti³. Posebno su se isticali bošnjački studenti u Beču, koji su u periodu 1904–1918. bili organizirani kroz tri studentska udruženja: “Zvijezda”⁴, “Svijest”⁵ i “Klub muslimanskih akademika”⁶ u Beču.

Prvi bošnjački studenti u Beču nisu pokazivali značajniju zainteresiranost za uključivanje u politička pitanja koja su u to vrijeme bila aktualna u Bosni i Hercegovini. Veliki broj njih bili su stipendisti Zemaljske vlade, koja je u suštini imala cilj obrazovati lojalan, prije svega administrativni kadar, zbog čega je najviše bilo studenata prava. Studenti su trebali biti oblikovani u duhu zapadne civilizacije, a smatralo se prikladnim da budu što više udaljeni od bilo kakvih političkih aktivnosti i događaja, kako u Bosni i Hercegovini, tako i u samoj austrougarskoj prijestolnici (Dautović, 2019). Čak se i u statutima studentskih udruženja Bošnjaka u Beču izričito navodilo da se isključuju bilo kakve političke aktivnosti (Kemura, 1997:336). Međutim, spomenuta društva se nisu u potpunosti odričala političkog djelovanja i aktivnosti, što je jasno vidljivo iz programske orijentacije, sadržane u “Zvijezdinom pozivu”. U tom dokumentu naglašeno je “da će naša ‘Zvijezda’ biti središte

oko kojega će se okupljati svi Bošnjaci muslimani akademičari u Beču i tu međusobno misli izmjenjivati, tu se razgovarati o potrebama i ranama svog islamskog naroda u Bosni i Hercegovini, tu tražiti lijekove našim ranama, jednom riječi tu raditi i pripravljati se za rad oko napretka ehli islama u koliko nam prilike i slabe sile dopuštaju” (*Bošnjak* 14/1904; *Behar* 4/1903–04).

Politička dešavanja početkom 20. stoljeća u Bosni i Hercegovini, ali i na Balkanu uopće, ostavila su vidljivog traga i na bošnjačkim studentima izvan domovine. Sve izraženija nastojanja srbijanske i hrvatske politike da Bošnjake pridobiju na svoju stranu rezultirala su time da se među omladinom i studentskom populacijom javljaju simpatije i naklonjenost prema jednoj od ovih nacionalnih opcija. Prosrpski i prohrvatski orijentirani bošnjačko-muslimanski studenti, naročito u Beču, agresivno su isticali svoja politička uvjerenja. To je dovelo do podjele u prvom bošnjačko-muslimanskom studentskom udruženju “Zvijezda”, i to na one koji su podržavali srpsku politiku i one koji su se opredjeljivali za hrvatsku nacionalnu ideju, te na one koji su bili u većini i nisu željeli pristati niti uz

jednu od spomenutih strana (*Musavat* 2/1907). Ove podjele dovele su do istupanja dijela studenata iz “Zvijezde”. Jedni su se okupljali u okviru neformalne grupe, dok su drugi osnovali novo udruženje napredne islamske omladine “Svijest” u Beču (Kemura, 1977:337).

Politička borba za islamsku vjersku, vakufsku i obrazovnu autonomiju u Bosni i Hercegovini, koju su pokrenuli Bošnjaci, a koja će kasnije prerasti u pokret, potom i u osnivanje prve bošnjačke muslimanske političke stranke (Muslimanska narodna organizacija), potakla je i bošnjačke studente u Beču da se aktivnije uključe u političke tokove i sudbinska pitanja bošnjačkog naroda tog vremena. Kao primjer njihovog aktivnijeg uključivanja u političke prilike u Bosni i Hercegovini može se navesti *Proglas muslimanske omladine* u Beču, upućen narodu Bosne i Hercegovine, iza kojeg je stajala skupina bošnjačkih studenata srpske orijentacije. Ovim proglasom se, zapravo, prvi put jedan dio bošnjačke inteligencije solidarizirao s autonomnim pokretom u Bosni i Hercegovini, na čijem je čelu bio mostarski muftija Ali Fehmi-ef. Džabić. Činjenica je da se tokom cijelog perioda u kojem

² Od zagrebačkih studenata iz tog perioda svakako treba spomenuti sljedeća imena: Mahmud Behmen, novinar i političar koji je završio pravo u Zagrebu. Bio je član Jugoslavenske muslimanske organizacije od njezina osnutka, a 1923–1929. njezin glavni tajnik te glavni urednik sarajevske *Pravde*, glasila JMO. Zaim Šarac završio je pravni fakultet u Zagrebu, gdje je i doktorirao. Dugogodišnji je aktivista u muslimanskom potpornom društvu “Gajret”, gdje je od 1936. godine obavljao funkciju potpredsjednika. U periodu 1945–1946. bio je na čelu muslimanskog društva “Preporod”, koje je zamijenilo ranija potporna udruženja “Gajret” i “Narodnu uzdanicu”. Husein Alić, bosanskohercegovački političar i pedagog, u Banjoj Luci završio je gimnaziju, a potom je nastavio studije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Zagrebu. Bio poslanik JMO u Narodnoj skupštini – mandat je osvajao 1923, 1925. i 1927. godine. Učestvovao je u osnivanju “Narodne uzdanice”, gdje

je dugi niz godina bio aktivan u rukovodstvu. Osman Nuri Hadžić, Ismet-beg Gavrankapetanović, Džafer-beg Kulenović i drugi studirali su u Zagrebu i Beču.

³ Među bošnjačkim studentima, koji su svoje obrazovanje stjecali na univerzitetu u Budimpešti spomenut ćemo neka imena: Šefkija Behmen, političar i javni radnik. Pravni fakultet završio je u Budimpešti. Bio je član Jugoslavenske muslimanske organizacije. Kratko je zastupao JMO u vladi Ljubomira Davidovića, gdje je vodio resor socijalne politike i istovremeno bio zamjenik ministra narodnog zdravlja. Kratko je uređivao list *Pravda*, glasilo JMO. Dr. Sačir Sikirić, profesor arapskog i perzijskog jezika i književnosti. Studij orijentalistike završio je na Univerzitetu u Budimpešti, gdje i doktorirao s tezom o derviškim redovima u Bosni i Hercegovini. Predavao je arapski jezik na Šerijatskoj gimnaziji, Šerijatskoj sudačkoj školi, Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi i Filozofskom fakultetu

u Sarajevu. Salih-beg Bakamović, pisac i prevodilac, u Budimpešti je završio Orijentalnu akademiju i radio kao predavač stranih jezika.

⁴ Muslimansko akademsko udruženje “Zvijezda” (njem. Islamistisch akademische Verein “Zvijezda”) osnovano je u Beču 1904. godine i smatra se prvim bošnjačkim organiziranim društvom u dijaspori.

⁵ Udruženje napredne muslimanske omladine iz Bosne i Hercegovine “Svijest” (njem. Verein der fortschrittlichen islamistischen Jugend aus Bosnien und der Herzegowina “Svijest”) osnovano je 1907. godine. Ovo društvo nastalo je istupom iz “Zvijezde” dijela studenata koji se nisu slagali s njenom političko-nacionalnom orijentacijom.

⁶ “Klub muslimanskih akademika u Beču” (njem. Klub der islamistischen Akademiker aus Bosnien und der Herzegowina in Wien) osnovan 1913. godine, a okupljao je studente koji nisu pripadali nijednom od dva postojeća udruženja.

je vođena borba za vjerskoprosvjetnu autonomiju značajan dio bošnjačke inteligencije nalazio po strani. Veći dio njih smatrao je autonomni pokret zastarjelim i pogrešno usmjerenim u odnosu na stvarne interese bošnjačkog naroda. Istovremeno, u njezinim redovima bio je prisutan i svojevrsni oportunistički odnos prema austro-ugarskoj vlasti, od koje je ta inteligencija u mnogome zavisila. Proglas je u velikoj mjeri bio antihrvatski i antiaustro-ugarski intoniran, što je dovelo do toga da je Zemaljska vlada administrativnim mjerama zabranila njegovo rasturanje u Bosni i Hercegovini, a njegove potpisnike izvela pred sud. Postupak je završen izricanjem blagih kazni (Kemura, 1977).

Povratkom u Bosnu i Hercegovinu nakon završenih studija, značajan broj bošnjačkih intelektualaca tek tada će se aktivno uključiti u javni i politički život zemlje. Njihovo djelovanje imalo je presudan značaj za bošnjački kulturni i intelektualni preporod početkom 20. stoljeća. Učestvovali su u osnivanju i razvoju modernih obrazovnih institucija, pokretanju i uređivanju časopisa i novina, te u oblikovanju novih političkih i društvenih organizacija. Na taj način ova generacija školovanih ljudi postala je nosilac procesa modernizacije u složenim političkim i društvenim okolnostima austro-ugarske vladavine. Među istaknute bečke studente iz Bosne i Hercegovine krajem 19. i početkom 20. stoljeća ubrajaju se: Osman Nuri Hadžić, Ahmed-beg i njegov brat Ibrahim-beg Defterdarević iz Trebinja, Mehmed-beg Kulinović iz Jajca, Čamil Karamehmedović iz Trebinja, Abduselam-beg, Halid-beg i Mehmed-beg Hrasnica iz Sarajeva, Safvet-beg Bašagić iz Nevesinja, Šefkija Gluhić iz Mostara, Šukrija Alagić iz Tuzle, Hamid-beg Džinić iz Banje Luke, Bećir Mehmedbašić, Edhem-beg Bahtijarević i Ahmed Muhibić (Kemura, 1986:22). Pored navedenih

imena, posebno treba spomenuti i sljedeće studente u Beču od kojih su neki kasnije dali nemjerljiv doprinos u kulturnom, posebno političkom organiziranju Bošnjaka: Mehmed Spaho, Hamdija Karamehmedović, Abdullah-beg Bukvica, Ejub Mujezinović, Ismet-beg Gavrankapetanović, Mustafa Denišlić, Hafiz Alija Bulić, Atif Hadžikadić, Hajdar Čekro, Džafer-beg Kulenović, Salih Emin Aličehić, Salih Bakamović, Osman Džikić, Husein Brkić i dr.

Ovdje ćemo nešto opširnije spomenuti tek dio bečkih studenata čiji je doprinos oblikovanju bošnjačke kulture i političkog života u ranim desetljećima 20. stoljeća bio od izuzetne važnosti. Treba napomenuti da se među ovim ličnostima nalazi i nekoliko ljekara koji su bili prvi doktori medicine među Bošnjacima i uveliko doprinijeli razvoju medicine, higijene i zdravstvene kulture toga vremena u Bosni i Hercegovini.⁷

Začetnici bošnjačkog nacionalnog preporoda

Kako je već naglašeno, s pojavom lista *Behar* 1900. godine započinje novo poglavlje bošnjačkog kulturnog preporoda. Ovaj časopis je imao posebno i vrlo značajno mjesto u razvoju i jačanju bošnjačkog kulturnog, političkog i narodnosnog identiteta. Njegovim pokretanjem otvara se vrijeme književnih listova i časopisa u Bosni i Hercegovini, posebno kod Bošnjaka. Pokretači časopisa *Behar* uz poznatog javnog i kulturnog radnika Edhema Mulabdića bili su dva bečka studenta: Safvet-beg Bašagić i Osman Nuri Hadžić (Jalimam, 2003:21).

Dr. Safvet-beg Bašagić

Rođen je 6. maja 1870. u Nevesinju. Gimnaziju je završio 1895. u Sarajevu. Od 1895. do 1899. studirao je na Bečkom univerzitetu orijentalne

jezike, arapski i perzijski. Doktorat je odbranio 1910. godine na temu *Die Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der islamischen Literatur – Bosanci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, i stekao zvanje doktora nauka. Jedno vrijeme radio je kao profesor u sarajevskoj Velikoj gimnaziji (Prva gimnazija). Jedan je od osnivača društava "Gajret", "El-Kamer" i "Muslimanski klub". Bio je pjesnik, historičar, dramski pisac, prevodilac s orijentalnih jezika. Godine 1910. izabran je za zastupnika u Bosanskom saboru i odmah poslije smrti Ali-bega Firdusa imenovan je za predsjednika Sabora. Nakon rata, od 1919. godine radi kao kustos u Zemaljskom muzeju u Sarajevu sve do 1927. godine, kada je umirovljen. Umro je 9. aprila 1934. u Sarajevu, a sahranjen u haremu Begove džamije. Safvet-beg Bašagić zauzima istaknuto mjesto među najvažnijim ličnostima u povijesti Bošnjaka.

Osman Nuri Hadžić

Osman Nuri Hadžić (1869–1937) bio je bošnjački pravnik, književnik, publicista i kulturni radnik. Završio je Šerijatsku sudačku školu u Sarajevu. Godine 1893. postao je prvi Bošnjak iz Bosne i Hercegovine upisan na Pravni fakultet u Zagrebu. Nekoliko godina proveo je na školovanju u Beču, odakle se ponovno vratio u Zagreb, gdje je i diplomirao 1899. godine. Po završetku studija, službovao je na Okružnom sudu u Sarajevu, zatim u Zemaljskoj vladi i na Šerijatskoj sudačkoj školi, gdje je radio kao profesor i jedno vrijeme kao upravnik. U književnom stvaralaštvu pisao je i pod zajedničkim pseudonimom Osman-Aziz, zajedno s I. Milićevićem, objavivši romane i zbirke pripovjedaka s tematikom iz bošnjačko-muslimanske tradicije i savremenosti: *Bez nade* (1895), *Bez svrhe* (1897) i *Pripovijesti iz bosanskog života* (1898). Zajedno sa Safvet-begom Bašagićem i Edhemom Mulabdićem pokrenuo je 1900. godine dvosedmični list *Behar*. Posebno značajna su njegova djela *Muhammed*

⁷ Na čast doktora medicine promoviranih u Beču do 1909. bili su: dr. Mustafa Denišlić iz Sarajeva 1906, dr. Abdulah-beg Bukvica iz Rogatice, dr. Muharem

Midžić iz Bihaća 1908, dr. Murat Sarić iz Gacka, dr. Hamdija Karamehmedović iz Trebinja i dr. Ejub Mujezinović iz Ljubuškog 1909.

a.s. i *Kur'an* i *Islam* i *kultura*, kojima se svrstao među autore koji su u 20. stoljeću u Evropi ostavili zapažena djela iz povijesti islamske kulture.

Doprinos kulturnom i političkom preporodu Bošnjaka

Prvo bošnjačko muslimansko društvo u Bosni i Hercegovini bilo je udruženje "Gajret", osnovano 1903. godine u Sarajevu. U svojoj osnovnoj djelatnosti ono je bilo zamišljeno kao društvo za potpomaganje bošnjačkih učenika srednjih i visokih škola u Bosni i Hercegovini, ali i u okviru Austro-Ugarske Monarhije. Ključnu ulogu u osnivanju ovog društva imala je prva generacija bošnjačke inteligencije koja se školovala u austrougarskoj prijestolnici. Krajem 19. stoljeća bošnjačka akademska omladina u Beču uočila je potrebu organiziranja Bošnjaka u savremena udruženja. Naime, odlukom vlade 1899. godine, u Beču je osnovan "Institut za bosansko-hercegovačke visokoškolce"⁸, čija je deklarirana svrha bila olakšavanje studija bosanskim studentima, ali je u pozadini stajala intencija političke kontrole i utjecaja na studentsku populaciju (Dautović, 2019). Uvidjevši da stipendije i smještaj, koje im je omogućila austrougarska vlada, sa sobom povlače i svojevrstan gubitak vlastitog identiteta te da podrazumijevaju i propagiranje austrougarske politike, shvatili su da je finansijska neovisnost studenata od presudnog značaja. Ona je bila ključna za njihovo slobodno i ideološki neopterećeno obrazovanje izvan granica vlastite domovine

(Mehmedović-Mulalić, 2013:295). Njihovo nezadovoljstvo kulminiralo je pobunom, nakon čega su mnogi izgubili stipendije i ostali bez sredstava za nastavak školovanja. Takve okolnosti potaknule su bošnjačke studente iz Beča da upute apel sunarodnjacima u Bosni i Hercegovini s ciljem snažnije afirmacije modernog obrazovanja. Na osnovu te inicijative, ubrzo se među bošnjačkom inteligencijom razvila ideja o formiranju društva koje bi pružalo podršku siromašnim Bošnjacima u srednjoškolskom i univerzitetskom obrazovanju (Kemura, 1986: 30).

Inicijativa za osnivanje "Gajreta" potekla je od braće Defterdarević, Ahmed-bega i Ibrahim-bega, koji su pripadali prvoj generaciji fakultetski obrazovanih Bošnjaka. Među osnivačima društva "Gajret" ponovo se susreću imena Edhema Mulabdića i Safvet-bega Bašagića, ali i drugih bošnjačkih studenata iz Beča, od kojih su neki od njih učestvovali u osnivanju društva, a drugi kasnije postali istaknuti članovi i rukovodioci ove organizacije.⁹ Osnivanje Islamske dioničke štamparije u Sarajevu (1905)¹⁰ uklapa se u kulturni i prosvjetni zamah koji je pratio pojavu bošnjačkog preporoda na prelazu iz 19. u 20. stoljeće. Udruženje islamske omladine u Sarajevu, osnovano također 1905. godine, u svojim redovima okuplja bošnjačke intelektualce koji se vraćaju u Bosnu i Hercegovinu sa studija u Beču (Sarić, 2005). Dr. Safvet-beg Bašagić, Šukrija Alagić, Šemsi-beg Salihbegović, dr. Mustafa-Denišlić, dr. Halid-beg Hrasnica i Salih Aličehić bili su neki od

inicijatora i istaknutih članova ovog udruženja. Veliki broj studenata s austrougarskih univerziteta u Zagrebu, Beču, Gracu i Budimpešti u kasnijem periodu postat će politički aktivni unutar tada postojećih bošnjačko-muslimanskih političkih stranaka. Tokom austrougarske vlasti najprije će djelovati kroz Muslimansku narodnu organizaciju¹¹ (MNO), a posebno će se istaknuti prilikom osnivanja Jugoslavenske muslimanske organizacije (JMO). Mnogi od njih postat će značajni članovi stranke, neki čak kao osnivači i istaknute ličnosti u rukovodstvu, dok će drugi obavljati ključne funkcije u Centralnom odboru. U nastavku ćemo ukratko predstaviti studente s austrougarskih univerziteta u Zagrebu, Beču, Gracu i Budimpešti i njihov politički angažman.

Ahmed-beg Defterdarević rođen je 1871. godine u Trebinju, gdje je završio osnovnu školu, a gimnaziju u Sarajevu. S navršениh 20 godina Defterdarević odlazi u Beč, gdje studira pravo. U 27. godini života, 23. februara 1898. godine Defterdarević je promoviran u doktora pravnih nauka. Bio je to prvi Bošnjak doktor nauka u Bosni i Hercegovini.¹² Po povratku iz Beča Ahmed-beg Defterdarević se aktivno uključio u politički život te ga nalazimo među prvacima Jugoslavenske muslimanske organizacije. Defterdarević je bio i jedan od osnivača društva "Gajret". Umro je 1930. godine i pokopan u haremu tuzlanske Husejin Čauševe ili Džindijske džamije.

Ćamil Karamehmedović (1867–1917) je, prema navodima lista *Bošnjak*, prvi Bošnjak s diplomom bečkog Pravnog fakulteta.¹³ Bio je jedan

⁸ *Institut für bosnisch-herzegowinische Hochschüler in Wien.*

⁹ U prvom rukovodstvu "Gajreta" najvažnija mjesta zauzimaju upravo bečki studenti: dr. Safvet-beg Bašagić, predsjednik, dr. Halid-beg Hrasnica, zamjenik predsjednika, i Hasan Hodžić, tajnik.

¹⁰ Među osnivačima Islamske dioničke štamparije istaknuto mjesto zauzima dr. Halid-beg Hrasnica, jedan od prvih doktoranata iz Beča i značajna ličnost početkom 20. stoljeća. Vidi: Rešidbegović, 2001:221–226.

¹¹ Na prvim izborima za Bosanski sabor u maju 1910. godine Muslimanska narodna organizacija osvojila je 24 izborna poslanička mjesta predviđena za Bošnjake muslimane. Na listi sabornika našla se i grupa svršениka studija u Beču: Ćamil Karamehmedović, Šefkija Gluhić, dr. Hamdija Karamehmedović i dr. Safvet-beg Bašagić, koji će obnašati i dužnost predsjednika Sabora.

¹² Nakon što je Ahmed-beg Defterdarević doktorirao, Safvet-beg Bašagić je

napisao pjesmu "Čestitam ti beže i viteže", koju je posvetio prvom Bošnjaku doktoru nauka: "Čestitam ti beže i viteže / Časno slavlje današnjega dana / Starina te uz sudbinu veže Herceg-Bosne ponosnih Ajana / Kad bi Bog do i sreća nam dala, da se bezi ugledaju u te, moj doktore / ova zemlja mala brzo slavi krčala bi pute Božje vjere / Kad bi zamijenili sablju s perom, mejdan s učilištem / mi bi opet velikani bili i vladali svojijem ognjištem."

od osnivača i aktivnih članova Muslimanskog akademskog društva "Zvijezda" u Beču. Kao aktivan političar, nakon povratka u Bosnu i Hercegovinu biran je za člana prvog saziva Bosanskog sabora 1910. godine na listi Muslimanske narodne organizacije.

Dr. Mehmed Spaho (1883–1939) rođen je u Sarajevu, gdje je završio osnovnu školu i gimnaziju. Pravni fakultet završio je u Beču 1906. godine. Nakon završenog doktorskog studija na istom fakultetu 1908. promoviran je u doktora pravnih nauka. Nakon povratka u Bosnu i Hercegovinu brzo se uključuje u javni i politički život prvo kao član Muslimanske narodne organizacije, član Narodnog vijeća poslije sloma Austro-Ugarske a poslije i predsjednik najveće bošnjačko-muslimanske stranke, Jugoslavenske muslimanske organizacije. Bio je ministar u Kraljevini SHS a poslije i Kraljevini Jugoslaviji u nekoliko saziva tadašnjih vlada (ministar šumarstva i rudarstva, ministar trgovine i industrije, ministar finansija i ministar saobraćaja). Dr. Mehmed Spaho je uživao veliko povjerenje bošnjačkog stanovništva. Umro je iznenada 29. juna 1939. godine u Beogradu pod nerazjašnjenim okolnostima. Bio je politički lider Bošnjaka u periodu između dva svjetska rata i jedna od najznačajnijih ličnosti u povijesti bošnjačkoga naroda. Ukopan je u haremu Gazi Husrev-begove džamije u Sarajevu kao jedan od najzaslužnijih prvaka Bošnjaka.

Dr. Halid-beg Hrasnica (1874–1942) bio je istaknuti javni radnik i političar. Godine 1896. završio je Pravni fakultet u Beču, a doktorirao 1899. godine. Od 1910. bio je aktivan u političkom životu Bosne i Hercegovine. Bio je predsjednik Muslimanske samostalne stranke, poslanik u Bosanskom saboru a kasnije i jedan od utemeljitelja Jugoslavenske muslimanske organizacije u kojoj je obnašao dužnost dugogodišnjeg

potpredsjednika. U skupštinu Kraljevine SHS i Jugoslavije biran je u nekoliko izbornih ciklusa. Također, bio je ministar pravosuđa u vladi Kraljevine Jugoslavije. Halid-beg Hrasnica je, uz dr. Mehmeda Spahu, bio najznačajnija politička ličnost Bošnjaka u vrijeme stare Jugoslavije i njegov najbliži saradnik. Jedan je od osnivača Islamske dioničke štamparije u Sarajevu i Udruženja islamske omladine u Sarajevu. Ostavio je značajan i dubok trag u kulturnom i političkom životu Bošnjaka početkom 20. stoljeća.

Dr. Hamdija Karamehmedović (1883–1968) bio je bosanskohercegovački ljekar, političar i kulturni radnik. Završio je gimnaziju u Sarajevu, a studij medicine u Beču, gdje je i doktorirao (1910). Usavršavao se na univerzitetima u Pragu, Minhenu, Beču i Berlinu. Bio je šef Odsjeka za zarazne bolesti Državne bolnice u Sarajevu, a kasnije i njen upravnik. Na prvim izborima za Bosanski sabor 1910. izabran je kao kandidat Muslimanske narodne organizacije (MNO). Bio je dio liberalnog krila bošnjačke elite, zalagao se za obrazovanje Bošnjakinja i reformu arapskog pisma za potrebe bosanskog jezika. Bio je aktivan i u društvu "Gajret". Jedan je od osnivača Jugoslavenske muslimanske organizacije na čelu s hafizom Ibrahim-ef. Maglajlićem i zajedno s dr. Halid-begom Hrasnicom njen potpredsjednik. Bio je ministar narodnog zdravlja te ministar bez portfelja u vladi Kraljevine Jugoslavije.

Šefkija Gluhic (1878–1927) školovao se u Sarajevu, gdje je pohađao Veliku gimnaziju, a Pravni fakultet završio je u Beču 1905. godine. U austrijskoj prijestolnici bio je aktivan u Muslimanskom akademskom društvu "Zvijezda". Prije Prvog svjetskog rata obnašao je dužnost narodnog poslanika u Saboru Bosne i Hercegovine, a nakon rata kratko je bio ministar poljoprivrede u prvoj vladi Kraljevine

SHS. Od 1922. do 1924. godine obavljao je funkciju gradonačelnika Tuzle.

Hajdar Čekro (1885–1940) bio je bosanskohercegovački političar. Studije je završio u Beču, gdje je 1912. godine diplomirao na Tehničkom fakultetu. Bio je aktivan član studentskog društva "Zvijezda", koje ga je 1908. godine, zajedno s Avdom Sumbulom, poslalo u Istanbul da podnese protest protiv Aneksije Bosne i Hercegovine od strane Habsburške monarhije. Po povratku u domovinu, zaposlio se kao inženjer u odboru Vakufsko-mearifskog sabora. Nakon završetka Prvog svjetskog rata i stvaranja Kraljevine SHS, nakratko se uključio u politički život. Zajedno sa Šukrijom Kurtovićem bio je jedan od vodećih ljudi Muslimanske težačke stranke. Kraće vrijeme obavljao je dužnost predsjednika "Gajreta".

Ismet-beg Gavrankapetanović rođen je 1876. godine u Počitelju. Nakon završene Šerijatske sudačke škole u Sarajevu studirao je pravo u Beču i Zagrebu. Na mjesto kotarskog predstojnika u Ljubuškom postavljen je 1915. godine. Od 1923. do 1941. godine bio je istaknuti funkcioner Jugoslavenske muslimanske organizacije. Kao njen kandidat biran je u Saveznu skupštinu na izborima 1923, 1925, 1927, 1935. i 1938. godine. Bio je zastupnik u Hrvatskom državnom saboru 1942. godine, a potom i veliki župan u Sarajevu.

Džafer-beg Kulenović (1891–1956) pohađao je gimnaziju u Sarajevu i Tuzli. Godine 1909. upisao je studij u Beču, ali se vraća u Zagreb, gdje završava i doktorira pravo. U Beču je bio aktivan među tamošnjom studentskom populacijom. Godine 1909. izabran je za predsjednika Udruženja napredne islamske omladine "Svijest" u Beču. Nakon stvaranja Kraljevine Jugoslavije pristupa Jugoslavenskoj muslimanskoj organizaciji (JMO). Na svim izborima biran je za narodnog zastupnika. Nakon smrti Mehmeda

¹³ List *Bošnjak* 13.07.1893. godine piše: "Ovih se dana povratio Ćamil ef. Karamehmedović rodnom Trebinjac sa sveučilišta u Beču, gdje je izučio prava i položio sve propisane ispite. Ovo je prvi

od naše muhamedanske mladeži, koji je svršio gimnaziju ovdje, te otišav u Beč i sam tamo svršio. Sad će se naš prvi pravnik nakon 16. godišnjeg neprekidnog školovanja odmoriti, pa će ga onda visoka zemaljska

vlada negdje imenovati vježbenikom. Mi mu iskreno čestitamo ovaj sretni svršetak njegovih nauka, te mu u buduće želimo svaku sreću, dobro zdravlje i dobar uspjeh u budućem zvanju."

Spahe izabran je za predsjednika JMO. U Cvetkovićevoj, a poslije i u Simovićevoj vladi bio je ministar bez portfelja, te ministar šuma i ruda. Bio je protiv podjele Bosne i Hercegovine prema sporazumu Cvetković-Maček. Nakon proglašenja NDH, na čelu delegacije predstavnika JMO posjetio je A. Pavelića, izrazivši podršku NDH. Nakon toga imenovan je potpredsjednikom Vlade NDH i na toj dužnosti ostaje sve do sloma NDH.

Atif Hadžikadić (1884–1945) bio je bošnjački pedagog i političar. Studirao je i doktorirao filozofiju u Beču, gdje se isticao kao član prohrvatskog Udruženja napredne muslimanske omladine iz Bosne i Hercegovine "Svijest". Nakon povratka u Bosnu i Hercegovinu radio je kao profesor na Šerijatskoj sudačkoj školi u Sarajevu. Bio je jedan od osnivača i istaknutih predstavnika Jugoslavenske muslimanske organizacije. Više puta je biran za narodnog poslanika na parlamentarnim izborima (1920, 1923, 1925, 1927). Djelovao je i u kulturno-prosvjetnom društvu "Narodna uzdanica", kojim je kasnije i predsjedavao. Nakon uspostave NDH, 1941, bio je kratko vrijeme gradonačelnik Sarajeva (april–august 1941), a potom ravnatelj Trgovačke akademije u Sarajevu.

Abdullah-beg Bukvica (1881–1969) je bosanskohercegovački liječnik i političar. Prvi je liječnik u Brčkom i jedan od prvih Bosanaca i Hercegovaca koji je diplomirao na Medicinskom fakultetu u Beču (1906). Jedan je od osnivača kulturno-prosvjetnog društva "Islahijet", u kojem je jedno vrijeme obavljao dužnost tajnika, a 1922. godine izabran je za predsjednika društva. Dr. Bukvica je sačinio program ovog potpornog društva. Također je bio član Vakufskog sabora za Bosnu i Hercegovinu u Sarajevu.

Ejub Mujezinović (1882–1934) bio je bosanskohercegovački ljekar i aktivni borac za prava Bošnjaka. Završio je gimnaziju u Sarajevu, gdje je maturirao 1903. godine. Studij medicine pohađao je u Beču od 1903. do 1909. godine, kada je promoviran u doktora medicine. Aktivno se zalagao za prava Bošnjaka i bio narodni poslanik u Beogradu 1919. godine. Njegovim zalaganjem

1926. godine u Banjoj Luci osnovan je mjesni odbor "Gajreta", kojem je bio predsjednik do 1929. godine.

Mustafa Denišlić (1878–1941) bio je prvi Bošnjak koji je stekao titulu doktora medicine. Nakon što je 1899. godine maturirao na Velikoj gimnaziji, studij medicine završio je na Bečkom univerzitetu 1905. godine. Glavni je inicijator osnivanja studentskog društva "Zvijezda" u Beču 1904. godine. Nakon povratka u domovinu, Denišlić je bio aktivan i u društvenom životu Bosne i Hercegovine kao član Glavnog odbora kulturno-prosvjetnih društava "Gajret" i "Narodna uzdanica". Radio je kao liječnik u Zemaljskoj bolnici te kao šef gradske zdravstvene službe grada Sarajeva.

Doprinos na vjerskoprosvjetnom planu

Na vjerskoprosvjetnom planu pojedini studenti iz Beča bili su naročito aktivni. Veliki broj njih svrstavao se u red vjerskih modernista i iskreno je podržavao reisul-ulemu Džemaludin-ef. Čauševića, njegove reformističke ideje i prosvjetiteljske stavove. Mnogi su se uključili u rad pedagoških i obrazovnih institucija, gdje su dali značajan doprinos obrazovanju djece i omladine u skladu s modernim obrazovnim normama koje su se oblikovale u to vrijeme. Iz te grupe bečkih studenata izdvajamo sljedeća imena:

Alija Bulić (1876–1911) bio je bošnjački pedagog i prosvjetni radnik. Školovao se u Livnu i Sarajevu, a arapski jezik studirao je na Univerzitetu u Beču, gdje je diplomirao 1904. godine. Radio je kao profesor na jevrejsko-sefardskoj školi u Sarajevu te na Velikoj gimnaziji u Mostaru i kasnije u Tuzli. Bio je član kulturno-prosvjetnog društva "Gajret" i značajno doprinio obrazovanju bošnjačke omladine u Bosni i Hercegovini. Zajedno s Ali-ef. Kadićem napisao je *Gramatiku i vježbenicu arapskog jezika*, koja je štampana 1907. godine. Služila je kao udžbenik arapskog jezika u gimnazijama i medresama.

Šukrija Alagić (1881–1936) bio je arabist, kulturni radnik, učitelj, teolog i leksikograf. Orijentalne jezike i

slavistiku studirao je na Filozofskom fakultetu u Beču, gdje je diplomirao 1905. godine. Radio je kao profesor u Sarajevu, Mostaru, Tuzli i Derventi. Bio je član Vakufsko-mearifskog povjerenstva i saradnik kulturnog društva "Gajret". Alagić je bio najpoznatiji kao pisac i prevodilac s arapskog jezika. Svoje radove objavljivao je u listovima *Gajret*, *Novi Bebar* i *Narodna uzdanica*. Najpoznatiji rad mu je bio prevođenje tumačenja Kur'ana od poznatog muslimanskog mislioca modernističkog usmjerenja Muhammeda Rešida Ridaa.

Salih-beg Bakamović (1885–1940), mostarski intelektualac i poliglota, školovao se u Carigradu, Beču i Budimpešti, gdje je završio Orijentalnu akademiju i radio kao predavač stranih jezika. Bio je izuzetni poliglota, a govorio je i pisao: francuski, njemački, turski, arapski, mađarski, italijanski, esperanto i perzijski, a djelimično i grčki, španski i engleski jezik. Kao član kruga vjerskih modernista, istakao se kao pisac i prevodilac djela o reformizmu, panislamizmu, emancipaciji muslimanske žene i razvoju naprednih ideja u arapskom, turskom i bosanskom kontekstu.

Salih Emin Aličehić (1865–1908) bio je bosanskohercegovački pedagog i kulturni radnik. U rodnom Travniku pohađao je mekteb i medresu. Nakon toga je bio raspoređen kao privremeni učitelj u Narodnu osnovnu školu u Mostaru, a od 1888. godine u sarajevsku ruždiju (druhu narodnu mušku osnovnu školu). Godine 1890. položio je učiteljski ispit, nakon čega ga je Zemaljska vlada u Bosni i Hercegovini poslala na studij u Višu pedagošku školu (Pädagogium) u Beču, koju je završio kao prvi Bošnjak. Po povratku 1894. godine imenovan je direktorom sarajevske ruždije a nakon toga bio je i direktor islamske učiteljske škole Darul-muallimin. Jedan je od osnivača Udruženja islamske omladine u Sarajevu 1905. godine.

Husein Brkić (1889–1961) završio je studije u Beču i Zagrebu 1922. godine. Radio je kao profesor u Mostaru, Stocu, Trebinju i Sarajevu. Poslije Drugog svjetskog rata bio je prvi gradonačelnik Sarajeva. Gradonačelnik je bio od 1945. do 1947. godine. Poslije radi

na Višoj pedagoškoj školi u Sarajevu, a nakon osnivanja Filozofskog fakulteta u Sarajevu 1950. izabran je za profesora geografije na Katedri za geografiju. Bio je dekan Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Husein Brkić je bi osnivač i doživotni počasni predsjednik "Geografskog društva Bosne i Hercegovine".

Zaključak

Grupa u radu spomenutih bošnjačkih studenata koja se krajem

19. i početkom 20. stoljeća školovala u Beču odigrala je ključnu ulogu u bošnjačkom nacionalnom i kulturnom preporodu. Kroz osnivanje kulturno-prosvjetnih društava, aktivan rad u medijima, obrazovnim institucijama i političkim organizacijama, značajno su doprinijeli jačanju bošnjačkog nacionalnog identiteta i razvoju kulture. Radilo se o izvanrednoj generaciji intelektualaca koja je svojim znanjem, angažmanom i vizijom dala neprocjenjiv doprinos oblikovanju kulturne i

političke povijesti našeg naroda. Pored spomenutih intelektualaca, postoje i druga značajna imena naših studenata koji su početkom 20. stoljeća studirali u Beču i drugim univerzitetskim centrima tadašnje monarhije. Njihov doprinos kulturnom, prosvjetnom, političkom i uopće javnom životu Bošnjaka u tom periodu, ali i u kasnijim desetljećima, još uvijek nije dovoljno istražen. Upravo to predstavlja važan zadatak pred savremenim istraživačima bošnjačke prošlosti.

Literatura

Behar, 4/1903–04, 21, 334.

Bošnjak, XIV/1904, 10.

Dautović, Rijad (2019). "Islamitisch akademischer Verein 'Zvijezda'". Über den 1904 gegründeten ersten muslimischen Verein in Österreich, *Wiener Geschichtsblätter. Band 74, Nr. 4. Verein für Geschichte der Stadt Wien*, 397–406.

Jalimam, Salih (2003). "Historijsko-edukativna uloga časopisa 'Behar' u jačanju identiteta Bošnjaka", *Znakovi vremena. Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu* 21, 19–27.

Kemura, Ibrahim (1986). *Uloga "Gajreta" u društvenom životu Muslimana Bosne i Hercegovine (1903–1941)*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Kemura, Ibrahim (1977). "Proglas Muslimanske akademske omladine u Beču od 1907. godine", *Prilozi Instituta za historiju u Sarajevu*, XIII, 334–345.

Mehmedović-Mulalić, Medina (2013). "Islamski građanski aktivizam u muslimanskoj prošlosti i njegove forme kod Bošnjaka krajem XIX i tokom XX st.", *Znakovi vremena. Časopis*

za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu, 61/62, 283–302.

Musavat, II/1907, br. 13, 18. IV 1907.

9. Rešidbegović, A. (2001). "Osnivanje i rad Islamske dioničke štamparije (tiskare) u Sarajevu od 1905–1918. godine", *Anali Gazi Husrev-begove Biblioteke*, 11(19–20), 221–226.

Sarić, S. (2005). "Udruženje Islamske omladine u Sarajevu u Islamski klub (1905–1910)", *Anali Gazi Husrev-begove Biblioteke*, 13(23–24), 257–266.

Traljić, Mahmud (1999). *Iz kulturne historije Bošnjaka*. Travnik: Borac.

الموجز

الطلاب البشانقة في فيينا وإسهاماتهم في نهضة البشانقة الثقافية وتنظيمهم السياسي في مطلع القرن العشرين

يعقوب ديرفيتش

شكل احتلال الإمبراطورية النمساوية المجرية للبوسنة والهرسك نقطة تحول في نمو البشانقة التاريخي. فقد أدى الخروج من النطاق الثقافي العثماني والدخول في عالم الثقافة والمعايير الاجتماعية في أوروبا الغربية، إلى تحديات جسيمة، بالإضافة إلى فرص جديدة للنمو الثقافي والتعليمي والفكري. وقد ساد في البداية الخوف والقلق لدى البشانقة بشأن الحفاظ على هويتهم الدينية والوطنية، مع وجود الأمل والوعي بالإمكانات التي يوفرها التحديث. وقد لعب الطلاب البشانقة في فيينا دوراً متميزاً في هذه العملية، حيث طوروا، من خلال التعليم والتواصل مع المؤسسات الأوروبية، أفكاراً حول نهضة البشانقة الثقافية والسياسية. لقد أدركوا الفرصة لكي يواكب مجتمعهم التوجهات المعاصرة للمجتمع الأوروبي، واضعين بذلك أسس النشاط الفكري والسياسي عند البشانقة. وفي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهر الجيل الأول من الطلاب والمثقفين البشانقة الذين تلقوا تعليمهم بروح الفكر الأوروبي. وقد أدى انخراطهم في الحياة السياسية والثقافية في البوسنة والهرسك إلى إطلاق عمليات تحول اجتماعي وثقافي مهمة لدى البشانقة.

الكلمات المفتاحية: الإمبراطورية النمساوية المجرية، فيينا، البشانقة، التحديث، التعليم، النهضة الثقافية، التنظيم السياسي.

Abstract

BOSNIAK STUDENTS IN VIENNA AND THEIR CONTRIBUTION TO CULTURAL RENEWAL AND POLITICAL ORGANIZATION OF BOSNIAKS AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Jakub Dervić

The arrival of Austro-Hungarian rule in Bosnia and Herzegovina marked a turning point in the historical development of the Bosniaks. The transition from the Ottoman cultural sphere into the world of Western European culture and social norms, alongside serious challenges, also offered new opportunities for cultural, educational, and intellectual development. Although fear and uncertainty initially prevailed among Bosniaks regarding the preservation of religious and national identity, hope gradually emerged along with awareness of the opportunities provided by modernization. A particularly significant role in this process was played by Bosniak students in Vienna, who, through education and contact with European institutions, developed ideas of cultural renewal and political organization among Bosniaks. They recognized the opportunity to integrate their community into contemporary European social currents, thereby laying the foundations for intellectual and political activism. By the late nineteenth and early twentieth centuries, the first generation of Bosniak students and intellectuals educated in the spirit of European thought emerged. Their engagement in the political and cultural life of Bosnia and Herzegovina initiated important processes of socio-cultural transformation among the Bosniaks.

Keywords: Austro-Hungary; Vienna; Bosniaks; modernization; education; cultural renewal; political organization.

SVIJET PRIRODE U ISLAMSKOJ PERSPEKTIVI

Vehid ARNAUT

Ured za zekat Rijaseta Islamske zajednice

arnautvehid@yahoo.com

SAŽETAK: Čovjek je stvoren od zemlje, na njoj živi, iz nje se hrani, i na kraju se u nju i polaže nakon ovozemnog života. Kao jedinom stvorenju koje ima pravo izbora, pokornosti ili nepokornosti, ostavljena mu je mogućnost da podarene blagodati odgovorno koristi. Neodgovornim odnosom spram prirode i njenih blagodati, čovjek može preći granice i nanijeti štetu sebi i stvorenjima oko sebe. Posebno je to izraženo u vremenu nakon industrijske revolucije, koja je čovjeka stavila u centar, a prirodu promovira isključivo kao resurs koji se može koristiti bez ikakvih ograničenja. Takvim odnosom čovjek ugrožava život na Zemlji. Islamski princip odnosa spram prirode vraća čovjeka njegovom iskonu, emanetu halife odgovornog za svoje postupke, i poziva ga na odgovornost Gospodar u svega stvorenog za taj emanet. Kroz analizu islamskih izvora, u ovom radu ćemo istraživati i ukazati na temeljne principe ekologije, ravnoteže i odgovornosti u islamu.

Ključne riječi: islam, priroda, stvorenja, emanet, stvaranje

Uvod

Priroda u islamu zauzima središnje mjesto znaka Božije veličine i moći. Svaka komponenta svijeta prirode, od biljaka i životinja do planina i mora, smatra se stvorenom po Božijoj volji, a ljudi imaju odgovornost da čuvaju tu Božiju tvorevinu. Kroz analizu islamskih izvora, u ovom radu ćemo istraživati i ukazati na temeljne principe ekologije, ravnoteže i odgovornosti u islamu.

Primarni izvori islamskog učenja o prirodi su Kur'an i hadisi u kojima su jasno navedeni temelji odnosa na relaciji Bog – čovjek – priroda. Uz to, djela iz islamske filozofije sadrže brojne teme o onome što bi se na Zapadu nazvalo *teologijom prirode*. Sastavni dio ovih djela su radovi iz tesavufa koji sadrže najdublje izraze *islamske metafizike i teologije prirode*.

Priroda je potvrda Božijeg bivanja – blagodarno djelo Božijeg stvaranja

U islamu, cijeli svemir se smatra stvorenjem Allaha, dž.š., Koji je stvorio sve u ravnoteži i harmoniji. Kur'an često spominje prirodu kao znak Božije moći i kreativnosti, pozivajući ljude da obrate pažnju na svijet oko sebe i da razmotre njegove tajne:

A što ne pogledaju Zemlju, koliko plemenitih vrsta bilja dadasmo da po njoj raste? Zaista je u tome znak, ali većina njih neće da vjeruje (Eš-Šu'ara, 7–8).

A Zemlju smo prostrli i po njoj nepomične planine razbacali i učinili da na njoj sve s mjerom raste, i dajemo vam iz nje hranu, a i onima koje vi ne hranite. I ne postoji ništa čije riznice ne posjedujemo, a od toga Mi dajemo samo onoliko koliko je potrebno (El-Hidžr, 19–21).

Allah je onaj koji šalje vjetrove da donesu oblake, zatim ih usmjere prema

zemlji, pa ih ujedinjuju u kišu, kojom oživljava zemlju nakon što je bila mrtva (Er-Rum, 48).

“Halk je izraz koji se koristi u Kur'anu za opisivanje Allahovog, dž.š., stvaranja svijeta. To je sveobuhvatni pojam koji uključuje sve pojedinačne stvari koje vidimo oko sebe uključujući i nas same. Riječ *okruženje* može se koristiti kao zamjena za *halk* u većini situacija. Zemlja je jedini dom koji ljudi dijele s milionima drugih vrsta za koje mnoge od njih i ne znamo. Ona pruža ljudima i svim drugim živim bićima sve za zadovoljenje svih potreba. To je dar od Stvoritelja za prošle, sadašnje i buduće stanovnike ovog svijeta” (Khalid, Thani, 2007).

Bog je apsolutni Stvoritelj, i sve u univerzumu – od najdaljih galaksija do najdubljih mora i najmanjih čestica – rezultat je Njegove volje i

moći. Svaki dio stvaranja, čak i sama priroda, nosi duboko značenje koje nas podsjeća na Njegovu savršenost i nepobjedivu moć.

Sam čin stvaranja svijeta je jednostavan za Boga, jer Njegova riječ ima neograničenu snagu: samo kaže “Budi!” i sve nastaje. Ovo pokazuje razliku između Božije moći i ljudskih mogućnosti – ljudi mogu stvarati samo iz postojećih resursa, dok Bog stvara iz ničega.

Priroda u Kur'anu

Priroda se u Kur'anu pojavljuje u šest različitih nivoa:

Prvo: nebo (spominje se 120), nebesa (190), Zemlja (461), Sunce (33), Mjesec (27), zvijezde (13), planeta (5), vjetar/vjetrovi (27), oblaci (9) i ptice (20).

Drugo: zemlja (spominje se 461), brdo/brda (39), kamen (12), zemljana prašina (17), glina (12), vatra (145), željezo (6), zlato (8) i srebro (7).

Treće: voda (63), rijeka/rijeke (59), izvori (22) i more (41),

Četvrto: sadnja (14), drveće (26), biljke (27), zelenilo (8), plodovi (24), vrtovi i cvijeće.

Peto: životinje zvijeri (3), konji, mazge, magarci, krava, kamila, insekti i dr.

Šesto: ljudsko tijelo i njegove tjelesne potrebe: jelo, piće, zaštita, njegova uloga na ovom svijetu.

Naši prethodnici su nauku o prirodi podijelili na ovih šest nivoa i imenovali ih naukama: o *kosmosu* (*ilmul-feleki vel-enva'i*), *rudama* i *mineralima* (*meadin*), *biljkama* (*nebat*), *životinjama* (*hajvan*) i čovjeku, psihologija (*nefs*) i njena vezi s tijelom (Hanafi, 2010:2–8).

Raznovrsnost života na Zemlji – različite vrste biljaka, životinja, pa i ljudi – rezultat su Njegove moći. Svaka vrsta, bez obzira na to koliko je mala ili velika, ima svoju specifičnu funkciju i mjesto u Božijem stvaranju.

Pored vidljivih znakova, postoje nizovi sakrivenih i očima nevidljivih svjetova i odnosa u prirodi koje poznaje samo njihov Stvoritelj. Oni se

pojavljuju u svim vidovima stvaranja ili refleksijama, od stvorenja, govora, kretanja po jasno označenim putanjama, do principa po kojima se sve odvija u skladu koji se naziva *fitra*.

“Objava Nestvorenog je objava vječnog Božijeg Govora (*kalamullah*) npr. *Kur'ana*, *Tevrata*, *Indžila*. Objava stvorenog je, u najširem smislu kazano, neobuhvatno i nesagledivo Božije stvaranje. U Prirodi se očituje stvaranje svjetova svemira, te potom minerala, biljaka (flore), životinja (faune), čovjeka. Vanjsku Prirodu vidljivu ljudskim perceptivnim i receptivnim moćima Kur'an naziva općom sintagmom: Nebesa i Zemlja (*as-samawat wa l-ard*). Nutarnju Prirodu, njene nutarnje zakonitosti, ili to po čemu jeste kakvoća stvari i stvorenja, Kur'an imenuje riječima *fitrah* ili *sunnah*. Priroda je sa svojim svjetovima u Kur'anu raskošno pokazana. Svojim porijeklom i postojanjem Priroda je Božije stvaranje” (Karić, 2008:64).

Božije stvaranje, pored jasnog smisla *Gospodar*u naš, *Ti ovo ništa nisi uzalud stvorio* (Alu Imran, 191) sa sobom nosi i ljepotu u onome što je stvoreno. Čovjek, kao i sva druga bića, uživaju u blagodatima koje su na njihovu korist, ali i koje im estetski veoma dobro odgovaraju.

“Semiotika prirode u Kur'anu može se sažeti u jednostavnu temeljnu istinu: Priroda je tijelo stvorenih znakova koji otkrivaju Božiju blagodat, milost i stvaralačku dobrotu čovječanstvu. Ali ljepota kojom je Bog obdario zemlju također je test: *Ono što je na zemlji mi smo napravili, ali kao svjetlucavu predstavu za zemlju (zinatan laba), kako bismo ih mogli iskušati – koje od njih ponašaju se najbolje*” (McAuliffe, 2003:535).

Kako primjećuje dr. Yusuf Qaradawi, dva su temeljna principa na kojima obitava priroda, ona je je prilagođena u svim segmentima na korist ugodnog života čovjeka i upotpunjenja njegovih potreba, kao i da je stvorena kao jedna cjelina koja jedna drugu nadopunjuje i djeluje

zajedno, shodno zakonitostima koje je postavio Uzvišeni Gospodar (Al-Qaradawi, 2001:246).

Kada se na cjelovit način pogleda svijet stvorenog, kada mu se pristupi kao daru od njegovog Stvoritelja, vjernici duboko u sebi osjećaju zahvalnost na podarenoj blagodati i traže načina da zahvale na njoj.

“I ovo nas konačno dovodi do treće definicije prirode koja je data Kur'anom: priroda je utjelovljenje Božije milosti. Zapravo, s obzirom na to da Božiju volju ne veže nikakva druga volja, a s obzirom na to da je Bog svemoguć, mogao je odabrati provaliju krajnjeg ništavila za razliku od stvaranja punog obilja bića. To što je izabrao ovo drugo, manifestacija je Njegove milosti (rahme)” (Normanul Haq, 2003:123).

Božija moć u stvaranju nije samo nešto što možemo vidjeti u prirodi, to je duboko povezano s našom vjerkom i duhovnim životom. Sve u univerzumu, od najjednostavnijeg bića do najdubljih tajni svemira, nosi pečat Njegove moći i mudrosti. Kroz razmišljanje o Njegovom stvaranju, vjernik je pozvan da se pokloni, bude zahvalan i potaknut da bolje razumije svoju ulogu u ovom Božijem svijetu.

Princip ravnoteže i harmonije (*mizan*)

U islamu je *mizan* (ravnoteža) ključni princip. Svi prirodni procesi i ekosistemi postoje u savršenoj ravnoteži, koju ljudi ne smiju narušavati. Svi resursi na Zemlji – voda, zrak, tlo, biljke i životinje – Božiji su darovi, a ljudska bića su samo privremeni upravitelji tih darova. *Mizan* je, prije svega, pokazatelj Božije moći i savršenstva. Kur'an jasno naglašava da je Bog stvorio univerzum s preciznom ravnotežom, gdje ništa nije prepušteno slučaju. Allah kaže: *I nebo je podigao i postavio mizan, da ne biste narušavali mizan. I uspostavite mizan pravedno, i ne smanjujte mjeru* (Er-Rahman, 7–9).

Ovaj ajet jasno ukazuje na to da je Bog stvorio savršeni *mizan*, univerzalnu

ravnatežu, u kojoj sve stvari imaju svoje mjesto i funkciju. Niko, ni čovjek ni priroda, ne smije narušiti ovu ravnotežu. Svaka stvar u univerzumu je precizno usklađena i upravljana Božijom voljom, od atomskih čestica do galaksija, od zakona gravitacije do ciklusa života i smrti. Mizan u ovom kontekstu nije samo fizička ravnoteža, već i duhovna, moralna i društvena ravnoteža koju čovjek treba poštovati.

“Doslovno ‘skala ravnoteže’, riječ ‘mizan’ ukazuje na sklad Allahovog stvaranja. Izražava savršenu ravnotežu i apsolutnu pravdu stvaranja, koju su ljudi, kao nasljednici, dužni pomoći u održavanju. Allah kaže: *Sunce i Mjesec se okreću prema obratnici, a zvijezde i drveće klanjaju se u obožavanju. On je podigao nebo i postavio ravnotežu tako da niko ne može prekršiti ravnotežu* [Kur’an, 55:5–8]. Ljudi moraju pomoći u održavanju kosmičke ravnoteže djelujući pravedno prema prirodi, kao i jedni prema drugima.”¹

Premda nije stvoritelj prirode, niti njen održavatelj, čovjek može narušavati njen sklad djelujući prema principima *fesada*,² nereda kojim narušava Božiju kreaciju. On se može ogledati u nizu aktivnosti koje čovjek čini, od nekontroliranog uništavanja prirodnih resursa, zagađivanja čistih predjela, uništavanja biodiverziteta pa do narušavanja međuljudskih odnosa. Stoga Fazlun Khalid upozorava: “...da nam je Allah Uzvišeni naredio da budemo pravedni prema prirodnom poretku i da ga održavamo u ravnoteži” (Khalid, Thani, 2007:44).

Ljudska odgovornost prema prirodi

U islamskom učenju, čovjek je stvoren kao Božiji namjesnik (halifa) na Zemlji. Namjesništvo nije samo

privilegija, nego i teret koji podrazumijeva upravljanje Zemljom u skladu s Božijim zakonima i očuvanju ravnoteže u stvaranju. Čovjek, kao Allahov namjesnik na Zemlji, treba upravljati prirodom i društvom na način koji odražava Božiju pravdu, milost i mudrost.

Allah, dž.š., kaže: *A kada je tvoj Gospodar rekao melecima: “Zaista ću Ja na Zemlji postaviti namjesnika...”* (El-Bekare, 30). Ovaj ajet se odnosi na Adema, prvog čovjeka, koji je postavljen kao Božiji namjesnik na Zemlji. Kroz ovu ulogu, čovjek je pozvan da vodi život u skladu s moralnim vrijednostima koje je Allah propisao. Namjesništvo nije samo politička ili ekonomska vlast, već je to i duhovna odgovornost da čovjek bude pošten, pravedan i mudar u svom postupanju.

“Islam odgaja muslimana na principu saradnje sa svime što ga okružuje u duhu dobročinstva, kao što se prenosi u hadisu kog prenosi Muslim: ‘Zaista je Allah propisao dobročinstvo prema svemu.’ Što znači da je to učinio strogom obavezom” (Al-Qaradawi, 2010:23).

Na osnovama namjesništva, čovjeku je data odgovornost da razvija etiku očuvanja Božije kreacije, kroz odgovoran i brižan odnos prema svemu stvorenome. Razrađujući tematiku etike prema prirodi u islamu, Ibrahim Ozdemir nudi principe koji se mogu izvesti iz kur’anskog teksta.

“Sljedeći principi, koji su neophodni za bilo kakvu ekološku etiku, mogu se izvući i izvesti iz Kur’ana:

1. Prirodni svijet ima ontološko i objektivno postojanje kakvo je stvorio Bog i koje odražava Njegova imena i svojstva.
2. Priroda u cjelini, koju je stvorio i održava Bog, ima suštinsku i inherentnu vrijednost, neovisno o korisnosti za ljude.
3. Ljudska bića, iako na vrhu kreacije, samo su članovi zajednice prirode. Oni imaju odgovornosti prema cijeloj okolini, baš kao što imaju odgovornosti prema svojim porodicama.

4. Ljudska bića su namjesnici Boga na zemlji, i zato će im ubuduće biti suđeno za njihova djela. Oni će biti odgovorni i za svoje postupke povezane s okolinom.
5. Biološka raznolikost i bogatstvo ekosistema rezultat su Božijeg stvaranja i Njegove volje; stoga ekosistem treba poštovati i održavati.
6. Priroda je stvorena u redu i ravnoteži i s izvanrednom estetskom ljepotom, i svi ovi aspekti prirode, dok unapređuju život čovječanstva ovdje, trebaju biti poštovani, razvijani i zaštićeni u skladu s tim.
7. Svi obrasci ljudske proizvodnje i potrošnje trebaju se temeljiti na ukupnom poretku i ravnoteži prirode. Prava čovječanstva nisu apsolutna i neograničena. Ne možemo bezbrižno konzumirati i zagadivati prirodu kako želimo.
8. Spriječiti pojavu korupcije u ekosistemima, spriječiti korupciju na Zemlji (*fasād fi’l-ard*), jedna je od primarnih odgovornosti svih vjernika” (Ozdemir, 2003: 60).

Ova čovjekova odgovornost posebno dolazi do izražaja ukoliko se poveže s činjenicom da cijeli Svemir, na njemu svojstven način, slavi Allaha i *zikr* Mu čini.

“...sav kosmos slavi Allaha, dž.š., kosmos s čovjekom učestvuje u slavljenju i pokornosti Stvoritelju i Allah se obraća i drugim stvorenjima, a ne samo čovjeku (naprimjer pčeli, zemlji, nebesima, vatri) te stoga čovjek treba brinuti o čitavom kosmosu od najmanjih do najvećih stvorenja” (Jum’a, 2009:21).

Namjesništvo čovjeka na Zemlji također podrazumijeva odgovornost prema drugim ljudima, životinjama i svim živim bićima. Islam poziva na uzajamno poštovanje, ljubaznost, pravdu i saosjećanje prema svim Allahovim stvorenjima.

“U islamskoj ekološkoj etici, budući su sva prava izvorno božanska, svako biće u Prirodi ima svoje

¹ “Ekologija i islamske vrijednosti”, <https://www.islamweb.org/en/article/101577> (posjećeno 24.6.2025. godine).

² Allah kaže: *Kada im se kaže: “Ne remetite red na Zemlji!” – odgovaraju: “Mi samo red uspostavljamo!” Svašta! Uistinu, oni nered siju, ali to ne osjećaju* (El-Bekare, 11–12).

pravo (haq). Priroda ima svoja prava koja joj kao i čovjeku daruje Bog. Ona sudjeluje u slavljenju Boga i u ozbiljenju vrijednosti. Stoga je Priroda objekt moralnih dužnosti” (Hodžić, 2005:277).

Ovaj svijet je prostor u kome čovjek obitava te se stoga prema njemu mora odnositi tako “da tu kuću pazi na način unapređenja svih pogodnosti i ugodnosti” (Hemet-pašazade, 2010:2).

Muslimani su promatranje i promišljanje prirode uvijek smatrali veoma važnim aspektima i svog duhovnog putovanja. Koncept čovjeka i prirode, kao i prisustvo metafizičke doktrine i hijerarhije znanja, omogućili su islamu da razvije mnoge prirodne (fizičke) nauke koje su utjecale na razvoj znanosti na Zapadu, a da u isto vrijeme pioniri tih nauka budu nosioci metafizičkog znanja.

“Neko kao što je Ibn Sina mogao bi biti liječnik i peripatetički filozof, a ipak izlagati svoju ‘originalnu filozofiju’ koja je tražila znanje putem iluminacije. Nasir

al-Din al-Tusi bi mogao biti vodeći matematičar i astronom svog vremena, kao i autor izvanredne rasprave o sufizmu. Muhy al-Din ibn al-‘Arabi bi mogao biti vodeća ličnost u najezoteričnijoj dimenziji sufizma, a ipak objasniti širenje svemira i kretanje objekata. Džabir ibn al-Hayyanova privrženost sufizmu nije ga spriječila da osnuje algebru i hemiju. A Ibn Jarir al-Tabari, jedna od najistaknutijih ličnosti u islamskoj jurisprudenciji, historiji i tumačenju Kur’ana, pisao je o vjetrovima koji gone oblake kako bi kiša padala. Ibrahim Haqqi iz Erzuruma, poznati sufija iz sedamnaestog vijeka, bio je briljantan astronom i matematičar, kao i specijalista za okultne nauke” (C. Foltz, 2003:242).

S obzirom na činjenicu da prirodni poredak “nije neovisno područje stvarnosti, već da njegovo načelo počiva u drugom području stvarnosti, koje je božansko” (C. Foltz, 2003:244), čovjek treba zahvaljivati Bogu na poklonjenim blagodatima i iskazivati strahopoštovanje prema podarenom, posebno imajući u vidu da je: “...u

islamskom svjetonazoru kosmos u pokornosti Allahu, slavi Ga i sedždu Mu čini. Voli pokorne Allahove robove i plače zbog njihovog odlaska s dunjaluka, a prezire nepokorne i kafire i ne žali nad njihovim nestankom ili propašću” (At-Tuwaygiri, 2010:15).

Zaključak

Kroz Kur’an i sunnet vjernici su pozvani da čuvaju prirodu kao manifestaciju Božije moći. Njihova odgovornost kao Božijih namjesnika na Zemlji zahtijeva pažljivo upravljanje resursima, poštovanje životinjskog i biljnog svijeta te očuvanje okoliša za buduće generacije. U tom kontekstu, priroda nije samo fizički prostor koji treba očuvati, nego i duhovni izvor kroz koji ljudi mogu dostići duhovnu povezanost s Bogom. Vjernici u svim poslovima, pa i u odnosu prema drugim stvorenjima, *svjetovima* koji ih okružuju, traže način da ostvare ravnotežu, duhovni smiraj i zasluže milost Gospodara stvorenog, kako na ovom svijetu u ugodnom životu, tako i u vidu nagrade na ahiretu.

Literatura

- C. Foltz Richard (2003). “Islamic Environmentalism: A Matter of interpretation”, *Islam and Ecology*. Cambridge: Harvard University Press.
- “Ekologija i islamske vrijednosti”, <https://www.islamweb.org/en/article/101557/ecology-and-islamic-values-i> pristupljeno 24.6.2025. godine.
- Hanafi, Hassan (2010). *Hal gaba al-ihzas bi al-bi’a fi al-wa’ay al-‘arabi al-islami*. Amman: Al-Mu’tamar al-‘am al-kamis ‘ašar li akadimiyya Ali al-bayti al-Malikiyya al-Bi’a fi al-islam.
- Hodžić, Dževad (2005). “Islamski religijski osnovi za svjetsku ekološku etiku”. U: *Etika*. Priredio Dževad Hodžić. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.
- “Islam’s view of Nature”, <https://funci.org/islams-view-of-nature/?lang=en&lang-en> pristupljeno 2.1.2025.
- Jum’a, Ali (2009). “*Al-Bi’a val-hifazu ‘alajha min manzur islami*”. Al-Qahira: Šarika al-Wabil as-Sayyib.
- Karić, Enes (2008). “Ekološke poruke Kur’ana”, *Novi Muallim*, IX, 35, 64.
- Khalid, Fazlun, Thani, Ali Kh. (2007). *Teachers Guide Book for Islamic Environmental Education*. Birmingham: The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences. https://ifees.org.uk/wpcontent/uploads/2020/04/teachers_guide_book_english..pdf pristupljeno 20.2.2025.
- Kur’an s prijevodom značenja na bosanski jezik*. Preveo Besim Korkut. Rijad.
- (Al-)Qaradawi, Yusuf (2001). *Ri’ajetu el-bi’ah fi šari’ati al-islam*. Al-Qahira: Dar al-šuruq.
- (Al-)Qaradawi, Yusuf (2010). *Ar-Raka’iz al-islamiyya li ri’aya al-bi’a*. Amman: Al-Mu’tamar al-‘am al-kamis ‘ašar li akadimiyya Ali al-bayti al-Malikiyya Al-Bi’a fi al-islam.
- (At-)Tuwaygiri, ‘Abd al-‘Aziz (2010) *Al-Qiyam al-islamiyya wa dawruha fi taqdim hulul al-muškilat al-bi’iyya al-‘alamiyya*. Amman: Al-Mu’tamar
- al-‘am al-kamis ‘ašar li akadimiyya Ali al-bayti al-Malikiyya Al-Bi’a fi al-islam.
- McAuliffe Jane Dammen (2003). *Encyclopedia of the Qur’an*. Volume three. Boston.
- Ozdemir, Ibrahim (2003). *Islam and Ecology, Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur’anic Perspective*. U: slam and Ecology: A Bestowed Trust. Cambridge: Harvard University Press.
- S. Nomanul Haq *Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction*, https://www.amacad.org/sites/default/files/academy/multimedia/pdfs/publications/daedalus/fall2001/01_fall_daedalus_Haq.pdf pristupljeno 4.12.2025.
- Šukrullah, ibn Hemet-pašazade (2010). *Al-Bi’etu wa Azarbajdžan*. Amman: Al-Mu’tamar al-‘am al-kamis ‘ašar li akadimiyya Ali al-bayti al-Malikiyya Al-Bi’a fi al-islam.

Abstract

THE NATURAL WORLD
IN THE ISLAMIC PERSPECTIVE

Vehid Arnaut

Human beings are created from the earth, live upon it, derive sustenance from it, and ultimately return to it after their worldly life. As the only creature endowed with the freedom of choice – obedience or disobedience – humans are entrusted with the responsibility to use the blessings bestowed upon them in a conscientious manner. Through irresponsible attitudes toward nature and its resources, humans may transgress boundaries and cause harm to themselves and other creatures. This tendency has become particularly pronounced since the Industrial Revolution, which placed humans at the center and promoted nature solely as a resource to be exploited without limitation. Such an approach endangers life on Earth. The Islamic perspective on relationship with nature restores humans to their original role as trustees (*khulafā'*), responsible for their actions and accountable to the Lord of all creation for the trust (*amānah*) they bear. Through analysis of Islamic sources, this paper explores and highlights the fundamental principles of ecology, balance, and responsibility in Islam.

Keywords: Islam; nature; creation; *amānah*; creation.

الموجز

عالم الطبيعة في المنظور الإسلامي

وحيد أرناؤوط

لقد خُلق الإنسان من الأرض، وعليها يعيش، ومنها يتغذى، وفيها يُدفن بعد الموت. وبما أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يملك حق الاختيار، والطاعة والعصيان، فإنه مُنح الفرصة لاستخدام النعم الممنوحة له استخداماً مسؤولاً. أما إذا تعامل الإنسان مع الطبيعة وخيراتها بإهمال، فإنه بذلك يتجاوز الحدود ويلحق الضرر بنفسه وبالمخلوقات من حوله. ويبدو هذا جلياً بشكل خاص في الفترة التي أعقبت الثورة الصناعية، التي وضعت الإنسان في المركز، ورَوّجت للطبيعة على أنها المورد الحصري الذي يُمكن استخدامه دون أي قيود. وبهذه العلاقة، يُعرّض الإنسان الحياة على الأرض للخطر. أما المبدأ الإسلامي في العلاقة مع الطبيعة فإن يُرجع الإنسان إلى أصله، إلى أمانة الخليفة المسؤول عن أفعاله، وبأنه سوف يُحاسب عن تلك الأمانة أمام ربّ المخلوقات. ومن خلال تحليل المصادر الإسلامية، فإننا سنبحث ونشير في هذا المقال إلى مبادئ علم البيئة الأساسية، والتوازن والمسؤولية في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الطبيعة، المخلوقات، الأمانة، الخلق.



ISLAMSKA ZAJEDNICA
U BOSNI I HERCEGOVINI
Udruženje ilmije

1910. godine

Umni bošnjački alimi pokreću časopis kojem su dali ime *Muallim*, ime kojim se okitio naš peygamber Muhammed, a. s., kazavši da je on ljudima poslat kao *muallim* – učitelj

2000. godine

Udruženje ilmije pokreće *Novi Muallim*, nazivom jasno naglašavajući da on baštini tradiciju slavnog časopisa koji mu je prethodio



Novi Muallim posvećen je ispunjavanju misije islama u Bosni i Hercegovini i šire, i snažno promovira islamske vrijednosti u odgoju i obrazovanju

Novi Muallim traže i čitaju svi koji žele steći nova saznanja o islamu i njegovim vrijednostima, islamskoj kulturi u Bosni i Hercegovini i znamenitim bošnjačkim alimima

Časopis izlazi 4 puta godišnje

Godišnja pretplata 40 KM

(sa uključenom poštarinom u Bosni i Hercegovini)



pretplata@ilmijja.ba