

časopis za odgoj i obrazovanje

مجلد المعلم والادب

novi 88

muallim

zima 2021 • god. XXII • br. 88
cijena 6 KM, za inozemstvo 6 €

**MEVLUDIN
DIZDAREVIĆ**
KULTUROLOŠKO
ZNAČENJE
OBREDA

**MUALLIMOV
INTERVJU**
SALIH HAUŠIĆ:
ODGAJANJE JE
MISIJA, A NE PUKI
POSAO

**HIKMET
KARČIĆ**
MUSLIMANSKE
REZOLUCIJE –
INTEGRALNI
TEKSTOVI

**ALMIR
FATIĆ**
SURA
EL-INŠIRĀH:
OTVARANJE
PRSA



NOVI MUALLIM

Časopis za odgoj i obrazovanje
zima 2021 • god XXII • br. 88

Izdavač
Udruženje ilmijje
Islamske zajednice u BiH

Za Izdavača
Nesib Hadžić

Glavni urednik
Elvir Duranović

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

Savjet časopisa
Dževdeta Ajanović, Fikret Karčić,
Enes Karić, Hasan Makić,
Hilmo Neimarlija, Ševko Omerbašić,
Muharem Omerdić, Enes Pelidija,
Fuad Sedić, Seid Smajkić, Edina Vejo

Sekretar redakcije
Amir Zimić

Lektura
Adaleta Kadić

Prijevod rezimea
Subhi Wassim Tadefi (arapski)
Amra Kaljanac (engleski)

UDK
Adisa Žero

Dizajn i prijelom
Mahir Sokolija

Fotografija na naslovnoj strani
Tarik Jesenković

Štampa
A DIZAJN, SARAJEVO

Tiraž
1.000

Adresa: Zelenih beretki 17, 71000 Sarajevo,
Telefon: ++387 (33) 236-391;
Fax: ++387 (33) 236-002;
<http://ilmijja.ba/novi-muallim/>
E-ISSN 2566-3208
glavniurednik@ilmijja.ba

Uplate
U KM na žiro-račun: 1602005500015065
kod Vakufske banke DD Sarajevo uz
naznaku "za Novi MUALLIM".
Za sve uplate staviti naznaku:
"za Novi MUALLIM".

Časopis izlazi tromjesečno
rukopisi, fotosi i zapisi se ne vraćaju!

Stavovi u objavljenim tekstovima odražavaju
stavove njihovih autora, a ne nužno i stavove
Redakcije časopisa Novi Muallim.

ELVIR DURANOVIĆ: Uvodnik2

PUTOKAZI

MEVLUDIN DIZDAREVIĆ: Kulturološko značenje obreda3

SAGLEDAVANJA

HASAN DŽILO, ŠINAZI MEMEDI: O filozofsko-teološkim
učenjima imama el-Haremejna Džuvejnija10

MUALLIMOV INTERVJU

ELVEDIN SUBAŠIĆ: Odgajanje je misija, a ne puki posao18

HUTBA I VAZ

MEHO ŠLJIVO: Edeb – zajednički imenitelj
za samopoštovanje i poštovanje drugoga22

MUALIM

NEZIR HALILOVIĆ: Vjeroučitelji kao odgajatelji djece, kolektiva i društva27

AMRA IMAMOVIĆ: Kad nebo bijeli zemlju – zima:
Priprema za nastavni čas islamske vjeronauke32

ADMIR BLITTOVIĆ: Alija-ef. Kapidžić (1887–1971):
Život i djelo jednog banjalučkog imama36

ISLAMSKE TEME

ALMIR FATIĆ: Sura el-Inširāh: Otvaranje prsa39

ALIJA RAHMAN: Al-isti'āḍah i basmalah u teorijskom nauku i
praktičnoj primjeni sedam mutawātir kirāetā44

ČLANCI

ALIJA AVDUKIĆ, VELID EFENDIĆ, ADMIR MEŠKOVIĆ:
Ujedinjenje aktuelnog diskursa o islamu, finansijama i ekonomiji
u svrhu stvaranja slučaja islamske moralne ekonomije52

MUAMER DŽANANOVIĆ: Pregled tipologizacije zločina genocida:
Prilog izučavanju sociologije genocida61

HIKMET KARČIĆ: Muslimanske rezolucije – integralni tekstovi68

ESEJ

DŽEVAD GOLOŠ: Kazivanje o Zekeriji (Zahariji)
prema Kur'anu i Novom zavjetu84

MERJEM HODŽIĆ JUSIĆ: Navid Kermani i fenomen kompleksnih identiteta:
Ko smo mi – Njemačka i njeni muslimani92

ADIS DUDERIJA: Kako progresivni, kozmopolitski i islam orijentiran
na društvenu pravdu može pomoći u nadvladavanju sektaštva98

PRIKAZI

AZEM FERIZ: Radio piton – priča o sreći i tuzi102

HASAN HASIĆ: Muslimanske rezolucije: Glas civilizacijskog otpora zlu103

Upute za autore106

Uvodnik

Već duže vrijeme u javnom diskursu u Bosni i Hercegovini primijetan je nedostatak lijepog ophođenja, kulture dijaloga i uvažavanja; svega onoga što u islamskoj terminologiji pokriva riječ *edeb*. To nas je motiviralo da u ovom broju *Novog muallima* skrenemo pažnju na važnost odgojnog procesa i edeba kao njegovog finalnog proizvoda.

Ovaj, 88. broj otvaramo rubrikom *Putokazi*, tekstem Mevludina Dizdarevića “Kulturološko značenje obreda”, u kojem autor tematizira simbolizam rituala i obreda i njihovu religijsku funkciju. U *Sagledavanjima* donosimo rad “O filozofsko-teološkim učenjima Imama El-Haremejna Džuvejnija” autorā Hasana Džile i Šinazija Memedija. Iako je dao veliki doprinos razumijevanju islamske teološko-filozofske misli koju karakterizira snažna i duboka analiza glavnih teoloških pitanja, o El-Džuvejniju se na bosanskom jeziku rijetko pisalo. Ovim radom djelimično ispravljamo tu nepravdu.

U rubrici *Muallimov intervju* pod naslovom “Odganjanje je misija, a ne puki posao” autor Elvedin Subašić prenosi razgovor koji je o razumijevanju odgoja u islamskoj tradiciji i složenosti odgojnog procesa u odgojno-obrazovnim institucijama vodio sa Salihom Haušićem, poznatim bosanskohercegovačkim alimom i vaizom, koji je kao profesor u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu aktivno uključen u odgojni rad. Tekstom “Edeb – zajednički imenitelj za samopoštovanje i poštovanje drugoga” u rubrici *Hutba i vaz* autor Meho Šljivo otkriva raskošno semantičko značenje pojma *edeb* i ukazuje na duhovne temelje edeba u izvorima islama.

Rubrika *Muallim* sadrži tri teksta. U prvom, “Vjeroučitelji kao odgajatelji djece, kolektiva i društva”, autor Nezir Halilović predstavlja odgojnu ulogu vjeroučitelja u školskim kolektivima i njihov značaj za etabliranje predmeta islamska vjeronauka u osnovnim i srednjim školama u Bosni i Hercegovini. Amra Imamović u tekstu “Kad nebo bijeli zemlju – zima” donosi obradu istoimene nastavne jedinice iz predmeta islamska vjeronauka za drugi razred osnovne škole. Treći tekst u ovoj rubrici “Alija-ef. Kapidžić (1887–1971), Život i djelo jednog banjalučkog imama” autora Admira Blitovića govori o životu Alija-ef. Kapidžića, vojnog imama i jednog od potpisnika banjalučke muslimanske rezolucije 1941. godine.

Tumačenje kraćih sura iz Kur’ana kroz rubriku *Islamske teme* Almir Fatić nastavlja tekstem “Sura El-Inširah: Otvaranje prsa” u kojem donosi tefsir sure El-Inširah, važne za razumijevanje životopisa Muhammeda, a.s., i njegovog djelovanja u Meki. Drugi tekst u ovoj rubrici, “Al-isti’ādah i basmalah u teorijskom nauku i praktičnoj

primjeni sedam mutawātir kirāetā” autora Alije Rahmana, tematizira šarolikost teorijsko-praktičkog pristupa razradi i primjeni *isti’ādah* i *basmalah*, shodno čuvenoj *Šaṭibijji* imama Eš-Šaṭibija.

Rad “Ujedinjenje aktuelnog diskursa o islamu, finansijama i ekonomiji u svrhu stvaranja slučaja islamske moralne ekonomije” autorā Alije Avdukića, Velida Efendića i Admira Meškovića jedan je od tri teksta koja objavljujemo u rubrici *Članci*. Autori u tekstu govore o izazovima s kojima su se osnivači islamske ekonomije, u pokušaju izgradnje ekonomske teorije utemeljene na islamskoj ontološkoj osnovi, susretali suočeni s kapitalizmom i socijalizmom. Muamer Džananović u drugom tekstu u ovoj rubrici, pod naslovom “Pregled tipologizacije zločina genocida: Prilog izučavanju sociologije genocida”, prezentira teorijski osvrt o imenovanju zločina genocida i klasifikaciju zločina genocida. 2021. godine u Bosni i Hercegovini obilježeno je 80 godina od potpisivanja *muslimanskih rezolucija* koje su 1941. godine širom naše države Bošnjaci potpisali s ciljem zaštite nevinih u vohoru Drugog svjetskog rata. Bošnjaci su jedini narod u Evropi koji se kolektivno i organizirano, potpisivanjem *rezolucija*, 1941. usprotivio zločinima koje su ustaše i nacisti činili nad Jevrejima, Srbima i Romima u tadašnjoj Jugoslaviji. Sretni smo da smo u *Novom muallimu*, po prvi put na bosanskom jeziku, u prilici objaviti integralne tekstove rezolucija: El-Hidaje, Prijedorске, Sarajevske, Mostarske, Banjalučke, Bijeljinske, Tuzlanske, Zeničke, Bosanskodubičke i Bugojanske, i na taj način dati skromni doprinos ovoj važnoj godišnjici.

Rubrika *Esej* također sadrži tri rada. Dževad Gološ u tekstu “Kazivanje o Zekeriji (Zahariji) prema Kur’anu i Novom zavjetu” donosi uporednu kur’ansko-biblijsku pripovijest o Zekeriji, a.s., i poukama koje se mogu uzeti iz njegovog životopisa. Merjem Hodžić Jusić radom “Navid Kermani i fenomen kompleksnih identiteta, *Ko smo mi – Njemačka i njeni muslimani*” upoznaje nas s Navidom Kermanijem, utjecajnim piscem na njemačkom jeziku, koji u svom djelu *Ko smo mi – Njemačka i njeni muslimani* problematizira pitanje kompleksnih identiteta u multikulturalnom društvu kakvo je današnje njemačko. Treći rad u ovoj rubrici je prijevod teksta Adisa Duderije “Kako progresivni, kozmopolitski i islam orijentiran na društvenu pravdu može pomoći u nadvladavanju sektaštva”. Adis Duderija je zastupnik *progresivnog islama* i njegov tekst na fenomenološkoj ravni donosimo kao uvid u pristup progresivnog islama rješavanju teških pitanja, poput sektaštva u islamu.

Elvir Duranović

KULTUROLOŠKO ZNAČENJE OBREDA

Mevludin DIZDAREVIĆ
dizdarmev@hotmail.com
Muftijstvo zeničko

SAŽETAK: U okviru svake kulturne zajednice obredi se ubrajaju u najvidljivije i najmanifestnije elemente. Obredi i rituali su svuda oko nas i prepoznamo ih u načinima obraćanja Bogu, komuniciranja s drugima, načinima na koje jedemo hranu ili pijemo vodu. Koliko god išli unazad u ljudsku povijest, primijetit ćemo manje ili više razvijene forme rituala. Sama riječ ritual sugerira neku vrstu ponavljanja, čak dosade i banalnosti. Međutim, rituali imaju tu ulogu da u svijetu stalnih mijena sačuvaju neku sigurnu tačku, os koja će garantovati ravnotežu. Rad predstavlja teorijsko istraživanje značaja i uloge rituala u religijskom i kulturnom sklopu kao i načine na koje rituali obavljaju svoju presudnu funkciju. U radu dokazujemo da su rituali praktični izraz svake religije. Svakako, okosnica religije jesu njen svjetonazor i sistem vrijednosti koji predstavljaju primarne sadržaje svake kulture. Međutim, rituali služe da se ta apstraktna učenja iskazana u teorijskim formulacijama pretoče u realan život i diseminiraju u zajednici. Stoga su rituali i najopćenitija forma memotehnike i kulture pamćenja kojim struji i transgeneracijski se prenosi sjećanje jedne zajednice. Rituali su zgusnuta forma simbola pa je njihovo dekodiranje i razumijevanje od suštinske važnosti za adekvatnu primjenu rituala. Stoga su rituali u nekim elementima slični umjetnosti koja također koristi jezik simbola kako bi prenijela stanovite poruke koje se drugim putem i pojmovnim jezikom teško mogu razumjeti.

Ključne riječi: obredi, rituali, religija, kultura, simboli, simbolizacija, umjetnost

Uvod

Koliko god duboko putovali u ljudsku povijest, ona nam svjedoči da religija predstavlja jedan od ključnih elemenata ljudskog života. Još od najstarijih tragova o ljudskom postojanju imamo dokaze o nekim formama religioznosti koje su rezultat ljudske potrage za svetim i dubljim smislom vlastite egzistencije. Tajna rođenja i smrti, izazovi bolesti i siromaštva i druge granične životne situacije vodili su ljude do prepoznavanja vlastite nemoći i Božije svemoći, ma kako ga imenovali. U pojavnom značenju rituali predstavljaju neke od najmanifestnijih i najvažnijih elemenata svake religije. Svaka religija i svaka kultura iznjedrile su neke osobene forme rituala kojima nastoje osigurati

vlastito trajanje i diseminaciju unutar zajednice. Poznata izreka "sve dok znaš kuda ideš, nisi zalutao" (S. H. Nasr) govori da je poznavanje svrhe i konačnog cilja pretpostavka ispravnog puta. Međutim, za kulturološko razumijevanje obreda i uzimanje punih plodova religijske prakse nužno je poznavati poziciju i ulogu rituala u religijskom sklopu. Ova tema je tim važnija jer mnogim vjernicima, pa i onim kojima je religija profesionalno i životno opredjeljenje, izmiče iz vidokruga stvarno značenje obreda, njihova svrha i uloga u religijskom i kulturnom horizontu. Samim tim nisu u stanju do kraja iscrpiti sve koristi koje sa sobom rituali donose. U kontekstu obreda islama konačni cilj je čišćenje duše i Allahovo, dž. š., zadovoljstvo. Međutim, rituali nisu vezani

samo za religiju nego imaju daleko šire značenje i primjenu. Svaka kulturna zajednica, neovisno o tome koju vrstu svjetonazora baštini, prakticira neku formu ritualnih ponašanja. Stanovite rituale prakticiraju i sekularne ideologije kao i životinjske zajednice koje također imaju neke vidove rituala. Stoga je razumijevanje religijskih rituala neraskidivo povezano s ritualima u svim drugim oblicima i formama kulturnog života. Razumijevajući značenje vlastitih rituala možemo doći do boljeg i potpunijeg razumijevanja rituala kao univerzalno ljudske djelatnosti.

Sve ovo jasno ukazuje na značaj rituala u kulturnom sklopu i obavezuje nas na njihovo razumijevanje i tematiziranje.

Pitanja koje ćemo naznačiti u našem radu jesu: Šta su obredi? Šta

“radimo” kad obavljamo određene ritualne? Šta je smisao i svrha tog čina i radnji tog reda? Kako te radnje utječu na čovjeka i njegovu pozitivnu transformaciju i duhovnu katarzu? Šta jeste krajnji cilj obreda? Da bismo dospjeli do odgovora na naznačena pitanja, morat ćemo barem ukratko razjasniti glavne elemente religije i kako ona funkcinira.

Složenost religijskog sklopa

Nijedna religija ili kultura, ma kako primitivna bila, nije tako jednostavna kako se na prvi pogled može činiti. Svaka religija ima nekoliko neizostavnih elemenata posloženih u manje ili više koherentnu cjelinu. Mit, etos, vjera, kult, ritual, simboli, molitve, hram, posvećene osobe, sveta mjesta, sveto vrijeme, samo su najvažniji elementi svake religije. Mada svi elementi nemaju istu specifičnu težinu, svi oni služe istoj svrsi i u tom cilju podupiru jedan drugog.

“U cjelokupnom religijskom sklopu mit ili *sveta priča* najvažniji je element svake religije. On služi za objašnjenje postanka svijeta i čovjeka i kao takav nudi tako potreban smisao ljudskom životu i neminovnim patnjama. Pod mitom religiozni ne podrazumijevaju netačno ili lažno vjerovanje. Mitovi, za razliku od legendi, bajki i basni, sadrže osobeni prizvuk svetog i sakralnog. Pomoću tih svetih priča ljudi razumiju prirodu, kosmos, značenje i smisao života, ili porijekla zla i patnje. Mitovi predstavljaju simboličke stavove o značenju i smislu života na ovom svijetu”. (Vukmanović, 2004:67-74) Oni iskazuju svjetonazor i ideologiju određene zajednice. Mitovi nude duhovni smisao i odgovore na ona pitanja na koja logos i ljudski razum nisu niti će ikada biti u stanju ponuditi odgovor. Dobar ljekar može dati ispravnu dijagnozu neke bolesti. Ponekad i potreban lijek. Ali nikada ne može objasniti smisao tragedije i svrhu ljudskog života. Na ta pitanja odgovore može ponuditi vjera i mitovi koje sa sobom nosi. Mitova ima raznih, ali svi oni imaju jednu

ulogu, a to je isticanje životnih pitanja i vrijednosti u životu i društvu o kojem je riječ. “U njima su često dramatički prikazani važni problemi života i smrti, čovjekova postanka i smisla njegova života.” (Douglas, 1987:39) Sintagmu “tražanje za smislom” prvi je upotrijebio Viktor Frankl pokušavajući objasniti činjenicu neobičnog preživljavanja jednih i smrti drugih u njemačkim koncentracionim logorima. Frankl dokazuje da čovjek uvijek nastoji dosegnuti smisao i iznova kreće u potragu za smislom. Upravo ta volja za smislom je univerzalna antropološka činjenica koja pripada svim ljudima i svim epohama. (Frankl, 1981:27) Tu se korijene razlozi nečije lične sreće, mada živi teško, ili nesreće, mada oku promatrača izgledao sretno i zadovoljno. Upravo tu zadaću u ljudskom trajanju podaruje vjera i konkretno učenje o Bogu.

Pored mita, ethos ili sistem vrednota je sljedeći bitan element svake religije. Vrednote predstavljaju “ono što određuje smisao ljudskim činima, ono poželjno, idealno, čemu ljudi određene kulture teže”. (Kale, 1977:76) Vrijednosti predstavljaju bipolarnu skalu poželjnog – nepoželjnog, dobrog – lošeg, prihvatljivog – neprihvatljivog. Vrijednosti označavaju samu srž kulture, poželjna stanja stvari te se mogu klasificirati na više ili manje dominantne. Općeprihvaćene vrijednosti predstavljaju društvene ideale koji se predstavljaju kao uzori. Nakon ovih elemenata slijede svi ostali elementi religijskog sklopa koji poput kule od karata podupiru jedan drugog.

Religijske elemente ne možemo razumjeti izolirano, s obzirom na to da je riječ o cjelini sastavljenoj od dijelova. To je manje ili više složen sistem mitova, dogmi, obreda i ceremonija. Gledano izvana, svaka religija može izgledati kao neprohodna šuma propisa i normi koje se teško mogu usvojiti i pretočiti u stvarni život. Međutim, i igranje šaha u teorijskoj eksplikaciji može izgledati nerazumljivo i nedokučivo. Tek kada se počne igrati šah uvidi se jednostavnost sistema i lakhoća njegova

usvajanja. Potrebno je dakle religiju manje teorijski razumijevati, a više praktično živjeti.

Na ovom mjestu dolazimo do rituala kao bitnih elemenata religijskog univerzuma. Ritualni ili obredni imaju iznimnu zadaću da svete istine vjere transformiraju u jezik razumljiv običnom čovjeku. Što je bogatije obredoslovlje u kontekstu lične pobožnosti, i religija je u kulturološkom pogledu vitalnija i raskošnija. U najkraćem, ritualni služe kao medij za interioriziranje religijskog sentimenta, svjetonazora i vrijednosnog sklopa konkretne religije ili kulture.

Značaj rituala

Prva i najvažnija manifestna, konkretna i vidljiva forma svake religije jesu obredi. Svaka religija ima neku vrstu obreda ili svetih čini. Moguće je naći religiju bez hramova, ali ne i bez obreda. Istražujući ljudsku povijest od najranijih dana, uočiti ćemo postojanje nekih formi ritualnih radnji. Kur'an kaže: “Eto tako: svakoj vjerskoj zajednici (koja je vjerovala u nas) odredili smo (žrtvovanje kao) čin obožavanja”. (El-Hadždž:34) Dakle, obredi su univerzalna antropološka činjenica, koja pripada svim ljudima i svim vremenima. Čak i životinje imaju neku formu rituala, s tom razlikom što su u životinjskom svijetu rituali instinktivno određeni, a ne kulturno uvjetovani, kao što je slučaj s čovjekom. Istina, postoje religije koje stavljaju akcenat na pravilno razumijevanje teologije i doktrine vjere, što je slučaj s kršćanstvom, i to imenujemo *ortodoksijom*. Postoje i religije u kojima se akcenat stavlja na ispravno izvršavanje obreda, i to nazivamo *ortopraksijom*, što je slučaj sa židovstvom¹. Neku formu obreda i rituala posjeduju i sekularne ideologije, kao i alternativni duhovni pokreti s korijenima u zapadnoj kulturi².

¹ Islam na drugoj strani teži srednjoj poziciji gdje se nastoji postići balans između pravilnog izvršavanja i ispravnog doživljavanja vjere. (Vukmanović, 2004:72)

Ukratko, rituali su dio naše svakodnevnice, bili toga svjesni ili ne.

Sama riječi ritual često označava ponavljanje nekog vida ponašanja i tako nosi konotacije dosade, monotonije, čak besmislenosti. Tako je ritual najčešće shvaćen kao navika, nešto što se u bihevioralnom smislu ponavlja na isti način. U najmanju ruku, to je uvriježena percepcija u popularnoj kulturi gdje se rituali, mit i kult potpuno pogrešno razumijevaju. Međutim, upravo u toj ritmici ponavljanja leži snaga i značaj rituala. Čovjek je okružen svijetom u kojem se svakodnevno odvijaju mijene. U tim permanentnim promjenama čovjek gubi ravnotežu i zato mu treba neka stabilna os za koju će se uhvatiti. U svijetu gdje je promjena jedina nepromjenljivost, potrebna je stalnost rituala koja će mu osigurati ravnotežu.

Šta je ustvari svrha i smisao obreda u kulturološkom sklopu? Naime, oni su nužna poveznica između vjerovanja svake religije i svjetonazora svake kulture, na jednoj strani, i životne stvarnosti pojedinca, na drugoj strani. Jedno je nešto vjerovati, a sasvim drugo pitanje kako to vjerovanje pretočiti u stvarnost života. Nema smisla uvjeravati sebe da ćete znati voziti automobil ako ste smo pročitali priručnik i napamet naučili saobraćajna pravila. Ne možemo naučiti slikati ili kuhati ako čitamo knjige ili recepte. Drugačije kazano, religija je manje to šta ljudi misle i u šta ljudi vjeruju, ali je više u tome šta ljudi rade i kako djeluju. (Armstrong, 2012:12) Rituali imaju zadaću da religijska teorijska učenja pretoče u praksu i utkaju ga u život pojedinca i zajednice. Obredoslovlje je, dakako, sastavni dio svake religije. To je vidljivi jezik vjere, jer "obredi vjeru, kao naše lično iskustvo istine Boga, prevode u život. Ritual je vremenski ulazak u nadnaravni svijet,

preko njega se prenose važne svete poruke. Kroz različite obrede stječe se i duhovna i društvena ravnoteža, te gradi i afirmira vlastiti duhovni i kulturni identitet"³.

Emil Dirkem religijske pojave prirodno svrstava u dvije osnovne kategorije: vjerovanje i obrede. Vjerovanja su stanja mnijenja i sastoje se od predodžbi, a obredi su određeni načini djelovanja. Između te dvije klase činjenica postoji razlika koja dijeli misao i pokrete. Prema Dirkemu, sva poznata religijska vjerovanja, bila jednostavna ili složena, pretpostavljaju klasifikaciju dva suprotna roda, označena s dva izraza koji dobro odražavaju riječi *profano* i *sveto*. "Podjela svijeta na dva područja – od kojih jedno obuhvaća sve što je sveto, a drugo sve što je profano, jeste distinktivna crta religijske misli." (Durkheim, 2008:91) Vjerovanje, mitovi, dogme ili legende su predodžbe ili sistemi predodžbi koji izražavaju prirodu svetih stvari, vrline i moći koje su im pripisane, njihovu povijest, međusobne odnose i odnose s profanim stvarima. "Svete stvari su one koje su zaštićene i izolirane zabranama; profane su one na koje se te zabrane odnose i koje moraju ostati udaljene od prvih. Religijska vjerovanja su predodžbe koje izražavaju prirodu svetih stvari i odnose koje odražavaju bilo jedne s drugima, bilo s profanim stvarima. Naposljetku, obredi su pravila ponašanja koja propisuju kako se čovjek mora ponašati prema svetim stvarima". (Durkheim, 2008: 95-96) Religija u svojoj biti ima tri elementa:

1. Teorijsko uvjerenje čovjeka u postojanje natprirodnog svijeta i najvišeg bića;
2. Vjerovanje u mogućnost odnosa između natprirodnog i prirodnog svijeta koji je za čovjeka koristan;

osnovana je i Crkva za Dianu i izdana je knjiga za koju se tvrdi da sadrži kanalizirane poruke. (Patridge, 2005:360)

³ Adnan Silajdžić, "Između vjerskog i naučnog taklida", <https://www.preporod.info/bs/article/23518/>

3. Čovjekovo faktičko uspostavljanje odnosa s natprirodnim svijetom, što se izražava u organizovanju kultura, ili vršenjem obreda ili rituala, u kojem vjernici ostvaruju sjeđinjenje sa Svetim.

Dakle, vjera u Sveto je teorijska strana religije, a odmah nakon toga slijede obredi, što je praktična strana vjere⁴.

"Mit je postajao stvarnost tek kad je utjelovljen u kulturi, u ritualima i ceremonijama koji su djelovali estetski na vjernike, budeći u njima osjećaj svetog značenja i omogućujući im da pojme dublje tokove egzistencije. Mit i kult su bili do te mjere nerazdvojni da je u samoj nauci sporno šta dolazi prije: mitska pripovijest ili rituali koji je prate." (Armstrong, 2007:18). Bez rituala religijska vjerovanja ne bi imala smisla. Ona bi ostala apstraktna i primala bi se s nevjernicom, na način na koji za većinu nas muzička partitura ostaje nejasna, pa je treba instrumentalno interpretirati, kako bismo mogli doživjeti njenu ljepotu. Samim tim, istinsko vjersko osjećanje se nikada ne može objektivizirati i konkretno ispoljiti, niti zadovoljiti i ispuniti isključivo kroz teoriju i mitsku priču. To je moguće jedino kroz ritual i obred kojim učenje o Bogu kao apstraktnoj ideji postaje živa vjera, ostvarujući aktivan odnos prema Bogu.

Prema nekim autorima, ritual je "oblik individualnog i društvenog ponašanja kojim se svjedoči i priznaje robovanje Bogu i pomoću njih se učvršćuje svijest o Bogu. (Spahić i Hamzić, 2007) Međutim, nije svaki ritual povezan s Bogom i religijom. Rituali imaju daleko šire važenje za jednu kulturu od onog usko religijskog jer je "religija bit kulture, kultura je oblik religije". (Gibellini, 1999:88) Prema Janu Assmanu, neki od najstarijih oblika kulturnog pamćenja

profdr-adnan-silajdzic-između-vjerskog-i-naucnog-taklida (Dostupno 13.12.2021)

⁴ Miomir Petrović, "Mit, kult i ritual", https://www.academia.edu/36350576/MIT_KULT_I_RITUAL (Dostupno 13.12.2021)

jesu obredi i svetkovine. "Svetkovine i rituali redovitošću svog ponavljanja jamče za posredovanje i prenošenje znanja koje osigurava identitet, a time i reprodukciju kulturnog identiteta. Ritualno ponavljanje učvršćuje koherenciju grupe u prostoru i vremenu." (Assmann, 2005:66) Ritualni, dakle, osiguravaju da se svjetonazor i sistem vrednota, kao kulturne okosnice i najvažniji sadržaji svake kulture, ucijepe u zajednicu. Oni služe za održavanje zajedničkog pogleda na svijet i stalno jačanje vrijednosnih i religijskih obrazaca koji su ključni ukoliko društvo želi da se održi kao stabilan sistem. (Vukomanović, 2004:68) Da bi jedna kulturna zajednica uopće ostala na okupu i sačuvala svoju koherenciju, neophodno je osigurati cirkulaciju značenja. Uz pomoć rituala i njihovog simbolizma čovjek teži jednoj formi koherencije i kontinuiteta, te se na taj način s generacije na generaciju prenosi sjećanje i osigurava identitet jedne grupe. Bez sjećanja koje se prenosi ritualima nemoguće bi bilo doći do vlastitog samorazumijevanja, podsjeća nas Assman.

Ritual i simbol

Neki od bitnih obilježja rituala jesu repetitivnost i ponovljivost. Međutim, nije svako ponavljajuće ponašanje ritual. Potrebno je da bude formalno strukturirano i da nosi odliku simbolizma s obzirom na to da je "simbol najmanja jedinica rituala". (Vukomanović, 2004:71)

Prema Ivanu Cvitkoviću, rituali su "simbolične radnje koje se sastoje od obrednih sekvenci, formula, kretnji, predmeta i mjesta koje čine cjelinu". (Cvitković, 2005:393) Ritual spada među najsloženije oblike simboličnog izražavanja koji uključuje riječi, zvukove, pokrete, slike, predmete i ljudsko tijelo. Sve to zajedno se sažima i kondenzuje u jedinstveno kulturološko i duhovno iskustvo.

Simbolizacija je jedna od najvažnijih osobina svih obreda. Zato je važno da razjasnimo ulogu simbola u religijskom i kulturološkom sklopu, osobito u korelaciji s ritualima.

Pitanju simbolizma u savremenosti ne pridaje se odveć veliki značaj mada je od suštinske važnosti za očuvanje i jačanje svake religije i njenog upliva u individualnu i komunitarnu religioznost. Savremeni čovjek više misli u pojmovima nego u slikama i simbolima koji često postaju nesavladive zagonetke. Međutim, bili svjesni toga ili ne tokom cijelog života uronjeni smo u svijet simbola. Nekada su to obične ljudske geste kao što je osmijeh, drugi put je riječ o nekom značajnom predmetu, osobi ili događaju. Sve može biti simbol i sve može biti predmet simbolizacije. K tome, nužno je potcrtati da je ljudska kultura počela onog trenutka kada su ljudi počeli da pišu simbole, slike ili slova kojim su iskazivali svoje strahove ili razumijevanje svijeta potonjim generacijama. Ustvari, možemo s velikom dozom pouzdanosti kazati da se umjetnost i kultura općenito javila onog trena kada i sposobnost čovjeka da simbolizira. Valja nam napraviti razdiobu između znaka i simbola. Simbol nije isto što i znak, zato što znak ukazuje na nešto konkretno i njegovo značenje ne ide dalje od njega samoga. Tako npr. možemo kazati saobraćajni znak, ali ne i simbol. Saobraćajni znak ili semafor, recimo, može biti i simbol, ali jedne epohe, vremena kojeg živimo, ali on kao takav ne može da podari dublja i višeslojna značenja. Nasuprot tome, simboli ne iscrpljuju svoje značenje u sebi već idu dalje i dublje pa se njihov simbolizam multiplicira i prenosi na neke druge događaje ili značenja.

Simboli su oni segmenti svake religije putem kojih religija uspijeva da transformira pojedinca i da mu osigura komunikaciju s transcendentnim. Bez simbola koji su sadržani u ritualima svake religije ova zadaća kao i mnoge druge bitne uloge religije bile bi onemogućene. "Religijski simboli pomažu vjernicima da duboko razumiju svoju vjeru. Simboli, također, objedinuju društvenu i osobnu dimenziju religije omogućujući pojedincu da dijeli zajedničko vjerovanje izraženo simbolima,

dok mu istovremeno daju slobodu da pronade u njima značenje samo za sebe." (Douglas, 1987:39) Mogli bismo kazati da moć i snaga simbola leži u njegovom mobilizirajućem potencijalu da ujedini vjernike u jednu zajednicu. Simbol omogućava stvaranje žarišta vjere i određenu razinu njenog razumijevanja koji je onima koji ne participiraju u njegovoj interpretaciji nedostupan. Simboli imaju tu moć da u sebi sukusiraju cjelokupni svjetonazor određene kulture. Oni sažimaju i iskazuju najviše vrijednosti u određenoj kulturi. Clifford Geertz tvrdi da sakralni simboli funkcionišu tako što sintetiziraju etos jednog naroda (nivo, karakter i kvalitet njegovog života, njegov moralni i estetski stil i raspoloženje) i njegov pogled na svijet (sliku koju on ima o samoj sadašnjosti, njegove najobuhvatnije ideje o poretku). (Gerc, 2008:138) Dakle, simboli sadrže jezgrovite prikaze pogleda na svijet i etos jednog naroda ili zajednice.

Bilo da je riječ o nacionalnoj zastavi ili religijskom simbolu kao što je križ ili polumjesec, oni pričaju priču o cjelini jedne kulture i tu leži njihova mobilizatorska snaga. Zato se kod pripadnika određene kulture javlja otpor kod omalovažavanja simbola njihove kulture.

U kontekstu simbola važno je znati da nijedan obred ne govori samo ono što se vidi nego zahtijeva i dekodiranje radnji u skladu s vlastitim svjetonazorom i sistemom vrednota. Sve što pripada nekom ritualu je simboličko i kao takvo se interpretira i tumači. Neka vrsta značenja ugrađena je u simboličke forme rituala i ono postoji čak i kada ga nismo svjesni. Dakle, svaka konkretna kultura ima svoje simbole i svaka kultura ima vlastitu interpretaciju simbola i obrednih radnji. Sama interpretacija određenog simbola ovisi o onome ko simbol dekodira. Primjer vjernika postrojenih na sabah-namazu može nekome poslužiti da simbolizira jedinstvo pred Bogom ili vojne redove koji vježbaju za napad.

Odnos mita, rituala i simbola je vrlo zanimljiv i višeslojan.

Jednodobno, mit i ritual su i sami svojevrsni sistemi simbola. Sva ova tri elementa imaju snažnu integrativnu funkciju u društvenoj zajednici. Oni imaju inkluzivnu ali i ekskluzivnu ulogu, na način da jedne uključuju u jedno društvo ili religiju, a druge isključuju. Oni uključuju one koji prihvataju njihovu interpretaciju, a isključuju one koji ne uspijevaju da je dekodiraju.

Temeljna uloga simbola jeste da predstavi nešto drugo, ili da podsjeti na nešto drugo. Simboli iskazuju određenu priču na jedan sažet i pregnantan način i tu počiva njihova mobilizatorska snaga. Religijski simboli su polivalentni i obično u sebi sadrže čitavu kosmologiju i sistem vrijednosti određene religije.

Bez svijesti o njihovom simboličkom značenju nijedan obred ne bi imao smisla te bi kao takav bio beskoristan, jer ne osigurava potrebno zanaavljanje i cirkulaciju sjećanja. Hadž, naprimjer, jeste kruna ibadeta, ali ne samo to, hadž je i vrhunac religijskog simbolizma. Svaki segment hadža pored formalnog značenja treba motriti i u njegovim višestrukim simboličkim dimenzijama koje nam je tako bogato iskazivala sufijska literatura. Primjerice, kada čovjek oblači ihrame kao odjeću hadža, to mu može biti obična odjeća kojom se štiti od hladnoće ili toplote. No za čovjeka vjerujućeg srca, ihram je odjeća smrti koju odijevamo pred polazak na Drugi svijet. Primajući u svijest ovo značenje i učitavajući u njih ovaj simbolizam, odijevanje ihrama zaprima odgojnu funkciju prvog reda. Svaki religijski obred treba čitati i razumijevati upravo ovako, kroz simbole, a nikako kroz njihovo formalno značenje koje naoko može biti krajnje prozaično, jednostavno, a osobi koja ne učestvuje u njihovu semiotiziranju čak banalno.

Moć simbola

Nema sumnje, religija i bez poznavanja njenih skrivenih puteva i utjecaja daje svoje rezultate, neovisno o tome da li razumjeli nje-nu bit ili ne. Na isti način na koji

plivač ne može objasniti sve fizičke zakonitosti koje mu omogućavaju da pliva, ni religiozni ljudi često ne znaju objasniti kako funkcioniraju njihovi obredi i prakse, znaju samo da oni funkcioniraju⁵.

Od samih početaka ljudskog postojanja možemo uočiti tijesnu povezanost između religije i umjetnosti. I umjetnost i religija nastoje podariti više značenje ljudskom životu koje stoji nasuprot neminovnoj patnji i bolu. No, kako ispričati određenu "priču" i doći do tih ključnih spoznaja života? Empirijsko znanje i diskurzivno mišljenje mogu biti put do spoznaje, ali ne i jedini. Pored toga što ih povezuje permanentna potraga za smislom ljudskog života, umjetnost i religija povezane su i istim jezikom, jezikom simbola. Simbolizacija je ključna za umjetnost kao i za religiju i njene rituale. U tom pogledu rituali su slični umjetničkim doživljajima s obzirom na to da i umjetnost koristi simbolizam da posreduje svoju priču, e kako bi recipijent mogao da dosegne katarzu ili duhovno pročišćenje. Pablo Picasso je definirao umjetnost kao *laž koja nam otkriva istinu*. Želio je kazati da umjetnost jeste simboličan govor iskazan u formi crteža, riječi ili pokreta. Unatoč tome, te forme nam otkrivaju stanovite istine do kojih bismo teško došli diskurzivnim putem. "Pjesma, drama, ili umjetnička slika mogu promijeniti našu percepciju na načine koje možda ne možemo logički objasniti, ali koji se čine nepobitnim." (Armstrong, 2012:25) Ponekad neke stvari i predmeti koje razumnom gledaocu mogu izgledati potpuno strano i nepovezano u kontekstu nekog umjetničkog djela mogu zadobiti onostrano značenje koje proizvodi golemi učinak na osobu. "Simbol otkriva izvjesne vidove stvarnosti, one najdublje, koji se ne daju otkriti

nijednim drugim spoznajnim sredstvom." (Elijade, 2008:119)

Kada odemo u pozorište da gledamo predstavu, niko od nas nema ni trunke sumnje da se radi o laži. Svima je jasno da tamo ljudi nisu oni koji se predstavljaju, da ubistvo, koje se dešava na sceni, nije ubistvo. Ali zašto ono kod recipijentata proizvodi emotivni učinak? Zašto plaćemo, zašto se smijemo, zašto strahujemo zbog njihove muke? Zbog toga što su glumci uspjeli da nas povežu s našim vlastitim iskustvom, opet putem simbola. Na isti način na koji djeluje umjetnost, funkcioniraju i obredi unutar određenih kultura. Crkvenu misu ne treba nikako misliti u literalističkim kategorijama, već je riječ o simboličkom prikazu Isusova života, smrti i uskrsnuća. Na isti način i obredi unutar islama imaju istu simboličku dimenziju koja se mora uvažiti. Bacanje kamenčića kao vid simboličkog kamenovanja šejtana izvanjskom promatraču može izgledati prozaično, izuzev ukoliko mu učitamo simboličko značenje. Tada ono ima transformacijski utjecaj na one koji učestvuju u tom ritualu.

"Moderan čovjek gaji stanoviti prezir prema mitologiji i teologiji, no to neće spriječiti da se i dalje hrani diskreditovanim mitovima i obezvrijeđenim slikama. Najstrašnija historijska kriza modernog svijeta, Drugi svjetski rat i sve ono šta je sa sobom donio, dovoljno je jasno pokazao da je uklanjanje mitova i simbola čista iluzija. Čak i u najočajnijim historijskim situacijama (u rovovima Staljingrada, u nacističkim i sovjetskim koncentracionim logorima) muškarci i žene su pjevali pjesme i slušali priče (čak su ponekad žrtvovali i dio svog bijednog obroka da bi sebi to priuštili); priče su bile samo zamjena za mitove, a pjesme su bile prožete nostalgijama. Sve ono bitno i neizbrisivo

s osjećajem unutrašnjeg zadovoljstva i ispunjenosti, zatim u kojoj susreću Boga, i kojoj se rado vraćaju kako bi ponovo osjetili mir, radost i sigurnost". (Isić Imamović i Hasanagić, 2020)

⁵ U jednom od rijetkih istraživanja kod nas o psihološkim aspektima religijskog iskustva mladih dokazano je da za mlade "...namaz predstavlja jednu pozitivnu i prijatnu aktivnost, koju obavljaju

u čovjeku, a zove se mašta, nalazilo se u oblasti simbolizma i nastavlja da živi od mitova i arhaičnih teologija.” (Elijade, 2008:123)

Ako je umjetnost laž koja otkriva istinu, onda su i obredi forme koje ukazuju i vode ka suštini određene religije i kulture.

Zaključak

Ritualni su iznimno važan element u svakoj kulturi. Oni su posrednik između svijeta ideja i svijeta prakse. Ritualni omogućavaju pretakanje nazgled složenih teorijskih doktrina u stvarnost života. Pored toga, ritualni su najstarija i najopćenitija vrsta memotehnike ili metoda koji omogućava transgeneracijski prenos sjećanja. Sama riječ ritual sugerira perpetuiranje određenih radnji, čak i stanovitutu dosadu. Međutim, svijet u koji je “čovjek bačen”, svijet je stalnih mijena koje djeluju uznemirujuće na samog čovjeka. Da bi sačuvao ravnotežu i

izbjegao egzistencijalni strah u susretu s prirodom, čovjeku je potrebna sigurnost koju mu podaruju obredi. Kroz obrede koji se ponavljaju struje i prenose se svjetonazor i ideologija određene kulture i sistem vrednota kao ključni elementi svake kulture.

Uz pomoć rituala i njihovog simbolizma čovjek teži jednoj formi koherencije i kontinuiteta te se na taj način s generacije na generaciju prenosi sjećanje i osigurava identitet jedne grupe. Bez sjećanja koje se prenosi ritualima nemoguće bi bilo doći do vlastitog samorazumijevanja.

Ta misija se realizira kroz obrede kao zgusnutu formu simbola. Proces simbolizacije osigurava internalizaciju religijskih učenja i njihovu penetraciju i komunikaciju s najdubljim slojevima čovjekovog bića. I religija i umjetnost koriste jezik simbola za transmisiju poruke. Zbog toga su religija i umjetnost neraskidivo povezani još od najranijih dana ljudske egzistencije. Stoga je nužno pristupiti

dekodiranju religijskih simbola koji su satkani u obrednim formama. Bez toga svaki obred može izgledati besmislen, čak i banalan. Međutim, ukoliko u njega učitamo simbolička značenja, tada on poprima nevjerovatan transformacijski potencijal.

Religija i njeni elementi nekada mogu izgledati dosadni i naporni. Ponekad se mogu činiti kao nerazgovjetan sistem dogmi i teorijskih učenja koja nemaju veze s realnošću. Međutim, religija nije splet nerazumljivih dogmi, već praktična disciplina koja treba da nas pouči kako otkriti nove, često zapretene sposobnosti uma i srca. Nije mudro na apotekarskoj vagi mjeriti istinitost ili lažnost religijskih učenja ukoliko ne iskusimo religijsko iskustvo. Dakle, istina ili neistina određenih učenja može se otkriti jedino ako ih se pretoči u obrednu praksu i etičko djelovanje. Tek tada pobožnost kao unutarnji čin pokazuje svoju snagu, ljepotu i vrijednost.

Literatura

- Armstrong, Karen (2007). *Bitka za Boga*, Sarajevo: Šahinpašić.
- Armstrong, Karen (2012). *U prilog bogu – šta religija zapravo znači*, Zagreb: Naklada Ljevak.
- Asad, Muhammed (2004). *Poruka Kur'ana*. Preveo s engleskog Hilmo Čerimović. Sarajevo: El-Kalem.
- Cvitković, Ivan (2005). *Rječnik religijskih simbola*. Sarajevo: DES.
- Douglas, Davies (1987). “Mitovi i simboli”, *Religije svijeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost i Grafički zavod.
- Durkheim, Emile (2008). *Elementarni oblici religijskog života – totemistički sustav u Australiji*, preveo Aljoša Mimica. Zagreb: Naklada Jassenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Elijade, Mirče (2008). “Slike i simboli”, u: ur. Milan Vukomanović i Aras Borić, *Ritual, mit i simbol*. Sarajevo: TPO, Univerzitet u Zenici, Univerzitet u Banja Luci.
- Frankl, E. Viktor (1981). *Nečujan vapaj za smislom*. Zagreb: Naprijed.
- Gerc, Kliford (2008). “Religija kao kulturni sistem”, u: ur. Milan Vukomanović i Aras Borić, *Ritual, mit i simbol*. Sarajevo: TPO, Univerzitet u Zenici, Univerzitet u Banja Luci.
- Gibellini, Rosino (1999). *Teologija dvadesetog stoljeća*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Imamović Isić, Almira i Hasanagić, Anela (2020). “Psihološki aspekti religijskog iskustva mladih u islamskoj molitvi – namazu”, *Novi muslim*, god. XXI.
- Assmann, Jan (2005), *Kulturno pamćenje*. Zenica: Vrijeme.
- Kale, Edvard (1977). *Uvod u znanost o kulturi*. Zagreb: Školska knjiga.
- Spahić, Mustafa i Hamzić, Mirzet (2007). *Društveno-etički pojmovnik*, Sarajevo: Bookline.
- Patridge, Chistopher, ur. (2005). *Enciklopedija novih religija – nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*. Zagreb: Ljevak.
- Petrović, Miomir, “Mit, kult i ritual”, https://www.academia.edu/36350576/MIT_KULT_I_RITUAL (Dostupno 13.12.2021)
- Silajdžić, Adnan, “Između vjerskog i naučnog taklida”, <https://www.preporod.info/bs/article/23518/profdr-adnan-silajdzic-izmedu-vjerskog-i-naucnog-taklida> (Dostupno 13.12.2021)
- Vukomanović, Milan (2004). *Religija*. Beograd: Zavod za udžbenike.

CULTURAL SIGNIFICANCE OF RITUALS

Mevludin Dizdarević

الموجز

المعنى الثقافي للشعائر

مولودين ديزداريفيتش

تعتبر الشعائر من أكثر العناصر الثقافية وضوحا وظهورا في التجمعات البشرية. فالطقوس والشعائر موجودة حولنا في كل مكان، حيث نراها في أشكال مخاطبتنا لله عز وجل، وتواصلنا مع الآخرين، وفي أساليب تناول الطعام أو شرب الماء. وكلما عُدنا إلى الماضي في تاريخ البشرية، نرى أشكالا متقدمة أو بدائية من الطقوس. إن كلمة الطقوس ذاتها توحي بنوع من التكرار، بل وحتى الملل والابتدال. ومع ذلك، فإن دور الطقوس هو الحفاظ على نقطة آمنة في عالم دائم التغيير، والمحور الذي يضمن التوازن. يمثل هذا المقال بحثا نظريا في معنى الطقوس ودورها في الإطار الديني والثقافي، والطرق التي تؤدي بها الطقوس وظيفتها الحاسمة. إننا في هذا العمل نقدم الدليل على أن الطقوس تعبير عملي عن الدين. ومن المؤكد أن العمود الفقري لأي دين هو نظريته للعالم ومنظومة القيم التي تمثل المضمون الأساسي لكل ثقافة. ومع ذلك، فإن الطقوس تستخدم لترجمة تلك التعاليم المجردة المعبر عنها في صياغات نظرية، إلى واقع الحياة، ولنشرها في المجتمع. عليه، فإن الطقوس تعد أيضا الصيغة الأكثر انتشارا لتقنيات الذاكرة وثقافة الذاكرة التي تتدفق عبرها ذاكرة المجتمع وتنتقل من جيل إلى جيل. الطقوس عبارة عن شكل مكثف من الرموز، لذا فإن فهمها وفك طلاسمها ضروريان جدا لتطبيقها على الوجه الملائم، وبناء عليه، فإن الطقوس في بعض عناصرها تشبه الفن الذي يستخدم أيضا لغة الرموز لنقل رسائل معينة يصعب فهمها بطرق أو بلغات أخرى.

الكلمات الرئيسية: الشعائر، الطقوس، الدين، الثقافة، الرموز، الترميز، الفن.

Rituals are most apparent and most manifested elements of any culture. Customs and rituals are all around us and we observe them in manners of addressing God, in communication with others and in the manners of having food or drinking water even. As far as we can see back in human history we will find, more or less, development of some form of rituals. The word ritual itself connotes some kind of repetitiveness, even banality. However, in the world of constant changes, rituals have a role to preserve some secure spot, to be the axes of balance. This article presents a theoretical analysis of the significance and the role of rituals in religious and cultural milieu and it also shows how rituals have a crucial function therein. We here show evidence that rituals are a practical expression of every religion. Surely the main feature of any religion is its worldview and its system of values as these are also primary contents of every culture. However, rituals serve to bring these abstract teachings expressed in theoretical formulations into real life and to disseminate the same into wider community. Thus, rituals are also the most general form of mnemotechnic and culture of memory through which memories of one community circulate and are transferred from generation to generation. Rituals are congested form of symbols and therefore valid decoding and understanding of these symbols is of crucial significance for an adequate practice of rituals. Thus, in some elements, rituals are very similar to arts, in a sense that arts as well uses symbols to deliver certain messages which are otherwise difficult to comprehend.

Key words: rituals, religion, culture, symbols, symbolism, arts

O FILOZOFSKO- TEOLOŠKIM UČENJIMA IMAMA EL-HAREMEJNA DŽUVEJNIJA

Hasan DŽILO
hasan_cilo@yahoo.com
Fakultet islamskih nauka, Skoplje

Šinazi MEMEDI
sh_memedi@hotmail.com
Fakultet islamskih nauka, Skoplje

SAŽETAK: U radu se razmatraju neka filozofsko-teološka učenja Džuvejnija, poznatog pod titulom *Imam el-haremejn* (vodeći profesor u Meki i Medini) o kome do sada kod nas uopće nije raspravljano. Radi se o velikom teologu otvorenom prema različitim afinitetima čovjekovog duha. Njegovu teološko-filozofsku misao karakterizira snažna i duboka analiza glavnih teoloških pitanja koja su bila u žiži interesa unutar dvije filozofsko-teološke škole u islamu, a to su mutezilijska i ešarijska. On se opredjeljuje za još dublju potkrepu Ešarijevih učenja, poput Bakilanija, Fahrudina Razija i Gazalija. U njegovom učenju isprepliću se metafizička, etička i epistemološka pitanja. On zastupa racionalnu spoznaju i racionalnu teologiju čiji su predmet rasprave glavna vjerska učenja, poput dokazivanja Božije egzistencije, relacija Božijeg bića i Njegovih svojstava, stvaranje svijeta, te čovjekova slobodna volja. Nadovezujući se na ova pitanja ešarijske škole, Džuvejni uvodi značajne novine koje su umnogome zaodjenute metafizičkom formom jer on djeluje u vrijeme kada je bilo veoma prisutno učenje Ibn Sine i njegovih učenika u Perziji. Džuvejnijeva djela dokaz su konzistentnog teološkog učenja koje zavređuje ozbiljnu analizu s metafizičkog, epistemološkog, etičkog i pravnog aspekta.

Ključne riječi: Džuvejni, Imam el-haremejn, ešarijska škola, mutezilije

Uvod

Džuvejni, poznat kao *Imam al-haramajn*, na liniji je Bakilanijeva učenja koje umnogome doprinosi racionalizaciji i produbljivanju glavnih postavki Ešarijeva nauka. On poduzima, kao i njegov prethodnik Bakilani, korak dalje u teologiziranju nekih filozofskih pitanja, jer živi u vrijeme žustrih filozofskih debata Ibn Sine i njegovih učenika u Perziji. Uveliko doprinosi zaodijevanju teoloških rasprava metafizičkom formom. Ovo naročito dolazi do izražaja u vezi s promišljanjem Ešarijeva koncepta slobodne volje i teorije *kesba*

(stjecanja). Približava se i nekim učenjima mutazilijske škole, a posebno učenju Ebu Hašima Džubajja da su Božija svojstva aspekti (stanja) Njegovog suštine. Korijensko je i njegovo učenje o atomima kao i o dokazima o stvorenosti svijeta i dokazima o Božijoj egzistenciji u svjetlu ešarijske tradicije. Značajna je i njegova teorija o spoznaji u kojoj je naklonjen Bakilanijevoj poziciji koju elaborira u uvodu svoje teološke rasprave *At-Tamhid* koja je nezaobilazna u reli-gijskoj filozofiji u islamu.

Naveli smo samo nekoliko teza od njegovog kompleksnog učenja

koje zahvata mnoga teološka i filozofska pitanja. Unificiranje tih učenja u jednu cjelinu zadaje muke i zahtijeva veliku strpljivost jer je njegov stil zaista težak, a jezik sofisticiran. U više oblasti pokazuje svoju briljantnost koja, kako kaže Subki, graniči sa čudom. (Garde & Anawati, 1976: 165) Iako postoji unutarnja epistemološka poveznica učenja ovog teologa s Ešarijevim raspravama i pogledima njegovih neposrednih učenika, on se ipak izdvaja svojim posebnim doprinosima u razvoju vjerske spekulativne misli koje ga oslovljavaju originalnim misliocem. Džuvejni je

veoma otvoren u svojim debatama, a u vezi s nekim pitanjima on prelazi “mehkom” kritikom i uspijeva uni-
jeti precizniju racionalnu provjeru predmeta rasprave, odnosno pitanja o kojima treba donijeti racionalne dokaze, jer su teolozi (*mutekellimuun*) sebi stavili u zadatak da barataju samo dokazima u svojoj disputaciji i dijalektici (*džedl*). Ustvari, oni nastoje racionalno potkrijepiti temeljne religijske dogme, objavljene u Kur’anu i predstavljene u hadisu (kazivanjima poslanika Muhameda a.s.). Njegovo produbljivanje Ešarijeva učenja nadaje se nužno u bilo kojoj teološkoj raspravi u obzoru ove tradicije. On veoma uspješno utire intelektualni put kasnijim sljedbenicima, kakvi su, naprimjer, Abu Hamid Gazali i Fahrudin Razi.

Afirmacija Ešarijevog učenja

Džuvejni živi u jedanaestom stoljeću kada se ešarizam proširio u više oblasti islamskog svijeta, a tome je doprinijela bez sumnje i njegova intelektualna produkcija. Rođen je 1028. a umro 1085. godine. Islamski biografi nude mnogo podataka o njegovom životu i njegovim djelima od kojih su najznačajnija srećom i sačuvana. Najranije obrazovanje dobio je od svog oca koji je važio za velikog pravnika u Nišapuru, a kao dječak je naučio i Kur’an napamet. Zatim je studirao pravo, kelam i filozofiju. Družio se i s određenim sufijama. Najviše je poznat po svojim pravnim i teološkim raspravama, poput njegovog prethodnika Bakilanija.

Navedimo najznačajnija djela: *Kitabu el-iršad ala kavati’ el-edilleh fi usul el-i’tikad*, *Eš-šamil*, *El-akida an-nizamijja*, *El-burhan fi usuli al-fikh*, *El-kafi al-džedl*. Naslovi nam govore da se radi o temeljnim stvarima koje se trebaju poznavati u vjeri. Za ovog teologa nije ništa važnije u teorijskim raspravama od dokaza. Sve se mora podvrći racionalnom dokaznom postupku i racionalna teologija u njegovo vrijeme uspješno odolijeva udarima koje joj zadaje pravna nauka. Ilmul-kelam nastoji – baveći se osnovnim

pitanjima vjerovanja – predstaviti sebe kao temeljnu islamsku znanost koja se naslanja ne samo na tradiciju već i na racionalnu argumentaciju.

Džuvejni je na praktičnom planu doprinio promoviranju ešarijske tradicije u nekim centrima islamskog svijeta, a najprije u Nišapuru, njegovom rodnom mjestu, gdje je osnovan koledž po primjeru Nizamijja u Bagdadu, a držao je predavanja u Meki i Medini, po čemu i dobija nadimak *Imamu al-baremejn*. On je profesor Ebu Hamida Gazalija u Nizamijji u Bagdadu. Među svojim učenicima posebnu je pažnju posvećivao Gazaliju i hvalio je njegovu oštromnost.

Čak su i njegove pravne rasprave krcate racionalnim dokazima i na tom polju pravi veliki iskorak u promoviranju šafijske pravne škole, a najviše ga interesuju *bejan* (dokaz), *kijas* (analogija) i *idžma* (konsenzus) nakon što, dakako, sagleda kur’anske i hadiske dokaze. Sav je njegov napor usredsređen na izmirenje razuma i objave, tradicionalnog i racionalnog pristupa teorijskim i praktičnim problemima, te na iznalaženju analognih karakteristika teološke i metafizičke misli; u samim teološkim pitanjima razotkriva značajne metafizičke sadržaje čije razumijevanje zahtijeva veliki racionalni napor da bi postali prihvatljivi za vjernike i na taj način zadobili opće značenje. U tome za svog uzora uzima Ebu Hasana Ešarija i njegove sljedbenike.

Učenje o karakteru spoznaje

Nijedan dokazni postupak nije moguć bez definiranja karaktera spoznaje i utvrđivanja njenih temelja. Džuvejni je duboko prodro u pojam spoznaje. Zbog toga je karakterizacija spoznaje preliminarno pitanje o bilo kojoj teološko-filozofskoj raspravi. Ne možemo promišljati nijedan problem ako najprije nemamo predstavu na koji način možemo postići spoznaju i koje stvari trebamo poznavati, a posebno na planu racionalizacije poznatih vjerskih pitanja (*ma’lumat*) pred kojima je ispravljen teološki um. Poput Bakilanija, i on smatra da su

dokaz i ono što se kani dokazati usko povezani. Samo ispravni dokaz svjedoči dokazivo. (Vidjeti: Al-Bakilani, 1957) Ovo je jasan dokaz da ešarijski teolozi, kao i mutezilije, smjeraju metafizičari i jednom od njenih temeljnih pitanja, a to je karakter spoznaje. Oni se ne pozivaju na mistično iskustvo kao izvor spoznaje već na racionalnu spoznaju.

O karakteru spoznaje najviše podataka nalazimo u njegovim dvama kapitalnim djelima *El-iršad i Eš-amil*. U prvom djelu Džuvejni tematski raspravlja o teološkim problemima, a u drugom izlaže glavna teološka učenja svojih prethodnika, a najviše se osvrće na teorije mutezilija i pobija neka njihova učenja. Najprije daje definiciju pojma znanja, a potom govori i o njegovom predmetu. U *Al-iršadu* osvrće se na obje vrste spoznaje, perceptivnu i racionalnu spoznaju, i priklanja se racionalnoj spoznaji koja je jedinstveno kadra dospjeti do spoznaje stvari onakvih kakve one doista jesu. Definicija spoznaje je veoma bliska Bakilanijevoj. “Znanje”, veli on, “ono je uz čiju pomoć upoznajemo objekt znanja”. Ili objekt znanja pretvara se u sami akt znanja. Znanje, nastavlja Džuvejni, nužno postoji u onog koji poduzima akt znanja. Ono je sadržano u njegovoj spekulativnoj ili spoznajnoj moći koju posjeduje u sebi i radi se o veoma istančanom ili jasnom znanju (*bejan*), a takvo može biti samo ukoliko probija u suštinu predmeta znanja, po onome što jest taj predmet znanja, i da se vjeruje da je taj zaista takav. Ubjeđenost u tom spoznajnom postupku je, tvrdi Džuvejni, satisfakcija ili cjelosna uvjerenost (*i’tikad*), koju ništa ne može dovesti u pitanje. (Al-Džuvejni, 2009: 19) Džuvejni ima potpuno povjerenje u racionalnu spoznaju, a krajnji cilj dokaznog postupka je postići spoznaju bivstvovanja Boga. Postoje tri vrste znanja: nužno znanje (*daruri*), intuitivno znanje (*badibi*) i stečeno znanje (*kasbi*). (Al-Džuvejni, 21) Međutim, sve se znanje svodi na spekulativno-stečeno znanje (*kasbi nazari*) i ono je konačno sadržano u razumu. Čak i ono znanje koje se

postizhe osjetilima mora biti racionalno potvrđeno. Zbog toga, on zastupa da je racionalna spoznaja primarna u odnosu na perceptivnu spoznaju, što je suprotno nekim prijašnjim filozofima koji su davali primat perceptivnoj spoznaji (Al-Džuvejni, 2), isključujući pri tome racionalne moći koje nisu kadre nadići perceptivne moći, svodeći svijet samo na materijalni, a ne i na inteligibilni aspekt.

Cilj potpune spoznaje čovjeka, a posebno racionalne spoznaje, jeste dokazivanje Božijeg bivstvovanja i relacije između Njegove suštine i svojstava, jer je ovo glavno pitanje religijske filozofije. Džuvejni je kategoričan u svom tvrđenju da se dokazi o Božijoj egzistenciji moraju najprije potražiti pomoću stvari dostupnih senzibilnoj percepciji da bi potom bili promišljeni i apstrahirani. Ovu postavku je izveo kao iz kur'anskih ajeta koji pozivaju čovjeka na razmišljanje i posmatranje svega oko nas, da je sve što se nalazi u prirodi u relaciji s onim što transcendiraju samu prirodu, što predstavlja, ustvari, njenu osnovu. I još, sami pojam *nazar* kojeg naširoko upotrebljava Džuvejni i kojim naslovljava dva poglavlja u *Aš-šamilu* i *Al-iršadu*, označava ono što podrazumijeva riječ *i'tibar* (dublje sagledavanje predmeta rasprave ili spekulacija). Time već ulazi na široka vrata razgovora o korijenskim metafizičkim problemima kao što je pitanje o odnosu Božije suštine i njenih svojstava. Radi se o problemu odnosa jednog i mnoštva, što je predstavljalo centralno pitanje i starogrčke filozofije.

Učenje o Božijoj suštini i Njegovim svojstavima

Džuvejni produbljuje ešarijsku doktrinu o Božijim svojstvima nizom dokaza, smatrajući da su Božija svojstva vječna kao što je vječna i Njegova suština. Na strani je atributista (*sifa-tijjun*); međutim, njegovi argumenti o Božijim svojstvima su snažno utemeljeni i podložni dubljoj racionalnoj provjeri. Argumenti se, prema njemu, mogu izvesti na temelju posmatranja i razmišljanja o perceptivnoj stvarnosti,

te na analizi supstancije i akcidenata (svojstava) u objektivnoj stvarnosti. (Al-Džuvejni, 1969: 243-248) Ovo ukazuje na to da on zapravo kreće u dokaznom postupku od stvorene stvari ka Stvoritelju, a ne od Stvoritelja ka stvorenoj stvari, to jest zalaže se za kozmološki dokaz o postojanju Boga, pri čemu rasprava o Bogu nužno uključuje i raspravu o svijetu. Ovakav dokazni postupak izvlačimo, tvrdi on, iz kur'anskih ajeta koji ukazuju na posmatranje bića u prirodi, a eklatantan primjer ovoga je poslanik Ibrahim (a.s.) čiji je pogled, kako Kur'an izvještava, usmjeren zvjezdama, Mjesecu i Suncu i koji primjećuje da je sve prolazno, a to znači da je relativno, da sve nastaje i nestaje, te da ovo nastajanje i nestajanje mora počivati na nekoj osnovi. U tu svrhu Džuvejni, kako smo spomenuli, i jedno poglavlje u *Eš-šamilu* naslovljava kao *En-nazar* (posmatranje).

Posmatranje nebesa i svega onoga oko nas dovodi do zaključka da je ovaj svijet stvoren i savršeno uređen i postavljen, a ovo aludira na moć, znanje i život Onoga Koji je stvorio i savršeno uredio ovaj svijet. Dakle, radi se o aspektima (svojstvima) koji upućuju na subjekta tih svojstava. Otuda, učenje Džuvejnija o Božijim svojstvima može se koncipirati u sljedećem: na osnovu svojstava mi dolazimo i do subjekta tih svojstava – Boga. Ili svojstva postoje po Njegovoj suštini, a ne postoji Njegova suština po svojstvima. Međutim, svojstva kao i suština su vječni. Svojstva predstavljaju, tvrdi Džuvejni, aspekte ili moduse te suštine i preko tih svojstava mi dolazimo do spoznaje suštine. Za razliku od Ebu Hašima Džubajja – kada se radi o stvarima u iskustvenom svijetu – Džuvejni smatra da je spoznaja svojstava nezavisna od suštine ili su, pak, svojstva u relaciji sa suštinom i ona postoje sve dok postoji i suština. (Al-Džuvejni, 2009: 26-27) Međutim, kada je riječ o Božijim svojstvima, slaže se s Ebu Hašimom da su svojstva aspekti Božije suštine (*vudžub*). U ovaj problem treba ući dublje i dokazati, na neki način, taj odnos između suštine

i svojstava. Stoga, navedimo ukratko nekoliko njegovih postavki o Božijim svojstvima.

Džuvejni Božija svojstva dijeli na esencijalna (*nafsijja/bitnosna*) i entitativna (*m'anevijja/značenjska*). Jasno se vidi da u ovoj polarizaciji svojstava Džuvejni upotrebljava riječ *nefs* koja označava ono što je esencijalno, nešto što je to samo po sebi, a ne po drugome: "svojstvo samog subjekta", veli on, poput, recimo, svojstva vječnosti. Zbog toga on, kao i Ešari, posvećuje veliku pažnju analiziranju pojma vječnosti. Ovdje svojstvo vječan kao i sama vječnost ukazuje na realnost što je pred-egzistent i post-egzistent, što nema ni početka ni kraja. Ili radi se o onome što je identično sebi samom i ne predstavlja predmet deskripcije ili opisa na osnovu čega bi mogli znati o njemu, odnosno riječ je o nečemu datom po sebi, i ono, kao takvo, ne zavisi od našeg opisa. Džuvejni govori da ovo svojstvo nema nikakva uzroka (*gajru mualleleh*). On čak i jedno poduže poglavlje u svom *El-iršadu* posvećuje suštini pojma vječnosti (*kidem*). (Al-Džuvejni, 2009: 6) Vječnost je ono što ukazuje da Božijem bivstvovanju ne prethodi ništa. Nadovezuje se na učenje Ešarija koji zastupa da je vječni egzistent onaj kome ništa ne prethodi, koji je apsolutan, da nije događaj (*hadis*) nastao u vremenu jer ovo zahtijeva da ima i stvoritelja (*muhdis*) tog događaja. O vječnosti Boga Džuvejni nastavlja svoju argumentaciju još i ovim postavkama. Mada se vječnost dovodi u relaciju s vremenom koje ima svoje dimenzije, vječnost je ono što nadilazi dimenzije vremena i samo vrijeme, ono što je prije postojanja i poslije postojanja vremena. Ovdje proizilazi jedan problem, a to je kakvu relaciju ocrtati između trajanja egzistenta i vremena, odnosno riječ je o tome da se trajanje egzistenta ne može zamisliti bez momenata koji se u *ilmul-kelamu* definiraju kao trajanje koje je, ustvari, inherentno momentima. Ako ustvrdimo da egzistentu ne prethodi ništa, onda to znači da su momenti kontinuirano trajanje i

ovo podrazumijeva da događaji nemaju nešto što je prvo i tako je ta sukcesija događaja beskrajna (*bila nihaje*) i tako se zapada u beskonačni krug. Radi se o pogrešnom sudu, tvrdi Džuvejni, jer pojam vječnosti on ne promišlja kao bezgraničnu sukcesiju vremena, ne misli na vrijeme kao kontinuirano trajanje, već kao isprekidano trajanje koje se upoređuje s egzistentima. Vrijeme i nema, prema njemu i Bakilaniju, objektivno postojanje. Zbog toga on upotrebljava pojam vrijeme (*vakt*) u množini (*evkat/momenti*). “Momenti”, tvrdi, “predstavljaju percepcije o egzistentima upoređeni s drugim egzistentima. Ako se svaki egzistent posmatra upoređujući s drugim egzistentom”, onda potonji egzistent je njegov momenat. Ili, saglasno učenju o atomizmu, svaki momenat je neodvojiv od egzistentata, a nijedan egzistent ne traje dva momenta zato što se on svakog momenta rastvara akcidentijama koje ovise o Božijoj volji. Ovaj svijet je, po učenju ove tradicije, ispunjen supstancijama i akcidentima. Kako se Bog ne može uporediti ni sa čime, onda On nije jedan egzistent među egzistentima. Zbog toga, postojanje nečega nije uslov da se upoređuje s drugim egzistentom. Međutim, kada je riječ o uobičajenim stvarima, koje se postojano događaju pred našim očima (*al'adat*), tada njihova postojanost stvara percepciju o momentima na osnovu kretanja tijela koja se obnavljaju. (Al-Džuvejni, 2009: 37) Ili, u kontekstu šireg epistemološkog učenja sljedbenika Ešarija kakav je, naprimjer, Bakilani, vrijeme je samo percepcija uma koja postoji u našem duhu. Momenat se percipira u isto vrijeme s kretanjem egzistentata ili, u krajnjem slučaju, sa samim egzistentom koji je svakog momenta različit. Različitost egzistentata u isto vrijeme uključuje i različitost momenata i zbog toga vrijeme, prema ovoj koncepciji, nije kontinuirano, već, radije, isprekidano trajanje, kao što su i egzistenti momentalni, svakog momenta drugačiji, uslovljeni akcidentima kao rezultat Božije volje stvaranja

koja postojano obnavlja stvaranje egzistentata i na taj način daje im mogućnosti bivstvovanja (*evkan*).

Entitativna svojstva predstavljaju ona svojstva koja su rezultat deskripcije predmeta koji se deskribira i radi se o dodatim svojstvima, zavisnim od same deskripcije. Ovdje ćemo navesti po jedan primjer i o jednim i o drugim svojstvima iz iskustvenog svijeta. Kada se kaže da suština supstancije (ili tijela) zauzima prostor (*tebajjuz*), onda je to svojstvo postojano i predstavlja nužno svojstvo sve dok traje ta supstancija. To svojstvo nije identično supstanciji, već je riječ o nečemu što je inherentno samoj prirodi supstancije. Dakle, ima razlike između svojstva identičnog supstanciji i svojstva inherentnog supstanciji. Kako nije riječ o uslovljenom ili pretpostavljenom svojstvu ili svojstvu dodatom supstanciji, onda se radi o nekom od onih svojstava koja su povezana sa suštinom. Međutim, slučaj s entitativnim svojstvima nije takav.

Druga svojstva koja su uzrokovana (*muallelehb*) nazivaju se entitativnim svojstvima. Svako od ovih svojstava korespondira određenom značenju, posmatra se kao takvo, bitnosno. Kada kažemo da je Bog “znalac” (*al'im*), onda ovu riječ izvodimo na osnovu onoga što je predmet deskripcije, a to je “znanje” (*ilmun*). Suština znalca je biti znalcem. Znalac je uslovljen znanjem koje postoji u onom koji se oslovljava znalcem. Isti je slučaj i s drugim svojstvima kakvi su volja, slušanje, gledanje i dr. Na osnovu ovog dolazimo do zaključka da je riječ o svojstvima koja imaju stvarnu egzistenciju u Bogu. Ovo je u saglasnosti s učenjem ešarizma prema kojemu se egzistencija ne dodaje esenciji, kako su to zastupali muteziliti. I esencija i egzistencija predstavljaju jedan akt ili egzistent. (Al-Džuvejni, 2009: 36)

Sav ovaj svijet je ispunjen egzistentima (ili supstancijama) i akcidentijama (ili kvalitetima). Razlika između jednih i drugih egzistentata ovisna je o esencijalnim kvalitetama inherentnih samim stvarima ili egzistentima. Tačnije, znalac nije znalac bez znanja, a i znanje nije znanje

bez onoga u kome znanje postoji – u ovom slučaju subjekta znanja ili znalca. Zbog toga se radi o jednom neodjeljivom aktu.

Džuvejni se osvrće i na učenja mutezilija koji smatraju da je nepostojanje (*al-vudžud ma'dum*) svojstvo koje ima svojih karakteristika jer se o njemu ipak razgovara, ono posjeduje mogućnost da bude nešto. Džuvejni smatra da ne-egzistent nikako ne može biti svojstvo. To je čista negacija, a ne afirmacija, odnosno nije afirmativno svojstvo. Nepostojanje ili ništa ne može biti suština, već jedinstveno bivstvovanje (*vudžud*) može biti suština (*mahija*) ili je to sama suština egzistentata. Mutezilije su tvrdile da ako nema onog ništa, onda nema ni stvari i zato su to ništa smatrali suštinom. Kada kažemo da supstancija (tijelo) zauzima prostor, mi tvrdimo, ustvari, da se nešto dodaje supstanciji i da to nije sama supstancija, iako je ovo svojstvo neodvojivo od supstancije (*lazim*). Međutim, tvrdi Džuvejni, kada uzmemo u obzir postojanje, onda se ne radi o nečemu što se dodaje supstanciji, već je to sama suština, tako da nije riječ o dodatom ili određenom svojstvu. Svojstvo “zauzimanja prostora” supstancije, kako je pokazao gornji primjer, ne potvrđuje i ne ustanovljava supstanciju, jer se to svojstvo dodaje supstanciji, dočim se postojanje (*vudžud*) supstancije, zaključuje Džuvejni, ne dodaje, već znanje o postojanju jeste i znanje o suštini. Ili, u krajnjoj konsekvenci, postojanje je sama suština.

Ovo dovodi do sljedećeg Džuvejnijevog britkog zaključka: ako postojanje nije suština stvari, onda stvar postoji prije sebe, a takvo što se ne može pretpostaviti. Džuvejni proširuje učenje Ešarija – a suprotno mutezilijama – i smatra da esencija i egzistencija u Bogu nisu odvojeni, već predstavljaju jedno jedinstvo. Postojanje je, tvrdi Džuvejni – bivajući pod utjecajem filozofa a naročito Ibn Sininih naučavanja – odveć širok, odnosno obuhvatan pojam. Ovaj se pojam primjenjuje i na Boga i na čovjeka, pa se kaže, naprimjer, Bog postoji i čovjek postoji, kao što se tvrdi i da

druge stvari postoje, odnosno participiraju u postojanju. Ali se ovdje postavlja pitanje o razlici među stvarima jedne u odnosu na druge i o razlici Boga od drugih egzistenata. Ako se ovaj pojam primijeni jednoznačno na Boga i na ostale stvari, onda se zapada u baruštinu panteizma. Zbog toga se Džuvejni, kao i ostale ešarije, posvećuje analizi pojma razlike i postavlja pitanje na čemu počiva ta razlika. Pozicija Džuvejnija glasi: svako biće se razlikuje po identitetu. Zbog toga, esencijalna svojstva su one činjenice po kojima se razlikuju stvari. Naprimjer, Bog zna po Sebi i Njegovo znanje nije uslovljeno ni sa čime. Čovjek zna, međutim, to znanje je radi nečeg drugog i uslovljeno je nečim. Ili, navedimo, prema njemu, sljedeći primjer. I crno i bijelo participiraju u postojanju, no ipak crno je crno, a bijelo je bijelo, razlikuju se jedno od drugog po onome što je esencijalno u njima, nema prijelaza od jednog do drugog. Dakle, participiranje je različito, tako da ono ne podrazumijeva da participiranje u nečemu podrazumijeva i participiranje i u nečemu drugom. Jednostavno, participacija se razlikuje i po kvalitetima i samim identitetom stvari. Kako stvari nisu vječne, to znači da one nastaju, ne participiraju u karakteristikama, kakve su božanstvenost (*ulubijja*) i gospodstvo (*rububijja*) po kojima se Bog razlikuje od njih. Participacija u postojanju ne uključuje i participaciju u nastajanju ili stvaranju. Razlikuje se i sami sud (*bukm*) o sličnosti i razlici. Sličnost traži apsolutnu identifikaciju esencijalnih svojstava između dvije stvari, dok razlika ne traži to, jer se radi o nečemu ontološkom, datom, neovisnom o drugoj stvari. Suština jednakosti, tvrdi Džuvejni, jeste jednakost opisa dviju stvari i pri tome se uzimaju u obzir sve njihove esencijalne karakteristike. Međutim, da bi se utvrdila razlika, nastavlja Džuvejni, ne zahtijeva se spominjanje svih karakteristika. Razlika traži samo postojanje dvije stvari, da jedna stvar ima od čega da se razlikuje. Ono što posreduje među njima je, kako ćemo naglasiti kasnije, aktivnost

Božije volje koja na neki način obezbjeđuje jedinstvo među stvarima. Ovaj esencijalizam je imao snažan utjecaj i na neke filozofe, a posebno na Fahrudina Razija. Na toj je liniji bio i Šihabudin Jahja Suhreverdi, ali u posve drugačijem kontekstu, u svjetlu stupnjevitog ili manifestnog, a ne diskontinuiranog bitka.

Budući da je pojam stvaranja (*halk*) temeljni u religijama, bez čega se ne može zamisliti njihovo učenje, ono je glavno pitanje religijske filozofije, kako u kršćanstvu tako i u islamu. Pojam stvaranja uključuje da su pojave u ovom svijetu, pa i sami svijet, događaji, rezultat ne samo Božijeg znanja već i Božije volje, što je u saglasnosti s voluntarizmom i okazionalizmom.

Učenje o stvorenosti svijeta

Najprije, Džuvejni daje definiciju o svijetu i smatra da je on sve ono osim Boga i Njegovih svojstava, odnosno svijet je skup događaja ili egzistenata. Poput drugih teologa, i Džuvejni govori o ispunjenosti svijeta supstancijama i akcidencijama. Međutim, između Boga i svijeta postoji rascjep. Taj rascjep je onaj prostor u kome djeluje Božija aktivnost. Supstancije su stvari koje zauzimaju prostor. Kamen, naprimjer, ne može da ne zauzima prostor. Za supstanciju koristi pojam *dževher* koji u terminologiji kelama znači: atom, supstancija, tijelo. Sve ove stvari imaju svoje akcidencije (*a'rad*). Svijet je sačinjen samo od supstancija i njihovih akcidencija. To što među egzistentima ima rascjep, jer se oni razlikuju jedni od drugih, ne znači da se prenebregava učenje o jedinstvu. Među stvarima posreduje Božija volja u svakom momentu i njihovo bivstvovanje je ovisno svakog momenta o njoj.

Akcidencije su dakle one stvari koje postoje sa supstancijama: boje, ukusi, mirisi, život, smrt... Ovdje su uključeni i akti postojanja (*akvan*): kretanje, mirovanje, udruživanje, razdruživanje i sve ovo drži "na okupu" ono što se naziva supstancijom. (Al-Džuvejni, 2009: 24) Tijelo je kombinirano (*muallaf*), sačinjeno od dva ili

više akcidenata. Da bi se dokazalo da supstancija nije vječna, da je stvorena, treba, najprije, utvrditi postojanje akcidenata i njihovo nastajanje, a tek onda utvrditi da se ne radi o praznoj supstanciji bez kvaliteta ili akcidenata. Kako je supstancija sačinjena od akcidenata, onda je nemoguće pretpostaviti da njima ništa ne prethodi, da nema ničeg prvog zato što su one momentalnog karaktera. Kada se utvrde ove stvari, tek onda proizilazi da supstancijama prethode stvoreni akcidenti i na osnovu toga može se donijeti zaključak da ono što im ne prethodi, supstancija, jeste nastajuće, jer su nastajući i kvaliteti od kojih je ona ustvari i sačinjena.

Spomenimo neka od ovih stanovišta s kojima Džuvejni dokazuje stvorenost svijeta, odbacujući argument o kontinuiranom trajanju događaja, na šta se pozivaju materijalisti i naturalisti. Polazna tačka je njegova argumentacija o postojanju akcidenata i bez ovog dokaznog postupka nemoguće je dokazati stvorenost svijeta. Evo jedan primjer. Kada primjećujemo da jedna supstancija miruje, a onda se kreće, tada uvidamo određenu specifičnost njenog slučaja što se odnosi na nju, i supstancija (atom) je različita zbog prijelaza iz jedne u drugu situaciju. Dakle, u akcidente spadaju i kretanje i mirovanje. Karakterizacija stanja pokazuje da se radi o stanju koje pripada mogućim, a ne nužnim stvarima. Zaključak bi bio sljedeći: kretanje je moguće, no nemoguće je da supstancija ostane u prvom stanju, u stanju mirovanja, nakon što će se dogoditi kretanje. Ili, kada ima mirovanja, onda nema kretanja. Nije riječ o dvama stanjima uslovljenim jednim drugim, nema unutaršnjeg razloga da jedno pređe u drugo. Nema unutarne tačke gdje se spajaju, već ima neki rascjep. I jedno i drugo stanje dolaze izvana, kao iskorak, iz nepostojanja u postojanje. To što su kretanje i mirovanje konstitutivni dijelovi supstancije ne podrazumijeva, međutim, da oni dolaze od same supstancije po nekom prirodnom ili nužnom uzroku. (Al-Džuvejni, 2009: 45-46) Ovaj argument, kao što možemo primijetiti, u

suprotnosti je učenju o kauzalitetu kod mutezilija i velikog dijela filozofa koji su bili pod utjecajem peripatetizma.

Kada se karakterizira postojanje umjesto nepostojanja, tada se javlja potreba određivanja ili karakteriziranja (upojedinjenja) tog postojanja. U ovom slučaju određujuće ne može biti identično supstanciji. Ako je identično, onda stanje supstancije ostaje isto, ne prelazi iz jednog stanja u drugo. Ono što opredjeljuje supstanciju, to je ono što se dodaje njoj, i kao dodato, ono postoji. To može biti slično ili različito od supstancije. Ipak, pogrešno je misliti da je slično. Ono što je slično supstanciji je supstancija. Da bi se izbjegla bezgranična sukcesija, Džuvejni se priklanja učenju o akcidentima za koje smatra da su stvoreni i oni su, takvi, uslov da i supstancija bude stvorena, jer oni prethode njoj. Ovdje se pojam nužnosti kod filozofa (Farabi, Ibn Sina i drugi) zamjenjuje pojmom odluka koja se vezuje za Boga i ona počiva u Njegovoj slobodnoj volji. Dinamičnost svijeta predstavlja se činjenicom da su supstancija i akcidence, koji se javljaju i iščezavaju, rezultat Božije slobodne volje i radi se o prisutnom događanju u svakom momentu. Kako su akcidenti prolazne i momentalne stvari, tada i supstancija nije vječna, to jest ona je stvorena. Zbog toga, pri dokaznom postupku o stvaranju svijeta treba imati u vidu i drugu tezu nakon što se bude dokazalo postojanje akcidenata, a to je da su akcidenti nastali u vremenu. Kada se pokrene supstancija koja miruje, onda se njoj događa kretanje. Samo to događanje upućuje na njegovo nastajanje, a nepostojanje mirovanja – izazvano događanjem kretanja – ukazuje da je mirovanje nastalo. Džuvejni se ne slaže s tvrdnjom da je kretanje sakriveno u supstanciji kao što tvrde mutezilije i da se ono pojavilo iz svoje skrivenosti dok je bilo mirovanje. Nemoguće je, tvrdi Džuvejni, da postoje dvije suprotne strane na jednom mjestu, kao što je nemoguće da se stvar kreće i miruje u isto vrijeme. Znamo da se kretanje i mirovanje ne mogu udružiti. Ako se pojave mirovanje i kretanje

zajedno, uklanjajući jedno drugo, onda bi mi imali dva suda, utvrdili bismo dva značenja. Jedno bi tražilo da je suština kretanja očigledna, a drugo, čija je suština u mirovanju, tražilo bi da bude skrivena. Radi se o dvama različitim slučajevima koji se označavaju različitim pojmovima.

Ovdje se postavlja pitanje: Odakle dolazi karakterizacija supstancije da bude različita od druge supstancije? Na koji način akcidenti sačinjavaju različita tijela, supstancije ili atome? To se ne događa po nekom nužnom pravilu u samim supstancijama ili akcidentima, već dolazi kao rezultat slobodne Božije volje koja postojanim stvaranjem akcidence održava supstanciju.

U sva tri njegova djela *Al-iršad*, *Aš-šamil* i *Akida An-nizamija*, pri dokaznom postupku o stvorenosti svijeta, Džuvejni o Bogu upotrebljava nekoliko kategorija: *failun* (agens, činitelj), *muhdis* (stvoritelj), *mukted* (onaj koji određuje), *muhassis* (onaj koji upoedinjuje ili karakterizira stvari). Pojam *muhassis* dovodi se u vezu s dokazivanjem individualnosti supstancije, a pojam *mukted* dovodi se u relaciju s Božijom voljom. U njegovom dokaznom postupku njihova upotreba je recipročna. On ulaže veliki napor da bi pobio koncepciju o postojanom mijenjanju stvari, da je riječ o beskonačnom događaju (*bila nihaje*), s jedne strane, i da dokaže da postojanje svijeta koje se dogodilo u jednom određenom momentu, ima početak i na osnovu toga on traži onaj uzrok što karakterizira (upoedinjuje stvari: *tehassus*), s druge strane. Odnosno, on je u potrazi za izvorom karakterizacije ili upojedinjenja stvari u svijetu, pa i samoga svijeta.

Dokaz koji Džuvejni iznosi u *Al-iršadu* može se svesti na sljedeće. On posmatra svijet kao događaj koji ima svoj početak i taj se događaj desio u određenom vremenu. To je pokazala analiza supstancije i akcidence koje nastaju i iščezavaju, koje postoje i ne postoje, a sa sobom povlače i samu supstanciju bez koje su oni nemogući, i tako čine jedno jedinstvo. To govori da svijet ima početak i nije vječan. Ako

se sagleda svijet kao događaj (*badis*), onda je moguće njegovo postojanje i njegovo nepostojanje. Džuvejni ovo karakterizira kao “moguće postojanje” i “moguće nepostojanje” (*al-vudžudu al-džaiiz* i *ademu al-medžuz*). U bilo kojem vremenu da se dogodilo njegovo nastajanje – budući da je svijet događaj – jer on aktuelno jeste, postoji, moguće je pretpostaviti da su tome prethodili momenti (*evkat*) i moguće je da se odugovlačilo njegovo postojanje određeno vrijeme. Kako se dogodilo moguće postojanje u određenom vremenu umjesto trajanje nepostojanja koje je, također, moguće, onda razum jasno uočava da svijetu treba *muhassis*, Onaj Koji će individualizirati njegovo događanje, diferencirati njegovo postojanje od nepostojanja, jer su i jedno i drugo mogući, mogu biti i ne biti, a svijet, kao takav, je realan: njegova mogućnost nepostojanja postala je stvarnost postojanja. Budući da događaju treba *muhassis* u njegovoj cjelini, to ne podrazumijeva da Bog (*muhassis*) to čini na osnovu principa nužnosti, kako to tvrde naturalisti, da je posljedica nužno povezana s uzrokom. On to čini po Svom slobodnom izboru, a to je odluka *mukdina* (Onoga Koji odlučuje). Ako se isključi ovaj slobodni izbor, a prihvati se nužna veza uzroka i posljedice, onda će se to događati do beskraj (*ad infinitum*) i svijet bi bio vječan. Ima li se u vidu da je Džuvejni ešarija – a u pitanju je Božija volja koja je vječna – on smatra da se Božija odluka o realizaciji svoje zamisli da stvori svijet dogodila u određenom vremenu i to upće ne protivrijeći Božijoj apsolutnoj ili vječnoj volji. (Al-Džuvejni, 2009: 34–35) Ovaj dokaz kasnije malo proširuje Ebu Hamid Gazali tvrdeći da nije proturječno razumu ako se ustvrdi da Bog može vječno htjeti da stvori nešto i odlučuje se da to učini u tom i tom momentu. Filozofi su govorili da ako su stvorene stvari rezultat Božije volje, onda je i Njegova volja ograničena ili stvorena, jer mora da ima nečega što je nagnulo da stvara. Ili, kako pomiriti ono što je vječno i ono što je relativno. Volja ne bi bila

volja ako nema mogućnost da učini i jedno i drugo, tvrde ešarijski teolozi, odgovarajući primjedbi filozofa.

Drugi dokaz kojim Džuvejni pobija koncept o kontinuiranom trajanju stvari i bezgraničnost uzroka i promjena koje se događaju u svijetu (*bila nihaje*) izvodi na osnovu posmatranja promjena sfera. Nevjernici tvrde, veli Džuvejni, da prije nego primijetimo promjenu sfere, prošlo je bezbroj promjena i da sukcesija promjena, koje dolaze jedna za drugom, nemaju ni početka u prošlosti ni kraja u budućnosti. Međutim, promjene, zastupa Džuvejni, koje su prethodile promjeni koju primjećujemo sada su na jednom kraju, odnosno pogrešna je pretpostavka da je vrijeme vječno, jer svaki momenat tog beskonačnog traganja dolazi do svog kraja. Sama činjenica što su momenti prošli i završili, a oni konstituišu vrijeme, dovodi nas do zaključka da oni nisu vječni i, konsekvntno tome, imaju svoj početak, tako da njihov početak u prošlosti uključuje – budući da oni završavaju, dolaze do svoga kraja – i njihov kraj u budućnosti. (Al-Džuvejni, 2009: 54)

Džuvejni se, kao i njegovi prethodnici, mutezilije i ešarije, ne bavi samo spoznajnim i metafizičkim, već i etičkim pitanjima koja su u tijesnoj vezi s pitanjima o sudbini čovjeka na ovom i na budućem svijetu, kao i s pitanjima teodiceje i slobodne volje. Džuvejni, poput Bakilanija, modificira Ešarijev stav o stvaranju i stjecanju (*kesb*) i približava se učenjima nekih filozofa.

Učenje o izvedenoj moći (*al-kudre al-muhdese*)

Džuvejni se osvrće i na akt stvaranja čovjekovih djela o kojima su se do tada vodile žustre rasprave među mutezilijama i ešarijama. Problem je kako promisliti Božiju moć i čovjekovu moć, imaju li oni zajedničku tačku u kojoj se susreću ili su odvojene u potpunosti jedna od druge. Problem je, prema tome, kako dovesti u relaciju jednu sveobuhvatnu volju, kakva je Božija volja, i jednu ograničenu volju, kakva je čovjekova volja. Bakilani je

prije njega tvrdio da izvedena moć (*al-kudre al-muhdese*) ima svoj modus, a to je stjecanje, a nije sama izvedena moć akt stjecanja, kako je tvrdio njegov učitelj Ešari. Šehrestani primjećuje da Džuvejni, kao i na drugim područjima, tako i na ovom, proširuje raspravu pod utjecajem filozofa. (Al-Šehrestani, 1994: 70)

Samim tim što ćemo kazati “moć” (koja se odnosi na Boga/*kudret*) ili “mogućnost” (*istita'a* koja se odnosi na čovjeka), kada je riječ o izvedenoj moći, o kojoj su govorili Ešari i Bakilani, pokazuje da se radi o izvedenoj moći koja ima svoj utjecaj, i negiranje toga jeste negiranje same moći. Moć i utjecaj, prema tome, idu zajedno. Ili moć svagda uključuje još nešto, nekakvu relaciju, nije činjenica okrenuta sebi samoj, jer u suprotnom ne bi bila moć. Zbog toga, argumentira Džuvejni, neophodno je dovesti u vezu čovjekov akt s njegovom istinitom moći i to ne podrazumijeva da je riječ o događanju ili stvaranju. Uspostavljanje komunikacije s nečim nije i njegovo stvaranje. Stvaranje, tvrdi Džuvejni, ukazuje na nezavisnost njegovog postojanja od nepostojanja. Čovjek u sebi osjeća da je zavisan, da nije sam sebi dovoljan. Postojanje akta dovodi se u vezu s moći, a moć se, pak, dovodi u relaciju s drugim uzrokom i tako sve dok se ne dođe do Uzroka svih uzroka, a to je Stvaralac uzroka Koji je apsolutan. Ovdje možemo primijetiti da se Džuvejni približava učenju mutezilijske škole u vezi s ovim problemom. Ovom učenju, argumentira Šehrestani, daje se metafizička dimenzija. (Al-Šehrestani, 1994: 70)

Zaključak

U spomenutim Džuvejnijevim djelima nalazimo i druga učenja koja su bila predmet rasprave mutezilija i ešarija, kakve su, naprimjer, koncepcije o stvorenosti ili nestvorenosti Kur'ana, o dobru i zlu, stvarnosti i prividu, atomizmu, slobodnoj volji itd. I pored toga što generalno slijedi teološku liniju Ešarija i Bakilanija, Džuvejni se izdvaja novim sadržajima koji umnogome doprinose religijskoj

filozofiji u islamu. On se u potpunosti ne ograđuje od filozofa (*falasifah*), kako su to činili drugi teolozi, čak indirektno pokazuje respekt prema njima, pa čak i prema nekim sufijama. Ne potčinjava se nekim spoljašnjim intelektualnim tokovima, već u duhu kur'anskih pogleda, unoseći metafizičku dimenziju, značajno modificira i proširuje Ešarijeva učenja metafizičkom formom koja će zadobiti viši filozofski sadržaj kod Ebu Hamida Gazalija i Fahrudina Razija, od kojih je prvi i veliki sufija, te se služi i logičkom argumentacijom u dokazivanju temeljnih načela vjere, a drugi je nepredvidljiv racionalist koji smatra da je kelam istinita filozofija u islamu, jer su u njegovim teološkim raspravama uključeni svi glavni filozofski problemi do tada. Filozofskom terminologijom kratkaje i njegov komentar Kur'ana.

Svojim dokazom o postojanju Boga, dakle, dokaz o upojedinjenju ili karakterizaciji stvari, o ispunjenosti svijeta individualnim egzistentima, Džuvejni će umnogome doprinijeti i razvoju supstancijalističke ontologije kod velikog andaluzijskog filozofa Ibn Rušda, koji nije mogao ostati ravnodušan i pored njegovog potcijenjačkog stava prema teolozima koji se nisu, poput *falasifah*, prema njemu, vinuli u obzorje dokaznog mišljenja. Međutim, ne možemo previdjeti da spomenute teze, naravno ne sve, o kojima raspravljaju Bakilani i Džuvejni, odaju strogo filozofsko dosegnuće koje karakterizira konzistentnost i snažna egzaktnost gnoseoloških, metafizičkih i etičkih koncepata. Svi ovi elementi dovode se u vezu s temeljnim religijskim učenjima. S ovim teorijama ne mogu se uporediti, kao što kaže McDonalds, ni “Lukrecijevi atomi koji padaju niz prazan prostor, samorazvojne monade i preestabli-rana harmonija kod Leibniza i sve kantijanske “stvari po sebi”. Radi se o jednoj formi metafizičkog mišljenja, dovedenoj u relaciju s religijskim dogmama, tvrdi McDonalds, koja je najhrabrija metafizička shema i najcjelovitija teološka shema koju je mišljenje ikada stvorilo”. (Hue, 1998: 261)

Literatura

- Al-Bakilani, Ebu Bekr Muhamed (1957). *Kitab at-Tambid*, Beirut.
- Al-Džuvejni, Imam al-Haremejn (2009). *Kitab al-Iršad ila kavati al-adilla fi usul al-Itkad*. Kairo: Al'Sakafa al' dinaja.
- Al-Džuvejni, Imam al-Haremejn (1969). *Aa-Šamil fi al-usulu ad-din*. Aleksandrija: Menšeetu al-Mearif.
- Aš-Šehrestani, Ebi al-Feth Muhammed ibn Abdul Kerim (1994). *Al-Milelu ve An-Nihelu*. Beirut: Muessese al-Kutubu as-Sekafe.
- Garde, L.& Anawati, G. "Al-Guwaini" (1976). u: Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*. Knjiga I, Zagreb.
- Hue, Abdul (1998). "Aš'arizam", u: Sharif, Mijan Muhamed, *Historija islamske filozofije*, Zagreb: "August Cesarec".

الموجز

الفلسفة والعقيدة عند إمام الحرمين الجويني

حسن جيلو
شينا زي محمدي

يناقش هذا المقال بعض الآراء الفلسفية والعقدية عند إمام الحرمين الجويني، والتي لم تحظ بالمناقشة في بلادنا حتى الآن. إنه عالم عظيم في العقيدة منفتح على ميول النفس البشرية المختلفة، ويتميز فكره العقدي الفلسفي بتحليل قوي وعميق للمسائل العقدية الرئيسية التي كانت في قلب اهتمام المدرستين الفلسفتين العقديتين في الإسلام، وهما المعتزلة والأشعريين. وقد اختار أن يقدم دعماً أعمق لآراء الأشعري، أسوة بالباقلاني وفخر الدين الرازي والغزالي. وتتشابك في آرائه المسائل الميتافيزيقية والحلقية والمعرفية. فهو يدافع عن المعرفة العقلية والإيمان العقلي الذي يناقش المسائل الدينية الرئيسية، مثل إثبات وجود الله، والعلاقة بين ذات الله وصفاته، وخلق الكون، وإرادة الإنسان الحرة. وتماشياً مع هذه المسائل في المدرسة الأشعرية، يُدخل الجويني مستجدات مهمة مكسوة إلى حد كبير بالشكل الميتافيزيقي، لأنه عاش في زمان كانت فيه آراء ابن سينا وتلاميذه شديدة الحضور في بلاد فارس. تعتبر أعمال الجويني دليلاً على الآراء العقدية المتسقة التي تستحق تحليلاً جاداً من الجوانب الميتافيزيقية والمعرفية والحلقية والفقهية.

الكلمات الرئيسية: الجويني، إمام الحرمين، المدرسة الأشعرية، المعتزلة

Summary

ABOUT PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL
TEACHINGS OF THE IMAMU-L-HARAMAIN
AL-JUWAYNI

Hasan Džilo, Šinazi Memedi

The article analyses some philosophical-theological teachings of Al-Juwayni, known by the title Imamu-l-Haramain (leading master in Mecca and Medina) of whom until now nothing has been written. He was a great theologian, open towards various affinities of human spirit. His theological-philosophical thought is characterised by a thorough and deep analysis of the main theological issues that were in the focus of discussions within two philosophical-theological schools of Islam – Mut'azila and Ash'ariyya. He provides a deeper support for the teachings of Al-Ashari, like Baqilani, Fakhrud-din Razi and Gazali. Metaphysical, ethical and epistemological issues are overlapping in his teachings. He advocates rational cognition and rational theology whose chief subjects are the main religious teachings, like arguments for the existence of God, the relation between God's being and His attributes, creation of the world and man's free will. Elaborating on the teachings on these issues of Al-Ashari school, Juwayni, under the influence of teachings of Ibn Sina' and his disciples in Persia, introduces some thoughts that are by large shrouded in a metaphysical form. Juwayni's work demonstrates consistent theological teachings which in their metaphysical, epistemological, ethical and legal aspects are truly worthy of serious analysis.

Key words: Al-Juwayni, Imamu-l-Haramain, Al-Ashari school, Mut'azila

ODGAJANJE JE MISIJA, A NE PUKI POSAO

Elvedin SUBAŠIĆ
subasicelvedin@gmail.com
Media centar IZ u BiH

SAŽETAK: S profesorom Salihom Haušićem razgovarali smo o razumijevanju odgoja u islamskoj tradiciji i složenosti odgojnog procesa u okvirima odgojno-obrazovnih ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, s naglaskom na medrese u kojima, za razliku od drugih ustanova, postoji zasebna odgojna služba pred kojom se nalaze brojni izazovi. Razumijevajući odgoj kao aktivnost čovjekovog postajanja čovjekom, praksa ili djelovanje čovjeka u svakodnevici važan je pokazatelj uspješnosti odgojnog procesa. Stoga analiza odgojnog procesa podrazumijeva kritičko sagledavanje teorije i prakse odgoja. Prof. Haušić je profesor akaida i tefsira u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu, a bio je uključen u odgojni rad kao odgajatelj u ovoj medresi te kao muallim u dugogodišnjoj imamskoj službi.

Ključne riječi: odgoj, odgojni proces, medresa, ahlak, odgajatelj, odgajnik, Salih Haušić

NOVI MUALIM: Smatramo važnim da ukratko pozicioniramo odgoj u životu muslimana, shodno izvorima islama, ali i njegovu ulogu u misiji svakog muallima i profesora?

Čovjek se rađa radi ostvarenja određenog zadatka. Da bi ispunio taj zadatak, on treba da se razvija i stekne znanja koja će mu omogućiti da to ostvari, za što mu trebaju odgoj, obrazovanje i odgajatelj koji će ga voditi do cilja. Odgoj čovjeka čini čovjekom, bićem različitim od svih drugih živih bića. Etimologija riječi odgoj ukazuje na njena osnovna značenja, jer dolazi od korijena glagola *gojiti*, koji osim značenja uzgajati (biljku) i toвити (domaću životinju) ima i značenje odgajati, podizati (dijete). Tako se za odgoj kaže da je "proces izgrađivanja i oblikovanja ljudskog bića sa svim njegovim tjelesnim, intelektualnim, moralnim, estetskim i radnim osobinama...". Odgoj djece i učenika toliko je važan i potreban da većina autora pedagoških tekstova i ne

pokušava dokazivati tu činjenicu. Rođenjem dijete još nije gotov čovjek. Ono to tek treba postati, a samo pomoću odgoja postaje čovjekom. Svi životni problemi svode se na odgojnu razinu. Lijep odgoj proizilazi iz ispravnih uvjerenja i vjere. Vjera je ponašanje. Jedna od najvažnijih misija svih Allahovih poslanika je odgoj. Buharija u djelu *El Edebul-mufred* bilježi da je Allahov poslanik Muhammed, a.s., rekao: "Poslat sam da usavršim moral ljudi!" Zato čovjek ne može biti dobar vjernik ako ga ne krasi lijep odgoj.

Za odgoj je nužan planski i sistemski organiziran proces

NOVI MUALIM: Odgojni aspekt je jedan od ključnih elemenata u misiji Islamske zajednice koji se ističe u nastavnim planovima i programima mekteba, medresa pa i islamskih fakulteta. Kako kao nekadašnji muallim, odgajatelj u medresi i sada

profesor u nastavi sagledavate rezultate odgoja ili općenito odgoj mladih u svakodnevici?

Odgoj je proces izgrađivanja i oblikovanja ljudskog bića sa svim njegovim tjelesnim, intelektualnim, moralnim, estetskim i radnim osobinama. Odgojno-obrazovne ustanove Islamske zajednice svojim programima tretiraju pitanje odgoja na teorijskoj ravni, i tome posvećuju dužnu pažnju. Nastavni programi svih naših odgojno-obrazovnih institucija sadrže nastavne cjeline o odgoju, ali to što se u našim školama i na fakultetima uči, tek treba pretočiti u život. Znanje bez primjene je beskorisno. Muhammed, a.s., često je molio Allaha, dž.š., da ga sačuva znanja od kojeg koristi nema: "Allahu, utječem Ti se od srca koje nije skrušeno, od dove koja neće biti primljena, od duše koja se ne može zasititi i od znanja od kojeg koristi nema." Ibadeti poput namaza, posta, zekata i dr., nisu sami sebi cilj. Oni su propisani da nas uljude i



odgoje. Namaz nas čuva od razvrata, a post nas uči bogobožnosti i svijesti da Allah, dž.š., ima nad nama potpuni nadzor. Ako nas namaz ne čuva od razvrata, a post ne uči bogobožnosti, onda je upitna i njihova ispravnost. Jednu ženu su hvalili pred Poslanikom, a.s., zbog mnoštva njenih dobrovoljnih namaza i posta, a on je pitao kakvo je njeno ponašanje. Kada su mu rekli da uznemirava ljude svojim jezikom, on je, kako se bilježi u *Sabihu et-Tergibu*, rekao: “Nema u njoj nikakvog dobra, ona će u Vatru!” Lijep odgoj proizilazi iz ispravnih uvjerenja. To je, zapravo, primijenjeno islamsko znanje. Nama trebaju ljudi koji žive islam, a ne puko usvajanje znanja i teoretisanje o odgoju i vjeri. Medresama su povjerene stotine učenika, da brinu o njihovom duhovnom, moralnom, društvenom, intelektualnom, tjelesnom, estetskom, pa i političkom odgoju. Kada ti učenici i učenice upišu neku od medresa, oni su bliže djetinjstvu nego odrasloj dobi, a kada iz medresa odlaze, to su već odrasle i uveliko formirane

ličnosti. Tokom školovanja i boravka u internatu, profesori i odgajatelji ih usmjeravaju prema unaprijed zacrtanim islamskim ciljevima. Odgajanje naših učenika za nas je planski i sistemski organiziran proces, kojim kod odgajnika nastojimo izgraditi pozitivne osobine, stavove, poglede na život i svijet, te karakterne, moralne, radne i društvene vrijednosti, a to je kompleksan i težak posao. Znamo da ne postoji unikatan recept za dobar odgoj, ali isto tako znamo da bez puno truda, razumijevanja i strpljenja nema uspjeha.

Odgajatelj je podrška učenicima

NOVI MUALIM: Možete li napraviti paralelu između poimanja autoriteta u vremenu u kojem ste Vi odgajani u medresi i vremena kada ste radili kao odgajatelj s današnjom situacijom kada možete iz ugla nastavnika promatrati rad odgajatelja, odnosno njihove izazove te, s tim u vezi, na koji način bi trebalo pristupati mladima?

Uloga nastavnika je da kroz sistem obrazovanja odgaja svoje učenike, da vlastitim trudom, stručnošću i kompetencijama potrebnim za taj posao postiže ravnotežu između prenošenja znanja i prenošenja mudrosti, koje će odgajanicima koristiti u svakodnevnom životu. Nastavnik stalno traga za novim rješenjima i novim metodama koje će mu olakšati posao i dovesti do najboljih mogućih rezultata. Odgajatelj i nastavnik trebaju biti samokritični, odgovorni, onakvi kakvima žele odgojiti svoje učenike. Stavove učenika moraju poštovati i u određenoj mjeri im dopuštati da samostalno i slobodno donose odluke i traže rješenja za svoje probleme. U svakom učeniku treba da vide ljudsko biće, jer njihova uloga i jeste da od tih učenika načine što bolje ljude. To je proces koji nikad ne prestaje. Nastavnik odgojem kod učenika potiče pozitivna intelektualna, emocionalna i voljna svojstva i gradi kod njih pozitivne karakterne crte. Za takvu odgojnu djelatnost potrebno im je mnogo pedagoškog

umijeća, mnogo dobre volje i dugotrajno i dosljedno djelovanje.

Međutim, odgoj se mijenja s promjenom društva i vremena. Prije četrdeset godina roditelji, odgajatelji i profesori medrese bili su neprikosnoveni autoriteti i odgojni ciljevi koje su oni postavljali bili su svima unaprijed poznati. Takav odgoj je, zapravo, proizilazio iz vjere i bio je dio jednog savršenog božanskog sistema.

U vrijeme kada sam bio učenik Gazi Husrev-begove medrese upis djeteta u medresu bio je čin žrtve djeteta, jer s diplomom medrese nije se mogao upisati nijedan fakultet. Od softe se, u to vrijeme, očekivalo mnogo, a njegov rad i ponašanje su strogo nadzirani. Glavni odgojni ciljevi bili su učenje samokontroli i poslušnosti. Autoriteti su postavljali zahtjeve i određivali pravila, često bez objašnjenja, ali ta pravila su se uveliko poštovala.

Sada je drukčije. Danas roditelji nastoje da život njihove djece teče bez ikakvih frustracija. U odgoju dominira popustljivi roditeljski stil. Od djece se traži malo, a nad njima je slaba kontrola. Udovoljava se svakom njihovom zahtjevu, a prevelika sloboda često nije primjerena uzrastu naših odgajnika.

Mlade ljude treba odgojiti da budu samopouzdana i da prestanu čekati da im se sve 'servira'. Treba ih naučiti da odluke koje donose, donose za sebe, ali pri tom moraju poštivati druge, posebno one koji im žele pomoći da se izgrade u samostalne i odgovorne osobe.

Nekim učenicima nikada niko nije postavio granice. Na taj način je njihov duhovni razvoj zanemaren. Zanemaren je razvoj osnovnih vrijednosti kao što su empatija, trud, dužnost i čast pa im zbog povremenog problematičnog ponašanja granice mora postavljati odgojna služba ili škola. Zbog nekontrolisanog korištenja savremene tehnologije mnogi očekuju da im se ispuni svaka želja dodiranjem poput reakcije nakon dodira ekrana, bez ikakvog čekanja i ulaganja truda. A život nije takav, pa se brzo razočaraju.

Istovremeno su, zbog svakodnevnog korištenja savremenih komunikacijskih sredstava, izloženi utjecaju međusobno suprotstavljenih kultura i mnoštva raznih oprečnosti. Kulturnološke, društvene, političke i ekonomske snage utječu na njih. Na društvenim mrežama i drugim medijima svakodnevno ih potiču na odbacivanje autoriteta, porodice, kontrole roditelja i škole, što u krajnjem ishodu nije dobro za njih.

Učenici u medresu dolaze u najkritičnijem periodu života, ostavljajući roditelje, a u novoj sredini se susreću s brojnim izazovima. Njima treba pomoć škole, profesora i odgajatelja. Odgajatelj i nastavnik im ne može zamijeniti roditelje, ali može napraviti ambijent povjerenja između odgajatelja i učenika, te uzajamnog povjerenja i poštovanja među učenicima. Internat nije isto što i škola. Internat jeste odgojno-obrazovna ustanova, ali ima drukčiji način rada nego škola. U internatu učenik ima smještaj i hranu i uključen je u razne kulturne i društvene aktivnosti. Primarni zadatak odgajatelja u internatu je odgoj učenika i postizanje optimalnih mogućnosti za svakoga od njih.

Odgajatelj u učeničkom internatu pruža podršku učenicima u učenju, odgoju i odrastanju. Savjetuje ih, pomaže im da riješe svoje probleme, na sebe preuzima dio obaveza roditelja, odaziva se na njihove emotivne potrebe, pomaže im da riješe svoje međusobne nesuglasice i bodri njihov fizički, emotivni, socijalni i duhovni razvoj.

On, zapravo, nastoji učenike odgojiti da vole Allaha, Allahovog Poslanika, a.s., istinu i pravednost, te da svjesno obavljaju svoje zadatke i imaju lijepo ponašanje. Za ostvarenje takvih, ali i mnogih drugih ciljeva i zadataka, odgajatelj treba biti uzor učenicima kako bi zadobio njihovo povjerenje.

U procesu odgoja ima mnogo poteškoća. Jedna od njih je i to što većina škola nema odgojnu službu. Medrese takvu službu imaju. Međutim, elektronski dnevnik Ministarstva za

obrazovanje, nauku i mlade Kantona Sarajevo, koji koristimo u Gazi Husrev-begovoj medresi, ne prepoznaje odgajatelje niti odgojnu službu. Odgajatelj nema pristupa E-dnevniku i nema uvida u ocjene učenika, njihovo intelektualno napredovanje, niti njihovo prisustvo na nastavi. Uloga nastavnika je drukčija od uloge odgajatelja, ali su im ciljevi zajednički. Odgajatelj radi s učenicima poslije nastave, a nastavnik u samom nastavnom procesu, kroz svoj predmet djeluje na njih odgojno.

Odgajanje je misija, a ne puki posao

NOVI MUALIM: Kao što postoji praktična nastava u drugim školama koja se ocjenjuje, treba li analizirati mogućnost da se ocjena iz ahlaka formira na osnovu teorije, ali i prakse učenika?

Odgajatelj je osoba koja razvija pozitivne odgajaničke osobine. To što on radi nije posao, to je misija. Nastavni proces je odgoj, jer se nastavom izgrađuje odgovorna osoba. Učenik se na nastavi priprema za posao u svijetu odraslih, a u tom svijetu je najpotrebnija odgovorna i moralna osoba, a takve osobe nema bez dobrog odgoja. Znanje koje nastavnik prenosi treba praktično primijeniti, ako želimo da odgajanički usvoji određena ponašanja. Zato bi bilo dobro da u ocjenu iz predmeta kakav je ahlak ulazi i ocjena iz ponašanja učenika.

NOVI MUALIM: Koliko se ulaže u odgojni proces i koliko se on usavršava, kada se uzme u obzir da imamo pametne table za obrazovanje i mnoge druge alate za podizanje nivoa obrazovanja, ali i ne tako bogate nove metode u odgoju?

Odgoj i obrazovanje usko su povezani i nemoguće ih je odvojiti. Odgoj treba obrazovanju, obrazovanje treba odgoju. Odgoj bi trebao biti važniji, jer se njime odgaja čovjek, a obrazovanjem se taj čovjek osposobljava za posao koji će sutra obavljati.

Međutim, nije svaki utjecaj odgojni utjecaj. Mnogo je “suodgajatelj” koji nekontrolirano i stihijski utječu na učenike. Taj nesvjesni i stihijski odgoj uopće nije odgoj. U procesu odgoja nema prostora za stihijsko i neplansko djelovanje. Da bi se odgajanci zaštitili od utjecaja neželjenih “suodgajatelja”, mora se ulagati veliki trud u radu s odgajanicima, a to mogu samo oni koji taj poziv vole i vide ga kao misiju. Škole ne bi trebalo da nude samo znanje. One imaju i odgojni zadatak. Svako ko provede makar pet minuta s učenicima, odgaja ih svojim primjerom. To, umjesto nastavnika, ne može uraditi nikakva tehnologija. Učenicima treba živi uzor, nastavnik koji ulaže mnogo truda i napora i koji odgojno djeluje na njih. On treba da posjeduje i niz kvaliteta koje će mu pomoći da uspije u odgoju. Za dolazak do tih kvaliteta potrebno je mnogo znanja, strpljenja, ljubavi i truda. Za podizanje nivoa obrazovanja i odgoja potrebno je uložiti dodatni trud i napor.

Biti prijatelj onome koji se odgaja

NOVI MUALLIM: Kao dugogodišnji imam i muallim imali ste provjereno zapažene rezultate u radu s mladima. Pored svega što ste kazali, šta smatrate ključnim aspektom u Vašoj ličnoj metodi pri interakciji s mladima, te, s druge strane, šta je ono što su oni najviše očekivali od Vas?

Od samog početka sam tačno znao šta želim postići u poslu koji sam radio. Između ostalog, priželjkivao sam saradnike koji neće u mom društvu griješiti, o drugima loše govoriti i ogo-varati, i ta želja mi se ostvarila. Želio sam potomstvo koje će se vezati za Allahovu Knjigu i Allah me je počastio s onoliko hafiza koliko mi je djece darovao. Put do toga jeste bio težak, ali trud se isplatio.

Bio sam spreman platiti cijenu uspjeha. Svoje vrijeme sam stavio na raspolaganje onima s kojima sam radio. Ljudi su mi se mogli obratiti u svako doba dana i noći, i oni su to znali. U meni su imali prijatelja kome se mogu povjeriti, a tajne

koje su mi povjeravali ostajale su zauvijek u meni. Mladići koji su sa mnom radili programe za hifz i mekteb znali su ostajati od sabaha do jacije u džamiji. Jedan od njih je, radeći na tim projektima, naučio pola Kur’ana napamet.

Govorio sam samo ono što sam znao i u šta sam bio uvjeren. Za svaki javni nastup sam se spremao i o svakoj temi dugo razmišljao. Pred hutbu ili predavanje molio sam Allaha da ono što izgovorim stavi na tas mojih dobrih djela i te riječi dostavi do srca ljudi. Riječima snagu daje Allah, ja vjerujem da mi je i ta dova uslišana. Uspjeti omladinu privući vjeri u vremenu punom izazova i poroka nije lahak posao. Značajan broj mladića i djevojaka okrenuli su se vjeri u praktičnom smislu i počeli obavljati namaze, učiti Kur’an, ostavljati poroke. Ništa od toga nije moja zaslug. Sve je ovo blagodat Gospodara moga, kako i stoji u Kur’anu: “...uspjeh moj zavisi samo od Allaha...” i “...to je blagodat Gospodara moga koji me iskušava da li ću zahvalan ili nezahvalan biti...”

الموجز

التربية رسالة، وليست وظيفة مجردة

ألفدين سوباشيتش

تحدثنا مع الأستاذ صالح هاوشيتش عن فهم التربية في التراث الإسلامي، والعملية التربوية المركبة في المؤسسات التعليمية التابعة للمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، مع التركيز على المدارس الثانوية الإسلامية، التي يوجد فيها على خلاف المؤسسات الأخرى قسم تربوي خاص يواجه العديد من التحديات. إن فهم التربية نشاطاً، يجعل من الإنسان إنساناً، أو ممارسة أو فعلاً بشرياً في الحياة اليومية، يعتبر مؤشراً مهماً لنجاح العملية التربوية، لذا فإن تحليل العملية التربوية يعني النظرة النقدية لنظرية التربية وتطبيقاتها العملية. الأستاذ هاوشيتش مدرس مادة العقيدة والتفسير في مدرسة الغازي خسرو بك الثانوية الإسلامية في سراييفو، وقد عمل مربياً في هذه المدرسة، ومعلم دين أثناء أدائه وظيفة إمام المسجد.

الكلمات الرئيسية: التربية، العملية التربوية، المدرسة الثانوية الإسلامية، الأخلاق، المربي، المترجم، صالح هاوشيتش.

Summary

UPBRINGING IS A MISSION AND NOT
A MERE DUTY

Elvedin Subašić

With Professor Salih Hausić we talked about perception of upbringing in the Islamic tradition and about the complexity of upbringing process within the framework of upbringing-educational institutions of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina, with a special focus on Madrasa where, unlike in other institutions, a separate upbringing office, which faces numerous challenges, is established. Seeing the upbringing as an activity through which an individual is formed as a man, than practice or actions of man in his daily activities is a significant indicator of success of the upbringing process. Therefore, a critical analysis of the upbringing process has to involve a critical view of the theory and practice of the upbringing. Presently Professor Hausić teaches subjects of Aqaid and Tafseer at the Gazi Husrevbey's Madrasa in Sarajevo, he was also engaged as an upbringer in this madrasa and a mu'allim in his long service as an imam.

Key words: upbringing, upbringing process, madrasa, ahlaq, upbringer, Salih Hausić

EDEB – ZAJEDNIČKI IMENITELJ ZA SAMOPOŠTOVANJE I POŠTOVANJE DRUGOGA

Meho ŠLJIVO

mehoefsljivo@gmail.com

Uprava za vjerske poslove Rijasetu IZ

SAŽETAK: Tekst tematizira raskošno semantičko značenje pojma edeb i ukazuje na duhovne temelje edeba u konstitutivnim izvorima islama. U općem značenju pod edebom se podrazumijeva odgoj i vaspitanje općenito, dok u užem smislu edeb konotira lijepo i učtivo ophođenje prema drugima. Značenje edeba korespondira s praktičnom i primijenjenom etikom islama koja nastaje kao plod i rezultat iskrenog vjerovanja i nastojanja da se srce kao izvor vjerovanja i spoznaje očisti od svega što sprečava čovjeka da spozna svoga Gospodara. Edeb pomaže sazrijevanju pune čovječnosti, usmjerava pojedinca ka samoostvarenju sopstvenih potencijala, ka poštovanju integriteta drugoga. Edeb je odgojna strategija čiji su ciljevi poučiti ljude da su duhovna dobra bitno zajednička, da pripadaju svima, da ih se ne može pretvoriti u privatno dobro.

Ključne riječi: edeb, odgoj, odgajanje, kultura ponašanja, tevhid

Čovjek i mogućnosti edeba

Hvala Allahu, džellešānuhu, Stvoritelju i Održavatelju svih svjetova. Njega veliča sve stvoreno i On nema druga, takmaca, ni pomagača. Svjedočimo da je samo Allah Bog, da je Muhammed Njegov odabrani i hvaljeni rob i posljednji vjerovjesnik.

Allah je stvorivši čovjeka udahnuo u njega Svog ruha (duha). Učinio ga je namjesnikom na Zemlji i poslao mu Uputu. “Od Mene će vam uputa dolaziti, oni koji uputstvo Moje budu slijedili ničega se neće bojati i ni za čim neće tugovati. (E1-Bekare:38)

Kur’an dolazi izravno od Boga putem Objave i on vodi natrag Bogu preko Upute na pravi put. Kur’an je knjiga o vrijednostima koja sadrži

ajete (znakove) koji vode do tih vrijednosti. Naše vrijednosti su ono što nam daje i određuje smjer u životu.

Islamsko poimanje čovjeka ističe da je izvorna priroda čovjeka u suštini dobra. To učenje nema ništa zajedničko s kršćanskom idejom da je čovjek rođen grešan, ili s učenjem hinduizma da je čovjek u ishodištu nizak i nečist i da mora s mukom proći kroz dugi niz utjelovljenja prema konačnom cilju savršenstva.

Kur’an za čovjeka kaže: “Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem”. (Et-Tin:5) S obzirom na to da ne-ljudska stvorenja imaju manje slobode nego čovjek da čine dobro, ona isto tako imaju manje slobode da se degenerišu. “Zatim ćemo ga (čovjeka) u najnakazniji lik vratiti.” (Et-Tin:6)

Čovjek je nemjerljivo, ali popravljivo biće. Kada kažemo da je čovjek nemjerljivo biće, onda pod tim podrazumijevamo da druga stvorenja poznaju samo neke aspekte i dimenzije čovjeka dok jedino Stvoritelj poznaje bit čovjeka, uključujući njegove skrivene namjere i sve njegove neispoljene i neostvarene potencijale.

“A kada Gospodar tvoj reče melekim: ‘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.’ I pouči On Adema nazivima svih stvari, a onda ih predoči melekim i reče: ‘Kažite Mi nazive njihove, ako istinu govorite!’ ‘Hvaljen

neka si' – rekoše oni – 'mi znamo samo ono čemu si nas Ti poučio; Ti si Sveznajući i Mudri.' 'O Ademe' – reče On – 'kaži im ti nazive njihove!' I kad im on kaza nazive njihove, Allah reče: 'Zar vam nisam rekao da samo Ja znam tajne nebesa i Zemlje i da samo Ja znam ono što javno činite i ono što krijete!' (El-Bekare:33)

Kada kažemo da je čovjek "popravlljivo" biće, pod tim mislimo na odliku i iskazanu spremnost čovjeka, demonstriranu još od Adema a.s., da prepozna i prizna učinjene grijeha i da se iskreno pokaje i zatraži oprost od Svemilosnog Gospodara. "I Adem primi neke riječi od Gospodara svoga, pa mu On oprosti; On, doista, prima pokajanje, On je milostiv." (El-Bekare:37)

Za razliku od čovjeka, Iblis ne prezire samo svoje uočene i manifestirane nedostatke i slabosti, već smatra da je kao stvorenje osuđen na propast i dostojan vječnog prezira. Prema sebi Iblis osjeća i pokazuje neiskorjenjivu i neotklonjivu bezvrijednost, jer nema unutrašnje snage za samokorekciju. Iblisova prezrena slika o sebi je takva da on gleda na vlastitu bit kao na nepromjenljivo, nepopravljivo i baznadežno stanje. Iblis se trajno pozicionira na ekstremnim polovima samoidealizacije i krajnjeg očaja.

"Mi smo Adema stvorili i onda mu oblik dali, a poslije melekim rekli: 'Poklonite mu se!' – i oni su se poklonili, osim Iblisa, on se nije htio pokloniti. 'Zašto se nisi poklonio kad sam ti naredio?' – upita On. – 'Ja sam bolji od njega; mene si od vatre stvorio, a njega od ilovače' – odgovori on. 'E onda izlazi iz Dženneta' – reče On – 'ne priliči ti da u njemu prkosiš; izlazi, ti si, zaista, od onih prezrenih!' 'Daj mi vremena do Dana njihova ožvljenja!' – zamoli on. 'Daje ti se vremena!' – reče On. 'E zato što si odredio pa sam u zabludu pao' – reče – 'kunem se da ću ih na Tvom Pravom putu presretati, pa ću im sprijeda, i straga, i zdesna i slijeva prilaziti, i Ti ćeš ustanoviti da većina njih neće zahvalna biti!' (El-Araf:11-17)

Čovjek se razlikuje od meleka i po tome što u moralnom i duhovnom smislu može napredovati. Svojim

ibadetima i dobrim djelima čovjek se može približavati Allahu, džellešānuhu. Položaj meleka je unaprijed predodređen. "Svakome od nas (meleka) mjesto je određeno." (Es-Saffat-64)

Duhovni odgoj je temelj edeba

Riječ *edebun*, množina *ādābun*, u bosanskom jeziku znači: odgojenost, vaspitanje, lijepo ponašanje, uljudnost, uglađenost, pristojnost, učtivost, obrazovanje i naobrazba. Neki smatraju da je riječi *ādāb* zapravo derivirana od riječi *da'b* koja nosi značenje *običaj, navika*, pri čemu se pod ovim pojmovima misli na lijepe, moralne i tradicionalne običaje predaka. Edeb u ovom značenju predstavlja nužnu i poželjnu vezu muslimana sa svojim kulturnim i tradicijskim korijenima. Važno je ukazati da u današnje vrijeme religiozni preporod u pravilu poprima oblik raskida s tradicijom, mnogo češće nego li predstavlja kontinuitet slijeđenja baštine. Edeb je, naročito u tesavufskim inercijama odgojne islamske misli, nezamisliv i nerazlučiv od *terbijjeta*. Riječ *terbijjet* dolazi u značenjima: odgoj, vaspitanje, uzgajanje, obrazovanje, obuka, podučavanje, nastava, pedagogija, razvijanje, odgojnost, uljudnost, uglađenost i učtivost.

Dominantno značenje edeba u stručnoj i kolokvijalnoj upotrebi ove riječi upućuje na ispravno ponašanje i ophođenje spram drugih ljudi općenito: prijatelja, sagovornika, komšija, kao i poštovanje pravila gostoprimitstva. Legitimno je i ispravno govoriti i o edebu bogoštovlja – lijepom i preporučenom ponašanju u ibadetima, ali je punovažno govoriti i o edebu u praktičnim, svakodnevnim situacijama; o edebu pri jelu, gostoprimitstvu, putovanju. Više od stotinu klasičnih islamskih djela napisano je o raznim vrstama edeba. U nekim djelima pisanim u 9. stoljeću pod edebom se razumijevala "ukupnost svojstava ili sposobnosti koje je morao posjedovati onaj koji se htio kretati u elegantnom i kultiviranom društvu."

Emanuel Kant ciljeve odgoja klasificira u četiri kategorije. Prvi je cilj

odgoja *disciplina*, kojom se čovjeka emancipira od vanjskih i od unutrašnjih prisila kakve su nagoni i požude, kako bi se čovjek oslobodio od vanjskoga i od unutrašnjega despotizma. Drugi je cilj odgoja *kultura*, jer se kultiviranjem čovjek usavršava u tehničkom smislu, to jest djeluje u skladu s tehničkim imperativima, postiže spretnost u upotrebi sredstava za određene svrhe. Treći je cilj *civiliziranje*, koje odgovara pragmatičnim imperativima. Cilj civiliziranja je sveobuhvatna socijalizacija čovjeka kako bi postao razborito biće s dobrim običajima (manirima). Četvrti je cilj odgoja *moraliziranje*, koje se odvija u skladu s kategoričkim imperativima. Najvažniji cilj odgoja koji natkriljuje sve spomenute partikularne ciljeve je da čovjek postane ličnost koja slobodno djeluje i koja je osposobljena za profesionalni, socijalni i moralni život. Čovjek kao moralno biće jest konačna svrha, i nije, dakle, samo svrha, nego konačna svrha.

Na temelju razumijevanja islamskih izvora saznajemo da je edeb istoznačan s lijepim ponašanjem i ophođenjem. Značenje edeba korespondira s praktičnom i primijenjenom etikom islama koja nastaje kao plod i rezultat iskrenog vjerovanja i nastojanja da se srce kao izvor vjerovanja i spoznaje očisti od svega što sprečava čovjeka da spozna svoga Gospodara. "Tog dana imetak i sinovi neće koristiti, samo će onaj koji Allahu srca čista dođe spašen biti." (Eš-Šu'ara:89)

Lijep edeb nastaje u bogobojažnom srcu i duši koji se konstantno čuvaju i čiste od grijeha. S tom svrhom propisani su ibadeti. Ibadeti imaju ulogu da srce i dušu opskrbljuju onim plodovima koji odgovaraju primordijalnoj prirodi čovjeka. Kao što bi naša prehrana trebalo da odgovara našoj probavi, tako i naša duhovna hrana mora odgovarati našem duhu. Bakterije i virusi izazivaju tjelesne bolesti, onemogućavaju normalno funkcioniranje organa, dok grijesi iznutra slabe čovjeka, naročito paraliziraju njegovu volju. Put do Gospodara, Izvora i Utočišta dobrote i lijepog ponašanja vodi od čista srca. Sufije bi rekly:

“Neće Car stupiti u dvore sve dok se dvori ne uredi.” Čisto i pokorno srce je stanište imana (vjerovanja u jednog Boga) i kao takvo spremno je za *hidajet* (Božiju uputu): “...a on će srce onoga koji u Allaha vjeruje uputiti.” (Et-Tegabun:11) Iz čistog mu’minskog srca emanira se lijepo mišljenje o Gospodaru, kao što se iz licemjernog i idolopokloničkog srca reflektira ružno mišljenje o Stvoritelju: “da bi kaznio licemjere i licemjerke i mnogobošce i mnogoboškinje, koji o Allahu zlo misle – neka zlo njih snađe!” (El-Feth:6)

S obzirom na to da je Milostivi Stvoritelj blizu svojih robova i štovalatelja, oni moraju biti svjesni te blagoslovljene prisutnosti i ne dozvoliti da u njihovim dušama ponikne ružna misao o Svemilosnom.

U hadisi-kudsiji Bog Uzvišeni kaže: “Ja sam pri misli Moga roba o Meni. Ja sam s njim kad Me spominje i sjeti se Mene; pa ako Me spomene u sebi, i Ja njega spomenem u Sebi, a ako Me spomene u skupini, Ja njega spomenem u skupini boljoj od nje. Ako Moj rob krene prema Meni korak, Ja idem prema njemu dva, ako On meni krene polahko, Ja njemu u susret idem žureći.”

Misliti lijepo o Allahu, džellešānuhu, znači, kako to ističu učeni i bogobojazni Njegovi robovi, da je Bog u pravu i kada nas stavlja na kušnje i kada nas kažnjava. Kušnjama i kaznama Stvoritelj ljude uči edebu, na svojevrsan, sofisticiran i suptilan način ih odgaja i vaspitava.

Otuda je razmljivo što su vjerovjesnici bili stavljeni na najteže ispite i iskušenja, jer bez temeljitog Božijeg i duhovnog odgoja oni ne bi mogli dosljedno izvršiti vjerovjesničku misiju. Duhovni odgoj kojim su bili odlikovani svoju etičku puninu zadobija s vjerovjesništvom Muhammeda, a.s., koji je i sam posvjedočio sveobuhvatnu narav edeba kojim ga je Milostivi odgajao: “Odgajao me je moj Gospodar i lijepim i potpunim je učinio moj edeb.” Odgoj srca produbljuje racionalnu spoznaju. Odgojeno srce, kako to zapaža Ibrahim Kalin, “ima svoju robusnu intelektualnu dimenziju.”

Takvo, vjerovanjem i duhovnim odgojem prosvijetljeno i pročišćeno srce “potvrđuje ono što um zna i tako donosi sigurnost i zadovoljstvo. Srčano znanje dopunjuje umno znanje, daje dubinu i mudrost onome što znamo.”

Što čovjek više svojim čistim srcem spoznaje Gospodara, sve više spoznaje i cijeni vlastitu bit i vrijednost. Svjestan je da ne može biti vjerodostojan Božiji namjesnik, ako prije toga nije odgojio svoju dušu koja je predisponirana da vjeruje, ako nije potvrdio status *abdijjata*, položaja vjernika – roba Božijega. Muhamed Ikbāl je isticao da je položaj roba (*abda*) najviši duhovni doseg i cilj koji čovjek može ostvariti na Zemlji. Upravo na ovom stupnju Muhammed, a.s., je doživio *miradž*, najveći duhovni uspon koji je obilježen i popraćen Božijim prisustvom bez zastora. To je najviši stupanj i poslanstva i vjerničkog života. Razina *abdijjata* – robovanja Bogu – najviše je dobro duhovnog života.

Spoznaja i svjedočanstvo da je čovjek rob Božiji ujedno je i najbolja zaštita čovjeku od Iblisovog zastranjenja: samoidealizacije i osjećaja krajnjeg očaja. Osim toga, robovi Božiji nikada ne umišljaju sebi vlastitu bezgrešnost. “One koji se klone velikih grijehova i naročito razvrata, a grijehove bezazlene On će oprostiti jer Gospodar tvoj, zaista, mnogo prašta – On dobro zna sve o vama, otkad vas je stvorio od zemlje i otkad ste bili zameci u utrobama majki vaših; zato se ne hvališite bezgrešnošću svojom – On dobro zna onoga koji se grijeha kloni.” (En-Nedžm:32)

Ljudi koji sebe smatraju bezgrešnim i nedužnim počinili su najveće zločine u povijesti čovječanstva. Ako čovjek nikada ne može biti kriv, onda on nikada ne može biti slobodan.

Edeb u međuljudskim odnosima

Kulminaciju duhovne krize zapadne civilizacije neki zapadni mislioci prepoznaju u fenomenu zatvorene osobnosti, takozvanog *homo claususa*. *Homo clausus*, zatvorena osobnost, sebe shvata kao apsolutno autonomno i neovisno biće. Njegovo mu se pravo

Ja pokazuje kao nešto što je u svojoj nutрини jednim nevidljivim zidom odvojeno od svega što je vani, a i od svih drugih ljudi. U tvrđavu tog zazidanog i ograđenog *Ja* niko ne može ući, ali ni ono iz nje nigdje ne može izaći.

Svjedoci smo raspada sistema uljudnog ophođenja i sve izraženije emocionalne neprimjerenosti kod ljudi. Habermas uviđa kako se ljudi sve više ponašaju kao *monade* koje su zainteresirane isključivo za sebe. Razbijena je državno-građanska solidarnost, posebno u svjetskoj privredi i društvu. Presušili su izvori iz kojih se hrani svijet normi i solidarnost građana. Destruktivno ponašanje i bezosjećajnost najčešće se opravdavaju tvrdnjom da su to posljedice afektivnog i nekontroliranog stanja ljudske svijesti. Time se zapravo amnestira činjenje zla i pokazuje nesposobost ljudi da se suoče s vlastitim zlom.

Nesposobnost da se prizna zlo govori o potiskivanju moralnih osjećaja. Oni koji ne priznaju svoje zlo, najviše mu robuju, jer za njega uvijek traže neko opravdanje ili ga čak proglašavaju dobrim. To samo po sebi vodi u duboke psihoze koje se ne mogu liječiti duševnom terapijom, jer je za njihovo liječenje potrebna moralna obnova. Moralna obnova pretpostavlja da su ljudi kao moralna bića primarno slobodna i odgovorna bića.

Ljudi, a to brojnim primjerima potvrđuje dosadašnje akumulirano historijsko znanje i iskustvo, ne teže samo za zadovoljenjem svojih prirodnih potreba. Oni traže i očekuju poštovanje i priznanje drugih. Bez obzira na rasu i porijeklo, svi ljudi vjeruju da su dostojni poštovanja, jer posjeduju vrijednost i dostojanstvo.

U želji da budemo priznati i poštovani, ali i da priznamo i poštujemo druge ljude, ključnu ulogu ima edeb. Edeb nam pomaže da izrastemo ka punoj čovječnosti, ka samoostvarenju sopstvenih potencijala, ka poštovanju integriteta drugoga. Edebom se učimo da su duhovna dobra bitno zajednička, da pripadaju svima, da ih se ne može pretvoriti u privatno dobro.

Stoga islamska koncepcija edeba kao opće međuljudske kulture lijepog

ophođenja s drugima isključuje samoljublje, agresivnost, nagon za tlačanjem i omalovažavanje drugih. Budući da edeb obuhvata i obrazovanje, u smislu učenja i primjene univerzalnog Božijeg znanja sadržanog u Objavi, primijenjeni edeb je negacija privatne ili sebične pobožnosti, osobne koristi i interesa nauštrb zajedničkog dobra, kao i strogo individualnog spasenja i blagostanja.

Duhovna dobra se ne mogu privatizirati, kidnapovati i otuđiti. Ona se lijepim postupcima utemeljenim na duhovnom odgoju praktično žive kako u ličnom tako i u javnom životu. Ta dobra, da bi zadržala svoj univerzalni smisao, neophodno je prenijeti na druge, primijeniti na druge i podijeliti s drugima. Sve duhovne vrijednosti poput ljubavi, dobročinstva, pravde i saosjećanja se množe kada se dijele.

Jedna istaknuta ličnost iz druge muslimanske generacije Ibrahim Nehai bio je slijep na jedno oko, a njegov učenik Sulejman ibn Mehram bio je slabovid. Jedanput su se njih dvojica u Kufi zaputili prema džamiji, pa je Ibrahim nakon nekog vremena svom učniku rekao: "Sulejmane, bilo bi dobro da ne idemo zajedno i bolje bi bilo da ja idem jednim, a ti drugim putem?! Ako nastavimo ići zajedno, bojim se da bi prosti ljudi mogli kazati: 'Čorav vodi slabovidnoga', pa nas tako ogovoriti i zaraditi sebi grijeha." Sulejman mu je na to rekao: "Ebu Imrane, šta ti fali da od tog njihovog postupka ti imaš nagradu, a oni grijeh?" "Subhanallah," rekao je Ibrahim. "Bolje je da se sačuvamo i mi i oni, nego da mi budemo nagrađeni, a oni kažnjeni."

Nije svrsishodno samo formalno i deklarativno isticati i promicati dobro, upućivati druge na dobra djela, a pri tome zanemariti načela i ciljeve edeba. Edeb podrazumijeva sposobnost razumijevanja drugoga, slušanja drugoga, sposobnost da se smjestimo u "perspektivni centar drugoga". Edeb nas podsjeća da smo u društvenoj areni dužni računati na drugoga i onda kada drugi nije u neposrednoj i vidljivoj perspektivi.

U tom smislu edeb je nerazdruživ sa semantičkim značenjem religije koja je prvenstveno sinonim za povezanost s drugim i odgovornost za drugoga. Edebom, uljudnošću, pristojnošću, kultiviranim ponašanjem, pokazujemo i sebi i drugima da moral nije ničija povlastica i da ne postoji privilegirani pristup moralu. Moral je instanca koja "odlučuje o integritetu osobe, o poštovanju sebe i poštovanju drugoga."

Kao osobni princip edeb funkcionira kao krepost, a kao kolektivno načelo edeb se manifestira kao pravda kojom se zarad općeg dobra moraju odlikovati i društvene i državne institucije. Krepost je životni stav koji zagovara moralno dobro kao slobodno djelovanje koje nije nastalo slučajno niti iznudom. Kreposti se mogu klasificirati u četiri vrste:

- 1) krepost iz vlastitog interesa (umjerenost, darežljivost, opuštenost, veselost);
- 2) krepost dužnosti (politička, socijalna, lična);
- 3) kreposti po kojima se stječu zasluge (solidarnost i dobročinstvo); i
- 4) rasudna moć (razboritost, moralno prosuđivanje svega unutar autonomnoga morala).

O edebu u institucijama govori-mo onda kada se u njima primjenjuje normativni moral, načelo javnosti i proceduralnosti. Sve se više od etike očekuju upute za ekonomiju, društvo, politiku, medicinu, tehniku, okoliš i lični život.

Jednom je Omer, radijallahu anhu, stražario i vidio čovjeka kroz prozor njegove kuće kako pije. Ušao mu je u kuću i ljutito uzviknuo: "Ti piješ dok sam ja na straži!" Čovjek mu je, ne okolišajući, odgovorio: "Ja sam počinio jedan grijeh, a ti si počinio tri." Omer, zbunjen, zapita: "O čemu ti govoriš?" Čovjek mu obrazloži: "Prije svega, ti si gledao i provirivao kroz moj prozor, a trebao si čuvati privatnost muslimana. Drugo, ti si pretpostavio da ja pijem alkohol, ali ti nisi mogao sa sigurnošću znati. Mogao sam isto tako i piti vodu ili

mlijeko. Uostalom, ti ne bi smio na osnovu pretpostavki suditi o mojim djelima. Treće, ušao si u moju kuću bez dozvole, a to kao musliman nisi smio uraditi sve dok ne budeš pozvan. Bez dozvole domaćina musliman ne ulazi u kuću drugog čovjeka. Tako si počinio tri grijeha." Saslušavši obrazloženja ovog čovjeka, hazreti Omer mu se izvini i ode kući. Nedugo zatim, Omer, radijallahu anhu je držao hutbu u džamiji, a isti ovaj čovjek je ušao u džamiju i saslušao hutbu do kraja. Kada je Omer, radijallahu anhu, završio s hutbom pozvao je čovjeka i nasamo mu rekao: "Slušaj, nisam nikad ništa o tebi javno rekao!" Čovjek mu na to odgovori: "A ja sam od tada prestao piti alkohol."

Umjesto zaključka

Empirijske nauke otkrivaju ono što prethodno nismo znali, a metafizičko znanje je reflektirana spoznaja o onome što smo već spoznali. Po učenju islama, ljudske duše su još u *ezelu* (pregzistenciji) posvjedočile i na izvjestan način "spoznale" svoga Gospodara. Slast robovanja Bogu u ibadetima i zadovoljstvo koje osjećamo i dijelimo s drugima u lijepom ophođenju refleksija je metafizičke spoznaje Boga. Duša odgojena na metafizičkom znanju omogućava čovjeku da u primijenjenom edebu, u realnom životu, prepozna i osjeća stvarnost koja je već u njemu prisutna, u kojoj već od *ezela* iskustveno i intuitivno njegova duša participira.

Tevhid, vjerovanje u jednog Boga, u Kur'anu se oslovljava i kao vječita riječ *el-kelime-el-baqijeh* – riječ koja za ljude predstavlja najčvršću sponu i neraskidivu vezu s vječnim i metafizičkim znanjem. "On (Ibrahim) učini riječi tevhida trajnim za potomstvo svoje, da bi se dozvali. (Ez-Zuhruf:29)

Edeb uz *ahlak* (islamsko ćudoređe) kao sinteza vječnog znanja i primijenjenog lijepog odgoja je cjeloviti moralni odziv Bogu. Edeb svoju univerzalnu relevantnost i životnu primjenjivost i vitalnost crpi iz samog

tevhida. Savremeni islamski mislilac Ali Šerijati opisao je tevhid kao negaciju svih protivriječja koja ometaju čovjekov razvoj, bila ona pravna,

klasna, društvena, politička, rasna, etnička, teritorijalna, rodovska, urođena ili čak ekonomska. Tevhid je opažanje sveukupnog univerzuma

kao jedinstva, umjesto njegove diobe na ovostrano i onostrano, na fizičko i metafizičko, na supstancu i značenje, na tvar i duh.

Literatura

Muftić, Teufik (1997). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.

Inajet, Hamid (2005). *Moderna islamska politička misao*. Preveo s engle-

skog Aleksandar Pavlović. Sarajevo: Rabic.

Smailagić, Nerkez (1990). *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.

Babić, Mile (2017). *Temeljna pitanja suvremene filozofije*. Zagreb: Plejada.

Kalin, Ibrahim (2019). *Ja, onaj drugi i drukčiji svijet*. Sarajevo: Dobra knjiga.

الموجز

الأدب والتأدب القاسم المشترك لاحترام الذات واحترام الغير

ميهو شليفو

يعالج هذا المقال المعنى الدلالي الثري لمصطلح "الأدب" ويشير إلى الأسس الدينية للأدب في مصادر الإسلام الأساسية. إن كلمة "أدب" بالمعنى العام تعني التربية والتعليم، وتعني بالمعنى الخاص حسن الخلق والسلوك في التعامل مع الآخرين. ويتوافق معنى الأدب مع أخلاق الإسلام العملية والتطبيقية التي تأتي ثمرة ونتيجة للإيمان الصادق والجهاد لتنقية القلب محل الإيمان والمعرفة من كل ما يمنع الإنسان من معرفة ربه. ويساعد الأدب في نضج إنسانية الفرد الكاملة، ويوجهه نحو تحقيق إمكاناته الذاتية بنفسه، ونحو احترام الغير وعدم المساس بهم. والأدب استراتيجية تربوية هدفها تعليم الناس أن الخيرات الدينية مشتركة في الأساس، وأنها ملك للجميع، ولا يمكن تحويلها إلى ممتلكات خاصة.

الكلمات الرئيسية: الأدب، التربية، التأديب، الثقافة السلوكية، التوحيد.

Summary

ADAB – A COMMON NAME FOR SELF-RESPECT AND RESPECT FOR THE OTHER

Meho Šljivo

This text thematises multidimensional semantics of the term adab, found in constitutive sources of Islam. Most commonly it signifies upbringing in general, whereas in a particular sense it refers to good manners, appropriateness and courtesy towards the others. It corresponds to practical and applied ethics of Islam which spurs from sincere faith and one's endeavours in attempt of cleansing one's heart, as the locus of faith and knowledge, of everything that stands in the way of man in his pursuit of knowing his Lord. Adab assists in ripening of an individual to his full potential, it gives directions towards self-realisation and towards respecting the other. Adab is an upbringing strategy and its aim is to teach people that spirituality is essentially a common good and cannot be transferred into private good.

Key words: adab, upbringing, culture, code of conduct, tawheed

VJEROUČITELJI KAO ODGAJATELJI DJECE, KOLEKTIVA I DRUŠTVA

Nezir HALILOVIĆ

Uprava za obrazovanje i nauku Rijaseta IZ u BiH

nezir.halilovic@rijaset.ba

SAŽETAK: U ovom radu predstavljena je odgojna uloga vjeroučitelja u školskim kolektivima. Vjeroučitelji su sastavni dio nastavničkog kadra. Od prvih dana vraćanja vjeronauke u tokove redovnog školskog sistema nastavnici vjeronauke, prvenstveno zahvaljujući svojoj stručnosti, kao i ljudskosti, u najvećoj su mjeri doprinijeli stabiliziranju nastave vjeronauke. Zahvaljujući njima, vjeronauka je danas predmet općeprihvaćen od učenika, roditelja i ukupnog društva. U fokusu ovog rada su vjeroučitelji islamske vjeronauke i njihova odgojna uloga u kolektivu i društvu.

Ključne riječi: islamska vjeronauka, vjera, nauka, vjeroučitelj, odgoj

Uvod

Mali je broj predmeta o kojima se toliko opsežno i dugotrajno raspravljalo kao što je slučaj s vjeronaukom. Nastavni plan osnovne i srednje škole obiluje mnoštvom raznovrsnih predmeta i nije poznato da je ijedan od njih privukao toliku pažnju i javnu debatu kao što je to slučaj s vjeronaukom. Protokom vremena i razvojem društva, predmeti su se uvodili u nastavni proces, ali i ukidali. Sve to je prolazilo uz manju raspravu ograničenu mahom na učešće užeg dijela stručnjaka. U slučaju vjeronauke pokazalo se da su se u raspravu uključile sve kategorije društva, iznoseći svoja viđenja i stavove koji su često išli do krajnosti.

U suštini, pokazalo se da je riječ o bespotrebnoj pristupu, jer svi strahovi koji su iznošeni kao kočnica vjeronauci pokazali su se neosnovanim. Nakon tri decenije od povratka vjeronauke pokazalo se da nema

indoktrinacije, da nema diskriminacije, da djeca i s vjeronaukom potpuno normalno funkcioniraju, da vjeronauka uopće nije prepreka brojnim vrstama raznolikosti, itd. Vjeronauka se pokazala kao predmet koji potpuno uvažava tradiciju, kulturu, kao i savremene naučne zahtjeve. Također se pokazalo da su svi pristupi o uvođenju vjeronauke u okvire redovnog školskog sistema prenapregnuti i da se sve vrijeme samo radilo o vraćanju u redovne tokove i okvire obrazovnog sistema, iz kojeg je četiri decenije bila naprasno isključena.

Ponajveću zaslugu za vraćanje vjeronauke u okvire redovnog školskog sistema imali su vjeroučitelji. Za razliku od normativne dimenzije koja daje osnove i okvire, vjeroučitelji su faktor koji je prvenstveno svojom stručnošću, uz neizbježan ljudski odnos, utjecao na stvaranje pozitivne slike o vjeronauci. Vjeroučitelji su suštinski doprinijeli stabiliziranju islamske vjeronauke, te njenom prihvaćanju kao

redovnog školskog predmeta, ravnopravnog sa svim ostalim predmetima u obrazovnom sistemu. U nastavku će biti govora o doprinosu vjeroučitelja odgojnoj dimenziji učenika, razvoju kolektiva i ukupnog društva.

Vjera i nauka u jednom predmetu

Vjeronauka je predmet koji objedinjuje dvije značajne aktivnosti čovječanstva: vjeru i nauku. Osim što su obje neupitno značajne, ujedno su i značajno različite, s potpuno različitim epistemološkim putevima spoznaje.

U literaturi se mogu naći raznovrsna razumijevanja pojma vjera. Arapska riječ *ed-din* (Muftić, 1997:473) označava: vjeru, religiju, pobožnost, religioznost, suđenje, polaganje računa, vlast, moć, autoritet, pobjedu, poslušnost, ponižavanje, prisiljavanje, primoravanje, nepokornost, stanje, običaj, naviku, stvar, posao, upravljanje, nagradu, naknadu, vrstu, bolest.

Naravno, sva navedena značenja su vezana za kontekst u kojem se koriste. Općenito uzevši, o pojmu *vjera* može se govoriti iz različitih uglova.

Vjera je *povjerenje* ili pristanak osobe u odnosu na nešto ili nekoga, to je povjerenje toliko da nema potrebu da traži dodatne dokaze istinitosti nečijih riječi ili stavova. Ova vrsta povjerenja može biti iskazana prema nekom od stvorenja: roditelju, prijatelju, nastavniku, političaru... ili prema Stvoritelju. Prema L. Alvarezu, "vjera se s antropološkog gledišta može definirati kao povjerenje čovjeka u Boga, s kojim je on kao osoba 'korjenito' povezan"¹. Ova dimenzija se ne odnosi samo na vjeru, tj. povjerenje i vjerovanje, nego i na pokornost. Vjeroučitelji su osobe koje kod učenika žele izgraditi ovakvu vrstu povjerenja, kako u sebe, tako i u učenja kojima podučavaju učenike. Osim toga, oni žele izgraditi i povjerenje kod roditelja učenika kojima drže nastavu vjeronauke, kod svojih radnih kolega unutar kolektiva, a u konačnici i kod ukupnog društva unutar kojeg izgrađuju povjerenje u sve što čine. Nakon tri decenije od vraćanja vjeronauke u okviru redovnog školskog sistema, može se slobodno reći da su vjeroučitelji u ovoj dimenziji veoma uspješni. Vjeronauka danas uživa povjerenje učenika, roditelja kao i ukupne društvene zajednice.

Vjera označava *skup ili principe vjerovanja* u okviru religije, a odnosi se na ključne tačke vjerovanja, tj. *imana*, u islamu poznate kao imanski šarti, temeljni uvjeti vjerovanja. Činjenice iz ovog skupa vjere vjernici prihvataju kao apsolutne istine. Vjera je u ovom značenju ekvivalentna nauci. Sistematično je poredana s jasno definisanim izvorima bez čije dokazivosti nema ni vjerovanja. Zbog toga sve religije nužno zahtijevaju i vjeru. Pored toga, pojam vjere u ovoj dimenziji uvijek ima i svoje subjektivno značenje, jer svako ima svoju

ličnu razinu vjerovanja i uvjerenja, dok je na nivou principa povezan sa sistemom vjerovanja kojem pripada. U ovoj dimenziji riječi, vjeronauka je predmet koji nudi okvire skupa i vjerovanja. Konfesionalna organizacija nastave vjeronauke to omogućava. Sa svoje strane, u skladu sa savremenim nastavnim saznanjima, vjeroučitelji se trude što dosljednije upoznati učenike sa skupom vjerovanja koji naučava svaka od vjeronauka.

Vjera je *sinonim za religiju* ili obožavanje. U ovom značenju govorimo o islamu, kršćanstvu, judaizmu, hinduizmu, odnosno o različitim vjerama. Sve ove religije ili vjere imaju svoja posebna učenja i rituale. Vjeronauka je predmet koji zainteresovanu populaciju podučava ukupnim religijskim učenjima, ritualima, tradiciji, historijatu itd. Vjeroučitelji su ujedno nosioci religije koju prezentiraju kao svoju, odnosno kao zajedničku poveznicu sa svojim učenicima i zato je vjeronauka konfesionalna.

Vjera označava i *vjerodostojnost* koja je nečemu ili nekome data zbog autoriteta, slave ili ugleda osobe koja to potvrđuje. Vjeronauka je predmet koji njeguje vjerodostojnost tumačenja islama na ovim prostorima. Kao takva, podložna je svim mogućim društvenim analizama i kritikama. Isto je i s vjeroučiteljima čija se vjerodostojnost rada permanentno nadzire. Sve to rezultira autoritetom vjeronauke kao predmeta koji njeguje vjerodostojnu tradiciju življenja islama na ovim prostorima i vjeroučiteljima koji su najbliže dostupni vjerski autoriteti svojim učenicima, a posredno i njihovim roditeljima. Nije rijetka situacija da su upravo vjeroučitelji prva adresa učenicima, roditeljima, pa i članovima nastavnčkih kolektiva, za sva pitanja iz domena vjere.

Vjera je i *dokument* koji potvrđuje istinitost nečega. Pojam vjere u raznim varijantama (jedinstvena vjera, životna vjera...) često se koristi u ovom značenju u pravnim dokumentima. Zbog toga ga u principu mogu izdati samo ovlašteni javni službenici.

Uz pojam vjere, drugi značajan pojam je *nauka*. Složenica *vjeronauka* u sebi sadrži pojmove *vjera* i *nauka* ili *znanost* (latinski: *scientia* = znanje; grčki: *λογος* – *logos* = nauka, znanje, znanost, učenje). Pojam nauke općenito označava sistem sređenih i sistematiziranih znanja o nama i (materijalnom i nematerijalnom) svijetu koji nas okružuje. Glavno obilježje nauke jeste da je ona skup informacija. Te informacije nužno moraju biti sistematično poredane i raspoređene u sistem znanja, te provjerljive. Za razliku od pojma vjere, čija su glavna učenja došla Objavom i koja su mahom okončana, nauka predstavlja veoma dinamičnu oblast u kojoj nova saznanja prestižu i mijenjaju stara u kraćim ili dužim vremenskim periodima. I vjera i nauka imaju svoje specifične zakonitosti i metode, a sve to se objedinjuje u ličnosti vjeroučitelja.

U rječnicima se mogu naći brojna značenja pojma nauke, među kojima smo izabrali dva:

1. Nauka je sistematski poduhvat koji stvara i organizira znanja u obliku objašnjenja i teorijskih predviđanja o Univerzumu. (Wilson, 1998)
2. Moderna nauka je otkriće. To je otkriće da priroda općenito djeluje dovoljno ustaljeno da se može opisati zakonima. (Heilbron, 2003)

Vjeronauka je predmet koji objedinjuje i pomiruje vjersku i naučnu dimenziju upoznavanja svijeta. Sve to govori da vjeroučitelj, odnosno nastavnik koji izvodi nastavu vjeronauke, kod sebe mora imati objedinjene obje dimenzije, i vjeru i nauku. Samo kao takav, vjeroučitelj može biti na nivou zadatka i uspješno izvršavati preuzeti emanet.

Vjeroučitelj nastavnik koji izvodi nastavu vjeronauke

Od prvih vjeronaučnih časova u školama, nastavnici vjeronauke su prepoznati kao vjeroučitelji. Tako je

¹ Prema: <https://www.glas-koncila.hr/sto-tocno-znace-pojmovi-vjera-i-religija-jeli-svaki-vjernik-religiozan/>, (Dostupno 16.12.2021)

nastala nova složenica sastavljena od pojmova vjera i učitelj. Pojam vjere je već pojašnjen, a pojmom *učitelj* se željelo istaći da ono što je učitelj u odnosu na ostale predmete razredne nastave, to je nastavnik vjeronauke u odnosu na predmet vjere. Ovaj termin obuhvata i profesore vjeronauke srednje škole. Pojam vjeroučitelja je opći pojam i svaka konfesija ima svog vjeroučitelja. Islamski pojam za vjeroučitelja je *muallim*, u značenju *onaj koji podučava*. Znakovito je da sam Muhammed, a.s., ističe da je njegova misija *muallimska*: “Allah, dž.š., nije me poslao kao nasilnika (niti svadljivca, niti onoga koji zbunjuje), nego me poslao kao muallima koji podučava i olakšava...” (Ahmed, 3:328).

Iz ovog hadisa se vidi osnova misije Muhammeda, a.s., koju su od njega naslijedili svi vjeroučitelji, tj. muallimi. Direktno je istaknuto da je njihova glavna uloga da podučavaju i olakšavaju, s jedne strane, i da su čisti od bilo kakvih nasilnih aktivnosti prema učenicima, kao i od bilo kakvih svađa, unošenja smutnje i zabune u kolektivu. I zaista, vođeni Poslanikovim, a.s., riječima, većinu vjeroučitelja krasí upravo taj način jednostavnog i laskog prezentiranja vjere, i vrlo rijetko se dešava da je vjeroučitelj osoba koja unosi smutnju unutar kolektiva, koja se svađa sa svima. Ponekad se i među vjeroučiteljima nađe poneki izuzetak u tom pogledu koji služi da potvrdi pravilo koliko je to rijetka pojava među cijelom grupacijom vjeroučitelja.

Razlog za to je jednostavan. Vjeroučitelji su tokom *pre-service* edukacije osposobljeni za stručno planiranje, realizaciju i evaluaciju nastave vjeronauke. Uz to, svjesni su da je težište njihovog zadatka upravo na odgojnoj dimenziji te da su oni svojim primjerom tu da učenicima, kolektivu i cijelom društvu praktično pokažu model fakultetski obrazovanog i moralnog muslimana. Odgojna zadaća kod svakog vjeroučitelja bila je i ostala njihov primarni imperativ.

Vjeroučitelj kao odgajatelj

Najčešće se kaže da se vjeroučitelji bave odgojno-obrazovnim radom. Na pitanje: “Šta je to odgoj?”, od antičke Grčke do danas ponuđeno je mnoštvo odgovora, a da nikada nije postignuta potpuna saglasnost u njima.

Malić i Mužić u pogledu razumijevanja značenja pojma odgoj odgovaraju da u pogledu toga “nema u nas ni u svijetu potpunog slaganja u njegovu značenju, odnosno opsegu”. (Malić – Mužić, 1981:21)

Jedna od najstarijih i najzastupljenijih definicija odgoja je ona Ante Vukasovića po kome je: “*Odgoj* proces formiranja čovjeka, izgrađivanja i oblikovanja ljudskog bića sa svim njegovim tjelesnim, intelektualnim, moralnim, estetskim i radnim osobinama... svrsishodan proces u kome dolazi do izražaja jedinstvo odgojnog cilja i zadataka, načela i metoda, što u planski ostvarenom odgojnom djelovanju, uz aktivno sudjelovanje brojnih činitelja, teži prema izgrađivanju potpune ljudske ličnosti”. (Vukasović, 1990:36) Međutim, ova definicija skoro da ne pravi razliku između pojmova pedagogija i odgoj.

Zadatak vjeronauke je da ponudi vjerski odgoj učenicima u najširem mogućem smislu po kome se vjera prezentira djeci kao podrška u svim sferama života i razvoja, jer vjera može razviti sve sfere ljudskog bića. U isto vrijeme zadatak vjeronauke u užem smislu, po kome su svi vjeronaučni sadržaji, kao i metodički postupci vjeroučitelja, usmjereni ka izgrađivanju i oblikovanju učenikove ličnosti i njegovog karaktera, jeste da se kod odgajnika ostvare sve pozitivne ljudske osobine. I u slučaju prvog i drugog značenja, težište je na emocionalnoj i voljnoj sferi čovjekova bića.

Ova dva razumijevanja pojma odgoja, koji vjeroučitelji permanentno rade izvođenjem vjeronaučne nastave, mogu se svesti na jednu definiciju po kojoj:

“Odgoj označava proces formiranja stavova i razvijanja razumnih interesa – ponašanja, navika (odnosi se *samo* na voljno područje).” (Milat, 2001:45-64)

U ovom pogledu raspoloživi podaci govore da je vjeronauka kao predmet postigla veliki uspjeh u pogledu formiranja stavova, ponašanja i navika kod učenika, prvenstveno onih koji se odnose na pitanja vjere. Sve to je postignuto zahvaljujući strpljivom, sistematičnom i predanom radu vjeroučitelja.

Drugi, prijeko potrebni, pojam koji opisuje rad vjeroučitelja je pojam *obrazovanja*. I tu je mnoštvo definicija u opticaju: “Obrazovanje ima višestruko značenje, i to kao institucija, proces, sadržaj, i rezultat organiziranog i/ili slučajnog učenja u funkciji razvoja kognitivnih sposobnosti kao i stjecanje raznovrsnih znanja, umijeća i navika; ukratko: temeljno značenje obrazovanja je organizirano razvijanje kognitivnih sposobnosti i učenje.” (*Osnove suvremene pedagogije*, 1999:175-263)

Ova kompleksna definicija pojašnjava da je zadatak vjeronauke da, pored svega, uvaži i sva ostala znanja o vjeri koja učenik stekne u porodici, preko literature, na internetu ili u mektebu.

Druga novija definicija obrazovanja znatno konkretnije opisuje posao vjeroučitelja u ovoj sferi: “Obrazovanje – označava proces stjecanja znanja i razvijanja intelektualnih vještina i sposobnosti (odnosi se *samo* na spoznajno područje).” (Milat, 2001:45-64)

Od vraćanja vjeronauke u škole, vjeroučitelji su u pogledu obrazovanja postigli velike rezultate. Naprimjer, mnogo je vjerskih pojmova postalo frekventno u bosanskohercegovačkom društvu prvenstveno zahvaljujući vjeroučiteljima.

Sve što vjeronauka traži, a vjeroučitelji rade u školama, jeste želja za osposobljavanjem učenika. “Osposobljavanje – označava *proces* stjecanja znanja, intelektualnih i motoričkih vještina, sposobnosti i umijeća, stavova i razumnih interesa (odnosi se na: *spoznajno, voljno* i *psihomotoričko* područje).” (Milat, 2001:45-64) Kao rezultat *procesa* osposobljavanja javlja se *osposobljenost*. Mora se istaći da vjeronauka nije nikada insistirala, niti sada insistira, na osposobljavanju

učenika za praktikovanje vjerskog života u punom kapacitetu. Ta dimenzija je ostavljena mektebu, dok je vjeronauka prvenstveno odgojnog i informativnog karaktera u pogledu učenja o vjeri.

Vjera nas uči odnosu, prvenstveno odnosu prema Bogu. Taj odnos uveliko determinira i sve ostale odnose, prvenstveno prema samom sebi, odnose unutar porodice, prema nastavnicima, među vršnjacima, prema ostalim ljudima iz školskog i ukupnog društvenog miljea, pa čak i prema živoj i neživoj prirodi.

S druge strane, nauka nas uči standardima, neupitnoj preciznosti u pogledu svake riječi, rečenice, postupka i saznanja.

Vjeronauka je na dobrom putu da pomiri te dvije realnosti, *vjersku* i *naučnu*, te na takav način pripremi učenike za napredak i cjeloživotni razvoj.

Vjeroučitelj u kolektivu i društvu

Vjeroučitelj glavninu svog posla obavlja verbalno, podučavajući djecu vjeri. Riječi vjeroučitelja prividno nemaju nikakvog odjeka u društvu. Ukoliko pod tim mislimo isključivo na medijski prostor, onda je konstatacija tačna, jer vjeroučitelji su izrazito slabo zastupljeni u bosanskohercegovačkom medijskom prostoru, a medijski prostor je slika stvarnosti koju prezentiraju mediji.

S druge strane, svakodnevna nastavna praksa svjedoči da, skoro pa

redovno, djeca čim dođu kući rado prepričavaju sadržaje s časova vjeronauke. Budući da se uglavnom radi o kvalitetnim časovima, djeca prepričavaju kvalitetne sadržaje.

Na taj način, evo već treću deceniju imamo tihi i posredni utjecaj vjeroučitelja na bosanskohercegovačko društvo. Što oni kvalitetnije podučavaju djecu nastavnim sadržajima iz predmeta islamska vjeronauka, to i djeca vjernije i vjerodostojnije prenose te sadržaje svojim roditeljima.

Osim toga, vjera je živa materija koja dotiče sve pore ljudskog života. Svakog dana skoro 1000 aktivnih vjeroučitelja komunicira s ostalim članovima školskih kolektiva. Svi oni imaju zadatak da pomognu djeci u njihovom napretku i razvoju. Vjeroučitelji su prva adresa na koju se po pitanjima vjere obraćaju njihove kolege nastavnici i pomoćno osoblje školskih kolektiva. Sva frekventna pitanja koja zanimaju nastavnike u pogledu: Bajrama, ramazana, zekata, sadekatul-fitra, vakufa, itd. – upućuju se upravo vjeroučiteljima. Interesovanja ostalih nastavnika o vjeri bivaju zadovoljena na stručan način od njihovih kolega vjeroučitelja. To je ujedno i najprirodniji i najprikladniji vid komunikacije među kolegama. Na taj način realizira se prvorazredno odgojno i obrazovno djelovanje vjeroučitelja u kome oni preko djece, roditelja i nastavnika konstantno i tiho šalju pozitivne poruke čiji je cilj permanentna lična nadogradnja. Stoga je

njihovo prisustvo u školama i uloga koju svakodnevno imaju od nemjerljivog značaja za Islamsku zajednicu.

Zaključak

U ovom radu predstavljena je uloga vjeronauke i vjeroučitelja koju imaju u bosanskohercegovačkom društvu. Vjeronauka je predmet koji objedinjuje dvije različite realnosti: *vjersku* i *naučnu*. Iako imaju različite epistemološke osnove, ovaj predmet pomiruje obje i stavlja ih u funkciju odgoja, obrazovanja, osposobljavanja, napretka i izgradnje ličnosti i društva. Normativna osnova vjeronauke kao školskog predmeta završena je na najvišem političkom i vjerskom nivou. S druge strane, realna osnova i stvarnost vjeronauke koja svakodnevno živi u školskim kolektivima prvenstveno je rezultat rada vjeroučitelja. Vjeroučitelji svojim svakodnevnim nastavnim radom promoviraju sve dimenzije značenja pojma *vjera* omogućavajući učenicima, nastavnicima i roditeljima uvid u praktično življenje islama u savremenom dobu. Pored toga, vjeroučitelji su osposobljeni da na savremeni način, koristeći odgovarajuće nastavne metode, realiziraju odgojno-obrazovni rad u školama. Kao rezultat tog rada imamo snažno izgrađeno povjerenje u vjeroučitelje unutar školskih kolektiva, vjeronauku kao školski predmet te, u konačnici, i Islamsku zajednicu koja bdije nad svim pitanjima vjere, a samim tim i vjeronauke.

Literatura

- (1999). *Osnove suvremene pedagogije*. Zagreb: Hrvatski pedagoško-književni zbor.
- (2015). *Vrč i šalica. Filozofska vivisekcija problema odgoja i obrazovanja*, priređivači: Tomislav Krznar i Nikolina Iris Filipović, Zagreb.
- Heilbron J. L., Ed. (2003): *The Oxford Companion to the history of modern science*. New York: Oxford University Press.
- Malić – Mužić (1981). *Pedagogija*. Zagreb: Školska knjiga.
- Milat, Josip, "Redefiniranje osnovnih pojmova – pretpostavka epistemološkog razvoja pedagogije", *Metodički ogledi*, 8, 2001.
- Muftić, Teufik (1997). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Vukasović, Ante (1990). *Pedagogija*, Zagreb.
- Wilson E. O. (1998). *Consilience: The unity of knowledge*. New York: Vintage Books.

Online izvori:

<https://www.glas-koncila.hr/sto-tocno-znace-pojmovi-vjera-i-religija-je-lisvaki-vjernik-religiozan/> (Dostupno 16.12.2021)

الموجز

مدرّس التربية الدينية، مربيا للأطفال والجماعة والمجتمع

نذير خليلوفيتش

يبحث هذا المقال في الدور التربوي لمدرّسي التربية الدينية في المدارس، باعتبارهم جزءاً لا يتجزأ من هيئة التدريس. فمنذ الأيام الأولى لعودة التعليم الديني إلى المدارس النظامية، نجد مدرّسي التربية الدينية يساهمون بدرجة كبيرة بفضل خبراتهم وإنسانيتهم في استقرار التعليم الديني. وبفضلهم، أصبحت مادة التربية الدينية اليوم مادة مقبولة بشكل عام لدى التلاميذ وأولياء الأمور والمجتمع كله. يُركز هذا المقال على مدرّسي التربية الدينية الإسلامية ودورهم التربوي في المدرسة والمجتمع.

الكلمات الرئيسية: التربية الدينية الإسلامية، الدين، العلم، مدرّس التربية الدينية، التربية.

Summary

RELIGIOUS STUDIES TEACHERS
AS THE UPBRINGERS OF CHILDREN,
COMMUNITY AND SOCIETY

Nezir Halilović

This article presents some aspects of the upbringing role of religious studies teachers within their working unit community. Religious studies teachers are a part of the teaching staff. Since the initial days of returning the subject of religious studies class in regular schooling system, religious studies teachers have, primarily thanks to their professionalism and skills, but also thanks to their standards of humanity, contributed a great deal to stabilisation of religious studies classes within that system. As a result of their efforts the subject of religious studies is now generally recognised subject. It is accepted by students, parents and by the entire society. The focal point of this article are teachers of religious studies and their upbringing role in a society.

Key words: religious studies, religion, science, religious studies teachers, upbringing

KAD NEBO BIJELI ZEMlju – ZIMA

Priprema za nastavni čas islamske vjeronauke

Amra IMAMOVIĆ
amraheljic@outlook.com
JUOŠ "Fatima Gunić"

SAŽETAK: Često se izriču hipotetske tvrdnje da djeca mlađe školske dobi ne mogu razumjeti mnoge vjeronaučne sadržaje. Očito je da ovakve tvrdnje ne vode brigu o progresivnom kontinuitetu u odgoju te o individualnim sposobnostima svakog djeteta, stilovima učenja pa i o samoj prirodi porodičnog okruženja. Kreativnim podučavanjem postiže se odgojivost cijelog bića učenika, razvija se prijateljstvo među djecom, kvalitetnija međusobna komunikacija, što je poseban interes islamske vjeronauke. U ovom radu predstavljena je nastavna priprema obrade novog nastavnog sadržaja na času islamske vjeronauke za drugi razred osnovne škole. Priprema sadrži informaciju o oblicima rada, nastavnim metodama i sredstvima, te o ciljevima i zadacima ove nastavne jedinice. Također je prikazana makroartikulacija i mikroartikulacija nastavnog časa s detaljnim uputama za njegovu realizaciju. Ovaj rad s interakcijom drugih predmeta nudi mogućnost kreativnog osmišljavanja i realizacije nastave.

Ključne riječi: islamska vjeronauka, nastavna priprema za sat, Kad nebo bijeli zemlju – ZIMA

Odrednice nastavne jedinice

Nastavni predmet: Islamska vjeronauka

Nivo: Osnovna škola

Razred: Drugi

Nastavna jedinica: "Kad nebo bijeli zemlju – ZIMA"

Tip sata: Obrada novog nastavnog sadržaja

Nastavne metode i tehnike: Razgovor, recitacije, prezentacija

Korelacija s drugim predmetima: Bosanski jezik, muzička kultura, likovna kultura, arapski jezik

Cilj nastavnog sata

Usvajanje znanja o mudrosti Allahovog stvaranja različitih godišnjih

doba kao i promjena koje se dešavaju u godišnjim dobima. Razvijanje kod učenika moralne ljudske osobine te ukazivanje na važnost pomaganja drugim živim bićima inače, a posebno tokom zime. Kreiranje pozitivne razredne klime za učenje i vladanje.

Zadaci nastavnog sata

a) *Duhovni:*

Razvijati kod učenika ljubav prema Allahu, dž.š., kao Stvoritelju i Gospodaru svega što je stvorio. Izgrađivati kod učenika svijest da Allah, dž.š., sve s razlogom daje, pa s razlogom daje i različita godišnja doba. Razvijati sposobnost razmišljanja i prihvatanja Allahove mudrosti u svemu stvorenome.

Afirmirati kod učenika potrebu za obraćanjem i zahvaljivanjem Allahu, dž.š., na svim blagodatima.

b) *Obrazovni:*

Usvojiti nove riječi i obogatiti svoj rječnik. Na slikovit način upoznati učenike s osnovnim karakteristikama i promjenama godišnjeg doba – ZIMA.

c) *Odgojni:*

Poticati učenike na ljubav i zahvalnost Allahu, dž.š., te izgrađivati uvjerenje da Allah, dž.š., sve na mudar način stvara i uređuje.

c) *Funkcionalni:*

Razvijanje psihofizičkih osobina i sposobnosti: perceptivnih (senzornih, uočavanje i prepoznavanje), mentalnih

(intelektualnih, pamćenje i reprodukcija naučenog) i komunikativnih (izražajnih, bogaćenje učeničkog vokabulara).

Očekivani ishodi

Očekivani ishodi učenja su da učenici znaju imenovati godišnja doba te prepoznati i opisati promjene koje se dešavaju u prirodi kao Božiji dar.

Analitička artikulacija nastavnog sata

Uvodni dio časa (10 minuta)

Čas započinjemo učenjem E'ūze, Bismille te dōvā: "Rabbi jesir" i, "Rabbi zidni 'ilma." Nakon proučenih dōvā započinjemo s igrom asocijacija. Otkrivanjem polja dobijemo imena četiri godišnja doba: proljeće, ljeto, jesen i zima, što nas dovodi do konačnog rješavanja koje glasi "Godišnja doba".

Kroz jasno postavljena pitanja s učenicima ponavljamo koje smo zadnje godišnje doba radili.

1. Kako se zove godišnje doba koje smo radili?
Godišnje doba koje smo radili zove se jesen.
2. Kad počinje jesen i dokad traje?
Jesen počinje 23. septembra i traje do 21. decembra.
3. Koje blagodatni nam je Allah, dž.š., podario u jesen?
Allah, dž.š., nam je podario mnogo raznovrsnog voća i povrća.
4. Koje promjene se Allahovom, dž.š., voljom dešavaju u jesen?
Allah dž. š. je dao da u jesen žuti i opada lišće. Dao je vjetar koji donosi mutne oblake pa se kiša spušta. Biljke i životinje se spremaju za zimu, ptice selice odlaze u toplije krajeve, a životinje dobijaju gušće krzno.
5. Koje nam godišnje doba dolazi nakon jeseni?
Godišnje doba koje dolazi poslije jeseni zove se zima.

Glavni dio sata (25 minuta)

U glavnom dijelu časa pokrećemo prezentaciju s početnim slajdom na

kome je naslov lekcije "Kad nebo bijeli zemlju – ZIMA". Nakon što nastavnik recituje stih:

*Zima, zima, e pa šta je,
Ako je zima nije lav,
Zima, zima, pa neka je,
Ne boji se ko je zdrav.*

pita učenike da li neko od njih zna još neku pjesmicu o zimi? Na njegov upit dva učenika su izrecitovala pjesmice o zimi.

Zima

*Stigla zima te divote!
Sve se bijeli od ljepote!
U dvorištu Aida se smješka,
Napravila malog Snješka.
Pahuljice snježne male na zemlju su pale!*

Ide zima

*Zima ide, ide zima,
Mali zekan šumu ima,
Zima ide, ide zima
Mali zekan majku ima,
Zima ide, ide zima
Mali zeko krzno ima,
Samo jedno zeko nema,
Seku da joj krevet sprema,
Da joj hladne šape grije,
Dok u šumi vjetar vije!*

Drugi slajd – na njemu su osnovni podaci o tome da zima počinje 21. decembra i da traje do 21. marta. Uz prigodnu fotografiju podijelimo s učenicima podatak da je prvog dana zime noć najduža, a dan najkraći.

Treći slajd – upoznajemo učenike s vremenskim prilikama koje vladaju u toku zime. Sunce slabo

grije, hladno je, često pada snijeg i puše vjetar.

Četvrti slajd – zbog niskih temperatura voda se smrzne pa nastaje led. Snježni prekrivač štiti biljke od smrzavanja. Na granama drveća vidimo kako se hvataju ledene iglice koje se nazivaju *inje*.

Peti slajd – upoznamo učenike o tome kako se ponašaju ljudi dok traje zima. Ljudima zima zadaje mnogo briga: moraju čistiti snijeg, grijati svoje domove, toplo se oblačiti i uzimati što više voća koje u sebi sadrži C-vitamin. Zimi se najviše raduju djeca.

Šesti slajd – biljke miruju dok traje zima. Allah, dž.š., je iz Svoje velike mudrosti dao da neke biljke i tokom zime ostaju zelene (jela, bor).

Sedmi slajd – životinje se ponašaju na različite načine. Neke spavaju zimski san (medvjed, jež, vjeverica), neke traže hranu (srna, zec, lisica), pojedine vrste ptica otišle su u toplije krajeve dok su druge ostale. Životinjama koje su ostale ljudi mogu pomoći tako što im ostavljaju hranu da lakše prebrode zimске dane i dočekaju proljeće.

Putem kviza ponovimo šta smo naučili o zimi, nakon čega slijedi samostalan rad učenika. Učenici prvo izvlače iz korpe kovertu po želji. Nakon što izvade sliku iz koverta trebaju joj naći odgovarajuće mjesto na panou. Kad sve slike stave na odgovarajuće mjesto na panou, dobijemo – *Zimsku čaroliju*.



Zimska čarolija

Nakon toga slijedi drugi zadatak da učenici zaokruže DA ili NE.

Zimi su noći duže od dana? DA NE
Golub je ptica selica? DA NE

Zimi su česte magle? DA NE
Zima je najhladnije godišnje doba? DA NE
Roda je ptica selica? DA NE
Zimi su česte poledice? DA NE

U trećem zadatku učenici od ponuđenih životinja trebaju zaokružiti životinje koje spavaju zimski san:



U četvrtom zadatku učenici trebaju zaokružiti i imenovati pticu koju viđamo zimi:



Nakon toga otvorimo udžbenik na stranici 57 i pročitamo kratki tekst.

Završni dio časa (10 minuta)

Učenicima podijelimo nastavni listić da oboje djecu kako se igraju u snijegu. Drugi nastavni listić podijelimo učenicima da zalijepe u svesku i da nauče.

NAUČIMO GODIŠNJE DOBA – ZIMA

Allah, dž.š. je na mudar način sve uredio. Tako je iz Svoje velike mudrosti godinu koja traje dvanaest mjeseci podijelio na četiri godišnja doba. U različitim godišnjim dobima se događaju određene promjene u prirodi. Zima je najhladnije godišnje doba. Milion pahuljica iz obilja Božije milosti spušta se na zemlju. Zima počinje 21. decembra i traje do 21. marta. Prvi dan zime je najkraći, a noć najduža. Vrijeme zimi: uglavnom hladno, sunca je malo,



oblaka puno, puše hladan vjetar, pada kiša, snijeg i susnježica. Snježni prekrivač štiti biljke od smrzavanja. Ljudima zima zadaje mnogo brige. Zimskoj idili djeca se mnogo raduju i u njoj uživaju. Životinje zimi: neke spavaju zimski san, neke traže hranu cijelu zimu, pojedine ptice su otišle u toplije krajeve dok su druge ostale u nastojanju da pronađu hranu. Ljudi mogu pomoći pticama i drugim životinjama tako što im ostavljaju hranu koju one pronalaze. Allahu se uvijek trebamo zahvaljivati na Njegovim blagodatima.

Literatura

- (2019) NPP *Islamske vjeronauke za 5. razred*, Sarajevo: Rijaset IZ BiH.
 Čatić, R. Pehlić, I. (2004). *Metodika islamske vjeronauke*. Zenica: Islamska pedagoška akademija.
 Tinjak, Muamer (2008). *Vjeronauka 2*. Sarajevo: El-Kalem

الموجز

عندما تُبَيِّضُ السماءُ الأرضَ الشتاء

إعداد حصة مدرسية في مادة التربية الإسلامية

عامرة إماموفيتش

في كثير من الأحيان تقال افتراضات مفادها أن الأطفال في السنوات المبكرة لتلقيهم العلم لا يمكنهم فهم العديد من مضامين التربية الدينية، ومن الواضح أن مثل هذه المزاعم لا تُعنى بالاستمرارية التقدمية في التربية ولا بقدرات الطفل الفردية وأنماط التعلم بل وحتى طبيعة البيئة الأسرية. وبالتدريس الإبداعي تتحقق التربية المتكاملة لكيان التلاميذ، وتُنمى الصداقة بين الأطفال ويتحسن التواصل المتبادل فيما بينهم، وهذا من مقاصد التربية الدينية الإسلامية الخاصة. يقدم هذا البحث إعداد مضمون جديد لحصة مدرسية في مادة التربية الإسلامية للصف الثاني الابتدائي، ويحتوي الإعداد على معلومة عن أشكال العمل وطرق التدريس وسائله، وعن أهداف ووظائف هذه الوحدة التدريسية، كما يعرض صيغ التعبير الكلية والحجزية للدرس، مع إرشادات تفصيلية لتنفيذها. ويقدم أيضا بالتفاعل مع المواد الأخرى إمكانية التصميم الإبداعي للحصة المدرسية وتنفيذها.

الكلمات الرئيسية: التربية الدينية الإسلامية، إعداد حصة مدرسية، عندما تُبَيِّضُ السماءُ الأرضَ الشتاء

Summary

WHEN THE SKY WHITENS
THE EARTH – WINTER

Preparation for the teaching
the Islamic Religious Studies class

Amra Imamović

Very often we hear hypothetical assumptions that the children of a younger school age are not able to understand many of the contents of the religious studies class. It is obvious that such statements fail to consider a progressive continuity in the process of upbringing and overlook the individual abilities of each child, variety of learning styles and we might say the nature of the family environment. Through creative teaching we may achieve upbringing of the whole being of a pupil, as well as encourage friendly atmosphere and better communication amongst the pupils, all of which are of special interest to the Islamic religious studies class. This article presents preparation for teaching new content of the Islamic religious studies class for the second grade of the primary school. It contains information regarding the form of teaching, teaching methods and tools and it presents aims and goals of this teaching unit. It also presents microarticulation and macroarticulation of this class along with detailed instructions for its realisation. This work in interaction with other subjects, offers a prospect for creative planning and realisation of classes.

Key words: religious studies, Preparation for the teaching, When The Sky Whitens The Earth – Winter

ALIJA-EF. KAPIDŽIĆ (1887–1971)

Život i djelo jednog banjalučkog imama



Admir BLITOVIĆ

Medresa "Reis Ibrahim-ef. Maglajlić" u Banjoj Luci
admirblitovic@hotmail.com

SAŽETAK: Rad tematizira školovanje, kretanje u imamskoj službi, društveni i humanitarni rad Alija-ef. Kapidžića. Na osnovu arhivskih dokumenata i intervju sa Sabihom Kapidžić, Alijinom kćerkom, autor predstavlja radni angažman Alija-ef, njegov doprinos u afirmiranju obrazovanja Bošnjaka, kao i učešće u potpisivanju banjalučke rezolucije.

Ključne riječi: Darul muallimin, vojni imam, afirmacija obrazovanja Bošnjaka, banjalučka rezolucija

Uvod

Alija-ef. Kapidžić je živio krajem XIX pa sve do druge polovine XX stoljeća. To je jako težak period za Bošnjake, s obzirom na to da je ovo vrijeme u kojem su Bošnjaci birali da li da prihvate austrougarsku vlast ili da se odsele u Tursku. Također su se borili za vakufsko-mearifsku autonomiju, bili su izloženi mnogobrojnim zločinima i progonima u dva svjetska rata, te su neposlijetku živjeli u državi i društvu koje je po svojoj prirodi ateističko. U takvim društvenim okolnostima i zbivanjima, djelovao je i radio Alija-ef. Kapidžić.

Rođenje i školovanje

Alija-ef. Kapidžić rođen je 6. aprila 1887. godine u Bilećoj, od oca Adema i majke Fatime. U rodnom mjestu stekao je osnovno vjersko obrazovanje i kao dječak pokazao se veoma

inteligentnim, radoznalim i željnim usvajanja i sticanja znanja. To su primijetili i njegovi roditelji koji ga, nakon razgovora s njegovim muallimom, šalju u Sarajevo. Uvidom u dosje Alija-ef., može se vidjeti da je 3. juna 1911. godine završio "Merhemića medresu", te da je 1. jula 1911. godine dobio diplomu, redni broj 42, o završenom obrazovanju na "Darul muallimin". "Darul muallimin" je bila škola u kojoj su se obrazovali đaci koji su nakon završenog školovanja trebali podučavati djecu, kao muallimi u mektebima i kao muderisi u nižim medresama. Po završetku školovanja u Sarajevu, vraća se u rodni grad gdje počinje raditi kao imam i muallim, a potom i kao vojni imam. (Zahirović, 1971)

Kretanje u službi

U dosjeu se navodi da je prvo zaposlenje dobio 16. oktobra 1911.

godine, imenovanjem za imama gradske džamije u Bilećoj, da bi potom 25. decembra 1912. godine bio postavljen i za vjeroučitelja u mektebu. Ove dvije dužnosti obavljao je do Prvog svjetskog rata, kada je 14. aprila 1915. godine imenovan na mjesto vojnog ili tabor imama u Bilećoj. Njegov autoritet i humanost će posebno doći do izražaja u burnim i nemirnim ratnim vremenima. Ostalo je zabilježeno da je kroz mnogobrojne humanitarne aktivnosti vodio računa o svim ljudima bez obzira na njihovu vjersku ili etničku pripadnost, a često je znao stati i u odbranu časti i života komšija pravoslavaca. Na mjestu vojnog imama dočekat će kraj Prvog svjetskog rata, te će dobiti službu u jugoslavenskoj vojsci. Naredbom ministra vojske i mornarice F. A. br. 33338 od 20. oktobra 1920. godine, imenovan je na mjesto vojnog imama sa zvanjem

činovnika građanskog reda, III klasa, za prvu armijsku oblast u Novom Sadu. Na toj dužnosti proveo je dvije godine, da bi 4. maja 1922. godine dobio premještaj u Banju Luku i zvanje nižeg vojnog imama, I klasa. U Banjoj Luci zadržao se punih petnaest godina na poziciji vojnog imama, te je pored svog uobičajnog posla imao priliku upoznati se i s ljudima, kulturnom i historijskom baštinom grada na Vrbasu. Potom 21. oktobra 1937. godine biva imenovan za vojnog imama u Zagrebu, gdje se zadržava do 10. maja 1940. godine. Nakon nepune tri godine provedene u Zagrebu, vraća se ponovo u Banju Luku gdje je i penzionisan 18. aprila 1941. godine kao viši vojni imam V položajne skupine.

Premda penzionisan, Alija-ef. je i dalje bio uključen u mnogobrojne vjerske i kulturno-društvene aktivnosti. Bio je aktivista Gajreta, Merhameta i El-Hidaje, te je bio veliki prijatelj s Mehmed-ef. Handžićem, s kojim je održavao kontakte kroz mnogobrojna pisma. Kao povjerenik El-Hidaje u Banjoj Luci piše izvještaj glavnom odboru ovog društva u Sarajevu, 18. januara 1943. godine, u kojem između ostalog govori o članarini, pristupu novih članova, te traži diplomu za dobrotvora Imamović Idriza.

Po završetku Drugog svjetskog rata, Alija-ef. je većinu vremena nastojao provoditi u krugu svoje porodice, u društvu s unučadi. Redovno je odlazio na dnevne namaze u Stupničku džamiju, te se družio s knjigama u radnoj sobi koja je bila bogata rukopisima na arapskom i turskom jeziku, kao i savremenom evropskom literaturom. Prilikom intervjua kojeg sam sa Sabihom obavio u Banjoj Luci dana 13.10.2021. godine, ona je rekla: "Kada je otac zašao u godine, volio je provoditi vrijeme sa svojom djecom i igrati se s unučadi. Uvijek je vodio računa kako se ponaša pred nama, upućivao bi nam često savjete i govorio je da izbjegavamo ružne riječi kako ne bismo nekoga uvrijedili. Volio je da su avlija i bašča uvijek sređene, da se održavaju, te je volio šetati pored Vrbase. Kada bi ušao u

kuću, volio nas je vidjeti da držimo knjige u rukama, a ja i moja sestra Nasiha nismo imali problem s tim, jer smo voljele čitati književnost, posebno ruske klasike."

Afirmacija važnosti obrazovanja Bošnjaka

U toku službovanja upoznaje Džemilu, kćerku Mujage Zvizdića iz Gacka, s kojom stupa u brak i dobiva desetero djece. Od njih desetero, danas je živo dvoje, i to Emina Cvijetić i Sabiha Beba Kapidžić, rođena 1933. godine, kao najmlađe njegovo dijete. Opisujući svog oca, Sabiha je kazala: "Kao školovan i čestit momak, moj otac je oženio moju majku Džemilu, koja je poticala iz ugledne porodice Zvizdić iz Gacka. U sretnom braku dobili su ukupno desetero djece i to: Šefika, Enesa, Abdulaha, Azizu, Fatimu, Rabiju, Salihu, Eminu, Nasihu i mene. Od nas desetero, najpoznatija je Nasiha Kapidžić-Hadžić, pjesnikinja i književnica."

Kao imam i muallim bio je predan svome pozivu. Bio je pobornik progresivnih ideja, pa je tako podučavao djecu latinici, a kroz vazove i hutbe podsticao je na školovanje djece. Posebno se zalagao na projektu školovanja ženske djece. Kao napredan imam istakao se slanjem svoje ženske djece u škole i nastojao je primjerom podstaći i druge na to. (Tucaković, Velić, Kovač, 2012) Alija-ef. je bio savremenik dr. Safvet-beg Bašagića koji je nastojao ukazati na štetnost, pogubnost odbijanja slanja djece u škole. U jednoj od svojih pjesama Bašagić upućuje poziv roditeljima i kaže: "Dižite škole, djeca vas mole. Djeca bez škola, siročad gola."

Alijina kćerka Sabiha, s kojom sam imao čast razgovarati, dalje je kazivala: "Otac je jako volio čitati i družiti se s knjigama, pa bi nam često kući iz grada, ili ako bi sa putovanja dolazio, donosio dječiju literaturu, a mi djeca bismo se oko njega okupili i tražili da nam pokaže šta nam je donio. Na taj način nastojao je usaditi u nas ljubav prema knjigama, sticanju znanja i nauci. Danas nakon toliko

vremena, odgovorno mogu reći da je u tome i uspio, jer smo svi uspjeli završiti fakultete, a najviše imamo doktora u porodici zato što je majka smatrala da je medicinski fakultet najbolji, i da biti doktor predstavlja najviše zvanje, zanimanje i priznanje. Premda je majka imala veliki miraz, a i otac je također imao veliko nasljedstvo u Bilećoj, on nas je školovao isključivo od svoje plate." Na osnovu izvještaja o uspjehu u vladanju i nauci u ženskoj medresi u Sarajevu krajem školske 1938/39, možemo vidjeti da su njegove dvije kćerke Saliha i Rabija završile Gazi Husrev-begovu medresu (Glasnik, 1939), da bi potom završile Višu pedagošku školu i radile kao učiteljice. Šefik je uspješno završio Medicinski fakultet u Beogradu, Enes je završio Višu metaluršku školu, Emina je završila Medicinski fakultet u Sarajevu, Nasiha je studirala jugoslovensku književnost na fakultetu u Beogradu i postala poznata književnica i pjesnikinja, Sabiha je završila Višu pedagošku školu za likovnog pedagoga, dok su Abdulah, Fatima i Aziza završili srednju školu.

Banjalučka rezolucija

Drugi svjetski rat dočekao je u gradu na Vrbasu, kada je ponovo do izražaja došao njegov autoritet, hrabrost, kao i principi kur'anske maksime koja poziva i podučava vjernike da "ko spasi jedan ljudski život, kao da je spasio cijeli svijet, a ko ubije jednog čovjeka bespravno, kao da je poubijao cijeli svijet." Kao sudionik Prvog svjetskog rata, svjedočio je kako zlo i štetu rat nanosi ljudima. Vođen iskustvenom spoznajom nastojao je, u okviru svojih mogućnosti, spriječiti da se takva zla drugima dogode. Jedan od velikih poteza načinjenih u tom smjeru je njegovo stavljanje potpisa na čuvenu "Banjalučku rezoluciju" 12. novembra 1941. godine ispred Ferhat-pašine džamije. Rezolucija je predstavljala njegov glas i otpor, zajedno s glasovima drugih najuglednijih banjalučkih Bošnjaka, intelektualaca, uleme, esnafskih predstavnika protiv ubijanja, progona, necivilizacijskog i

nehumanog postupanja s komšijama Srbima, Jevrejima i Romima. Njegova kćerka Sabiha o tome je kazala: "Moj otac je bio pravi humanista i mnogo se bavio humanitarnim radom tokom Drugog svjetskog rata. Naša kuća je tada, kao i danas, bila na dva sprata. Dobro se sjećam da smo mi živjeli na drugom spratu, dok je prizemlje uvijek bilo puno muhadžira, iz raznih krajeva Bosne, a najviše iz Bileće i Gacka."

Banjalučka rezolucija je najjasnija i najpreciznija u osudi zločina u odnosu na ostale rezolucije koje su Bošnjaci potpisali. U ovom dokumentu se između ostalog kaže da su sigurnost života i imetka, sloboda vjere i savjeti prestali da važe za veliki dio naroda ovih krajeva. Potom se rezolucijom osuđuje ubijanje svećenika i drugih prvaka bez suda i presude, strijeljanje i mrcvarenje u gomilama, često nevinih ljudi, žena i djece, gonjenje u masama od kuće i iz postelje čitavih porodica s rokom od jednog do dva sata za spremanje, prisvajanje i pljačkanje imovine, rušenje bogomolja, siljenje na prelazak u katoličanstvo itd. (Glasnik, 1950)

Primjer pobožnog i čestitog čovjeka

Pored toga što je bio veliki humanista i autoritet u društvu, banjalučani ga pamte kao jako pobožnog i bogobožnog čovjeka. Poznato je da postio po tri mjeseca godišnje, namaz nika-ko nije propuštao, Kur'an je mnogo učio, a volio je slušati i učenje drugih, te tako ponavljati naučena poglavlja iz Kur'ana. Jako je volio učiti *mevlud*, te je ostalo zabilježeno da je u svojoj mahalskoj džamiji izrecitovao napamet cijeli *mevlud* od Bašagića. Od svog imetka je često izdvajao kako bi pomagao druge, pa je tako 1970. godine uvakufio 5.000 dinara za potrebe Gazi Husrev-begove medrese i 500 dinara za Teološki fakultet u Sarajevu.

Svoj dunjalučki život završio je 14. marta 1971. godine, u osamdeset i četvrtoj godini, u Banjoj Luci. Dženaza-namazu prisustvovao je veliki broj prijatelja i poznanika iz Bileće, Mostara, Sarajeva, Tuzle, Bijeljine i drugih bosanskohercegovačkih gradova. Dženazi su prisustvovali i reisul-ulema Sulejman-ef. Kemura, koji je predvodio dženazu, Naim-ef.

Hadžiabdić, predsjednik Starješinstva, kao i Husejin-ef. Mujić, tuzlanski muftija. Sve to nam govori koliko je bio cijenjen i priznat u društvu kao i Islamskoj zajednici. Ukopan je u mezarju džamije Stupnica, Medžlis Banja Luka. Potomci Alija-ef. Kapidžića, zbog poznatih razloga i nemilih događaja, danas, ne svojom voljom, žive na tri kontinenta u petnaest država.

Zaključak

Alija-ef. Kapidžić, krećući se u svom životnom hodu od Bileće, preko Novog Sada, Zagreba pa sve do Banje Luke, kao imam i vojni imam, suočio se s mnogobrojnim životnim izazovima i problemima. U tim situacijama dolazila je do izražaja njegova učenost, predanost u vjeri, autoritet i humanost. Bio je pobornik obrazovanja Bošnjaka, te je slanjem svoje djece u školu nastojao podstaknuti i druge da to rade. Njegov potpis na čuvenoj banjalučkog rezoluciji svrstao ga je u red velikih boraca za očuvanje ljudskih života i multikulturalnog društva po kojem je Banja Luka ostala do danas poznata.

Literatura

Zahirović, Mehmed, "Merhum h. Alija-ef. Kapidžić", *Glasnik*, Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ, Sarajevo, XXXIV/1971, br. 5-6, str. 333. "Izvyještaj o uspjehu u vladanju i nauci u Ženskoj medresi u Sarajevu krajem školske god. 1938/39", *Glasnik*, Islamska

vjerska zajednica Kraljevine Jugoslavije, Sarajevo, VII/1939, br. 8, str. 333. Lični dosje imama Alija-ef. Kapidžića. Mehmedović, Ahmed (2018). *Leksikon bošnjačke uleme*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka, str. 288. "Stav banjalučkih muslimana u 1941.",

Glasnik, Vrhovno islamsko starješinstvo u FNRJ, Sarajevo, I/1950., br. 1-3., str. 335-338. Tucaković, Ekrem, Velić, Abdulgafar, Kovač, Mirnes (2012). *100 bošnjačkih imama iz perioda 1912-2012.*, Sarajevo: El-Kalem, str. 97-98.

الموجز

الشيخ علي كابيچيتش (1887-1971)

أدمير بليتوفيتش

يتناول المقال طلب الشيخ علي كابيچيتش للعلم، ومسيرته في وظيفة إمام المسجد، ونشاطه الاجتماعي والخيري. وبناء على الوثائق الأرشيفية والحوار الذي أجراه الكاتب مع صبيحة كابيچيتش، ابنة الشيخ علي، يقدم لنا الكاتب عرضاً لأعمال الشيخ وإسهاماته في تعزيز تعليم البشائقة، ومشاركته في التوقيع على قرار بانالوكا.

الكلمات الرئيسية: دار المعلمين، الإمام العسكري، تعزيز تعليم البشائقة، قرار بانالوكا.

Summary

ALIJA-EF. KAPIDŽIĆ (1887-1971)
LIFE AND WORK OF ONE BANJA LUKA IMAM

Admir Blitović

This paper deals with the education, movement in the imam service, social and humanitarian work of Alija-ef. Kapidžić. Based on archival documents and interviews with Sabiha Kapidžić, Alija's daughter, the author presents Alija-ef's work engagement, his contribution to the affirmation of Bosniak education, as well as participation in the signing of the Banja Luka resolution.

Key words: Alija-ef. Kapidžić, Darul muallimin, military imam, Banja Luka resolution

SURA EL-INŠIRĀH: OTVARANJE PRSA

Almir FATIĆ

almirfat75@gmail.com

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

SAŽETAK: Sura El-Inširāh ili sura Eš-Šerh je 94. kur'anska sura. Objavljena je u Mekki kao dvanaesta sura po vremenskom rasporedu objavljivanja. Objavljena je odmah poslije sure Ed-Duhā i kao da je sadržajno nadopunjuje. Poput sure Ed-Duhā, i sura El-Inširāh obraća se direktno poslaniku Muhammedu, a.s., a potom svim njegovim sljedbenicima. Centralna tema ove sure jeste uzdizanje statusa Muhammeda, a.s., kako bi se on duhovno i psihološki utješio i ohrabrio. Naime, poslanstvo koje je on ponio na svojim plećima bila je velika promjena u njegovom životu. Postao je nosilac Znanja koje nijedan drugi ljudski um nije mogao obuhvatiti. Na samom početku pozivanja u islam suočio se s velikim problemima: društvo koje ga je do tada cijnilo i poštovalo, postalo je izrazito neprijateljsko prema njemu. Ova početna faza u njegovom poslanstvu mora da je na njega djelovala obeshrabrujuće, deprimirajuće i uznemiravajuće, te ga je to tištalo i osjećao se potištenim. A posao i zadatak koji je bio pred njim zahtijevao je nesvakidašnju emocionalnu stabilnost i krajnju psihološku izdržljivost. U takvom stanju objavljuju mu se sure Ed-Duhā i El-Inširāh kao utjeha, podrška, ohrabrenje kako bi se mogao nositi sa zadatkom poslanstva, ali, istovremeno, i obznana njegovog posebnog, uzvišenog položaja kod Svevišnjeg Allaha.

Ključne riječi: 94. sura, El-Inširāh, El-Šerh, šerh sadr, otvaranje prsa, Muhammed, a.s.

Uvod

El-Inširāh ili Eš-Šerh je 94. kur'anska sura. Ima osam ajeta. Objavljena je, prema konsenzusu učenjaka, u Mekki, kao dvanaesta sura po vremenskom rasporedu objavljivanja. S obzirom na njezinu blisku značenjsku i tematsku povezanost sa surom Ed-Duhā, objavljena je odmah poslije te sure. (Ibn Džuzejj, 2014; Bint al-Šāti', 2017; Asad, 2004) Sura El-Inširāh kao da je nastavak sure Ed-Duhā, *kao da je nadopunjuje*, kako to kaže Sejjid Kutb. (2000: 30/238) Poput sure Ed-Duhā, i sura El-Inširāh obraća se poslaniku Muhammedu, a.s. Obje sure isključivo se prvo njemu obraćaju, a potom i svim njegovim sljedbenicima, jer ono što se njemu savjetuje u Kur'anu, to se općenito odnosi i na sve muslimane.

Time dolazimo i do centralne teme ove sure – uzdizanje statusa Muhammeda, a.s., kako bi se on duhovno i psihološki utješio i ohrabrio. Naime, poslanstvo koje je on ponio na svojim plećima bila je velika promjena u njegovom životu. Na samom početku pozivanja u islam suočio se s velikim problemima: društvo koje ga je do tada cijnilo, poštovalo i čak prozvalo El-Emīn (Pouzdan, Vjerni), poslije Prve objave postalo je izrazito neprijateljsko prema njemu. Muhammed, a.s., počeo se suočavati s ponižavanjem, vrijeđanjem, ismijavanjem, izrugivanjem i prijetnjama. Ova početna faza u njegovom poslanstvu mora da je na njega djelovala obeshrabrujuće, deprimirajuće i uznemiravajuće. To ga je tištalo, pritiskalo mu grudi i osjećao

se potištenim. A posao i zadatak koji je bio pred njim zahtijevao je nesvakidašnju emocionalnu stabilnost i krajnju psihološku izdržljivost. Isti je slučaj i s vjernicima u svim vremenima.¹ U takvom stanju mu se objavljuju sure Ed-Duhā i El-Inširāh kao utjeha, podrška, ohrabrenje kako bi se mogao nositi sa zadatkom poslanstva, ali, istovremeno, i obznana njegovog posebnog, uzvišenog položaja kod Svevišnjeg Allaha.

¹ Ako nekoga na radnom mjestu nadređeni svakodnevno vrijeđa i ponižava na sve moguće načine, kako će se ta osoba osjećati? To bi na nju sigurno djelovalo deprimirajuće, osjećala bi se potišteno, tužno i to bi joj pritiskalo grudi. Takva osoba umanjila bi svoju radnu efikasnost i, također, ne bi to nadređenom nikada zaboravila!

1. Elem nešrah leke sadrek

(لَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ)

Zar ti nisamo raširili prsa tvoja? –

Prvi ajet je u niječnoj formi skraćenog upitnog načina, što je stilski postupak kojim se naglašava i potvrđuje sadržaj rečenice (*el-istifhāmu t-takrīrijj*). Zato Al-Zamahšari kaže da ovdje kao da je rečeno: Šerahnā leke sadrek (شرحنا لك صدرك). (Al-Zamahšari, 2005: 1210) Slično tome je kada mi na bosanskom kažemo npr.: “Nisam li ti rekao da to ne radiš?” a, ustvari, time želimo reći: “Rekao sam ti da to ne radiš!” Ovaj stil primijenjen je i u suri Ed-Duhā. Također, ovim se postupkom intendira pobuditi i veća zahvala kod onoga kome su te riječi upućene.

Glagol *šereha*–*ješrehu*–*šerhun* (شرح يشرح شرح) znači: *otvoriti, proširiti, sačuvati, objasniti, protumačiti, ilustrirati, komentirati*; *šereha sadreh* s prijedlogom *bi* znači: *obradovati ili razvedriti*, a s prijedlogom *li* – *otvoriti dušu za*. (Muftić, 1997: 725) Riječ *šerb* (شرح) se u klasičnom i savremenom arapskom jeziku koristi u značenju komentara. Komentarom se, dakle, *otvara* značenje nečega što je bilo nejasno ili značenjski komplicirano.

Sadr (صدر) su *prsa* ili *grudi*; riječ *sadr* pojavljuje se 44 puta u Kur'anu. *Sadr* se također prikazuje kao mjesto emocija i unutarnjih stanja poput: želje, strasti, bijesa, straha i užasa. O *sadru* kao mjestu vjere ili nevjerništva govori se u suri En-Nahl (106: بِالْكَفْرِ صَدْرًا) – prema kojoj je osoba kadra otvoriti svoje srce (*sadr*) ka nevjerništvu (*kufri*) – ili u suri El-En'am (125): فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ *Koga želi Allah uputiti – On mu raširi grudi njegove za pokornost, a koga želi u zabludi ostaviti – On učini njegova prsa tijesnim i tegobnim kao da se penje na nebo, ili ajet iz sure Ez-Zumer (21): أَقَمْنَ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ Zar je isti onaj čija je prsa Allah raširio za pokornost, pa je on na svijetlu Gospodara svoga...? – prema kojem je osoba kadra otvoriti svoje srce prema pokornosti – islamu.*

Prema tome, na svim ovim mjestima *šerhu sadr* (شرح صدر – *otvaranje prsa*) ima metaforično značenje i podrazumijeva izuzetno zadovoljstvo vjerom kao stanjem i načinom života, iz kojeg proizlaze ljudska sreća i smirenje, te otklanjanje bilo kakvih prepreka koje priječe njezino ispravno razumijevanje. Muhammed, a.s., prima kur'ansku Objavu i on je u potpunosti razumije. Nadalje, *šerhu sadr* podrazumijeva i jačanje morala ili duha, tako da je osoba u stanju preuzeti bilo koji zadatak, ma koliko on bio težak i naporan, i, bez ikakvog oklijevanja, izvršiti ga. Musa, a.s., moli Svevišnjeg: قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي *Reče: 'Gospodaru moj, raširi mi prsa moja! I olakšaj mi zadatak moj!*

Većina klasičnih mufessira *šerhu sadr* je razumjela u tom smislu. Al-Tabari (2007: 10/8689) će kazati da je *šerb* ovdje 'otvaranje ka Uputi, vjerovanju u Allaha i spoznaji Istine'. Al-Mawardi (2012: 6/296) navodi da o sintagmi *šerhu sadr* imaju četiri mišljenja: a) islam; b) mudrost i znanje; c) strpljivost i podnošenje i 4) čuvanje Kur'ana i prava vjerovjesništva. Al-Zamahšari (2005: 1210) pojam *šerha* ovako objašnjava: “Proširili smo tvoja prsa tako da možeš podnijeti terete vjerovjesništva i poziva svim džinima i ljudima ili, pak, da možeš podnijeti neugodnosti koje će ti priređivati nevjernici tvog naroda i dr., ili: Proširili smo ih spoznajama i mudrostima koje smo u njih pohranili”. Abduhu (2007: 81) ukazuje da Arapi sintagmu *šerhu sadr* koriste u značenju slikovitog izražavanja stanja radosti i raspoloženja duše, te, potom, kaže: “Bog Svevišnji je raširio Pejgamberova prsa, izveo ga iz one (nedoumice) neprilike koja mu je tištala dušu, jer je, tražeći način da spasi svoj narod, udarao na otpor i tvrdoglavost svojih sunarodnjaka”. Muhammed el-Gazali (2003: 724) veli: “Svevišnji Allah mu je prsa učinio prostranim dajući mu znanje i odgoj”, argumentirajući to ajetom: وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ *i mudrost, i poučava te onome što nisi znao.* (En-Nisā', 113)

U nekim klasičnim komentarima Kur'ana susrećemo se s tumačenjem da se pod *šerhu sadr* misli na *šekku sadr* (شق صدر). Ova posljednja sintagma podrazumijeva doslovno otvaranje Muhammedovog, a.s., srca i njegovo ispiranje od strane meleka Džibrila. Ovo se, prema većini tradicionalnih izvora, dogodilo dva puta: u djetinjstvu i pred polazak na Miradž, kao vid posebne počasti koju mu je Svevišnji dodijelio. (v. Al-Rāzī, 1981: 32/2; Ibn 'Atiyya, 2001: 5/496; Ibn Džuzejj, 2014: 6/399; Hamidullah, 1990: 68, 138) Međutim, očigledno je, shodno navedenom razmatranju, da *šerhu sadr* ne znači doslovno već metaforičko otvaranje, odnosno širenje prsa.

2. Ve veda'nā 'anke vizrek

(وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ)

I skinuli s tebe teret tvoj – Glagol veda'a (وَضَعَ) prenosi sljedeća značenja: *staviti, položiti, metnuti, smjestiti, spustiti, ostaviti*; s prijedlogom *'an* – *oprostiti dio duga /dužnikul*. (Muftić, 1997: 3852) *Vizr* (وِزْر) je *težak teret* kojeg čovjek nije u stanju nositi zbog njegove težine. Također je i *haml* (حَمْل) *teret*, ali teret kojeg je čovjek u stanju nositi. Iz ovoga saznajemo da je *teret* vjerovjesništva na Poslaniku, a.s., bio ogroman i da mu ga je Svevišnji olakšao na poseban način kao vid Svoje blagodati prema njemu, jer je imao veliku želju da svoj narod popravi, ali i čovječanstvo u cjelini. Klasični komentari, pored navedenog, donose još dva tumačenja. U prvom, koje se prenosi od većine učenjaka,² pod *vizrom* se misli na grijeh, a njihovo *skidanje* jeste njihov oprost, a kao argument tome navode drugi ajet sure El-Feth: لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ...*da bi ti Allah oprostio ranije krivice i one*

² Qatāda, Ibn Zayd, Al-Ḥasan i većina mufessira kažu da riječ *al-vizr* ovdje znači *al-dunūb* (grijesi), a u osnovi označava *tiql* (teret, težinu, breme), pa se grijesi porede s tim. (Ibn 'Atiyya, 2001: 5/496)

kasnije.³ U drugom se veli da je vizir Poslanikova, a.s., zbunjenost prije vjerovjesništva, jer je vidio svoj narod zalutalim, ali mu od Allaha, dž.š., nije došao jasan znak. U ovom slučaju bi *skidanje* imalo značenje dolaska vjerovjesništva, Upute i šerijata. (Al-Māwardī, 2012: 6/297; Ibn al-Ġawzī, 2009: 8/164; Al-Qurtubī, 1996: 29/106-107; Ibn Džuzejj, 2014: 6/399-400)

3. El-lezī enkada zahrek

(الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ)

Koji je pritiskao leđa tvoja – Enkada (أَنْقَضَ) znači: *tištiti ili pritiskati / leđa/ – tovar*. Također, znači i *pucketati /prstima/*. (Muftić, 1997: 1526). Ovaj glagol se koristi i za opisivanje pucketanja koljenima kod starijih osoba kada ustaju sa sedžde. *Zahr* (ظَهْر) su leđa. Dakle, *teret* na Poslaniku, a.s., je bio toliki da ga je pritiskao u mjeri da ga on jednostavno ne bi mogao nositi (jer bi mu *slomio leđa*). Ovdje, dakako, nije riječ o fizičkom već o duhovnom teretu. U terminima arapske stilistike ovo je *kināja* (alegorija) za težinu *tereta* kojeg je *nosio* Muhammed, a.s. Naime, Muhammed, a.s., i prije poslanstva traga za istinom i uviđa da je društvo u kojem živi utonulo u neznanje, nemoral, korupciju, pokvarenost, idolopoklonstvo, nejednakost. Sve to ga je žalostilo i stvaralo nemir u njegovoj osjetljivoj prirodi. A, onda, kada prima prvu Objavu, to mu daje snage za početak djelovanja, obavlja noćni namaz koji mu razgornim nemir i smiruje ga. Potom slijedi jedno razdoblje prestanka Objave, ali on i dalje nastavlja svoj zadatak

iščekujući je. Taj *teret čekanja* u tom periodu prouzrokuje stegnutost u njegovim prsima, jer ga sugrađani, Kurejšije, vrijeđaju, zlostavljaju, govore mu da ga je njegov Gospodar napustio. (usp. Al-Zamahšari, 2005: 1210; Al-Baydāwī, 2000: 3/546; Abū Ḥayyān, 2010: 10/500; Al-Šabūnī, 1981: 3/575)

4. Ve refa'nā leke zikrek

(وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ)

I visoko ćemo uzdignuti spomen na tebe – Ovo je rečeno u vrijeme kada niko nije mogao ni zamisliti da će jedan pojedinac, sa svega nekoliko pristalica, biti poznat u cijelome svijetu i da će dosegnuti krajnju počast i poštovanje. I što su idolopoklonici Mekke više vrijeđali i progonili Muhammeda, a.s., njegov ugled je sve više rastao i njegovo ime dopiralo na sve strane tadašnjeg Arapskog poluotoka. To je povećalo radoznalost kod ljudi o njemu, pa i kod njegovih neprijatelja. Prirodno je da su ljudi postali znatiželjni o njemu: Ko je on? Čemu podučava? Šta novo donosi? Kakav je njegov karakter? Ko ga slijedi? I nakon što su ga ljudi istinski upoznali, situacija se promijenila.

Danas znamo da nema trenutka u toku godine, odnosno u 24 sata svakog dana, da se na jednom ili drugom mjestu u svijetu ne spominje Poslanikovo, a.s. ime. Eto u kojoj mjeri će biti uzdignut njegov spomen. U vrijeme objavljivanja ovog ajeta niko to nije mogao ni približno zamisliti! Iz sadašnje perspektive, mogli bismo kazati da je ovim ajetom Svevišnji najavio pobjedu islama

i Muhammeda, a.s., čime je ublažio njegovu zabrinutost i potištenost.

Tradicionalni komentari dat će objašnjenje da je Poslanikov, a.s., spomen uzdignut time što se njegovo ime dodaje uz Allahovo u ezanu, ikamet, hutbi i Et-Tehijjatu, kao i na mnogim mjestima u Kur'anu. (Al-Ṭabarī, 2007: 10/8690; Al-Baydāwī, 2000: 3/546; Ibn Kaṭīr, 1996: 4/678-679; Al-Šawkānī, 2007: 1635; Al-Šabūnī, 1981: 3/576)⁴

5. Fe inne me'a l-'usri jusren 6.

Inne l-me'a l-usri jusra

(فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا)

Pa, zaista, s teškoćom je lahkoća / zaista, s teškoćom je lahkoća! – Nakon navođenja posebnih počasti i blagodat ukazanih i podarenih Muhammedu, a.s., Svevišnji Allah mu sada daje utjehu kao rezultat toga (naznačeno česticom *fe*). Dva puta se ponavlja da je *s teškoćom lahkoća*, čime se Poslanik, a.s., uvjerava, tješi i smiruje da teškoća ili teško vrijeme (*'usr*) kroz koje prolazi u svojoj poslaničkoj zadaći neće trajati zauvijek, zapravo, u skorijoj budućnosti zamijenit će je lahkoća (*jusr*), tj. bolja vremena. Ovdje se *teškoća* i *lahkoća* spominju kao da dolaze zajedno, istovremeno ili jedna za drugom, i time kao da se hoće kazati – *lahkoća* samo što nije došla, ona je tako blizu. U oba ajeta riječ *teškoća* se navodi s određenim članom (*el-'usr*), dok se riječ *lahkoća* (*jusr*) navodi bez određenog člana, čime se aludira na to da je *teškoća* jedna, a *lahkoće* dvije. Drugim riječima, iza svake *teškoće* dolaze dvije *lahkoće*!⁵

³ Al-Šabūnī (1981: 3/575) u svome tefsiru napominje da se pod grijesima ovdje ne misli na grijehenje (tj. velike grijeha) jer su poslanici bili zaštićeni od toga (*mašūmūn*). Ali, za one postupke Muhammeda, a.s., koje je on temeljio na svom vlastitom promišljanju (*iġtibād*), nekad je uslijedio Božiji ukor (i brzo Poslanikovo, a.s., pokajanje) kao u slučaju njegove dozvole munaficima da izostanu iz oružanog džihada kada su mu došli s nekom isprikom, ili uzimanja otkupa za zarobljenike s Bedra, ili njegova mrštenja u licu na slijepca koji mu je prišao. Ibn Džuzejj (2014: 6/400) u svome tefsiru navodi da

je Ĥariṭ al-Muḥāsibī rekao: "Grijesi vjerovjesnika su opisani jako teškim, mada su bili nezatni i oprošteni, zbog njihove velike brige i kajanja zbog njih. Oni su im izrazito teško padali jer su vjerovjesnici posjedovali veliki strah prema Allahu, a ti grijesi su kod Allaha bili lahkī".

⁴ Ibn Kaṭīr (1996: 4/678) u svome tefsiru navodi od Abū Sa'īda da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Došao mi je Džibril i rekao: 'Moj i tvoj Gospodar pita kako da uzdigne spomen na Tebe?' Odgovorio sam: 'Allah najbolje zna', a Džibril reče (da je Svevišnji rekao): 'Kada se Ja spomenom, spomenut ćeš

se i ti zajedno sa Mnomo!'". Ibn Kaṭīr (4/678), također, navodi sljedeće stihove pjesnika Ibn Ṭābita: "Najplemenitiji od svih je Pečat vjerovjesništva koji sija Allahovim svjetlom i svjedoči. /Bog je ime Vjerovjesnikovo stavio uz Svoje kad mujezin pet puta poziva i svjedoči. /Da bi ga proslavio, iz Svoga je imena izveo njegovo. Vlasnik Prijestolja je hvaljen, a Muhammed pohvaljen".

⁵ Ibn Ġariir prenosi da je Al-Ḥasan rekao: "Kada je objavljen ajet: إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao je: 'Radujte se, dolazi olakšanje; jedna teškoća neće savladati dvije lakhoće!'". (Al-Suyūṭī, 213)

Da su *lahkoće* dvije, odnosno da je ovdje u fokusu *lahkoća*, pokazuje i gramatika ovih ajeta: u oba ajeta nalazi se čestica *inne* (zaista) nakon koje, prema gramatici arapskoga jezika, dolazi riječ u akuzativu i koja otkriva na čemu je naglasak – a ovdje je to riječ *jusren* – *lahkoća*. Postoji i mišljenje da se prva *lahkoća* odnosi na dunjaluk, a druga na ahiret. (Al-Zamahšari, 2005: 1210; Ibn al-Ġawzi, 2009: 8/164-165; Ibn 'Atiyya, 2001: 5/497; al-Šawkāni, 2007: 1635)

6. Fe izā feragte fensab

(فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ)

A kada završiš, uspravi se i iscrpi – *Ferega* (فَرَغَ) znači: biti slobodan, nezauzet, tj. nakon nekog posla. Znači: Muhammedu, a.s., kaže se da, kada završi sa svojim obavezama koje se odnose na njegovo, npr., svakodnevno pozivanje u vjeru, ili razgovaranje s Kurejšijama, ili podučavanje onih koji su mu se pridružili, ili, pak, na bilo šta drugo što ga okupira od dunjalučkih poslova i obaveza, neka se, onda, uspravi i iscrpi! Naime, glagol *nesabe* (نَصَبَ) na arapskom znači: izmoriti, iscrpsti, iznuriti, a znači i: podignuti, uspraviti

i okrenuti. (Muftić, 1997:1495) No, u komentarima Kur'ana evidentira se više značenjskih intencija glagola *fensab*, pa se navodi: 1) kada obaviš obavezne farz namaze, posveti se noćnom namazu (*kijāmu l-lejl*); 2) kada završiš namaz, posveti se dovi; 3) kada završiš džihad protiv svojih neprijatelja, iscrpi se u ibadetu svome Gospodaru; 4) kada završiš s dunjalučkim poslovima, posveti se ahiretskim poslovima. (Al-Ṭabari, 2007: 10/8691-8693; Al-Māwardi, 2012: 6/297; Ibn al-Ġawzi, 2009: 8/165; Al-Qurtubi, 1996: 20/109) Sva ova mišljenja mogu se uzeti u obzir, a mi dajemo prednost prvom mišljenju, tj. da se *fensab* odnosi na noćni namaz (*kijāmu l-lejl*). Poslanikova, a.s., dnevna aktivnost ogledala se u pozivanju u islam, a njegova noćna aktivnost bila je – namaz. I on mu je, ustvari, bio odmor. Odmor mu je, dakle, bio razgovor s Njegovim Gospodarom. I ovo govori o njegovoj neprestanoj posvećenosti Gospodaru svjetova.

7. Ve ilā Rabbike fergab

(إِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ)

I samo se Gospodaru svome posveti – Glagol *regibe* (رَغِبَ) – odakle se

derivira imperativ *fergab* – znači: posvetiti se nekome s ljubavlju. O njegovoj posvećenosti Gospodaru s ljubavlju svjedoči nam njegov način života sačuvan u sunnetu. Također, sam život Muhammeda, a.s., svjedoči, a o tome govori i ova sura, da je njegov život bio savršena ravnoteža: danju se susretao s ljudima i rješavao razna pitanja, a noću bi se osamljivao i posvećivao svome Gospodaru.

Zaključak

Kao trajne lekcije koje možemo spoznati i naučiti iz sadržaja sure El-Inširāh izdvojiti ćemo sljedeće: 1) musliman treba biti zadovoljan onim što jeste i biti otvoren za život; 2) kada se nađe u životnim teškoćama, problemima i brigama ne treba se osjećati neraspoloženo i deprimirano; 3) u svakom poslu misliti na Gospodara i od njega konstantno tražiti pomoć; 4) ne treba osjećati *teret* onoga što radi; 5) treba biti spreman na izazove i poteškoće uz svijest da će pomoć i podrška doći od Svevišnjega Allaha; 6) muslimani se trebaju međusobno ohrabrivati i jedni drugima davati podršku.

Literatura

- Abduhu, Muhammed (2007). *Tefsir Amme Džuza*. Sarajevo: El-Kalem.
- Asad, Muhammed (2004). *Poruka Kur'ana*. Sarajevo: El-Kalem.
- Bint al-Šati' (2017). *Al-Tafsir al-bayāni li al-Qur'an al-karim*. Cairo: Dār al-ma'arif.
- Al-Baydawī (2000). *Anwār al-Tanzil wa asrār al-ta'wil*. Beirut: Dār al-rušd.
- El-Gazali, Muhammed (2003). *Tematski tefsir kur'anskih sura*. Sarajevo: Obzorja.
- Hamidullah, Muhammed (1990). *Muhammed a.s. Život*. Knjiga I. Sarajevo: El-Kalem.
- Ibn 'Atiyya (2001). *Al-Muḥarrar al-waġiz fi tafsir Kitāb al-'aziz*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn Džuzejj (2014). *Olakšani komentar Kur'ana 6*. Preveo s arapskog jezika Nedžad Čeman. Sarajevo: Libris.
- Ibn Kaṭir (1996). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Kuwayt: Ġam'iyya ihyā' al-turāt al-islāmi.
- Al-Qurtubi (1996). *Al-Ġāmi' li ahkām al-Qur'an*. Cairo: Dār l-hadiṭ.
- Al-Māwardi (2012). *Al-Nukat wa al-'uyūn*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Muftić, Teufik (1997). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Al-Rāzi, al-Fahr (1981). *Tafsir al-Fahr al-Rāzi*. Beirut: Dār al-fikr.
- Al-Šabūni (1981). *Šafwa al-tafsir*. Beirut: Dār al-Qur'an al-karim.
- Al-Suyūti (s.a.). *Lubāb al-nuqūl fi asbāb al-nuzūl*, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Al-Šawkāni (2007). *Faṭḥ al-Qadīr*. Beirut: Dār al-ma'rifa.
- Al-Ṭabari (2007). *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'an*: Cairo: Dār al-salām.
- Al-Zamahšari (2005). *Tafsir al-Kaššaf*. Beirut: Dār al-ma'rifa.

الموجز
سورة الانشراح
المير فاتيتش

سورة الانشراح أو سورة الشرح، هي السورة ٤٩ في القرآن الكريم، نزلت في مكة المكرمة، والترتيب الزمني لنزولها هو الثاني عشر. أنزلت بعد سورة الضحى مباشرة، وكأنها أنزلت مكملتها لها في المضمون. تخاطب سورة الانشراح مثل سورة الضحى النبي محمدا صلى الله عليه وسلم وكل أتباعه. إن المواضيع الرئيسية في هذه السورة هي رفع منزلة محمد صلى الله عليه وسلم، مواساة وتشجيعا له روحيا ونفسيا، لأن المهمة التي كُلف بها أحدثت تغييرا كبيرا في حياته، فقد نال من المعرفة ما لا يستطيع عقل بشري آخر إدراكه. وفي بداية دعوته إلى الإسلام، واجه مشاكل كبيرة، فقد أصبح المجتمع الذي كان يقدره ويحترمه شديد العداء له. لا بد أن المرحلة الأولى من رسالته كانت محبطة ومثبطة للهمة ومزعجة، مما جعله يتألم ويحزن، وكان أداء الرسالة التي كُلف بها يتطلب استقرارا عاطفيا استثنائيا وقدرة تحمل نفسي شديدة. وهو في هذه الحال أنزلت عليه سورتا الضحى والانشراح، مواساة وتأبيدا وتشجيعا، حتى يتمكن من أداء الرسالة، وفي الوقت ذاته تبليغا له بمكانته الخاصة والجليلة عند الله سبحانه وتعالى.

الكلمات الرئيسية: سورة الانشراح، الشرح، شرح الصدر، محمد صلى الله عليه وسلم.

Summary

SURA AL-INSHIRĀH: OPENING UP
OF/EXPANDING THE CHEST

Almir FATIĆ

Sura Al-Inshirāh or Sura Ash-Sharh is the 94th surah of the Qur'an. It was revealed in Mecca as the 12th surah in chronological order of the revelation. It followed immediately after the revelation of the surah Ad-Duhā, and it seems to be contextually complementing it. Just like the surah Ad-Duhā, surah Al-Inshirāh is primarily directly addressing the Messenger Muhammad s.w.s., and then all his followers. The central theme of the surah elevates the status of Muhammad s.w.s. giving him a spiritual and psychological consolation and encouragement. Revelation was a big burden placed on his chest bringing a tremendous change to his life. He became a beholder of vast Knowledge which no other human mind could comprehend. At the very initial stage of inviting people to Islam he faced many challenges: the society that until then appreciated and respected him turned now to be very hostile. This initial stage of prophet-hood must have had a very discouraging, disturbing effect on him. However, the task entrusted upon him required an outstanding emotional stability and extreme psychological endurance. Such was his state when surahs Ad-Duhā and Al-Inshirāh were revealed to him, as consolation, comfort, support and encouragement which he needed at the moment in order to continue the mission, but at the same time it discloses the distinctive, elevated place that he was granted by the Almighty Allah.

Key words: 94th surah, Ad-Duhā, Al-Inshirāh, Ash-Sharh, *šerh sadr*, expanding of the chest, Muhammad, a.s.

AL-ISTI'ĀDAH I BASMALAH U TEORIJSKOM NAUKU I PRAKTIČNOJ PRIMJENI SEDAM MUTAWĀTIR KIRĀETĀ

Alija RAHMAN
Džamija Kralj Fahd Sarajevo
alijarahman81@gmail.com

SAŽETAK: Bāb al-isti'ādah (بَابُ الْإِسْتِعَاذَةِ) i Bāb al-basmalah¹ (بَابُ الْبِسْمَلَةِ) su poglavlja koja za predmet istraživanja nema samo kiraetska nauka. Ovim pitanjem se bave i hadiska nauka i ušūlu-l-fiqh, svaka s aspekta svog domena izučavanja. Glede kiraetske nauke, nastojat ćemo prikazati šarolikost teorijsko-praktičkog pristupa razradi i primjeni isti'āde i besmele kod imama sedam vjerodostojnih kiraetā. Ovaj rad ćemo temeljiti na Šaṭībiji imama Aš-Šaṭībija, djelu za proučavanje kiraetā koje su preporučivali svi autoriteti kiraetske nauke koji su živjeli nakon njegovog nastanka, te na nekim od komentara ovog djela.

Ključne riječi: isti'ādah, besmela, waṣl, saktah, waqf, Aš-Šaṭībī, qārije, kirāeti, wadžhovi

Uvod

Imam Aš-Šaṭībī je u pet stihova svoje kaside (Šaṭībije) tretirao pitanje isti'āde koja terminološki znači traženje utočišta, zaštite i čuvanja. U kiraetskoj nauci se isti'āda uči prije početka učenja Kur'āna, a prema etimološkom značenju, ona je dova upućena Allahu Uzvišenom za zaštitu od vidljivih i skrivenih nesreća i zla. Neodvojivo od isti'āde, učenjaci kiraetske nauke tretiraju i pitanje besmele koja se u kiraetskom nauku veže kako za isti'ādu tako i za ono što se poslije nje uči. Na teorijsko-praktičkoj ravni

sedam mutevatir kiraetā, poglavlje o besmeli je složeno pitanje. Djelo Šaṭībija jasno oslikava šaṭibijevsku stilsku raskošnost i umijeće da uz vrhunski jezički i poetski izraz, složeno učini jednostavnim, a opširno sažetim, čemu je dokaz i to što je pitanje učenja isti'āde i besmele razrađeno i pojašnjeno u trinaest kratkih stihova.

1. Bāb al-isti'ādah – بَابُ الْإِسْتِعَاذَةِ

Isti'āda prema konsenzusu islamskih autoriteta nije sastavni dio Kur'āna. (Al-Qāḍī, 2006 : 33-34) U pogledu obligatnosti učenja isti'āde pri početku učenja Kur'āna, temeljem značenja 98. ajeta sure An-Nahl u kojem Allah dž.š., kaže:

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ
الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Kada hoćeš da učiš Kur'an, zatraži od Allaha zaštitu od šejtana prokletog” (Kur'an, XVI:98) znanstvenici su zastupali tri stava i to:

- Većina znanstvenika smatra da se ajetom ne ustanovljava stroga naredba učenja isti'āde, već je riječ o poželjnosti tog čina. Onaj ko je izostavi, ne biva grešan.
- Grupa znanstvenika doslovno tumači ajet odnosno smatra da je učenje isti'āde pri početku učenja Kur'āna obaveza, a njeno izostavljanje grijeh.
- Učenje isti'āde je sunnah 'ajn prema trećem mišljenju, bez

¹ U nastavku rada ćemo pojam *basmalah* pisati kao *besmela* zbog ustaljenosti i prepoznatljivosti istog u pisanju i govoru.

obzira da li učaj bio usamljen tokom učenja Kur'ana ili ne. Shodno ovom mišljenju, ako bi se učaj našao u grupi gdje se uči Kur'an, s njega ne bi spala obaveza izvršenja ovog sunneta makar ju neki od učaca prije njega proučio. Svoj stav obrazlažu time da je cilj da svako svjesno i ponaosob zatraži Allahovu, dž.š., zaštitu učenjem *isti'ade*. Dakle, *isti'ada* jednog od učaca iz grupe nije dovoljna za sve. (Ĥamīs, 1996:52)

Vrijedi spomenuti i stav Ibn Sirina koji je ustvrdio da je *isti'ada* na stepenu obaveznosti, ali onaj ko jednom u životu prouči *isti'adu*, ispunio je svoju obavezu, te obligatnost njenog učenja za ubuduće prestaje. (Ĥamīs, 1996:52).

Imam Aš-Šatibi na početku svoga govora o *isti'adi* kaže:

Stih 1 i 2 (Aš-Šatibi, 2007:8)

إِذَا مَا أَرَدْتَ اللَّهُ تَقَرَّأَ فَاسْتَعِذْ
جَهَارًا مِنَ الشَّيْطَانِ بِاللَّهِ مُسْجَلًا
عَلَى مَا آتَى فِي التَّحْلِ بُسْرًا وَإِنْ تَرَدَّدَ
لِرَبِّكَ تَنْزِيهَا فَلَسْتَ مُجْتَلًا

Analiza specifičnih izraza: Izraz *aradta* (أَرَدْتَ) je u značenju namjere, *ad-dahr* (اللَّهِ) znači vremenski period, *gihāran* (جَهَارًا) simbolizira povišen, jasan, neskriven glas, *tanzīhan* (تَنْزِيهَا) znači čistoću, nepatvorenost, svetost, *muğabhala* (مُجْتَلًا) ima značenje neznanja ili neupućenosti.

Značenje prvog i drugog stiha: Učaj kada poželi učiti Kur'an, u bilo kojem vremenu, prema bilo kojem kiraetu, bilo koji dio Kur'ana i bez obzira da li učio od početka neke sure ili nekog njenog dijela, treba da glasno prouči *isti'adu*, shodno naredbi spomenutoj u suri An-Nahl. *Isti'ada* se uči u formi koja je, kako kažu znanstvenici, najlakša i najjednostavnija, kao što je spomenuta u suri An-Nahl tj. اَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. Međutim, kako veli imam Aš-Šatibi: "Ako se poželi na ovu formu dodati izraze koji znače veličanje Allaha dž.š., legitimno je i dozvoljeno." Izrazom إِذَا مَا أَرَدْتَ autor je skrenuo pažnju na riječi Allaha dž.š. فَإِذَا قَرَأْتَ iz sure An-Nahl.

Dakle, ajet فَإِذَا قَرَأْتَ ima preneseno značenje *al-mağāz*, budući da ukazuje na uzrok učenja Kur'ana koji je izostavljen zbog toga što se podrazumijeva. Taj uzrok je, kako kaže imam Aš-Šatibi, *al-irādah*, odnosno želja, namjera ili nijet. Ovaj *al-mağāz* kojeg je Uzvišeni upotrijebio u ajetu, imam Eš-Šatibi je izostavio, tj., izravno je kazao ono što se u ajetu željelo *al-mağāzom*, pa je kazao: قَرَأْتَ إِذَا مَا إِذَا مَا أَرَدْتَ. Isti primjer nalazimo i u riječima Allaha dž.š. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ sa značenjem: *A kada odlučite (al-irādah) namaz da obavite, abdest uzmite*, gdje je izostavljena *al-irādah* odnosno upotrijebljena je stilska figura *al-mağāz*. (El-Kadi, 2006:34) Imam Eš-Šatibi podrazumijeva da je obaveza učiti *isti'adu* kao i da je obaveza učiti je naglas, što je u suprotnosti s nekim spomenutim stavovima. Međutim, ostaje dilema da li se iz navedenih stihova može derivirati mišljenje o tome da li propis glasnog učenja važi i za onoga koji Kur'an uči u samoći, ali i onoga ko to čini u prisustvu slušatelja? Odgovor nalazimo u jednom od najstarijih komentara *Šatibije* imama Abū Šamah al-Maqdisija koji veli: "Isti'adu će naglas proučiti onaj ko Kur'an uči u prisustvu slušatelja, dok je za onoga koji uči Kur'an u samoći ili u namazu preče da je prouči nečujno." (Abū Šamah, 2012:209)

Stih 3 (Aš-Šatibi, 2007:8)

وَقَدْ ذَكَرُوا لَفْظَ الرَّسُولِ فَلَمْ يَزِدْ
وَلَوْ صَحَّ هَذَا التَّقْلُّ لَمْ يُبَيَّنْ مُجْتَلًا

Analiza specifičnih izraza: Izraz *ḍakarū* (ذَكَرُوا) ukazuje na govor autoriteta kiraetske i hadiske nauke, izraz *ar-rasūl* (الرَّسُولِ) se odnosi na način kako je *isti'adu* učio Muhammed, a.s., a izraz *muğmilā* (مُجْتَلًا) znači potpunost i cjelovitost.

Značenje trećeg stiha: Skupina autoriteta kiraetske i hadiske nauke smatra da Muhammed, a.s., nije ništa dodavao u učenju *isti'ade* osim onoga kako ju je Allah Uzvišeni spomenuo u suri An-Nahl. Svoj stav argumentuju predajom

u kojoj se navodi da je Ibn Mas'ud, r.a., pred Poslanikom, a.s., proučio اَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ pa mu je Poslanik a.s., rekao da prouči samo اَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. Također, od Poslanika, a.s., je preneseno da je i on sam *isti'adu* učio na ovaj način. Međutim, oba navedena hadisa su slaba u hadiskoj nauci, o čemu je Abū Šamah al-Maqdisi kazao da, što se tiče prve predaje, ona nema svoje utemeljenje u hadiskim djelima, dok drugu predaju bilježi Abū Dāwūd, ali u drugačijoj formi od navedene. Stoga, s ovakvim predanjima se ne može dokazivati, znajući za postojanje njima suprotstavljenih koje su na većem stepenu pouzdanosti. Jednu od tih autentičnijih predanja bilježi imam Abū Dāwūd i At-Tirmidī od Abū Sa'ida al-Ĥudrija u kojoj se navodi da bi Poslanik, a.s., kada bi klanjao namaz, kazao: اَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. مِنْ هَمَزِهِ وَتَفْخِهِ وَتَفْتِيهِ imam At-Tirmidī kazao da je najpoznatiji hadis o ovoj temi. Također, u Šahihu Ibn Huzajme se bilježi da je Poslanik, a.s., učio:

اَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ
الرَّجِيمِ. مِنْ هَمَزِهِ وَتَفْخِهِ وَتَفْتِيهِ

Zbog svega navedenog, imam Aš-Šatibi je u drugom dijelu stiha kazao وَلَوْ صَحَّ هَذَا التَّقْلُّ لَمْ يُبَيَّنْ مُجْتَلًا, čime želi kazati da, ako bi prve dvije predaje koje govore o ograničavanju *isti'ade* bile ispravne, onda bi kur'anski ajet iz sure An-Nahl bio izričiti u pogledu obligatnosti te forme, čemu se ne bi smjelo suprotstavljati. Međutim, s obzirom na to da je u ajetu sure An-Nahl spomenuta samo obaveza učenja *isti'ade* bez preciziranja njene obavezujuće forme, daje se prednost autentičnim hadiskim predajama koje govore o tome da učaj može istu skratiti ili je proširiti izrazima kojima se veliča Allah dž.š. i tome slično. Izrazom وَلَوْ صَحَّ, imam Aš-Šatibi upravo aludira na to da se odbacuju neautentične predaje koje govore o ograničavanju *isti'ade* na forme spomenute u tim predajama. (Al-Qādī, 2006:34-35)

Stih 4 (Aš-Šaṭībī, 2007:8)

وَفِيهِ مَقَالٌ فِي الْأُصُولِ فُرُوعُهُ
فَلَا تَعُدُّ مِنْهَا بَاسِقًا وَمُظَلَّلًا

Analiza specifičnih izraza: Spojena lična zamjenica *hi* (ه) u riječi *فيه* se odnosi na *isti'ādu*, izraz *maqāl* (مَقَال) je u značenju govora, izraz *furū'* (فُرُوع) je množina od riječi ogranak, dio, i ukazuje na mnoštvo, *bāsiqan* (بَاسِقًا) označava visoko i razgranato stablo, a izraz *muẓallilā* (مُظَلَّلًا) ukazuje na stablo koje čini hlad zbog mnoštva grana i listova.

Značenje četvrtog stiha: Opširan je govor o *isti'ādi* s različitim aspektima. Naime, *isti'ād* se bave nauka o ušūlu-l-fiqhu, ušūlu-l-ḥadiṭu i kiraetska nauka. Svaka od ovih naučnih oblasti tretira pitanje učenja *isti'āde* iz svoje perspektive i to:

- Ušūlu-l-fiqh tretira pitanje *isti'āde* s aspekta obaveznosti (*farḍ*) ili poželjnosti (*mandūb*).
- Ušūlu-l-ḥadiṭ tretira pitanje *isti'āde* s aspekta vjerodostojnosti hadisa koji o njoj govore;
- Kiraetska nauka odgovara na pitanja da li se *isti'āda* uči naglas ili u sebi i da li nakon proučene *isti'āde* treba načiniti *waqf* (*stajanje*) ili se ona može i kako je spojiti s onim što se uči poslije nje. (Al-Qāḍī, 2006:35-36)

U drugom dijelu stiha, imam Aš-Šaṭībī kaže: فَلَا تَعُدُّ مِنْهَا بَاسِقًا وَمُظَلَّلًا, čime aludira na nužnost poštivanja pravila i propisa na koja su ukazali autoriteti navedene tri znanosti, te da se ne izlazi iz okvira i granica onoga što su na osnovu nepobitnih dokaza definirali. Brojnost i kredibilitnost autoriteta koji su iz autentične tradicije derivirali isto toliko argumentata o navedenoj temi, usporedio je s visokim i razgranatim stablom koje čini dostatnu hladovinu kojoj nije potrebno ništa dodavati niti od nje oduzimati, kazavši بَاسِقًا وَمُظَلَّلًا. Ti autoriteti na koje su se o navedenom pitanju oslanjali svi kasniji učenjaci pa i sam imam Aš-Šaṭībī su autori nekih od najranijih djela, kao što su: *Al-Kāmil* imama Al-Huḍelija,

Al-ʿĪdāh imama Al-Ahwazija, *Ġāmi' al-bajān* imama Ad-Dānija i dr. (Al-Qāḍī, 2006:35-36)

Stih 5 (Aš-Šaṭībī, 2007:8)

وَإِخْفَاؤُهُ فَصْلُ أَبَاءٍ وَعَائِنَا
وَكَمْ مِنْ فَتَى كَالْمُهْدَوِيِّ فِيهِ أَعْمَلًا

Analiza specifičnih izraza: Izraz *ihfā'uhū* (إِخْفَاؤُهُ) ima značenje skrivenosti i tajnosti, izraz *abāhu* (أَبَاءُ) ukazuje na obavezu ostavljanja ili zabranjenost, izraz *wu'āh* (وَعَائِنَا) je množina od riječi koja ukazuje na svjesnog, prisebnog i razboritog.

Značenje petog stiha: Brojni komentatori *Šaṭībīje* navode da je harf *fa* u riječi فَصْل šaṭībijevski simbol kojim se označava imam Ḥamza, a da je harf *elif* u riječi أَبَاءُ simbol za imama Nāfi'a, što implicira da su, suprotno već navedenom mišljenju, imami Ḥamza i Nāfi' učili *isti'ādu* nečujno. U argumentaciji svoga stava navode da je imam Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Ammār al-Mahdawī, poznati klasik kiraetske nauke i mufessir, preselio na ahiret 430 h/g., od imama Ḥamze preuzeo i prenio nečujno učenje *isti'āde*. Imam Al-Mahdawī je i sam slijedio ovaj način učenja i zalagao se na njegovoj popularizaciji. Nadalje, Ḥalaf je prenio od Sulayma da je imam Ḥamza *isti'ādu* naglas učio na početku sure Al-Fātiḥa, a da ju je nečujno učio prilikom učenja drugih dijelova Kur'āna. I Ḥallād je prenio od Sulayma da je imam Ḥamza smatrao da karija može izabrati između nečujnog i glasnog učenja *isti'āde*. Što se tiče imama Nāfi'a, Al-Musibī je prenio da je on *isti'ādu* učio nečujno kada je u pitanju cijeli Kur'an. Ovo zagonetno izražavanje imama Aš-Šaṭībija u dijelu stiha وَإِخْفَاؤُهُ فَصْلُ أَبَاءٍ, navelo je grupu autoriteta da kažu kako se ovime čini izuzeće od općeg principa kojeg je postavio u prvom stihu kada je kazao: فَاسْتَعِذْ جَهَارًا مِنَ الشَّيْطَانِ بِاللَّهِ مُسْجَلًا a kojim se sugerira obaveznost glasnog učenja *isti'āde* prilikom otpočinjanja učenja Kur'āna, u svim stanjima, u svim dijelovima Kur'āna i prema učenju svih kiraetskih imama. Pa ipak, većina komentatora *Šaṭībīje* se ne slaže s ovim mišljenjem, tj., spomenutim

izuzećem, te smatra da bi ispravno razumijevanje predmetnog stiha وَإِخْفَاؤُهُ فَصْلُ أَبَاءٍ وَعَائِنَا وَكَمْ مِنْ فَتَى كَالْمُهْدَوِيِّ فِيهِ أَعْمَلًا bilo da ovaj stih ne sadrži u sebi simbole koji ukazuju na imama Ḥamzu i Nāfi'a, već da je riječ *faṣlu* u značenju *farqa*, što znači *razlikovanje*, *razdvajanje*, kojim se cilja pojašnjenje mudrosti i svrhe mogućeg načujnog učenja *isti'āde* tek u nekim stanjima i okolnostima. Tako bi, prema ovom shvatanju, pomenuti *ferq* – *razlikovanje*, *razdvajanje*, imao za cilj sljedeće:

- da se nečujnim učenjem *isti'āde* napravi jasna distinkcija između svakog učenja koje nije sastavni dio Kur'āna i samog Kur'āna;
- da se ukaže da je nečujno učenje *isti'āde* ipak jedan od načina njenog učenja.

Većina komentatora koji oponiraju stavu da imami Ḥamza i Nāfi' imaju verziju nečujnog učenja *isti'āde* naglašavaju da je vjerodostojno preneseno od kiraetskih imama da su oni praktikovali učenje *isti'āde* naglas, što prvi stih ovog poglavlja nedvosmisleno i potvrđuje. Prema njima je imam Aš-Šaṭībī ovim zagonetnim stihom وَإِخْفَاؤُهُ فَصْلُ أَبَاءٍ وَعَائِنَا وَكَمْ مِنْ فَتَى كَالْمُهْدَوِيِّ فِيهِ أَعْمَلًا želio tek ukazati na mogućnost nečujnog učenja *isti'āde*, te je spomenuo imama Al-Mahdawija kao protagonistu tog mišljenja, a nikako kao ustaljenu praksu ili dominantno mišljenje kod nekog kiraetskog imama. (Al-Qāḍī, 2006:36-37) Vrijedno je spomenuti i stav imama As-Sujūtija, komentatora *Šaṭībīje* i velikog poznavaoca kiraeta koji o ovom znakovitom stihu *Šaṭībīje* kaže: "Kiraetski imami su bili na stanovištu da se *isti'āda* uči glasno, izuzev imama Ḥamze i Nāfi'a. Preneseno je da su oni imali i varijantu nečujnog učenja, na što u stihu jasno ukazuju harfovi *fa* u riječi فَصْل i *elif* u riječi أَبَاءُ kao simboli za dva navedena kiraetska imama. Razlog ovakve njihove prakse možemo tražiti i u tome da su *isti'ādu* smatrali dovom, a nečujno učenje dove je preče. Također, moguće je da su ovaj stav zauzeli kako neupućeni ne bi počeli *isti'ādu* smatrati

dijelom Kur'ana. Bez obzira na različita tumačenja ovog stiha, očito je da je imam Aš-Šaṭībī upotrijebio simbole koji označavaju dvojicu kiratskih imama. Da ih je imenovao, stvar bi bila jasna i nedvosmislena. S obzirom da to nije učinio, i jednu i drugu argumentaciju vrijedi uzeti u razmatranje.” (As-Sujūti, 2012:216)

1.1. Rezime propisa o isti'ādi temeljem analiziranih stihova Šaṭībīje

Zbog mnoštva navedenih razlika o glasnom i nečujnom učenju *isti'āde*, propise iz analiziranih stihova Šaṭībīje rezimiramo kroz sljedeće zaključke:

- Učenje *isti'āde* je kur'anskim ajetom naređeno prije početka učenja Kur'ana.
- Učać nije ograničen u pogledu forme *isti'āde*, već je njena forma iz sure An-Nahl na stepenu poželjnosti i dozvoljenosti.
- Učaću je dozvoljeno da skрати njenu formu, npr., da samo kaže: *أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ*
- Učaću je dozvoljeno i proširiti njenu formu, kao npr., da kaže: *أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* i sl. (Al-Qāḍī, 2006:34-35)
- Isti'ādu* je moguće učiti i glasno i nečujno i svaki od načina je vezan za određene okolnosti.
- Glasno izgovaranje *isti'āde* je simbol učenja Kur'ana kao što su *tehbija* i *tekbiri* simboli Bajrama.
- Cilj glasnog učenja je da se privuče pažnja slušatelja učenja Kur'ana.
- Isti'ādu* je poželjno učiti nečujno u namazu, kako za imama tako i za muktedije, jer su muktedije od početnog tekbira u stanju šutnje i praćenja učenja imama, a cilj učenja *isti'āde* je upravo da se skrene pažnja slušateljima Kur'ana koji su u stanju govora, nepažnje i sl.
- U osami je poželjno *isti'ādu* učiti nečujno, bez obzira da li se kur'anski tekst učio glasno ili nečujno.
- Isti'ādu* je poželjno učiti nečujno i u situaciji kada učać

želi Kur'an učiti nečujno, bez obzira da li se nalazio u osami ili u društvu.

- Isti'ādu* je poželjno učiti nečujno i kada se učać nađe u društvu, skupini ili halki na kojoj se uči Kur'an, ukoliko on nije otpočeo učenje Kur'ana.
- Mimo nabrojanih situacija u kojima je poželjno *isti'ādu* učiti nečujno, poželjno ju je učiti naglas u svim drugim stanjima.
- Ukoliko bi učać Kur'ana u toku učenja imao potrebu za kašljanjem, kihanjem ili, pak, govorom koji je vezan za učenje Kur'ana, kao npr., ima sumnju u pogrešku te poželi pitati za ispravku iste, u tim slučajevima ne treba ponovo učiti *isti'ādu*.
- Ako bi, pak, prekinuo učenje zbog govora koji nije vezan za Kur'an ili zbog odazivanja na selam i sl., poželjno je da proūči *isti'ādu* i nastavi s učenjem Kur'ana. (Al-Qāḍī, 2006:36-37)

2. Bāb al-basmalah – بَابُ الْبِسْمَلَةِ

Stilsku vrijednost i konciznost *Šaṭībīje* najbolje oslikava primjer razrade poglavlja o *basmeli* ili *Bāb al-basmalah* (بَابُ الْبِسْمَلَةِ), koje ćemo u nastavku analizirati. Imam Aš-Šaṭībī je ovu tematiku razradio i pojasnio u osam stihova svoje kaside. On kaže:

Stih 1 i 2 (Aš-Šaṭībī, 2007:9)

وَبَسَّلَ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ بِسْمَلَةً
رَجُلًا تَمَوْهَا دَرِيَّةً وَتَحْمُلًا
وَوَضَّلَكَ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فَصَاحَةً
وَوَصَّلَ وَأَسْكُتَنَّ كُلَّ جَلَايَاهُ حَصَلًا

Analiza specifičnih izraza: sunnah (سُنَّة) znači put, način ili metod, ali i riječ i praksu Muhammeda, a. s., *namawhā* (نَمَوْهَا) prenošenje i dostavljanje, *dirjatan* (دَرِيَّةً) znanje, spoznaja i nauka, a *at-tahammulā* (تَحْمُلًا) preuzimanje, prenošenje i distribuciju od drugog. (Al-Qāḍī, 2006:37)

Značenje prvog stiha: Qālūn, Kisā'i, 'Ašim i Ibn Kaṭīr, označeni simbolima ن, د, ر, ب, uvijek i obavezno uče *basmelu* između dviju sura, sljedeći

time vjerodostojno zabilježenu praksu Muhammeda, a. s., i standard pisanja Muṣḥafa u kojem su sure odvojene *basmelom*.

Značenje drugog stiha: Prema navedenom, *spajanje* između dviju sura uz izostavljanje *besmela* primjenjuju preostale karije, shodno šaṭībījevskom principu implicitne suprotnosti. Te karije su: Warš, Abū 'Amr, Ibn 'Amir i Ḥamza. Dakle, suprotnost *iḥbātu*, tj. pritrđenom učenju *besmela* kod Qālūna, Kisā'ija, 'Ašima i Ibn Kaṭīra je *ħazf*, odnosno njeno izostavljanje kod ostalih karija. Pitanje koje se nameće kod istraživača je da li imami koji bez *besmela* spajaju dvije sure, to čine direktnim prelaskom, povezujući kraj jedne i početak druge sure, ili pak primjenjujući *sektu* između njih? (Ḥamīs, 1996:57-58). Odgovor na ovo pitanje nam nudi detaljnije iščitavanje drugog stiha – *وَوَضَّلَكَ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فَصَاحَةً*. Dakle, *spajanje* bez *besmela* i bez *sekte* između dviju sura primjenjuje imam Ḥamza, označen simbolom ف u riječi *faṣāhatun* (فَصَاحَةً). Komentatori napominju da je riječ *faṣāhatun* šaṭībījevska stilska dosjetka, tako da pored toga što se harfom ف u ovoj riječi označava imam Ḥamza, njome se aludira i na razlog, svrhu i cilj ovakvog njegovog čitanja. Naime, cilj je pojašnjavanje načina prelaska s jedne na drugu suru, potom spoznaja stanja *ħereketa* kojim završava jedna i počinje druga sura, kao i stanja i načina učenja tzv. *ħamzah al-waṣl* i *ħamzah al-qaṭ'i* kao u primjerima kraja sure Al-'Adijāt i početka sure Al-Qāri'ah ili kraja sure At-Tin i početka sure Al-'Alaq i sl. Drugi dio ovog stiha *وَوَصَّلَ وَأَسْكُتَنَّ كُلَّ جَلَايَاهُ حَصَلًا*, znači da karije Ibn 'Amir, Warš i Abū 'Amr označeni simbolima ح, ج, ك u konstrukciji *كُلَّ جَلَايَاهُ حَصَلًا* također spajaju dvije sure i to na dva načina: spajanjem bez *sekte* i bez *besmela* kao imam Ḥamza te učenjem sa *sektom* bez *besmela*. Znanstvenici navode stav da Ibn 'Amir, Warš i Abū 'Amr ipak preferiraju učenje prema drugom navedenom načinu, tj. sa *sektom* bez *besmela*. (Al-Qāḍī, 2006:37-38) Pomenuta trojica karija ovaj način preferiraju zbog sljedećeg:

- a) da se obznani završetak jedne i početak druge sure,
 b) u izrazu *وَاسْكُنْ* je upotrijebljen tzv. *nūn at-tawkid*, koji potvrđuje da, prema mišljenju većine autoriteta, spomenute karije preferiraju povezivanje dviju sura učenjem sa *sektom*;
 c) sam imam Aš-Šātibī je u jednom od sljedećih stihova odabrao ovaj način kazavši: *“A učenje sa sektom je kod ovih karija odabrano”*. (Ĥamīs, 1996:58)

Ipak, pitanje učenja Ibn ‘Āmira, Warša i Abū ‘Amra je složenije i zahtijeva dodatnu elaboraciju. Zbog toga imam Aš-Šātibī sljedećim stihom nastavlja analizu, pa kaže:

Stih 3 (Aš-Šātibī, 2007: 9)

وَلَا نَصَّ كَلًّا حَبَّ وَجِهَ ذَكَرْتُهُ
 وَفِيهَا خِلَافٌ جِيدُهُ وَاضِحُ الظَّلَا

Analiza specifičnih izraza: Riječ *kallā* (كَلًّا) znači odbijanje i kritika, izraz *al-ğīdubū* (جِيدُهُ) vrat, glavnina, osnova, izraz *al-wādiḥ* (وَاضِحٌ) jasnoća, a *at-tulā* (الظَّلَا) početak vrata, osnova ili temelj. (Al-Qāḍī, 2006:38)

Značenje trećeg stiha: Prema uvidu u komentare Šātibijije, ovaj stih se dvoznačno tumači. U nastavku ćemo ponuditi oba tumačenja. Dilema proizilazi iz različitog odgovora na pitanje da li je imam Aš-Šātibī upotrijebio harfove kao šifre kojima označava neke od imama ili nije. Preciznije, dilema je da li harfovi ك u riječi *كَلَّا*, ح u riječi *حَبَّ* i ج u riječi *جِيدُهُ* bivaju upotrijebljeni kao simboli ili ne? Svaka od dvije mogućnosti implicira različite propise, utječe na značenje stiha i pruža mogućnost dodatnih razlika u čitanjima.

Prvi stav: Većina komentatora se izdvaja u tvrdnji da ovi harfovi služe kao simboli za imame Ibn ‘Āmira, Abū ‘Amra i Warša, a kako je već prethodno definisano, da oni između dviju sura, bez *besmele* uče i *spajanje* i *sektu*, otuda je ovim stihom imam Aš-Šātibī pojasnio da je pitanje *spajanja* i *sekte* kod navedene trojice pitanje poželjnosti. Tako neki daju prednost *spajanju*, a neki *sekti*, jer ne

postoji jasan dokaz koji bi ukazivao na to da kod Ibn ‘Āmira i Abū ‘Amra neka od ove dvije verzije učenja isključuje drugu. Na sve spomenuto se odnosi dio *وَلَا نَصَّ كَلًّا حَبَّ وَجِهَ ذَكَرْتُهُ*. Međutim, ovaj stav koji harfove u stihu čita kao šifre za navedene imame, otvara novo pitanje koje proizilazi iz dijela stiha: *وَفِيهَا خِلَافٌ جِيدُهُ*. Njime se čini opravdanom tvrdnja da Warš ipak ima i treći način spajanja dviju sura, odnosno onaj s *besmelom*! Dakle, ukoliko se prihvati stav da su harfovi upotrijebljeni kao simboli, konstrukcija *جِيدُهُ* sugerira da Warš ima načine čitanja kao što je prethodno navedeno, ali i način čitanja s *besmelom*, gdje harf ج u riječi *جِيدُهُ* simbolizira ovog imama. Odabirom ovakvog stava, komentatori vele da imam Aš-Šātibī aludira na Abū Ġanima, koji je prenio da je Warš učio *besmelu* između dviju sura, dok su, pak, Waršovi učenici iz Egipta prenijeli da ju je izostavljao. S obzirom na sve navedeno, zaključujemo da Warš spaja sure na tri načina, i to:

- a) učenje sa *sektom* bez *besmele*,
 b) učenje sa *spajanjem* bez *sekte* i bez *besmele*,
 c) učenje *besmele* između dvije sure s vakfom kao npr. u učenju između dva ajeta. (Ĥamīs, 1996:58-59)

Drugi stav: Grupa komentatora smatra da navedeni harfovi: ك u riječi *كَلَّا*, ح u riječi *حَبَّ* i ج u riječi *جِيدُهُ* iz stiha *وَلَا نَصَّ كَلًّا حَبَّ وَجِهَ ذَكَرْتُهُ وَفِيهَا خِلَافٌ جِيدُهُ* nisu u službi simbola, te da se sporna konstrukcija odnosi na trojicu spomenutih i jasno označenih u prethodno tretiranom drugom stihu *وَصَلَّ وَاسْكُنْ كُلَّ جَلَايَاهُ حَصَلًا* koji sadrži simbole ك, ح, ج – Ibn ‘Āmir, Warš i Abū ‘Amr, kao i na način čitanja ovih imama koji je spomenut u tom stihu. Otuda, prema stavu ovih učenjaka, značenje trećeg stiha bi dozvoljavalo učenje *besmele* između dviju sura kod sve trojice označenih: Ibn ‘Āmira, Warša i Abū ‘Amra, što argumentiraju dijelom stiha *وَفِيهَا خِلَافٌ...*, što se razumijeva u značenju: *A glede propisa*

spomenutih u drugom stihu za ovu trojicu karija – وَصَلَّ وَاسْكُنْ كُلَّ جَلَايَاهُ حَصَلًا – postoji i učenje suprotno od toga. Konkretno, ova grupa znanstvenika veli da je imam Aš-Šātibī ovakvo zagonetno i naknadno pojašnjenje dao težeći svom stilskom obrascu koji se ogleda u pribjegavanju tzv. poetskim dodacima *zijādāt al-qašīdah*. Isto mišljenje je iznio i znameniti Abū Šamah al-Maqdisī, kazavši da u predmetnom zagonetnom stihu *وَلَا نَصَّ كَلًّا حَبَّ وَجِهَ ذَكَرْتُهُ وَفِيهَا خِلَافٌ جِيدُهُ وَاضِحُ الظَّلَا* nema simbola koji nekoga označavaju. (Ĥamīs, 1996:58-59). I naredna dva stiha specificiraju prethodno razmatranu tematiku, pa imam Aš-Šātibī kaže:

Stih 4 i 5 (Aš-Šātibī, 2007: 9)

وَسَكُنْتُهُمُ الْمُخْتَارَ دُونَ تَنْقِيسِ
 وَبَعْضُهُمْ فِي الْأَرْبَعِ الرَّهْرِ بِسْمَلًا
 لَهُمْ دُونَ نَصٍّ وَهُوَ فِيهِنَّ سَاكِتٌ
 لِحِمْرَةٍ قَافِهِمْ وَلَيْسَ مُخَدَّلًا

Analiza specifičnih izraza: *saktum* (سَكُنْتُهُمْ) je apostrofiranje *sekte* kao načina čitanja za trojicu karija: Ibn ‘Āmira, Warša i Abū ‘Amra, a konstrukcija *al-arba’u az-zuhri* (الأربع الزهر) ukazuje na sure Al-Qijāmah, Al-Muṭaffifin, Al-Balad i Al-Humazah. (Al-Qāḍī, 2006:39)

Značenje četvrtog i petog stiha: U pogledu prethodne analize i govora o čitanjima Ibn ‘Āmira, Warša i Abū ‘Amra, bez obzira na postojanje različitih verzija i mogućnosti, početak četvrtog stiha naglašava preferirajuće čitanje između dvije sure kod ovih karija, a to je: *sekta* bez *besmele* a ne *spajanje* bez *besmele*, s primarnom intencijom da se ukaže na kraj jedne i početak druge sure. Međutim, drugi dio četvrtog stiha – *وَبَعْضُهُمْ فِي الْأَرْبَعِ الرَّهْرِ بِسْمَلًا* – ukazuje na mišljenje dijela autoriteta prema kojem Ibn ‘Āmir, Warš i Abū ‘Amr imaju dodatni, specifičan način čitanja u pogledu načina spajanja sura iz grupe *al-arba’u az-zuhri* sa surama koje im prethode. Taj način čitanja ogleda se u sljedećem:

- a) kada se uče sure prethodnice i sure iz grupe *al-arba’u az-zuhri*

te ih se učenjem želi spojiti, moguće ih je spajati učenjem *besmele*, dok se u tom slučaju između ostalih kur'anskih sura praktikuju utvrđeni i preferirani standard čitanja tj. *sekta* bez *besmele*.

- b) u slučaju da se pak odabere učenje *sekte* između prethodnica i sura iz grupe *al-arae'u az-zuhri*, što je druga mogućnost, onda je poželjno da se između svih ostalih sura uči *spajanje* bez *besmele* i bez *sekte* i u ovom slučaju, prethodno spomenutoj trojici karija se dodaje i Hamza, jer je kod njega to osnova učenja između dviju sura. Oba navedena načina čitanja su samo poželjna prema mišljenju zagovornika navedenog principa. Na kraju petog stiha, konstrukcijom: *وَلَا بُدَّ مِنْهَا فِي ابْتِدَائِكَ سُورَةً سِوَاهَا وَفِي الْأَجْزَاءِ خَيْرٌ مِنْ تَلَا وَمَهْمَا تَصَلَّهَا مَعَ أَوَاخِرِ سُورَةٍ فَلَا تَقْفَنَّ الدَّهْرَ فِيهَا فَتَنْقُلَا* se poziva na razumijevanje suštine ovog metoda, a to je da se napravi razlika u načinu čitanja i spajanja između spomenute četiri sure i njihovih prethodnica i čitanja između ostalih kur'anskih sura. Također, stih ukazuje da ovaj način čitanja kod spomenutih karija nije neutemeljen, štaviše, ima svoju argumentaciju i legitimitet. Ipak, većina kira'etske uleme smatra da se ne pravi nikakva razlika, već da se između svih sura uči shodno osnovi po kojoj neki imam uči. (Al-Qāḍī, 2006:39)

U stihovima koji slijede, imam Eš-Šatibi tretira pitanje izostavljanja *besmele* na početku sure At-Tawbah, ali i druge propise koji se vežu za ovu suru.

Stih 6 (Aš-Šatibi, 2007: 9)

وَمَهْمَا تَصَلَّهَا أَوْ بَدَأْتَ بِرَاءَةٍ
لِتَرْيَلِيهَا بِالسَّيْفِ كَسَتْ مُبْسِلًا

Izraz *taṣilhā* (تَصَلَّهَا) se odnosi na suru At-Tawbah.

Značenje šestog stiha: Kada učač dođe do sure At-Tawbah a nakon učenja sure Al-Anfal ili, pak, ako počinje učiti Kur'an od sure At-Tawbah,

prema konsenzusu kiraetskih imama, ne uči se *besmela*, bez obzira da li u osnovi između dvije sure primjenjuju *besmelu*, *sektu* ili *spajanje*. Stih ukazuje i na razlog ovog pravila i izuzeća *besmele*, a to je da sura At-Tawbah govori o ratu, sukobu, ubijanju, temama koje se ne mogu dovesti u vezu sa značenjem *besmele* čije značenje je potpuna suprotnost tome. Ovime imam Aš-Šatibi aludira na izreku h. Alije, r. a., u kojoj stoji da *besmela* simbolizira i sadrži sigurnost i milost, dok sura At-Tawbah sadrži ono što je suprotnost tome, a ovo dvoje je nespojivo. (Al-Qāḍī, 2006:40)

Znanstvenici poput Ibn Hağara al-Asqalanija i Al-Ĥatiba su smatrali da je *besmelu* zabranjeno učiti na početku sure At-Tawbah a da je istu pokuđeno učiti ako se ova sura ne uči od njenog početka. Izdvojenost mišljenje koje zastupa Ar-Ramli i njegovi sljedbenici je da je *besmelu* pokuđeno učiti na početku ove sure, a da je istu dozvoljeno učiti ukoliko se sura At-Tawbah ne uči od njenog početka. (Ĥamīs, 1996:62)

Stih 7 i 8 (Aš-Šatibi, 2007:9)

وَلَا بُدَّ مِنْهَا فِي ابْتِدَائِكَ سُورَةً
سِوَاهَا وَفِي الْأَجْزَاءِ خَيْرٌ مِنْ تَلَا
وَمَهْمَا تَصَلَّهَا مَعَ أَوَاخِرِ سُورَةٍ
فَلَا تَقْفَنَّ الدَّهْرَ فِيهَا فَتَنْقُلَا

Analiza specifičnih izraza: Izraz *minhā* (مِنْهَا) se odnosi na *besmelu*, *siwāhā* (سِوَاهَا) na suru At-Tawbah, a izrazi *taṣilhā* (تَصَلَّهَا) i *fihā* (فِيهَا) u drugom stihu se također odnose na *besmelu*.

Značenje sedmog i osmog stiha: Sedmim stihom Aš-Šatibi analizira pitanje učenja *besmele* na početku neke od kur'anskih sura ili nekog njenog dijela. Ukoliko učač svoje učenje Kur'ana započinje od početka neke sure, u tom slučaju treba da prouči *besmelu* prema mišljenju svih kiraetskih imama. Izuzetak od ovog pravila je prethodno navedeni stav prema kojem sve karije ne uče *besmelu* kod učenja početka sure At-Tawbah. Konstrukcija *وَفِي الْأَجْزَاءِ خَيْرٌ مِنْ تَلَا* ukazuje na učača koji ne uči suru od njenog početka. U tom slučaju, na samom

učaču je da izabere između učenja *besmele* i njenog izostavljanja. Ipak, i u ovom slučaju je, po mišljenju značajnog dijela autoriteta, izuzetak sura At-Tawbah, gdje se, prema istima, izostavlja učenje *besmele*. Svoj stav temelje analogijom njenog izostavljanja na početku sure. Konstrukcijom *al-ağzā as-suwar* označava se dio neke sure koji dolazi poslije njenog početka, makar to bilo koliko jedan ajet ili jedna riječ. Osmim stihom se želi kazati da kada se spaja *besmela* s krajem jedne sure, u tom slučaju nije dozvoljeno završetak sure spojiti s *besmelom* i stati, a potom započeti drugu suru, već se traži spajanje kraja jedne sure s *besmelom* i spajanje *besmele* s početkom druge sure. (Al-Qāḍī, 2006:40)

2.1. Rezime propisa o besmeli temeljem analiziranih stihoa Šatibije

Propisi prvog stiha:

Besmelu između dviju sura uče: Qālūn, Kisā'i, 'Ašim i Ibn Kaṭīr. Kod navedenih karija se čini na sljedeće načine:

- a) završiti jednu suru, napraviti *prekid* kao između dva ajeta, proučiti *besmelu*, ponovo napraviti *prekid* a zatim početi novu suru;
- b) završiti suru uz *prekid*, a potom proučiti *besmelu* uz *spajanje* s narednom surom;
- c) spojiti kraj jedne sure s *besmelom* a potom spojiti *besmelu* i s početkom sljedeće sure;

Ovome treba dodati da Aš-Šatibi smatra zabranjenim spajanje kraja sure s *besmelom* ukoliko se nakon *besmele* a prije otpočinjanja druge sure načini *prekid*. (Al-Qāḍī, 2006:37)

Propisi drugog stiha:

- a) Imam Ĥamza uči *spajanje* dviju sura bez *besmele* i bez *sekte*;
- b) Ibn 'Amir, Warš i Abū 'Amr između dviju sura uče: u jednom načinu čitanja kao imam Ĥamza a u drugom, preferirajućem, sa *sektom* bez *besmele*;
- c) *sekta* označava kratko zadržavanje bez uzimanja ili ispuštanja zraka;

- d) konsenzus svih kiraetskih imama je da se uči *besmela* između posljednje i prve kur'anske sure, tj. sure An-Nās i prve Al-Fātiḥah, s ciljem ukazivanja na to da je Al-Fātiḥah početak Kur'ana i da joj ništa ne prethodi. (Al-Qāḍī, 2006:38)

Propisi trećeg stiha: Ovaj stih novo apostrofira i obznanjuje dodatni, treći način učenja Ibn 'Amira, Warša i Abū 'Amra. Naime, oni spajaju sure na sljedeće načine:

- a) uče i *besmelu* – što je treći način njihovog čitanja;
 b) uče bez *sekte* i bez *besmele*, kako uči i imam Ḥamza;
 c) uče *sektu* bez *besmele*. (Ḥamīs, 1996:58-59)

Propisi četvrtog i petog stiha:

- a) *Al-arba'u az-zuhri* sure su: Al-Qijāmah, Al-Muṭaffīn, Al-Balad i Al-Humazah;
 b) Njihove prethodnice za koje se vežu specifični propisi čitanja su: sura Al-Muddatīr, Al-Infiṭār, Al-Fağr i Al-'Aşr;
 c) Ibn 'Amir, Warš i Abū 'Amr glede spajanja spomenutih sura preferiraju učenje *sekte* bez *besmele*;
 d) ako navedena trojica karija primjenjuju *odvajanje* i uče *besmelu* između spomenute četiri sure i njihovih prethodnica, *sektu* bez *besmele* će primjenjivati između svih ostalih sura;
 e) ako spomenuta trojica karija uče *sektu* bez *besmele* između četiri spomenute sure i njihovih prethodnica, oni primjenjuju između svih ostalih sura *spajanje*, bez *besmele* i bez *sekte*, kao što to čini i imam Ḥamza;
 f) cilj ovog metoda je diferencirati način spajanja spomenutih četiriju sura i njihovih prethodnica, s jedne, i načina spajanja svih ostalih sura, s druge strane;
 g) navedene načine čitanja zastupa dio autoriteta i pripisuje ih spomenutim karijama;
 h) navedeni načini čitanja imaju svoj legitimitet i za učača su poželjni;

- i) ipak, većina autoriteta smatra da se spomenute razlike u čitanju nužno ne primjenjuju. (Al-Qāḍī, 2006:39)

Propisi šestog stiha:

- a) prema konsenzusu učenjaka, *besmela* se ne uči ukoliko učač započinje svoje učenje od početka sure At-Tawbah;
 b) ukoliko se želi povezati početak sure At-Tawbah s krajem bilo koje sure koja joj, po mushafskom redoslijedu, prethodi, neće se učiti *besmela* na početku sure At-Tawbah;
 c) isto pravilo važi i ukoliko se povezuje početak sure At-Tawbah s krajem bilo koje sure koja po mushafskom redoslijedu dolazi poslije nje;
 d) sura At-Tawbah je sura koja govori o ratu i žrtvama te je zbog toga u njoj *besmela* kao simbol milosti izostavljena. (Ḥamīs, 1996:62)

Propisi sedmog i osmog stiha:

- a) *besmela* se uči na počecima kur'anskih sura ako je riječ o otpočinjanju učenja Kur'ana;
 b) u slučaju da učač ne počinje učenje Kur'ana od početka sure, ima mogućnost izbora između učenja *besmele* i njenog izostavljanja;
 c) neki imami ne uče *besmelu* ni kada suru At-Tawbah ne uče od njenog početka;
 d) nije dozvoljeno *spajanje* kraja jedne sure s *besmelom* nakon koje slijedi *prekid* prije nastavljanja s učenjem sljedeće sure. (Al-Qāḍī, 2006:40-41)

Još je nekoliko pravila koje treba imati na umu i pridržavati ih se prema uputstvima komentatora *Šātibijje*, a to su:

- a) kada se uče kur'anske sure koje su prema mushafskom rasporedu redoslijedne, npr. da se uči kraj sure Al-Baqarah a potom se ona spaja s početkom sure Jūsuf – dozvoljeno je učiti s *besmelom* ili je pak izostaviti,

a učiti na druga dva načina, sa *sektom* ili *spajanjem*;

- b) kada se uče kur'anske sure koje prema mushafskom rasporedu nisu redoslijedne, npr. da se uči kraj sure Ālu 'Imrān a potom spaja s početkom sure Al-Baqarah koja je prije sure Ālu 'Imrān – nije dozvoljeno učiti sa *saktom* ili *spajanjem* bez učenja *besmele*. Obaveza je proučiti *besmelu*, kojoj se treba pridodati *saktab* ili *spajanje*, kako je prethodno pojašnjeno;
 c) prema mišljenju svih karija, isto pravilo važi ukoliko učač jednu suru ponavlja nekoliko puta;
 d) isto pravilo se kod svih karija primjenjuje i kada učač završi suru An-Nās i počne učiti suru Al-Fātiḥah;
 e) između sure Al-Anfāl i At-Tawbah, bez učenja *besmele* se primjenjuju: *zastajanje* kao između dva ajeta, *saktab* i *spajanje*, zavisno od toga koji način preferira neki od imama;
 f) na osnovu navedena tri načina dozvoljeno je povezati početak sure At-Tawbah i svake druge sure koja joj prethodi;
 g) kada se spaja sam početak At-Tawbah i sure koja je u mushafskom redoslijedu poslije nje, dozvoljen način učenja je *zastajanje* kao između dva ajeta, a *saktab* i *spajanje* su zabranjeni;
 h) *zastajanje* je jedina dozvoljena opcija u slučaju da se spaja kraj sure At-Tawbah s njenim početkom. (Ḥamīs, 1996:59)

Zaključak

Problematika učenja *isti'āde* i *besmele* u kiraetskoj nauci se u svojoj širini i razgranatosti veže za mnoštvo vjerodostojnih kiraetā i njihovih riwajetā. Drugim riječima, ovo pitanje u vezi je s brojnim predajnim putevima u kiraetu. Stoga, ovo je pitanje često i opširno obrađivano kod autoriteta kiraetske nauke. Elaboriranje svih aspekata teorijskog i

praktičnog nauka o kiraetima bilo bi zahtjevnije i teže da imam Aš-Šaṭībī nije napisao *Šaṭībīju*. Ponuđena analiza je primjer koncizne obrade kiraetskih pitanja, budući da

je Aš-Šaṭībī pitanja *isti'āde* i *bessmelle* obradio u svega trinaest stihova. Rana kiraetska djela su ove i slične teme uglavnom elaborirala opširno i nesistematično, što je umnogome

otežavalo ono što je odveć kompleksno. Stoga, nije začudno da se *Šaṭībīja* s pravom smatra vjerodostojnim olakšanim glosarom i enciklopedijom velikih kiraetskih tema.

Literatura

Besim Korkut, *Kur'an s prevodom*. Al-Qāḍī, 'Abdulfattāḥ (2006). *Al-Wāfi*, IV izdanje. Kairo: Dar as-salām. Ĥamīs, Muḥammed 'Abduḍājim (1996). *An-Nafahāt al-ilāhijjah fī šarḥ matn*

aš-Šaṭībījah. Kairo: Dār al-manār. Aš-Šaṭībī (2007). *Ḥirz al-amānī wa waḡḡat-taḥānī*. Damask: Dar al-ḡawṭān li ad-dirāsāt al-kur'ānijjah. Abū Šamah al-Maqdisī (2012). *Ibrāz*

al-ma'ānī min ḥirz al-amānī, sv. I. Kairo: Dār Ibn al-Ġawzī. Ġamaluddīn al-Ḥuḍajrī as-Sujūṭī (2012). *Šarḥ as-Sujūṭī*, sv. I. Kairo: Dār Ibn al-Ġawzī.

الموجز

الاستعاذة والبسمة في النظرية
والتطبيق في القراءات السبع المتواترة

علي رحمان

لا يقتصر بحث باب الاستعاذة وباب البسمة على علم القراءات. بل إن علم الحديث وعلم أصول الفقه يبحثان في هذه المسألة، كل في الجانب المتعلق بمجاله. وبناء على علم القراءات سنحاول عرض تنوع المقاربة النظرية والتطبيقية للاستعاذة والبسمة عند أئمة القراءات السبع الصحيحة، مستندين إلى كتاب الشاطبية (حزب الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع) للإمام الشاطبي، وهو الكتاب الذي يوصي به وبيعض شروحه، كل علماء القراءات الذين أتوا بعد تأليفه، لدراسة علم القراءات.

الكلمات الرئيسية: الاستعاذة، البسمة، الوصل، السكتة، الوقف، الشاطبي، القراء، القراءات، الأوجه.

Summary

AL-ISTI'ĀDAH AND BESMALLAH IN A
THEORETICAL TEACHINGS AND IN PRACTICE
OF THE SEVEN MUTAWĀTIR QIRĀ'ATS

Alija Rahman

Bāb al-isti'ādah (بابُ الاستِعاذة) and Bāb al-bessmallah (بابُ البَسْمَلَة) are the chapters that make a subject of discussions in fields other than qira'at studies as well. This issue is treated by the science of Hadith and that of uṣūlu-l-fiqh, each from within its own perspective. Regarding the science of qira'at, we here attempted to present the variety of theoretical and practical approaches to isti'ādah and bismalla within seven mutawātir qira'ats. The work was based on Shāṭībīyya of imam Ash-Shāṭībī, a study of qira'at that was highly recommended by all the authorities in this field who lived after it was written and on some commentaries of this work as well.

Key words: Ist'ādah, bismallah, waṣl, saktah, waqf, Ash-Shāṭībī, qāris, qira'ats, wajh

UJEDINJENJE AKTUELNOG DISKURSA O ISLAMU, FINANSIJAMA I EKONOMIJI U SVRHU STVARANJA SLUČAJA ISLAMSKE MORALNE EKONOMIJE

Alija AVDUKIĆ
a.avdukic@almcollege.ac.uk
Al Maktoum College University of Dundee

Velid EFENDIĆ
velid.efendic@efsa.unsa.ba
Ekonomski fakultet u Sarajevu

Admir MEŠKOVIĆ
admir_meskovic@live.com
Bosna Bank International

SAŽETAK: Osnivači islamske ekonomije odgovorili su na izazove s kojima su suočeni kapitalizam i socijalizam pokušavajući izgraditi ekonomsku teoriju koja se temelji na islamskoj ontološkoj osnovi, vrijednostima i praksama. Ovaj novi ekonomski model i pokušaj teorije ostaje nedovršen projekt uglavnom zbog prioritiziranja islamskih finansija kao njegove operativne forme. Međutim, ovo istraživanje tvrdi da bi se umjesto razvijanja islamskog ekonomskog sistema na neoklasičnoj ekonomiji, islamska ekonomija trebala graditi na okviru političke ekonomije koji vodi ka islamskoj političkoj ekonomiji, a u svom sadržaju treba je potkrijepiti moralnom ekonomijom. Njezin krajnji cilj je reintegracija ljudskog blagostanja i socijalne pravde. Ovo shvaćanje također naglašava duhovne aspekte u pogledu dobrobiti društva osim materijalne dobrobiti, te ugrađenost u smislu ekonomije koja je ugrađena u sistem vrijednosti tako što ima i neekonomske faktore koji definiraju ekonomsko ponašanje. Stoga ovaj rad ima za cilj konstruirati islamsku ekonomiju kao moralnu ekonomiju, oblikujući islamsku moralnu ekonomiju i identificirajući implikacije i posljedice islamskog morala u vođenju islamske moralne ekonomije. Islamska moralna ekonomija pruža okvir kroz koji je moguća procjena islamskog bankarstva i finansija, uz zaključak o njihovom socijalnom neuspjehu. Ovaj članak pruža komparaciju tržišne i islamske moralne ekonomije, podsjeća da islamska moralna ekonomija nije samo fenomen savremenog doba nego su institucije poput hisba i ahilika postojale stoljećima ranije, a preteča su današnjih nadzornih i edukacijskih institucija. Članak također pruža kritički osvrt na današnju praksu islamskih finansija u svjetlu islamske moralne ekonomije. Zaključujemo da islamsko bankarstvo kao njena operativna forma nije ispunilo očekivanja islamske moralne ekonomije zbog oponašanja konvencionalnih banaka i orijentiranosti ka maksimizaciji profita, što je obilježje neoklasične ekonomske škole.

Ključne riječi: islamska ekonomija, islamske finansije, ciljevi islamske moralne ekonomije

Temeljni principi islamske moralne ekonomije

Slično moralnim ekonomijama diljem svijeta kao što su engleska plebejska moralna ekonomija koju je razvio Thompson (1971),

moralna ekonomija nigerijskog sistema hrane, moralna ekonomija supsaharskog područja, iranska i alžirska moralna ekonomija cijena, i drugi slučajevi, islamska moralna ekonomija je nastala kao rezultat analize neuspješnosti ekonomskih

sistema u postizanju ciljeva socijalne pravde, društvenog blagostanja i društvene dobrobiti. (Chapra, 1992) Drugim riječima, islamska moralna ekonomija je nastala kao rezultat nezadovoljstva muslimana ekonomskim razvojem, distribucijom

bogatstva i pristupom resursima (Asutay, 2007; Black, 2001 i Zaman, 2008) i slično, u muslimanskim zemljama.

Potpuno rješenje za islamsku moralnu ekonomiju je upoređeno i suprotstavljeno konvencionalnom ekonomskom sistemu baziranom na jednodimenzionalnoj funkciji korisnosti (ekonomska ličnost u tržišnom sistemu) koja vodi do tzv. 'homo economicus', tj. ekonomskog bića. Islamska moralna ekonomija je zasnovana na dvodimenzionalnoj funkciji korisnosti (sadašnja i korisnost na Budućem svijetu) koja dovodi do 'homo islamicus' kao što *tab'ay*, Arif (1989) objašnjava, to je operacionalizacija islamskih principa u svim aspektima ljudskog života. (Asutay, 2007) Stoga, paradigma islamske moralne ekonomije stvara islamski sistem ekonomije sa svojim karakterističnim vrijednostima, normama, pravilima i institucijama s načinom razumijevanja sistema kroz politiku i pravila.

Moralnost u islamskoj ekonomiji nije unilateralan proces; naprotiv, izražen je u "etičkoj primjeni na ekonomske probleme ili suprotno – ekonomskoj primjeni na etičke probleme, kako bi se ujedinili i kreirali moralnu ekonomiju." U skladu s ovim, Tripp (2006) govori da se islamska moralna ekonomija tretira "ne samo kao etički poduhvat nego i ekonomski također." Stoga, izvori islamske ekonomije Kur'an i sunnet ne samo da je karakterišu kao moralnu nego isto tako regulišu njene aktivnosti i formiraju njene mikro i makro institucije. (El-Sheikh, 2008)

Ontološki i epistemološki izvori, naime Kur'an i sunnet nude aksiome i osnovne principe koji definišu okvir provođenja ekonomskih aktivnosti:

1. *Tevhid* – vjerovanje da je Bog jedan, stoga je svrha čovjeka jedna;
2. *Adala i Ihsan* – pravičnost i dobra djela, što se izražava u ljudskim odnosima;

3. *Tazkiyah* – rast i razvoj u harmoniji i samopročišćenju, što u konačnici čovjeku pomaže da prevaziđe svoje probleme u smislu postojanja interesa između individue i društva;
4. *Rububiyyah* – davanje šanse za postizanje savršenstva;
5. *Farz* – odgovornost, obavezne radnje i aktivnosti koje su društveno orijentisane;
6. *Amanet* – odgovornost za druge;
7. *Hilafet* – ljudska odgovornost pred Bogom;
8. *Ukhuwwa* – solidarnost i jedinstvo u svrhu postizanja generalnog blagostanja;
9. *Tekaful* – kooperacija i međusobna ovisnost jednih o drugima;
10. *Megasid* – zakonski i racionalni okvir islamskih ekonomskih aktivnosti.

Dakle, ovi aksiomi skiciraju granice ponašanja i aktivnosti ekonomskih agenata, kao i karakteristike islamske moralne ekonomije:

- i) Nivo ugrađenosti u realnu ekonomiju kao umiješanost principa *adala, ihsan, rububiyyah* kako bi se proizvela društvena pravda i društvena dobra u harmoniji a u skladu s individualnim ali i društvenim interesima.
- ii) Umiješanost u neekonomski sektor kao rezultat *ukhuwwa* kako bi se povezano duhovno i materijalno dobro među članovima društva.
- iii) Dekomodifikacija izražena kroz odgovornost nametnutu hilafetom, *tazkiyah* rast s harmonijom i *rububiyyah* (raspored dobara). Svi oni zajedno preveniraju pojavu fiktivnih instrumenata bez pokrića da umanjuju vrijednost društvenog sklada i balansa.
- iv) Vrijednosti i aksiomi u islamu oblikuju normativnost, što predstavlja moralnost islama.

- v) Uzajamnost izražena kroz *takaful* gdje svaki član zavisi i od rada i doprinosa drugih.
- vi) Zajednica i sadaka su rezultat *farza, ukhuwwa* i *amane-ta* te se ljudima i društvima nameće da obezbijede generalna dobra koja su na usluzi svima.
- vii) Sporazum i koordinacija kao rezultat *tevhida*, ljudi prihvataju društvene dogovore kao naredbu od Boga te potpomažu i olakšavaju saradnju u izvršavanju Njegovih naredbi.
- viii) Kolektivne aktivnosti *takaful, ukhuwwa, hilafet* odnose se na saradnju, uključujući podjelu rada. (Chapra, 1992, 2007; Asutay, 2007; Zaman, 2008)

Iz ove holističke artikulacije islamske moralne ekonomije, islamski ekonomski sistem je doživljen kao još jedan dio Polaniyan-skog pokreta kako bi se ponovo ekonomija umiješala u društvo i kako bi se osigurala društvena zaštita, pravedan raspored resursa i dostojanstvo radne snage i kako bi se smanjio nivo nejednakosti između različitih dionika. U tom smislu, Toynbee i Durant (citirani u Chapra, 1992:25) navode da moralno "penjanje" i društvena povezanost nisu mogući bez religijskog autoriteta koji se iscrpljuju iz izvora Kur'ana i sunneta. Božanski izvori daju suštinu različitim karakteristikama islamske moralne ekonomije i to je prikazano u Tabeli 1.

Islamska moralna ekonomija kao prikazana u tabeli 1 predlaže pristup koji je potreban za održivi rast i razvoj koji će biti u skladu s okvirima islamskog učenja a u smislu postizanja harmonije između mnogih komponenti ekonomskog i društvenog života. To se može postići stalnim sopstvenim razvojem kroz pročišćavanje stava prema Bogu, drugim ljudima, društvu, ostalim živim bićima i okruženju.

Tabela 1: Usporedni pregled tržišne, moralne i islamske ekonomije

Vrsta ekonomije	Tržišna ekonomija	Moralna ekonomija	Islamska moralna ekonomija
Glavne ekonomske karakteristika	Neugrađenost	Ugrađenost	Ugrađeno u: – faktore realne ekonomije tj. kroz stavljanje profita i podjele rizika kao elementarnih faktora – neekonomske faktore tj. sistem vrijednosti
	Zona bez etike; Etika se tretira kao vanjski faktor	Etičnost je bitan faktor za određivanje ljudskih odnosa	Etičnost bazirana na islamskom sistemu vrijednosti
	Ljudi stavljaju sebe na prvo mjesto pa tek onda brinu o drugima	Recipročnost; ljudima je stalo do drugih članova zajednice	Recipročnost; obaveza ljudi kroz koncept <i>islah</i> -a da doprinose dobiti drugih kao što bi i samome sebi
	Tržišni model, u osnovi ne služi potrebama zajednice i ne štiti je	Zajednica; model baziran na služenju potrebama zajednice	Zajednica, milosrde i regulisano tržište; <i>hisbah</i> (nadzor) je glavna institucija za praćenje tržišnih performansi u smislu moralnosti i pridržavanja zakona Šerijata
	Individualnost; predstavlja maksimizaciju sopstvenog materijalnog dobra i zadovoljstva	Kolektivni poduhvati društva (kooperacija, podjela rada, razmjena poklona itd.) gdje svako dijelom učestvuje u kreiranju moralnih ishoda	Individualne radnje koje svako treba izvršiti kao što su obavljanje molitve, učenje, rada (<i>fard ayin</i>) ali i kolektivne radnje (<i>fard kifaya</i>) kao što su naređivanje dobra i zabrana lošeg, promocija dobročinstva u društvu, uspostavljanje pravde itd.
	Ekonomski režim proizvodnje koji u nekim slučajevima ne dodaje realnu vrijednost u ekonomiju zbog razdvojenosti finansijskog tržišta i realne ekonomije	Realni režimi gdje se proizvodnjom dodaje vrijednost u realnu ekonomiju	Realni režimi i dekomodifikacija gdje se proizvodnjom dodaje realna vrijednost u ekonomiju
	Efikasnost; korištenje efikasnih finansijskih modela za maksimizaciju profita bez uzimanja u obzir posljedica	Pravda; promovisanje pravednog ekonomskog sistema baziranog na korektnosti i realnim ekonomskim modelima	Pravni sistem baziran na principima i vrijednostima islama koji samo mogu biti postignuti kroz implementaciju islamskog zakona tj. šerijata

Izvor: Polanyi (1944), Asutay (2012), Avdukić, Efendić i Hadžić (2017)

Bazirano na razumijevanju pret- hodno predstavljenih aksioma i prin- cipa moralne ekonomije iz tabele 1, nekoliko primjera zaključaka islamske moralne ekonomije se mogu izdvoji- ti. Prvo, ljudi mogu samo djelimično prisvojiti ono što proizvedu s obzi- rom na to da je Allah krajnji vlasnik cijelog bogatstva. (Tripp, 2006) Ze- kat nije dobrovoljni i filantropski čin, nego predstavlja obavezno davanje u dobrotvorne svrhe 2,5% od viška imetka. Davanje zekata je vraćanje prava društva koje je nama povje- reno. Kao što Chapra (1992) kaže,

zekat nije samo obaveza, nego isto tako način služenja Bogu i ispunja- vanje odgovornosti prema drugima. Ono ohrabruje ljude da dijele s lju- dima u potrebi tj. da im daju ono što je ustvari njihovo, a ne da se samo za- dovolje sa saznanjem da su nekome pomogli. (Naqvi, 2003) Dakle, zekat je vjerska obaveza, naređena od Boga koja je nametnuta onima koji imaju određenu visinu bogatstva a u svrhu davanja onima koji ga nemaju i kao takav zekat je jedan od važnih karak- teristika islamske moralne ekonomije. Drugo, odgovorno korištenje zakonski

pripadajuće zarade kroz održavanje moralnog cilja. Zarada ne može do- laziti iz zabranjenih izvora niti se na zabranjene transakcije može koristi- ti (prevara, korupcija, kocka, kamata, itd.) jer su ove stvari zabranjene zbog svoje nepravednosti, eksploativne i nečasne prirode. (Tripp, 2006) Isto vrijedi i za etički destruktivne ekonom- ske aktivnosti (surovo iskorištavanje ljudi i stvaranje ekološke neravnote- že i destrukcije okoliša, itd.). Treće, svi ljudi treba da imaju jednake mo- gućnosti, bez diskriminacije kako bi imali koristi od javnih resursa i

bogatstva. Čak i sistem nasljedstva u islamu ima jednu jedinu svrhu, a to je jednaka distribucija bogatstva. Njegove granice su određene šerijatom a u osnovi imaju socioekonomski aspekt. (Chapra, 1992) Navedeno bi doprinijelo jednakosti društva ukoliko bi se efektivno koristilo.

Ciljevi islamske moralne ekonomije

Iz islamskih aksioma i temeljnih principa proizilaze zabrana kamate i

davanje zekata, i to su važni instrumenti za postizanje ciljeva islamske moralne ekonomije. (Tripp, 2006) Međutim, ovi principi, uz pravila nasljeđivanja, nisu jedine vrijednosti koje ljudi trebaju uzeti u obzir kako bi postigli individualno dobro u ovom svijetu ali i na Budućem (Chapra, 1992), nego i beskamatna ekonomija, društvena pravda, jednake prilike, privatno posjedovanje, moralni filteri u korištenju resursa, motivacija s osnovom u sopstvenom interesu, stvaranje bogatstva kao i kolektivni

poduhvati kako u takmičenju tako i u kooperaciji (Asutay, 2007; Chapra, 1992; Zaman, 2012) kako bi se postigao *al-maqasid as-Sbaria'ah*. Tabela 2 prikazuje prilagođene ciljeve islamske moralne ekonomije kao rezultat implementacije islamskog sistema vrijednosti. Islamska ekonomija spada u nauku o moralnoj ekonomiji koja zahtijeva interakciju moralnih vrijednosti i ekonomskih aktivnosti koje se ohrabruju u finansijskim transakcijama koje su ujedno i društveno odgovorne. (Tripp, 2006)

Tabela. 2. Usporedni pregled tržišne, moralne i islamske ekonomije

Tržišna ekonomija	Moralna ekonomija	Islamska ekonomija
Čovjek je dio proizvodnog procesa. Cilj mu je maksimizacija koristi na ovom svijetu.	Čovjek je dio proizvodnog procesa i ima koristi od saradnje i kooperacije	Čovjek ima jedan jedini cilj a to je da ostvari tzv. <i>falab</i> (uspjeh na oba svijeta) kroz življenje života na ovom svijetu u skladu s principima i normama islama
Krajnji cilj proizvodnje je stvaranje bogatstva i ekonomski rast	Cilj proizvodnje je stvaranje harmonije kao rezultat saradnje između ljudi	Cilj proizvodnje je <i>adl, ihsan, tazkiya i tawhid</i>
Stvoreno bogatstvo se koristi za konzumaciju ili šteti za investiranje i buduću konzumaciju	Harmonija stvara stabilnost, psihički mir, ljubav i poštovanje	Rezultat pomenutih aksioma su <i>falab</i> na ovom a i na Budućem svijetu
Ugovorni aranžmani: privatno pravo; povjerenje u institucije i tržišni red	Dogovori, jednaka prava, međusobno povjerenje i pravda	islamski sistem vrijednosti implementiran na ljude s ciljem ostvarenja pravde

Institucije *hisba* i *abilik*: Dvije institucije islamske moralne ekonomije

Hisbah kao institucija u islamskoj moralnoj ekonomiji bavi se isključivo tržišnim regulacijama te predstavlja preteču današnjih nadzornih institucija i inspekcije. Filozofski osnov za ovu instituciju proizlazi iz vjere. Sistem vjere pruža islamskoj moralnoj ekonomiji tri glavna principa: “*tawhid* (Božije jedinstvo), *khilafah* (namjesništvo) i *adalah* (pravda)”. (Chapra, 1992:201) Tawhid i khilafah predstavljaju pogled na svijet i osviještenost o stvaranju, dok *adalah* pruža osnov za komunikaciju i interakciju s ljudima. Kur'an i sunnet se smatraju primarnim izvorima dok se idžma ponekad koristi kao sekundarni izvor. *Fiqh* ima svoj jedinstven *usul* (pravnu filozofiju) koji se koristi za postupanje po zakonu. Institucija

koja je u prošlosti stekla povjerenje i implementirala metodologiju za regulisanje tržišta je *hisbah* institucija, koja se danas može najbliže pojasniti kao vrsta supervizora ili inspektora. Njena primarna funkcija je da promovira dobro i zabrani loše. Institucija *hisbaha* dijagnosticira dobro i loše na osnovu svjetonazora baziranog na *tawhidu* (Božijem jedinstvu), *khilafah* (namjesništvo) i *adalah* (pravdi), dok islamsko pravo daje okvire za sistemsko promoviranje dobra i zabrane zla unutar tržišta i društva.

Funkcija čelnika *hisbaha* ili ‘*amil al-suq*’ (tržišnog inspektora) slična je ‘*agoranomos-aedile*’ iz 300 a.d. (Bagnall, 1996:59) U začetku islama, *hisbah* je podrazumijevao sistemsku metodu nadzora i kontrole tržišta (El-Sheikh, 2008), koja je postojala i u vrijeme poslanika Muhammeda a.s. i koja je imala njegovo odobrenje

prema tradicionalnim izvorima. Klasični *muhtasib* je bio sudski službenik s mnogo većim ovlaštenjima. Ovlaštenja su obuhvatala široko područje javnog morala kao što je provjera težina, mjerenja i valute, istraživanje i poslovi u vezi s prevarama i uopšteno neispravne tržišne prakse uključujući nedozvoljene spekulacije i pogrešne informacije. (Al-Sheikh, 2008) Drugim riječima, *muhtasib* je bio zadužen za fer trgovinu.

Fer trgovina i razmjena u okviru ovlaštenja *hisbaha* uključivala je i praćenje i nadgledanje fer cijene. Unutar *hisbah* paradigme, koncept fer i ispravne cijene kombinira ekonomske i etičke episteme radi stvaranja etičkog razumijevanja modela uspostavljanja cijena na tržištu. Iako jasno razumijevanje ponude i potražnje i njihov utjecaj na tržište nisu bili otkriveni tokom životnog ciklusa razvoja ove institucije, koncept kao

što je 'pravedna cijena' pokušao je biti na usluzi tržištu ali istovremeno zadržati etičke principe.

Pojam moralne ekonomije počiva na centralnom principu "ugrađenost" u smislu ugrađenosti u realnu ekonomiju ali također i u dobijene vrijednosti i norme, u ovom slučaju, iz Kur'ana i sunneta. Kao predmoderna ekonomija, islamska ekonomija je (trebala biti) moralna zbog njene prirode kao integralnog dijela društvenih odnosa i neekonomskih institucija koje su ukazane njenim islamskim ontološkim izvorima i epistemologiji. Naravno, način na koji ekonomske i društvene relacije sarađuju razlikovat će se u zavisnosti od različitih konteksta ali zajednička nit koja se prožima kroz predmoderanu moralnu ekonomiju je njihov cilj a procesi su informisani i usmjereni neekonomskim faktorima, u ovom slučaju islamskim normama. Dakle, karakteristike moralne ekonomije sumirano su: "ugrađenost" ili neekonomski faktori uključujući vrijednosti, 'reciprocitet', 'društvo i dobročinstvo', 'konvencija i koordinacija', 'kolektivno djelovanje: koordinacija koja uključuje podjelu rada'. Ovo su istovremeno karakteristike društveno izgrađene prirode islamske moralne ekonomije (iznad islamskih finansija), ali su isto tako karakteristike *abilik* sistema kao sistema koji je iskušan i prakticiran u toku osmanske vladavine.

Abilik sistem je vrsta trgovinskog društva koji nije viđen nigdje u islamskom svijetu osim u Anadoliji od trinaestog vijeka u trajanju od oko 500 godina. (Öztürk, 1993) Izvorno znači 'bratstvo', *abilik* je bila prva ustanova za strukovno obrazovanje kao organizacijska i obrazovna ustanova u zajednici, koja nije ograničena samo na stručno osposobljavanje, već je uključivala i vjerske, moralne, društvene, kulturne i političke funkcije. (Sanal and Güçlü, 2007; Kiziler, 2015; Bayram, 1994)

Od svog osnivanja, *abilik* sistem nije imao samo utjecaj na vojna i politička nego i na društvena i ekonomska područja. Odigrao je krucijalnu ulogu u formiranju današnje radne

etike, pogotovo u institucijama kao što su organizacije socijalnog osiguranja, trgovačkim organizacijama, sindikatu radnika i gradskim vijećima. (Öztürk, 1993)

Moralne i kulturne vrijednosti su duboko usađene u principe *abilisma*. Rezultiralo je 'savjetima kao i kaznama za ljude a ipak ovi savjeti i sankcije nisu bili lične prirode nego su imali društvo u svom fokusu', kao što to navodi Ramazan. (2014) Institucije *abilisma* su regulisale društvene živote ljudi.

Ovo je bila unija zanatlija i trgovaca koji su svu svoju energiju uložili u sakupljanje mladih ljudi i zanatlija pod krov jedne organizacije i koji su ih pokušali obučiti i moralno podići. (Sanal and Güçlü, 2007; Ramazan, 2014)

Abilik se prikazuje kao struktura koja uređuje ekonomski život s jedne strane, a sa druge strane se sastoji od sistema vrijednosti koji je baziran na konceptu *uhuvvet* / bratstvo u društvenom životu. Razvoj *abilik* koncepta, navodno, svoje porijeklo vuče iz islamske tradicije i njegovog viđenja *uhuvveta* i *futuweta*. (Akcik, 2003; Aydin, 2015; Kiziler, 2015) *Abilik*, namijenjen educiranju ljudi u etici i zanimanju, kao antropocentričan sistem sve svoje principe crpi iz Kur'ana i hadisa. Na osnovu vjerskih zakonitosti, imao je veliki učinak na strukturisanje institucija, što je pokazalo značajne utjecaje na regulaciju društvenih i ekonomskih odnosa. (Doğan, 2015) Iako nije moguće diskutovati o prisutnosti turskih *futuweta* organizacija u modernom svijetu, etički principi su i dalje prisutni među današnjim turskim esnafima i zanatlijama.

Nastale *hisbah* i *abilik* institucije sa svojim društvenim politikama nastojale su zaštititi i voditi brigu o problemima ekonomije slobodnog tržišta i potaknuti ljude na veću produktivnost na ovom svijetu, kao dio sveukupnog cilja falaha koji podrazumijeva uspjeh na oba svijeta. S ovim ciljem, države nastoje stvoriti zdravije i produktivnije generacije kroz pripremanje zakona i uspostavljanje

institucija. Dakle, neke usluge kao što su zdravstvo, obrazovanje, osiguranje nezaposlenih i socijalno osiguranje su planirane i provodene od strane vlada. Danas sve ove usluge ili neke od njih nude vlade kao i nevladine organizacije, ali i privatni sektor. Uprkos zakonskim i institucionalnim razvojem, dio društva nema pristup uslugama društvene politike zbog rasta populacije, pritiska troškova, smanjenja poreznih prihoda i demografskih promjena kao i društvene isključenosti. Pored toga, postoje i moralni problemi u današnjem svijetu koji se manifestiraju moralnim hazardom i preferiranjem isključivo vlastitog interesa čak i na štetu drugih.

Kod identifikiranja prirode moralne ekonomije u okviru islamske ekonomije, *abilik* i *hisbah* kao historijski sistem ekonomije i društvene prakse nudi određenu društvenu formaciju i modalitete proizvodnje, što se teoretski može gledati kao moralna ekonomija. Stoga, teorija hisba i ahilika kao operativnih formi rezultira posebnim okvirom islamske moralne ekonomije. Jedna od glavnih karakteristika ovih formi je ugrađenost, odnosno povezanost s ostalim karakteristikama takvog ekonomskog sistema.

Dakle, legitimitet svih ekonomskih institucija kao što su *abilik* i *hisbah* osnovan je na normama koje su definirale njihova prava i odgovornosti; vrijednosti i norme su sadržane i ugrađene u ekonomiju i mogu biti procijenjene. Sayer (2007) kaže da su sve ekonomije moralne ekonomije, ali neke se ne smatraju takvima dok su druge "moralnije" od normativnih koncepata kao što su blagostanje, moralna podjela rada, vlasnička prava, patent i okruženje. Međutim, neoklasična ekonomija u svom pristupu nastoji dati značenje stvarnosti kroz široku upotrebu matematičkih ili pozitivnih metoda, gdje se vrijednosti i norme smatraju nenaučnim. (Zaman, 2012) Stoga se kritikuju tržišne ekonomije i institucije u tom smislu zato što ne zadržavaju društvenu formu, sistem dekomoditizacije i ugrađene norme unutar društva. (Sayer, 2007 i Edelman, 2005)

Pokret islamske ekonomije za izgradnju moralnosti

Kao dio životnih aktivnosti, muslimanska društva prihvataju islamsku moralnu ekonomiju u svakodnevnom životu bez odvajanja od islamskih učenja. Etičke vrijednosti postaju glavni cilj sveukupnog okretanja prema islamskoj moralnoj ekonomiji. (Asutay, 2007) Islamski moralni model nastoji uspostaviti kooperativno društvo kako bi se postiglo 'etički orijentirano društvo'. (Naqvi, 1997) To društvo će se sastojati od individua koje će izbalansirati zadovoljstvo materijalnih s duhovnim potrebama. (Chapra, 1996) Na taj način, individualno i društveno ponašanje i ispunjenje esencijalnih potreba će biti pomireno vezivajući *al-maqasid al-Shari'ah* (ciljeve šerijata) koji mogu dovesti do socioekonomске pravde. (Chapra, 1996)

Chapra (1996) objašnjava korištenje islamskih učenja kako bi se oblikovale ličnosti u suočavanju s islamskom moralnom ekonomijom. Uz moralni filter, efektivna i djelotvorna motivacija i reformacija socioekonomskog konteksta treba biti upotrijebljena, a koja bi vodila do pogodnog okruženja za ljudsko blagostanje. Za održavanje konzistentnosti između vlastitog interesa gdje se odluke donesene na individualnom nivou zasnivaju na egoističnim principima i društvenim interesima dobrog morala, islam zahtijeva korištenje moralnog filtera kako bi se postigla ravnoteža. Muslimani vjeruju u Onaj svijet, u ahiret, koji predstavlja dugoročan cilj za ljude i utječe na njih da razmišljaju dalje od samih sebe te na taj način motivišu ljude da se više brinu o društvenim obavezama. Takvo razumijevanje će pomoći društvu da odredi svoje prioritete kako je definisano u *al-maqasid al-Shari'ah*, odnosno ciljevima šerijata.

Uz kreiranje balansa između individualnih i društvenih interesa, Naqvi (2003) naglašava pozitivan utjecaj koji islamske vrijednosti i etika imaju na ekonomiju i finansijske aktivnosti. Prvo, vjerovanje tj. postupanje po islamskim principima, ljudi vjeruju u način života i moral, koje islam zahtijeva da budu implementirani u

svakodnevni život. Takav sistem vjerovanja kontroliše dnevne aktivnosti ljudi. Drugo, vjerovanje u prisutnost Allaha odvraća ljude od loših namjera jer znaju da ih Allah gleda. Treće, s obzirom na to da muslimani vjeruju da sve pripada Allahu, neće forsirati da po svaku cijenu maksimiziraju profit jer je način trošenja bogatstva regulisan islamom. Četvrto, princip odanosti reguliše ponašanje ljudi na osnovu ograničene racionalnosti islama kako bi se stvorili moralni rezultati. I posljednje, islam naglašava pravo siromaha na dio bogatstva bogatog društva. Bogatiji ljudi odvajaju dio svog bogatstva za siromašne ne radi ličnog zadovoljstva nego zato što siromašni ljudi imaju pravo na dio bogatstva bogatih ljudi. Dakle, ovi postulati su tu s namjerom ne samo da postanu potencijalna snaga kako bi se poboljšalo muslimansko društvo u ekonomskom i finansijskom aspektu (Trip, 2006), nego isto tako da esencijaliziraju prirodu islamske moralnosti koja simbolizira ugrađeni karakter muslimanskog društva.

Iako islamska ekonomija služi kao alternativan sistem tržišnom ekonomskom sistemu (Asutay, 2007), to ne znači nužno da je sistem konstituisan kao moralna ekonomija. Da bi se smatrao moralnom ekonomijom, sistem se mora fokusirati na moralnost i procesa i posljedica sistema. Stoga, vezano za islamsku ekonomiju, bitno je da nije samo proces u saglasnosti s vjerom nego i da su rezultati procesa moralno prihvaćeni. Utvik (2006) definira slabu moralnu ekonomiju kao onu koja ima samo 'vjeru u Boga', a jaku ekonomiju kao onu koja uključuje i 'nametanje svake aktivnosti na moralan i etički prihvatljiv način' tj. uzimanje u obzir i procese i posljedice aktivnosti bez obzira na vjerovanje u Boga.

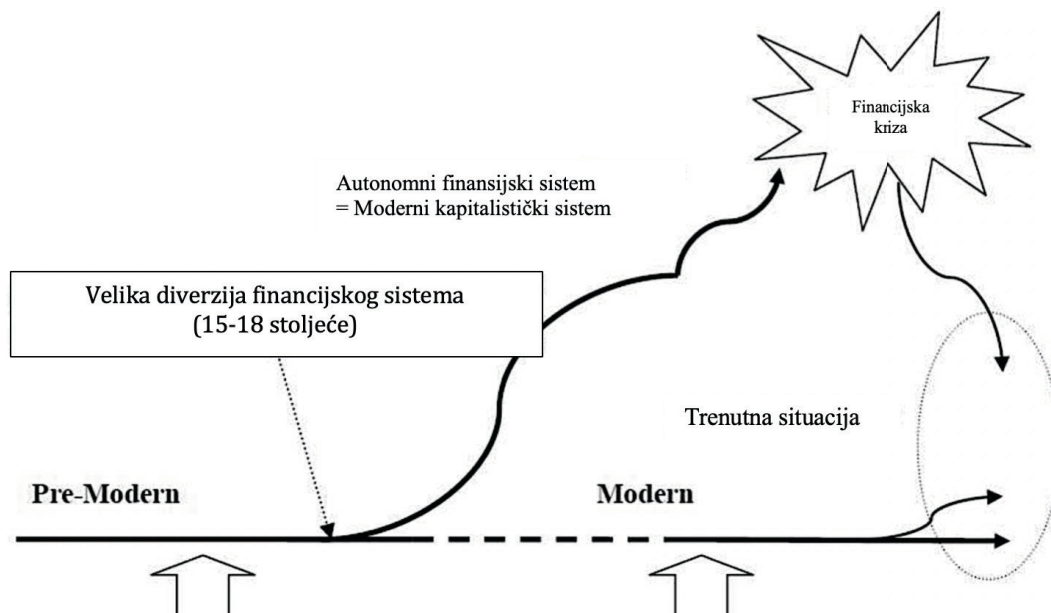
Kritička refleksija na islamske finansijske kroz islamsku moralnu ekonomiju

Islamska moralna ekonomija je danas institucionalizirana kroz islamsko bankarstvo i finansijske. Wilson (2014) argumentira kako su islamske

banke bile uspješne jer su osnovane u velikim internacionalnim finansijskim centrima. Kako islamska moralna ekonomija vjeruje u beskamatni sistem, iz toga se razvio sistem dijeljenja rizika, držanje udjela i sistem orijentisan na zajednicu gdje su uvedeni mehanizmi kao što su *mudarabah* i *musharakah* koji su usklađeni s principima zabrane kamate, *gharar* i investicija u proizvode i usluge koje su šerijatom zabranjene kao i sisteme zekata i vakufa. (Asutay, 2014) Međutim, to što je ovaj finansijski sistem u skladu s islamom nije dovoljno da on bude smatran dijelom moralne ekonomije.

Osnivači islamske ekonomije, u svojoj teoretskoj konceptualizaciji islamske moralne ekonomije, institucionalizirali su moralnost islama kroz islamsko bankarstvo i finansijske, što je proizvelo muslimansko društveno-ekonomsko ponašanje na tržištu.

Islamsko bankarstvo i finansijske su pod teškim kritikama zbog kompromitiranja etičkih vrijednosti modela podjele profita i gubitka (PLS – profit/loss sharing) zbog težnje istom cilju kao konvencionalne finansijske kroz naglašavanje *fiqha* i ignorisanje islamskih aksioma i sadržaja (Asutay, 2007) što se može definisati kao 'moralni nedostatak' u islamskim finansijskama. Izgleda da se u praksi islamske banke više bave pravnim i mehaničkim aspektima poštivanja šerijata, a ne promocijom i poštivanjem etičkih vrijednosti. (Nienhaus, 2011) Prevladavajući opći stav je da do sada islamsko bankarstvo de facto nije ispunilo socijalne i etičke ciljeve. (Ahmed, 2011) S teoretskog stajališta, Musa (2011) primjećuje da "u trenutnoj literaturi o islamskim finansijskama i islamskoj poslovnoj etici očito nedostaju procjene u kojoj mjeri islamske finansijske institucije provode idealne etičke norme islama". El-Gamal (2006) smatra retoriku islamskih finansijska besmislenom "distinkcijom forme bez suštine" koja je osuđena "da bude neefikasna replikacija konvencionalnih finansijska, uvijek korak iza" u razvoju u odnosu na konvencionalne finansijske institucije.



Slika 1: Islamske finansije kao moralna ekonomija ugrađenosti (Izvor: Nagaoka (2009))

Islamsko bankarstvo i finansije umjesto artikulisanja sistema vrijednosti ispunjavanjem *maqasida*, udružilo je vjerske motive s motivima maksimizacije profita (Pollard i Samers, 2007), što je stvorilo sumnje u islamsku moralnost u operacijama i proizvodima ovih institucija. Iz tog razloga Yusuf (2004) objašnjava da je PLS tip transakcije kapitala, što predstavlja ortodoksno učenje islamske moralne ekonomije, zamijenjeno tzv "sindromom murabahe", što mnogi smatraju neislamskim jer su to proizvodi zasnovani na dugu i samim time liče transakcijama baziranim na kamati. Stoga, islamske finansije su težeći ka profitu prihvatile sistem finansiranja tržišne ekonomije umjesto sistema ugrađenog u realnu ekonomiju.

Ukratko, kako bi islamsko bankarstvo i finansije bili smatrani i moralnim i etičkim u svojim aktivnostima i operacijama, temeljni aksiomi islamske moralne ekonomije kao i forma šerijata moraju biti ispunjeni. Stoga,

kako bi islamska moralna ekonomija bila institucionalizirana, uz to osiguravajući nastavak ugrađenosti u islamske vrijednosti iznad zabrane kamate u trenutne i buduće finansijske i ekonomske aktivnosti, potrebno je da se ima sveobuhvatan, moralno-etičko-ekonomski model. Ova studija prepoznaje neuspjehe u muslimanskim društvima koja ne podržavaju ciljeve islamske moralne ekonomije i ne uspijevaju ugraditi takvu normativnost u svoj svakodnevni život i djelovanje.

Zaključak

Pojam moralne ekonomije počiva na jednom centralnom principu: ugrađenost. Predmoderne ekonomije su moralne jer su one integralni dio društvenih odnosa i neekonomskih institucija. Naravno, kako ekonomski i društveni odnosi zajedno funkcionišu razlikuje se u zavisnosti od različitih konteksta ali zajednička nit koja pogađuje razumijevanju predmoderne moralne ekonomije je ta da ciljevi

i procesi informisani i rukovođeni neekonomskim (Polanyi, 1957; 1960; 1968; Scott, 1976) karakteristikama moralne ekonomije ukratko jesu: recipročnost, zajednica i milosrđe, sporazum i koordinacija, kolektivne aktivnosti: kooperacija, uključujući podjelu rada, ugrađenost ili neekonomski faktori.

O konceptu moralne ekonomije možemo reći da je pojam povezan s normativnim okvirom reference ili preporuke ili svih vrijednosti jedinstva, etičnosti, preraspodjele i zajedničkog dobra. Stoga, izgrađeno na osnovi islamske ekonomije, njenih principa i sistema vrijednosti, možemo zaključiti da ima sve komponente da bude okarakterisana kao moralna ekonomija. Pored toga, duboko je koncentrisana na tim vrijednostima kako bi pružila društvenu pravdu i blagostanje ljudima, što je i njen cilj. Uprkos činjenici da se ponekad smatra utopijskim modelom, islamska moralna ekonomija nastoji riješiti probleme koji stoje na putu ekonomskog razvoja.

Literatura

Abu al-Makarim, Zaidan (1974). *Ilm al Adl al Iqtisadi*. Cairo: Dar al turath.
Ainley, M.; Mashayekhi, A.; Hicks, R.; Rahman, A. and Ravalia, A. (2007). *Islamic Finance in UK: Regulation and Challenges*.

London: Financial Services Authority.
Arkoun, M (2002). "Islam", in J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Quran: Volume two E-I* (pp. 565-570). Leiden, Boston: Brill Publications.

Asutay, M. (2008). *Islamic banking and finance; social failure*. New Horizon, 169. P. 1-3
Asutay, M. (2012). *Conceptualising and locating the social failure of Islamic finance*;

- aspirations of Islamic moral economy vs the realities of Islamic finance*. *Frontier of Islamic economics and finance*; new challenges.
- Asutay, Mehmet. (2007). "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System". *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1(2), 3-18.
- Avdukić, A., Efendić, V., Hadžić, F. (2017). "Islamska ekonomija kroz prizmu političke ekonomije". *Znakovi vremena – Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, god. XX, No. 76/77, str. 169 – 179.
- Bagnall, Roger S. (1995). *Egypt in Late Antiquity*. Princeton University Press.
- Bekker-Nielsen, T. (2007). "The One That Got Away: A Reassessment of the Agoranomos Inscription from Chersonesos", in Gabrielsen, V. (Ed.) and Lund, J. (Ed.), *The Black Sea in Antiquity. Regional and Interregional Economic Exchanges* (pp. 123-132). Aarhus University Press.
- Berger, Adolf. (2004). *Encyclopedic Dictionary of Roman Law: Transactions of the American Philosophical Society, New Ser., V. 43, Pt. 2*. US: The Lawbook Exchange Ltd.
- Black, Antony (1984). *Guilds and Civil society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. UK: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst. (1979). *The Philosophy of the Enlightenment*. US: Princeton University Press.
- Chapra, M. Umar. (1992). *Islam and the Economics Challenge*. UK: The Islamic Foundation.
- Chapra, M. U. (1984). *The nature of riba in Islam*. *Hamdard Islamicus*, vol; 7, issue; 1, 1984, p. 3-24
- Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. The Islamic foundation. The International Institute of Islamic thought. Hemdon. USA.
- Donald A. Hay. (1989). "Christianity and Economics: Biblical Foundations", in Paul Oslington (Ed.), *Economics and Religion Volume II*. (pp. 89-179). Edward Elgar Publishing Limited.
- Ekelund, Jr., Robert B. and Hebert, Robert F. (1990). *A History of Economics Theory And Methods. (Third Edition)*. US: McGRAW-HILL Publishing Company.
- Foster, Benjamin R. (1970). "Agoranomos and Muhtasib". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13(2), 128-144.
- Friedman, Hershey H. (2001). "The Impact of Jewish Values on Marketing and Business". *Journal of Macromarketing*. 21(June), 74-81.
- Gallie, W. B. (1956). "Essentially Contested Concepts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56(1955-1956), 167-198.
- Gaus, Gerald F. (2003). "Green, Bosanquet and the Philosophy of Coherence", in C. L. Ten (Ed.), *The Nineteenth Century* (pp. 408-436). London: Routledge.
- Grice-Hutchinson, Marjorie (1978). *Early Economics Thought in Spain 1177-1740*. UK: George Allen & Unwin.
- Hagg, Claes (1983). "Just Price and Equal Opportunity". *Journal of Business Ethics*, 2(4), 269-272.
- Heimann, Eduard (1947). *History of Economic Doctrines*. UK: Oxford University Press.
- Hezser, C. (1993). *Form, Function, and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Neziqin (Texte und Studien zum antiken Judentum)*. Germany: Mohr Siebeck.
- Hunt, E. K. (1981). *Property and Prophets: The evolution of economic institutions and ideologies*. New York: Harper & Row.
- Islahi, A. Azim (1988). *Economic Concepts of Ibn Taimiyah*. Leicester, UK: Islamic Foundation.
- Karim, A. and Shafiel, A. (2010). *The Islamic moral economy; a study of Islamic money and financial instruments*. Brown Walker Press. BocaRaton. Florid. USA.
- Kuran, T. (1996). *The discontents of Islamic economic morality*. AEA Papers and Proceedings. 86(2). P. 438-442
- Lacher, H. (2007). *The slight transformation; Contesting the Legacy of Karl Polanyi, in Bugra. A. and Agartan. K. (ed.) Reading Krl Polanyi for the twenty-first century*. New York. Palgrave Macmillan. P. 49-61.
- Lannaccone, L. R. (1998). "Introduction to the Economics of Religion". *Journal of Economic Literature*, XXXVI (September), 1465-1496.
- Naqvi, S. N. H. (2003). *Perspectives on morality and human well-being. A contribution to Islamic economics*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Numbers, R. L. "Science without God: Natural Laws and Christian Beliefs", in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (Ed.), *When Science and Christianity Meet* (pp.265-287). US: The University of Chicago Press.
- O'brien, D. P. (1993). "Classical Economics", in Warren J. Samuels, Jeff E. Biddle and John B. Davis (Eds.), *A Companion to: The History of Economic Thought*. (pp.114-129). Blackwell Publishing Ltd.
- Rafiq, Abdul-Karim (1991). "Craft Organisation, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria". *Journal of American Oriental Society*, 111(03), 495-511.
- Resnicoff, S. H. (2005). "Contemporary Issues in Halakhah", in N. De Lange and M. Freud-Kandel (Ed.), *Modern Judaism*. (pp. 363-374). UK: Oxford University Press.
- Runzo, Joseph (2001). *A Short Introduction: Global Philosophy of Religion*. New York: One World Publication.
- Ryan, P. M. Allis. (2003). *The History of the Market System*. Available at URL: < <http://www.zeromillion.com/econ/history-of-the-market-system.html> > Access Date: 23rd December, 2015.
- Scott, James C. (1976). *The moral economy of the peasant; rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Princeton University Press.
- Shepard, Jonathan. (2000). "Byzantium in Equilibrium", in T. Reuter (Ed.), *The New Cambridge Medieval History III: C.900-C.1024* (pp. 553-566). Cambridge University Press.
- Sowell, Thomas. (1996). *From Marxism to the Market*. Available at: <URL:<http://www.issues-views.com/index.php/sect/2003/article/2046>> Access Date: 14th January, 2016.
- Stabel, Peter. (2004). "Guilds in Late Medieval Flanders: Myths and Realities of Guild Life in an Export-Oriented Environment". *Journal of Medieval History*, 30(2004), 187-212.
- Tripp, C. (2007). *Islam and the moral economy (the challenge of capitalism)*. Cambridge University Press.
- Unluhisarcikli, O. (2005). *Vocational Training through the Apprenticeship System in Turkey*. Paper presented at The Future of Lifelong Learning and Work, OISE, University of Toronto on 20-22 June 2000. Available at <<http://lifelong.oise.utoronto.ca/papers/rOzlemPaper.pdf>> Access Date: 25th December, 2015.
- Usmani, M. T. (2007). *An Approach To The Quranic Sciences: Uloom-ul-Quran*. Pakistan: Darul-Ishaat.
- Wade, H. W. R. (1949). "Quasi-Judicial' and Its Background". *The Cambridge Law Journal*, 10(2), 216-240.
- Wæver, O. (2007, 28th February). *World Conflict over Religion : Secularism as Flawed Solution*.
- Weingast, Barry R. (1995). "The Economic Role of Political Institutions: Market-Preserving Federalism and Economic Development". *Journal of Law, Economics & Organisation*, 11(1), 1-31.

الموجز

توحيد الخطاب الراهن عن الإسلام والمال والاقتصاد

بهدف إيجاد اقتصاد خُلقي إسلامي

علي أفدوكيتش

وليد أفنديتش

أدمير ميشكوفيتش

استجاب مؤسسو الاقتصاد الإسلامي للتحديات التي واجهتها الرأسمالية والاشتراكية، ومحاولين بناء نظرية اقتصادية قائمة على أسس وقيم وممارسات وجودية ضمن الإطار الإسلامي. لا يزال هذا النموذج الاقتصادي الجديد والمحاولة النظرية مشروعا غير مكتمل، ويأتي في مقدمة أسباب عدم اكتماله، إعطاء الأولوية للتمويل الإسلامي ليكون هو الصيغة التشغيلية له. بيد أن هذا البحث يرى أنه لا ينبغي للاقتصاد الإسلامي أن يطور نظاما اقتصاديا إسلاميا على أساس الاقتصاد الكلاسيكي الجديد، بل على إطار اقتصاد سياسي يقود نحو اقتصاد سياسي إسلامي، يكون في داخله مدعوما بالاقتصاد الخُلقي. وأن يكون هدفه النهائي الجمع بين رفاهية الإنسان والعدالة الاجتماعية. ويؤكد هذا الفهم أيضا على الجوانب الروحية من حيث

رفاهية المجتمع، إضافة إلى الرفاهية المادية، والتضمين الاقتصادي المدرج في منظومة القيم، من حيث وجود عوامل غير اقتصادية تحدد السلوك الاقتصادي. لذا، يهدف هذه البحث إلى بناء اقتصاد إسلامي خُلقي، من خلال صياغة الاقتصاد الخُلقي الإسلامي، وتحديد تداعيات ونتائج الأخلاق الإسلامية في إدارة الاقتصاد الخُلقي الإسلامي. يقدم الاقتصاد الخُلقي الإسلامي إطارا يمكن من خلاله تقييم الأعمال المصرفية والمالية الإسلامية، مع استنتاج إخفاقاتها الاجتماعية. يقدم هذا المقال مقارنة بين اقتصاد السوق والاقتصاد الخُلقي الإسلامي، ويذكر بأن الاقتصاد الخُلقي الإسلامي ليس ظاهرة من ظواهر هذا العصر، بل إن مؤسسات مثل الحسبة والـ *ahilika* كانت موجودة قبل قرون، نشأت منها المؤسسات الرقابية والتعليمية اليوم. كما يقدم المقال نظرة نقدية في ممارسة التعاملات المالية الإسلامية الحاضرة، في ضوء الاقتصاد الخُلقي الإسلامي. في الختام نستنتج أن التعاملات المصرفية الإسلامية باعتبارها الصيغة التشغيلية للاقتصاد الخُلقي الإسلامي لم تحقق توقعاته، بسبب تقليد البنوك التقليدية والتوجه نحو تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح، وهذه سمة من سمات المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة.

الكلمات الرئيسية: الاقتصاد الإسلامي، التعاملات المالية الإسلامية، أهداف الاقتصاد الخُلقي الإسلامي.

Summary

UNIFICATION OF THE CURRENT DISCOURSE ON ISLAM, FINANCE AND ECONOMICS FOR THE PURPOSE OF CREATING A CASE OF ISLAMIC MORAL ECONOMY

Alija Avdukić, Velid Efendić, Admir Mešković

The founding fathers of Islamic economics responded to the challenges faced by capitalism and socialism by attempting to construct an economic theory that is based on Islamic ontological base, values and practices. This new economic model and theory attempt remains an unfinished project due mainly to the emergence and prioritising of Islamic finance. However, this research argues that rather than developing the Islamic system of economics on neo-classical economics, Islamic economics should be constructed on a political economy frame leading to Islamic political economy (IPE). and should be substantiated in its contents as a moral economy. Because, its overall end-goal seeks to reintegrate human well-being and social justice and develop a 'moral economy' within a particular social formation based on substantive morality of Islam. In other words, Islamic economics aims at embedding economic and financial relations and activities within the social formation of Islam. Thus, this apprehension also stresses emphatically on the spiritual aspect in terms of the welfare of society in addition to the material well-being and refers to embeddedness in terms of economics being submerged into value system and normative world by having also non-economic factors defining economic behaviour. Consequently, Islamic economics, by definition, is a moral economy in its essence and therefore as a substance of IPE it should be constructed as Islamic moral economy (IME). Hence, the paper aims to construct Islamic

economics as a moral economy to produce Islamic moral economy by identifying the implications and consequences of Islamic substantive morality in leading to Islamic moral economy. In defining and exploring aspects of Islamic economics to substantiate IME, the articulation of moral economy within Islamic economics through ontological and epistemological base of Islam and through historical practice and contemporary experience of economics and finance in the Islamic and Muslim context is consulted. It is noted that Islamic finance is considered as a subsystem of IME. However, its formative form was unable to get rid of the trappings of conventional financial institutions by mimicking and mirroring conventional finance through giving up embedded or substantivist finance orientation as proposed by IME. Thus, IME provides the substance through which evaluation of IBF is possible in claiming its social failure. This article provides a comparison of market and Islamic moral economy, and provides a critical review of today's practice of Islamic finance in the light of Islamic moral economy principles. The article provides a comparison of market and Islamic moral economy, reminding that Islamic moral economy is not only a phenomenon of the modern age, but institutions like Hisba and Achilles existed centuries before, and are the forerunners of today's supervisory and educational institutions. The article also provides a critical review of today's practice of Islamic finance in the light of Islamic moral economics. We conclude that Islamic banking as its operational form has not met the expectations of Islamic moral economy due to mirroring conventional banks and its orientation towards profit maximization, which is a feature of the neoclassical school of economics.

Keywords: islamic moral economy, islamic political economy, islamic finance.

PREGLED TIPOLOGIZACIJE ZLOČINA GENOCIDA: PRILOG IZUČAVANJU SOCIOLOGIJE GENOCIDA

Muamer DŽANANOVIĆ

muamer.dz@hotmail.com

Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava

SAŽETAK: Zločin genocida zvanično je imenovan usvajanjem Konvencije o sprečavanju i kažnjavanju zločina genocida (Konvencija o genocidu) koju je Generalna skupština Ujedinjenih nacija (UN) odobrila 9. decembra 1948. godine. Raphael Lemkin, idejni začetnik pojma genocid, interes za posebno imenovanje za najteže ratne zločine pokazivao je i prije Drugog svjetskog rata, a ne samo za vrijeme činjenja zločina sredinom dvadesetog stoljeća. Pogotovo od holokausta nad Jevrejima zločin genocida je u posebnom fokusu brojnih naučnika koji teorijski elaboriraju teme iz ove oblasti. Za teorijsku elaboraciju zločina genocida jedna od važnijih tema jeste tipologizacija zločina genocida kojom se kroz pregled teorijskih rasprava bavimo u ovom radu.

Ključne riječi: zločin nad zločinima, genocid, Konvencija o genocidu, tipologizacija genocida, sociologija genocida

Uvod

Dvadeseto stoljeće u teoriji genocida naziva se stoljećem genocida, zbog toga što je veliki broj žrtava ubijen u zločinima počinjenim tokom stoljeća. Među svjetski poznatim teoretičarima genocida usvojila se matrica gdje se podrazumijeva da je dvadeseto stoljeće – stoljeće genocida. (Bruneteau, 2005; Valentino, 2004; Totten, Parsons, 2009; Wallimann, Dobkowski, Rubenstein, 2000) Važno je naglasiti da najteži oblici zločina koji odgovaraju onome što je pravno definisano genocidom nisu karakteristika samo dvadesetog stoljeća. Dokazi o počinjenim zločinima koji imaju obilježja zločina genocida sežu u daleku prošlost, te je ispravno kazati da je genocid kao pojava star koliko i čovječanstvo. Zapravo, razni oblici sukoba sastavni su dio

egzistiranja čovječanstva. Posmatrajući nepregledan kontinuitet zločina, nije pogrešno kazati da ljudsku historiju dominantno obilježavaju zločini i sjećanja na zločine. Od međuplemenskih istrebljivanja iz vremena prvobitnih zajednica do uništavanja pripadnika grupa drugačijeg nacionalnog, etničkog, rasnog ili vjerskog opredjeljenja trajao je dug historijski razvoj društva. Siniša Malešević navodi da “na početku kasnog srednjeg vijeka bilo je u svim ratovima diljem poznatog svijeta tek 60.000 stradalih, a 20. stoljeće samo odgovorno je za više od 110 miliona direktnih žrtava rata.” (Malešević, 2011: 17) Od prvobitnih zajednica do savremenog doba nasilje je bilo sredstvo kojim se ostvarivao pojedinačni ili grupni cilj. Ben Kiernan naglašava da su masovna ubijanja bila prisutna

i u neolitskom dobu. On kaže: “Masovno ubijanje nije neobičnost novog doba... Razvoj agrikulture u neolitskoj eri obezbijedio je viškove koji su mogli podržati sistematično ratovanje. Postoje dokazi o uništenju cijelih društava.” (Kiernan, 2007: 1-2; O tome i: Mišambled, 2015; Rubinstein, 2004) Raphael Lemkin naglašava da “smišljeno brisanje čitavih naroda nije potpuno novo u svijetu. Ono je novina u civiliziranom svijetu samo iz razloga što smo tek u modernoj eri počeli misliti i donositi zaključke o ovoj pojavi.” (Lemkin, 1945: 39)

Nakon završetka Drugog svjetskog rata izrečeno je i obećanje “nikad više” inspirirano prije svega ogromnim razmjerama zločina nad Jevrejima. Savezničke trupe i posmatrači suočivši se, između ostalog, s gomilom tijela u Aušvicu i Bergen-Belsenu 1945.

godine smatrali su da čovječanstvo ne treba više nikad da se sretne s takvim scenama horora. Uprkos cilju da se čovječanstvo oslobodi od takvih zločina, genocidi su ipak uslijedili u Pendžabu, Kambodži, Ruandi i mnogim drugim prostorima, uključujući i "srce" Evrope, odnosno Bosnu i Hercegovinu. Nažalost, brutalni zločini, poput onih nad Rohinjama ili Ujgurima, koji imaju obilježja zločina genocida, nastavljeni su da se čine i u 21. stoljeću.

1. Imenovanje "zločina kojem nije ravan niti jedan drugi"

Mada je o masovnim zločinima i ubijanjima objavljen značajan broj literature, imenovanje ove pojave kao "genocid" uspostavljeno je i zvanično ušlo u upotrebu tek s teorijskim doprinosom Raphaela Lemkina. Njegovim doprinosom se intenzivnije radilo na imenovanju i analizi "zločina kojem nije ravan niti jedan drugi". On je u svojim analizama ulagao poseban napor u proučavanju onoga što je Winston Churchill, britanski premijer u Drugom svjetskom ratu, nazvao "zločinom bez imena". Osnovni cilj kojem se približavao bio je uspostavljanje temelja u međunarodnom pravu kako bi se u budućnosti spriječili i kaznili tako teški oblici zločina. Izraz "genocid" prvi put upotrijebljen

je 1944. godine u Lemkinovoj knjizi *Axis Rule in Occupied Europe*.¹ (Lemkin, 1944) Od tada se upotreba ovog pojma konstantno povećavala, te je često predmet ne samo rasprava naučnika, nego i sve češći termin političara i šire javnosti. Lemkinova početna promišljanja bila su opširna i njima je naglasio da smrt i ubijanja nisu nikako finalni cilj procesa genocida, već da se do same smrti žrtava genocida dolazi izvršenjem određenih oblika zločina, a sama smrt kao takva pripadnika određene grupe ljudi, u takvim okolnostima, skoro je neizbježna posljedica. Lemkin navodi:

Genocid nužno ne podrazumijeva uništenje jedne nacije, osim kada je ono izvršeno masovnim ubijanjem svih pripadnika jedne nacije. Umjesto toga, njegova svrha je da označi organizovani plan, koji podrazumijeva različite radnje u cilju uništenja esencijalnih osnova života same grupe ljudi, koje znači negiranje samog naroda. Ciljevi takvog plana bili bi raspad političkih i društvenih institucija, kulture, jezika, nacionalnih osjećanja, religije, kao i ekonomskog postojanja nacionalnih grupa, te uništenje lične bezbjednosti, slobode, zdravlja, dostojanstva, pa čak i života pojedinaца koji pripadaju tim grupama. (Lemkin, 1944: 79)

Lemkin je riječ *genocid* osmislio na osnovu grčke riječi *genos* (rasa,

pleme) i latinskog dodatka – *cide* (od *caedere*, ubiti). (Lavić, 2014: 266) Iako je "zločin nad zločinima"² zvanično imenovan genocidom usvajanjem UN-ove Konvencije o genocidu, Lemkin je interes za posebno imenovanje za masovne zločine pokazivao i prije Drugog svjetskog rata, a ne samo za vrijeme zločina nad Jevrejima, odnosno zločina počinjenih tokom ovog svjetskog rata, kako se to često naglašava. Lemkin je govorio o uništavanju etničkih, nacionalnih i religioznih grupa još 1933. godine u Madridu, na *Petoj međunarodnoj konferenciji za ujedinjavanje krivičnog zakona*. (Eshet, 2007; Bećirević, 2009: 23-24) Nije mu uspjelo da na navedenoj konferenciji praksu koju je nazvao "zločinom po međunarodnom pravu" uvrsti u pravne okvire. Njegovi prijedlozi pojmova "barbarski zločin" i "vandalski zločin" nisu bili prihvaćeni. "Ovu praksu nazvao je 'barbarizmom', a 'vandalizmom' je označio uništavanje 'umjetničkih djela i nacionalnih kultura'". (Isto; O tome i: Power, 2002: 21) U prvom slučaju misli na fizička uništenja brojnih naroda, a u drugom slučaju drugih oblika zločina, odnosno pokušaja uništenja, prije svega, onoga što čini kulturu jednog naroda. Lemkin je svojim radom ulagao poseban napor i posvećivao posebnu pažnju i tzv. "kulturnom genocidu".³ Lemkinov osnovni cilj rada na polju

¹ Raphael Lemkin je bježeći od njemačke invazije u jesen 1939. godine iz Varšave prema porodičnoj kući pored grada Bialystoka u istočnoj Poljskoj pobjegao u Litvaniju gdje je uspio dobiti vizu za Švedsku. Stigao je u Štokholm februara 1940. godine gdje počinje pisanje djela *Axis Rule in Occupied Europe*. Lemkin je otišao u SAD gdje je završio svoj rad koji je štampan 1944. godine. (Jensen, 2007, 9-14)

² William Schabas je jedan od teoretičara koji naglašavaju da je genocid na vrhu piramide zločina. On ističe: "Činjenica da se jedan zločin smatra manje ozbiljnim nego drugi ne znači da se trivijalizira ili previda. Ali u svakoj hijerarhiji nešto mora stajati na vrhu. Zločinu genocida pripada najviše mjesto na piramidi". (Schabas, 1996: 9) Neki autori ovakvu kvalifikaciju odbacuju i nazivaju je neopravdanom. Smatraju da se na takav

način drugi zločini protiv vrijednosti zaštićenih međunarodnim pravom minimiziraju i da se na takav način smanjuje moralna osuda drugih zločina. (Šire o tome: Dimitrijević i dr, 2010: 101-107)

³ Tokom izrade nacrtu Konvencije o genocidu bilo je planirano podijeliti "kategorije" uništavanja na fizičko, biološko i kulturno, a kulturni genocid bio je definiran u članu 1. Prvog nacrtu, odnosno članu 3. Drugog nacrtu. "Kulturni genocid predstavljao bi takva djela usmjerena protiv samog identiteta grupe, podrazumijevajući svekoliko uništenje kulture, jezika, tradicije, vjeroispovijesti i drugih sličnih karakteristika grupa." (Haračić, 2003: 117). Teško je govoriti o nekom modernom oružanom sukobu, ratu ili agresiji, pogotovo onom koji prati zločin genocida koji ne podrazumijeva uništenje kulturnog identiteta grupe.

Jedan od važnijih nedostataka Konvencije o genocidu je da tzv. "kulturni genocid" nije sastavni dio iste, uprkos nastojanjima da se radnje usmjerene protiv kulturnog identiteta grupe uvrste u kažnjive radnje. Sam Lemkin je tvrdio da se destrukcija može izvršiti i drugim sredstvima, a ne samo masovnim ubijanjem pripadnika određene grupe. Navodio je primjere dezintegracije političkih i društvenih institucija kulture, jezika, nacionalnih osjećanja, religije i ekonomske opstojnosti, što je nazvao "kulturnim genocidom", tj. aktima s ciljemdestrukcije grupe, uništenjem njenih kulturnih osobina, koji naravno podrazumijevaju kombinaciju s fizičkom destrukcijom grupe. (Lemkin, 1944: 79) Naprimjer, događajima u Bosni i Hercegovini 1992–1995. potvrđuje se da je potrebna revizija Konvencije i na ovom primjeru.

imenovanja "zločina nad zločinom" bio je uspostavljanje temelja u međunarodnom pravu kako bi se u budućnosti spriječili i kaznili tako teški zločini. Radeći na definiranju Konvencije o genocidu Lemkin je 1947. godine u tekstu za *American Journal of International Law* dodatno pojašnio da "zločin genocida obuhvata različita djela, uključujući ne samo oduzimanje života već i sprečavanje života (putem abortusa, sterilizacije), kao i postupaka koji u znatnoj mjeri ugrožavaju život i zdravlje (vještački izazvane infekcije, prisilni rad u posebnim logorima, namjerno razdvajanje porodica u cilju raseljavanja...)." (Lemkin, 1947: 147) Jedan od najpoznatijih teoretičara genocida Martin Shaw je utvrdio da genocid pored nezaobilaznog fizičkog nasilja nezaobilazno uključuje i brojne druge radnje te da "definisanje genocida masovnim ubijanjem previđa društvene ciljeve koji leže iza genocida". (Shaw, 2007: 34) Drugi teoretičari poput Hannah Arendt, koja govoreći o genocidu prepoznaje isti kao napad na prirodnu ljudsku raznolikost, naglašavajući da "genocid predstavlja napad na ljudsku raznolikost kao takvu, tj. na suštinsku odliku 'ljudskog statusa', bez koje riječi 'čovječanstvo' i 'čovječnost' gube svaki smisao." (Arendt, 2000: 242)

UN-ovom Konvencijom o genocidu pod genocidom se podrazumijeva "bilo koja od sljedećih radnji, počinjenih s namjerom da se potpuno ili djelomično uništi jedna nacionalna, etnička, rasna ili vjerska grupa: a) ubistvo članova grupe; b) uzrokovanje teških tjelesnih ili mentalnih povreda članova grupe; c) namjerno podvrgavanje grupe takvim životnim uvjetima koji dovode do njenog potpunog ili djelomičnog fizičkog uništenja; d) uspostavljanje mjera s namjerom

sprečavanja rađanja u okviru grupe; e) prinudno premještanje djece iz jedne grupe u drugu".⁴

Usvajanjem Konvencije o genocidu uspostavio se i definisao genocid kao pravno određen termin, čime su ostvareni i Lemkinovi životni ideali. Ovdje je značajno naglasiti, a ide u prilog Lemkinovim višegodišnjim nastojanjima, da se, pored usklađivanja pravnih normi, odnosno kodifikacije takvih oblika zločina, stekla mogućnost podizanja optužnica, izvođenja pred sudove i kažnjavanje počinitelaca zločina genocida.

2. Genocid i tipologizacija genocida

Lemkin je, dakle, dao značajan doprinos teorijskoj elaboraciji zločina genocida. On se ogleda i u detaljnom istraživanju nacističkih tehnika genocida koje su primjenjivali. To su: politička, društvena, kulturna, ekonomska, biološka i fizička. Između ostalih, za političku tehniku genocida posebno ističe da su "čak i reklamni znakovi i natpisi na zgradama, putevima i ulicama, kao i imena naselja i mjesta, bili promijenjeni u njemačku formu."⁵ (Lemkin, 1944: 82) Važna tehnika genocida je društvena, s obzirom na to da je ona najčešće pret hodnica ostalih tehnika genocida. Lemkin naglašava: "Žarišna tačka ovog ataka biva umni dio grupe, zato što ova grupa u mnogome osigurava nacionalno vođstvo i organizuje otpor nacifikaciji." (Isto) Ova tehnika je važna u početnim fazama genocida jer se atakom na ovaj dio članova grupe iz koje dolaze žrtve zapravo oni "obezglavljaju". Logika kojom se vode zločinci jeste da se zapravo ovim činom ostatak članova grupe upozorava da bilo kakav pokušaj organizacije unutar skupine, pogotovo organizacija u

cilju pružanja bilo kakvog oblika otpora, vodi uglavnom smrti organizatora. (Isto) Kulturna tehnika genocida je ona kojom se uništavaju historijski tragovi postojanja određene grupe s određenog prostora, prije svega s prostora odakle se ona protjeruje. Ta vrsta uništavanja podrazumijeva uništenje nacionalnih spomenika, biblioteka, nadgrobnih spomenika, muzeja, arhiva, galerija. (Isto) Biološku tehniku karakterizira činjenje sračunatih radnji kojima se umanjuje natalitet grupe, uslovi života dovode do stepena da se povećava mortalitet novorođenčadi, razdvajaju muškarci i žene, muškarci šalju na prisilan rad. (Lemkin, 1944: 86)

Među drugim autorima koji su se bavili tipologizacijom genocida treba istaknuti Helen Fein koja govori o dva tipa genocida, koje je ipak neophodno proširiti. Prvi tip je s intencijom eliminiranja pripadnika druge vjere i drugi tip predodređen na uništenje drugih plemena zbog nemogućnosti njihovog savlađivanja ili asimiliranja. On se proširuje za nova tri tipa koji se pojavljuju kada: a) država poseže za masovnim uništenjem da bi legitimizirala svoj opstanak kao predvodnik sudbine dominantne grupe; b) država ubija da bi eliminirala urođeničku grupu blokirajući njenu ekspanziju i razvoj i c) država reaguje spontano na pobune totalno eliminirajući pobunjenike. (Fein, 1979: 7-9)

Roger Smith je tipologizaciju izvršio na osnovu motiva za izvršenje genocida te razlikuje: 1. *Retributivni ili genocid odmazde* (dehumanizacija žrtve prije samog napada); 2. *Institucionalni genocid* (genocid je političko rješenje); 3. *Utilitaristički genocid* (izvršio se motiviraju idejom da je "smrt drugog preduslov za naš dobar život"); 4. *Monopolistički genocid* (osnovna karakteristika je da se njegovo

⁴ Članom III Konvencije definirano je da će sljedeća djela biti kažnjiva: a) genocid; b) planiranje izvršenja genocida; c) direktno i javno podsticanje na izvršenje genocida; d) pokušaj genocida; e) saučesništvo u genocidu. <http://www.tuzilastvorz.org.rs/>

html_trz/PROPISI/konvencija_spreccavanje_lat.pdf.

⁵ Ovu tehniku genocida, odnosno formu prezentiranja iste prepoznajemo i na primjeru dešavanja u Bosni i Hercegovini u periodu 1992–1995, ali i nakon agresije. Naprimjer, višestoljetno ime grada Foče,

nakon ubijanja i protjerivanja Bošnjaka, promijenjeno je u naziv Srbinja. Zapravo svaka od pobrojanih tehnika genocida koje Lemkin nabroja provedena je tokom činjenja genocida i zločina protiv vrijednosti zaštićenih međunarodnim pravom nad Bošnjacima.

izvršenje ne prenosi izvan teritorije jedne države) i 5. *Ideologijski genocid*. (Smith, 2000: 23-27) Ideologijski tip genocida je najzastupljeniji. Cilj izvršioa genocida kod ideologijskog tipa je da se društvo ujedini oko jednog jedinstvenog ideala.⁶

Većina istraživača genocida zaključuje da, pored toga što je genocid državni zločin, presudan značaj u okupljanju masa koje će izvršiti zajednički cilj jeste zajednička ideologija, koja zapravo i ima najveću ulogu u samom procesu genocida. Ideologija se tradicionalno "smatrala krutim, zatvorenim sustavom ideja koji upravlja društvenim i političkim djelovanjem." (Malešević, 2011: 18) Djelovanje pokreta koji u konačnici budu prepoznati kao fašistički, nacionalistički, genocidni u svom začetku, u momentu sijanja takve ideje predstavljaju se kao pozitivni. Tada se u njega uključuju i mobiliziraju veće mase. Thomas Mann držeći predavanje na Claremont Collegu u Los Angelesu 1940. o temi *Rat i demokracija*, nakon što više nije mogao živjeti u Hitlerovoj Njemačkoj, ali s dovoljno iskustva da vidi kako fašistički pokret dolazi na vlast, tokom predavanja je rekao: "Dopustite da vam kažem cijelu istinu: dođe li fašizam ikada u Ameriku, doći će u ime slobode." (Riemen, 2015: 37) Dakle, zločin genocida nije zločin koji se "slučajno" događa i koji pokreću manje grupe "paravojnih jedinica". On je dobro pripremljen državni zločin koji ima više faza. Zwaan kaže: "Proces genocida predstavlja niz događaja koji se odvijaju prema određenom obrascu, za koji se može uočiti da ima svoje faze i kojeg karakteriše izvesna, njemu svojstvena, 'unutrašnja logika'." (Zwaan, 2003)

Kurt Jonassohn i Frank Chalk su svoju tipologizaciju genocida usmjerili na počinioca genocida odnosno njihove ciljeve prilikom izvršenja. Svoj rad su sublimirali na četiri cilja, odnosno razloga za izvršenje genocida.

To su: 1. da bi odstranili prijetnje drugog (primjer uništenje Kartage od strane Rimljana), 2. da bi ostvarili ekonomsko blagostanje (primjer kolonijalne ekspanzije), 3. da bi kreirali teror (primjer teror Džingis-kana) i 4. radi sprovođenja ideologije (najčešće tokom dvadesetog stoljeća). (Jonassohn, Chalk, 2000: 13-14)

Israel W. Charny ističe sljedeće tipove genocida: 1. genocidni masakr, 2. intencionalni genocid (genocid s eksplicitnom namjerom), 3. genocid radi konsolidacije vlasti i kolonijalizacije, 4. genocid kao agresivni rat, 5. ratni zločini protiv čovječnosti i 6. genocid kao rezultat ekološke destrukcije i zloupotrebe. (Charny, 1997: 76) Charny je svojom tipologizacijom genocida najviše odmakao od suštine genocida, s obzirom na to da pokušava kroz intencionalni tip genocida istaći da postoji genocid bez namjere, što je apsurd.

Osnovno obilježje zločina genocida, ono što ga razlikuje od drugih oblika zločina, jeste postojanje namjere da se uništi, u potpunosti ili djelomično, nacionalna, etnička, rasna ili religiozna grupa, kako se to Konvencijom o genocidu precizira. Međutim, namjeru za genocid je jako teško dokazati. Helen Fein u prilog činjenici da je bez pisanih ovlaštenja ili javnih izjava izuzetno teško dokazati namjeru istakla je "da je dokazivanje namjere problematično u odsutnosti pisanog ovlaštenja ili javnih izjava. Namjera je najteži element genocida za dokazivanje." (Fein, 1993) I pravni stručnjaci Steven Ratner i Jason Abrams također smatraju da je "namjera najteži element genocida za dokazivanje i često samo indirektna ili tek dijelom vidljiva iz dokaza o okolnostima." (Ratner, Abrams, 2001: 36) Suprotno tim stavovima, Isidor Wallimann i Michael Dobkowski postojanje namjere za izvršenje genocida ne smatraju neophodnim da bi se određeni slučaj prepoznao, te naknadno

dokazao kao genocid. (Wallimann, Dobkowski, Rubenstein, 2000) Stav Wallimanna i Dobkovskog suprotstavlja se i Frank Chalk koji naglašava u čemu se, između ostalog, zločin genocida razlikuje od ostalih zločina: "Ako zločinačka namjera nije krucijalna za definiciju genocida, onda bi sve vrste nenamjernih smrtnih posljedica ljudskih akcija bile klasificirane kao genocid." (Chalk, 1994: 57) U prilog pomenutoj tvrdnji ide i pojašnjenje Tona Zwaana, koji kaže: "Ne postoje slučajni ili nenamjerni zločini genocida... proces genocida potiče od odluke ili od paketa konstitutivnih odluka političkog rukovodstva na centralnom nivou određene države-društva. To rukovodstvo donosi odluku da pokrene politiku genocida, mada takva odluka može da se pojavi u raznoraznim oblicima. Takve odluke izuzetno rijetko postoje u pisanoj formi. Odluke se donose usmeno, a zatim se dalje prenose nižim nivoima hijerarhije, i to isključivo usmenim putem." (Zwaan, 2003)

Zločin genocida je pomno isplaniran projekt, a realizira se u vrijeme kriza u društvu. Rukovodstva, prije svih nacionalna, politička i vojna, koriste političko-ekonomske krize i nestabilnosti u društvu kao pogodan moment za pokretanje genocidnog projekta. Lemarchand tome u prilog navodi neke primjere: "Bilo da ih je počinila policija, oružane snage Ruande, paravojne jedinice ili Jugoslavenska armija, u Ruandi kao i u Bosni, masakri se nisu mogli dogoditi bez centralnog genocidnog plana elaboriranog i zamišljenog od vrha države." (Lemarchand, 2007: 185) Često nacionalna i politička rukovodstva kreiraju razne oblike kriza, kako bi proizveli rješenja. Ton Zwaan naglašava da: "genocid nije spontan izraz mržnje među zajednicama... genocid i drugi masovni zločini koji su upereni protiv određenih grupa nisu pojave koje se razvijaju 'odozdo nagore'." (Zwaan, 2003) Zwaan se

⁶ U slučaju genocida nad Bošnjacima to je bio ideal velike Srbije, odnosno velike Hrvatske. (O tome pogledati

naprimjer: Kliko, Džananović, Mastalić Košuta, 2021: 21-51. O višestoljetnoj teritorijalnoj velikodržavnoj

ekspanzionističkoj politici Srbije prema Bosni i Hercegovini, detaljnije pogledati i: Bećirović, 2021)

zapravo slaže s Fein koja naglašava da praktično svi uvažavaju činjenicu da je genocid prvenstveno državni zločin. (Fein, 1993)

Karl Jaspers i Zygmunt Bauman su, također, stava da su zločini poput onih izvršenih nad Jevrejima i drugim narodima državni zločini.⁷ (Bauman, 1989; Jaspers, 2009) To ovim zločinima daje ne samo krivično-pravnu dimenziju, nego i otvara pitanja morala, psihologije, analize nasilja i uloge pojedinca i društvenih grupa u cjelini. Na taj način se otvara široko polje za sociološku analizu uzroka i posljedica ovog antidruštvenog čina koji ruši predstavu o ljudskom društvu i posebno uništava ideju jedinstvene ljudske zajednice kao "svjetskog društva".

Prema Gregory H. Stantonu "genocid je proces koji se razvija kroz deset faza, koje su predvidljive, ali neizbježne. U svakoj fazi genocid se može zaustaviti preventivnim mjerama. Proces nije linearan. Istovremeno se može pojaviti više faza. Logično, početne faze moraju prethoditi kasnijim fazama, ali se sve faze genocida nastavljaju pojavljivati kroz cijeli proces."⁸ Deset faza genocida koje navodi i elaborira Stanton su: klasifikacija, simbolizacija, diskriminacija, dehumanizacija, organizacija, polarizacija, priprema, progon, istrebljenje i negiranje. Stantonov rad na etapama

genocida je značajan doprinos teorijskoj elaboraciji genocida i boljem razumijevanju procesa istog. Među teoretičarima genocida usvojila se matrica da je njegova podjela etapa genocida najsadržajnije.⁹

Kontinuitet nasilja i ratova nastavljen je i u dvadeset prvom stoljeću. Realnost savremenog doba je da čovjek svakim danom ulaže sve više i više intelektualno-financijskih potencijala u cilju usavršavanja i povećanja proizvodnje oružja za "efikasno" eliminisanje ljudi. To je "humani" paradoks s dubokom antihumanom i civilizacijskom crtom. S obzirom na to da se ulažu ogromna sredstva u naučna istraživanja na ovom polju, možemo se složiti s Michaelom Brooksom koji zaključuje: "Ljudi na vlasti ubrzo su shvatili da je znanost dobra investicija: ako se dogodi još jedan rat, pobijedit će ona strana koja ima najbolje znanstvenike." (Brooks, 2012: 11; O tome i: Moses, 2021)

Zaključak

Najteži oblici zločina prateća su pojava historije ljudskog roda. Posebno brutalni zločini izvršeni su tokom dvadesetog stoljeća. Ni zločini tokom Prvog svjetskog rata koje je Bernard Bruneteau nazvao "pedagogijom ekstremnog nasilja", ni tehnološki razvoj na raznim poljima koji je

čovjek, između ostalog, upotrijebio i protiv pripadnika svoje vrste kako bi činio i zločine tokom Drugog svjetskog rata koji se broje u milionima žrtava, a koje je Zygmunt Bauman nazvao "probom savremenog društva i njegovih skrivenih mogućnosti", nisu bili adekvatna opomena da se nasiljem i ratovima ne postiže ništa vrijedno. Ni donošenje Konvencije o genocidu, niti obećanje "nikad više" nije zaustavilo nečovječne, masovne zločine koje je čovjek činio i čini protiv pripadnika svoje vrste, uključujući i one najbrutalnije u kojima postoji namjera za uništenje nacionalne, etničke, rasne ili religijske skupine. Ni donošenje brojnih međunarodno-pravnih akata tokom dvadesetog i dvadeset prvog stoljeća nije zaustavilo kontinuitet ratova i teških zločina, odnosno teških kršenja odredbi međunarodnog prava, koje bi trebalo da garantuju, ako ništa drugo, barem zaštitu najviše ranjivih i bespomoćnih kategorija stanovništva.

Fokus u ovom radu, referirajući se i na relevantne autore koji se bave ovim temama, stavili smo na teorijski osvrt o imenovanju zločina genocida, njegovih tehnika i klasifikaciji. Kroz nešto širu analizu teorijskih stavova o nekim aspektima genocida zapravo smo prikazali složenost fenomena ovog zločina.

⁷ Zygmunt Bauman, kao i brojni drugi naučnici, utvrdili su da je genocid dobro isplaniran državni zločin, zločin koji je sredstvo, a ne cilj sam po sebi. "Moderni genocid je genocid sa svrhom. Oslobođanje od neprijatelja nije cilj sam po sebi. Ono je sredstvo za postignuće drugog cilja: nužnost koja proizilazi iz krajnjeg cilja, korak koji treba podnositi ako se želi ikada stići na kraj puta. Sam je cilj ostvarenja velike vizije

boljeg i radikalno drugačijeg društva. Moderni genocid je element društvenog inženjeringa, osmišljenog radi stvaranja društvenog poretka koji će se uklopiti u zamisao o savršenom društvu." (Bauman, 1989: 91)

⁸ <http://www.genocidewatch.org/genocide/tenstagesofgenocide.html>.

⁹ U okviru opsežnih priprema za izvršenje genocida itekako se planira svaka njegova etapa. Složimo li se sa Stantonovom

podjelom etapa genocida, jasno je da se tokom prvih faza genocida posebna pažnja usmjerava na negiranje kao fazu koja najduže traje, kojoj se posvećuje značajna pažnja, kako u vrijeme izvršavanja zločina, tako i u postgenocidnom periodu. Stanton je do 2012. godine proces genocida predstavljao u osam etapa, kada je dodao još dvije: diskriminaciju i progon, ali je i dalje negiranje ostalo posljednja faza genocida.

Literatura i izvori

Arendt, Hannah (2000). *Eichmann u Jerusalimu – Izvještaj o banalnosti zla*. Beograd: K.V.S.

Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Bećirević, Edina (2009). *Na Drini genocid*. Sarajevo: Buybook.

- Bećirović, Denis (2021). *Teritorijalni ekspanzionima Srbije prema Bosni i Hercegovini (1804–2020)*. Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu.
- Brooks, Michael (2012). *Slobodni radikali: tajna anarhija znanosti*. Zagreb: Ljevak.
- Bruneteau, Bernard (2005). *Stoljeće genocida*. Zagreb: Politička kultura.
- Chalk, F., Jonassohn, K. (1990). *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*. New Haven/ London: Yale University Press.
- Chalk, Frank (1994). "Redefining Genocide". *Genocide: Conceptual and Historical Dimension*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Charni, W. Israel (1997). *Commonality in Denial: Classifying the Final Stage of the Genocide Process*. International Network on Holocaust and Genocide.
- Dimitrijević, V., Vidanović, V., Jovanović, I., Marković, Ž., Milanović, M. (2010). *Haške nedoumice, Poznato i nepoznato o Međunarodnom krivičnom tribunal za bivšu Jugoslaviju*. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- Eshet, Dan (2007). *Totally Unofficial: Raphael Lemkin and the Genocide Convention*. Brookline: Facing History and Ourselves.
- Fein, Helen (1979). *Accounting for Genocide: National Responses and Jewish Victimization During the Holocaust*. New York: Free Press.
- Fein, Helen (1993). "Discriminating Genocide from War Crimes: Vietnam and Afganistan Reexamined". *Denver Journal of International Law and Policy*, Number 1, Volume 22.
- Fein, Helen (1993). *Genocide: A Sociological Perspective*. London: Saga Publications.
- Fein, Helen (ur.) (1994). *The Prevention of Genocide: Rwanda and Yugoslavia Reconsidered*. New York: Institut for Study of Genocide.
- Haračić, Šejla (2003). "Tretman 'kulturnog genocida' u međunarodnom krivičnom pravu". *Anali Pravnog Fakulteta*, Zenica: Univerzitet u Zenici, br. 6, god. 3.
- Jaspers, Karl (2009). *Pitanje krivice*. Beograd: Konrad Adenauer Stiftung.
- Jensen L. B., Stevan (ur.) (2007). *Genocid: slučajeви, poređenja i savremene rasprave*. Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu.
- Jonassohn, K., Chalk, F. (2000). "A Typology of Genocide and Some Implications for the Human Rights Agenda". *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*, New York: First Syracuse University Press.
- Kiernan, Ben (2007). *Blood and Soil: A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur*. US: Yale University Press.
- Kliko, A., Džananović, M., Mastalić-Košuta, Z. (2021). "Srpski i hrvatski pokušaji podjele Bosne i Hercegovine u cilju realizacije vlastitih velikodržavnih ideja". *Monumenta Srebrenica, Istraživanje, dokumenti, svjedočenja – KNJIGA 10*. Tuzla – Srebrenica: Zbornik radova JU Zavod za zaštitu i korištenje kulturno-historijskog i prirodnog naslijeđa Tuzlanskog kantona.
- Kuper, Leo (1981). *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Lavić, Senadin (2014). *Leksikon socioloških pojmova*. Sarajevo: Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu.
- Lemarchand, Rene (2007). "Poređenje polja smrti: Ruanda, Kambodža i Bosna". *Genocid: slučajeви, poređenja i savremene rasprave*, Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu.
- Lemkin, Raphael (1944). *Axis Rule in Occupied Europe; Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington D. C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Lemkin, Raphael (1945). *Genocide – A Modern Crime*. Free World, No. 9.
- Lemkin, Raphael (1947). "Genocid as a Crime under International Law". *The American Journal of International Law*, New York: Cambridge University Press, Vol. 41, No. 1.
- Malešević, Siniša (2011). *Sociologija rata i nasilja*. Zagreb: Naklada Jansenski i Turk.
- Mennecke, M., Markusen, E. (2007). "Međunarodni krivični sud za bivšu Jugoslaviju i krivično djelo genocida". *Genocid: slučajeви, poređenja i savremene rasprave*, Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu.
- Mišambled, Rober (2015). *Istorija nasilja. Od kraja srednjeg veka do danas*. Beograd: Delfi.
- Moses, Dirk A. (2021). *The Problems of Genocide: Permanent Security and the Language of Transgression*. New York: Cambridge University Press.
- Power, Samantha (2002). *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide*, New York: Basic Books.
- Ratner R. S., Abrams S. J. (2001). *Accountability for Human Rights Atrocities in International Law*. New York: Oxford University Press.
- Riemen, Rob (2015). *Vječiti povratak fašizma*. Zagreb: TIM PRESS.
- Rubinstein, D. William (2004). *Genocide*. Edinburg: Pearson Education.
- Schabas, A. William (1996). *Genocide in the international Law: The crimes of crimes*. Oakland: Cambridge University Press.
- Shaw, Martin (2007). *What is genocide?* Cambridge: Polity Press.
- Smith, W. Roger (2000). "Human Destructiveness and Politics: The Twentieth Century as an Age of Genocide". *Genocide in the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*, New York: First Syracuse University Press.
- Totten, S., Bartrop R. P. (ur.) (2009). *The Genocide Studies Reader*. New York: Routledge.
- Totten, S., Parsons, W. S. (ur.) (2009). *Century of Genocide: Critical Essays and Eyewitness Accounts*. New York: Routledge.
- Valentino, A. Benjamin (2004). *Final Solutions: Mass Killing and Genocide in the Twentieth Century*. New York: Cornell University Press.
- Wallimann, I., Dobkowski, M., Rubenstein, R. (ur.) (2000). *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. New York: 1st Syracuse University Press.
- Zwaan, Ton (2003). *O etiologiji i genezi genocida i drugih masovnih zločina uperenih protiv određenih grupa*. Centar za proučavanje holokausta i genocida Holandske kraljevske akademije nauka i umjetnosti Univerziteta u Amsterdamu.
- <http://www.genocidewatch.org/genocide/tenstagesofgenocide.html>.
- http://www.tuzilastvorz.org.rs/html_trz/PROPISI/konvencija_sprecanje_lat.pdf.
- <http://www.preventgenocide.org/lemkin/freeworld1945.htm>.

الموجز

تصنيف جريمة الإبادة الجماعية

الإبادة الجماعية في علم الاجتماع

معمر جنانوفيتش

تم اعتماد تسمية جريمة الإبادة الجماعية رسمياً في اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (اتفاقية الإبادة الجماعية) التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 9 من ديسمبر سنة 1948. أبدى رافائيل ليمكين (Raphael Lemkin)، مبتكر مفهوم الإبادة الجماعية، اهتمامه بتسمية أخطر جرائم الحرب، حتى قبل الحرب العالمية الثانية، أي قبل ارتكاب تلك الجرائم في منتصف القرن العشرين. ومنذ المحرقة ضد اليهود، باتت جريمة الإبادة الجماعية محل اهتمام خاص عند كثير من العلماء الذين قدموا شروحا نظرية للمواضيع المدرجة في هذا المجال. إن تصنيف هذه الجريمة يعدّ من أبرز مواضيع شرح تلك الجريمة، وهو الذي نتناوله في هذه الورقة عبر استعراضنا للمناقشات النظرية.

الكلمات الرئيسية: الجريمة الكبرى، الإبادة الجماعية، اتفاقية الإبادة الجماعية، تصنيف الإبادة الجماعية، الإبادة الجماعية في علم الاجتماع.

Summary

A REVIEW OF TYPOLOGIZATION
OF THE CRIME OF GENOCIDE:
CONTRIBUTION TO THE STUDY OF
SOCIOLOGY OF GENOCIDE

Muamer Džananović

The crime of genocide is officially named in the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Genocide Convention) approved by the General Assembly of the United Nations (UN) on December 9th 1948. Raphael Lemkin, the man who coined the term genocide, showed the concern for classifying and naming the worst form of war crimes even before the outbreak of the Second World War, not only during the time when the worst war crimes were committed in mid-twentieth century. It was particularly after the Holocaust that the crime of genocide was brought to the special focus of numerous scholars who began to elaborate on theories and themes in this field. In theoretical elaboration of the crime of genocide and, with a review of theoretical discussions; this happens to be the subject matter of the present article.

Key words: crime above all crimes, genocide, Genocide Convention, typologization of genocide, sociology of genocide

MUSLIMANSKE REZOLUCIJE – INTEGRALNI TEKSTOVI

Hikmet KARČIĆ

karcic@iitb.ba

Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka

SAŽETAK: Potpisivanjem *rezolucija* početkom Drugog svjetskog rata 1941. i 1942. godine protiv nasilja nad građanima tadašnje instalirane Nezavisne Države Hrvatske, a posebno nad Jevrejima, Srbima i Romima, Bošnjaci su prije svega iskazali humani, ljudski čin. U vrijeme kada je zlo nacizma, gotovo bez ikakve javne osude, haralo Evropom, Bošnjaci su, od Prijedora, preko Sarajeva, Mostara, Banje Luke, Bijeljine, Tuzle, Zenice, Bosanske Dubice do Bugojna digli svoj glas protiv nacističkog zla. U ovom radu, prvi put na bosanskom jeziku, donosimo integralne tekstove deset *muslimanskih rezolucija* kojima se osuđuju zločini nad nevinim stanovništvom Bosne i Hercegovine početkom Drugog svjetskog rata.

Ključne riječi: muslimanske rezolucije, zločini, Drugi svjetski rat, Srbi, Romi, Jevreji

Uvodna napomena

Ove godine obilježava se 80 godina od donošenja tzv. *muslimanskih rezolucija* protiv ustaške politike i zločina tokom Drugog svjetskog rata. Ovaj tekst sadrži faksimile i tekstove deset *Muslimanskih rezolucija*, i to: El-Hidaje, Prijedorske, Sarajevske, Mostarske, Banjalučke, Bijeljinske, Tuzlanske, Zeničke, Bosanskodubičke i Bugojanske. Posljednje dvije su tek otkrivene i prvi put objavljene u

publikaciji *The Muslim Resolutions: Bosniak Responses to World War Two Atrocities in Bosnia and Herzegovina* (IITB/CICW, 2021). *Rezolucija El-Hidaje* bila je prva izdata i često se miješa sa *Sarajevskom*, koja je donesena nekoliko mjeseci kasnije. Original *Prijedorske rezolucije* arhiviran je u Historijskom muzeju u Sarajevu, dok su starije prekućane kopije u Gazi Husrev-begovoj biblioteci i Bošnjačkom institutu, obje u Sarajevu.¹ *Sarajevska rezolucija*, s

originalnim potpisima, nalazi se u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.² *Mostarska* je u Arhivu Bosne i Hercegovine.³ Prekućane kopije *Banjalučke rezolucije* nalaze se u Gazi Husrev-begovoj biblioteci i Bošnjačkom institutu.⁴ Navodno postoji još jedan originalni primjerak u Vojnom arhivu u Srbiji.⁵ Postoji jedna prekućana kopija *Bijeljinske rezolucije* u Historijskom muzeju u Sarajevu te fotokopija izvornog ustaškog dokumenta u Bošnjačkom institutu.⁶

¹ Historijski muzej Bosne i Hercegovine (HMBiH, UNS, k.1, dokument br. 130/3); Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB, ZRDA, A-810/B. ONS); Arhiv Bošnjačkog instituta (Drugi svjetski rat, DSR 3/VIII-2).

² Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB, ARIZBIH, A-318/B (A-3200/TO)).

³ Arhiv Bosne i Hercegovine (ABiH, Zemaljska komisija za utvrđivanje zločina okupatora i njihovih pomagača Sarajevo

(u nastavku: ZKURZ), Referati, kut. 7,82. Rezolucija muslimana grada Mostara); Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB, ZRDA, A-810/B. ONS); Arhiv Bošnjačkog instituta (Drugi svjetski rat, DSR 3/VIII-2).

⁴ Zahvaljujem se gospodinu Ahmedu Zulfikarpašiću na ustupljenim dokumentima. Arhiv Bosne i Hercegovine (ABiH, fond Zemaljska komisija za utvrđivanje ratnih zločina okupatora i njihovih pomagača, Referati, kutija 7);

Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB, ZRDA, A-810/B. ONS, II knjiga. Banjalučka rezolucija od 12. novembra 1941); Arhiv Bošnjačkog instituta, Drugi svjetski rat (DSR 3/VIII-2).

⁵ Nismo uspjeli dobiti odgovor iz Arhiva.

⁶ Arhiv Bošnjačkog instituta, Drugi svjetski rat (DSR 3/VIII-2); Historijski muzej Bosne i Hercegovine (HMBiH, UNS, kutija 1, dokument 134). Xavier Bougarel i Ahmet Zulfikarpašić su dostavili ove dokumente.

Tuzlanska se nalazi u Historijskom muzeju u Sarajevu, te s nje-mačkim prijevodom u Vojnom

arhivu Srbije,⁷ a *Zenička* u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.⁸ *Rezo-lucija iz Bosanske Dubice* nalazi se

u Hrvatskom državnom arhivu⁹, a *Bugojanska* u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.¹⁰

⁷ Historijski muzej Bosne i Hercegovine (HMBiH, UNS, kutija 1, dokument 177); Vojni arhiv Srbije (Arhiv Oružanih snaga Srbije, fond Reich, kutija 40 G, fascikl 3, dokument 25). Xavier Bougarel je dostavio ove dokumente.

⁸ Gazi Husrev-begova biblioteka, Arhiv Islamske zajednice Bosne i

Hercegovine (GHB, ARIZBIH, UM, 1745/42)

⁹ Hrvatski državni arhiv (HDA, Zbirka mikrofilmova gradiva iz inozemnih arhiva koje se odnose na Hrvatsku (ZMGIA-H), HR-HDA-1450, D-2179, MF59, 447. Rezolucija Bos. Dubičkih Muslimana. Prilog

dopisu Zapovjedništva 3. oružničke pukovnije vojnim i redarstvenim vlastima u Zagrebu. Datum: 30. januar 1942). Adnan Jahić je dostavio ovaj dokument.

¹⁰ Gazi Husrev-begova biblioteka, Arhiv Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (GHB, ARIZBIH, UM, 1712/42).

PRIJEDORSKA REZOLUCIJA

Kotarsko-mearifsko povjerenstvo u Prijedoru, kao vjersko predstavništvo svih 24000 Hrvata muslimana ovog kotara, na širem sastanku muslimana svih slojeva, održanom po izričitom traženju svih muslimana, dana 23. rujna t.g. (druga noć ramazana), odlučilo je da vam se obrati ovim putem, te da vam izloži stanje muslimana ovoga kotara, koje uglavnom odgovara stanju cijele H. Bosanske krajine i da Vas zamoli da se bratski i muslimanski zauzmete da se ovom stanju nađe lijeka.

Od osnivanja NDH skoro svakodnevno u javnosti i to s najviših mjesta daju se izjave o nama muslimanima Hrvatima, koje nazivaju "cvijetom hrvatskog naroda", "srcikom ove države", a naša Bosna koju mi unosimo u sklop NDH "srcem države, bez kojeg nema života u našoj državi" itd. Isto tako vrlo se često u javnosti opažaju članci o predstavnicima i vođama Hrvatima muslimanima, koji učestvuju u vladi NDH, na dobrobit nas bosansko-hercegovačkih muslimana Hrvata.

Pa ipak i pored svih i takovih izjava, naš hrvatski muslimanski svijet u Bosanskoj krajini je zapostavljen, te se njegovo loše stanje do danas nije stvarno poboljšalo. Uzrok tome je rad mjesnih vlasti koje i u našem mjestu kao i ostalim okolnim mjestima rade sasvim suprotno onome što govore visoki državni funkcioneri. Mjesne vlasti mogu tako da rade zbog toga što ih niko ne kontroliše u pogledu postupka prema muslimanima. Niko od naših visokih ni vjerskih ni političkih predstavnika ne zadaje sebi truda da nas obiđe te da se na terenu uvjeri o našim prilikama i potrebama. Ako se i desilo da je neko od tih funkcionera i došao, kao što je slučaj sa dolaskom g. Ademage Mešića, doglavnika, i g. Hakije Hadžića, vladinog povjerenika, u Prijedor, niko od muslimana o njihovu dolasku nije ništa znao, jer o tome mjesne vlasti nisu htjele da ih obavijeste, te je i njihov doček i kratki boravak izgledao drugačije nego što žele muslimani. Stoga su prepušteni samom sebi i privatnoj inicijativi, te sve naše stvari slabo svršavaju preko raznih delegacija muslimani, koji se prepušteni slučaju da li će biti na nadležnom mjestu primljeni i srećni, da li će se njihovi zahtjevi koji su uvijek minimalni i opravdani uvažiti.

U našem mjestu postoje slijedeće državne ustanove: ustaški logor, kotarsko prestojništvo, kotarski sud, poreski ured, katasterska Uprava, željeznička stanica, sekcija za održavanje pruge, građevinska sekcija, šumska Uprava, državna žandarmerija, niža gimnazija, pošta itd. Sve te ustanove nalaze se isključivo u rukama katolika, t.j. kao po nekom pravilu na sva mjesta za šefove dolaze samo katolici. Pod izgovorom da se ne gleda ko je katolik a ko musliman, svi naši naponi da bar na jedno mjesto dovedemo za šefa muslimana ostali su bez uspjeha. A baš zbog toga što kod tih mjesnih vlasti nema ni na jednom uglednom mjestu niko od muslimana, mogu te vlasti da uvode čisto katoličku politiku. za dokaz čega neka Vam služe i ovi primjeri:

U ustaški logor u Prijedoru došli su isključivo katolici a među njima i neki vrlo nezgodne prošlosti, mada u našem kotaru ima 24 hiljade muslimana a katolika 8 hiljada, od kojih pravih starosjedioca i po narodnosti ima nešto više od polovine.

Po nalogu toga logora hapšeni su a i danas se hapse muslimanski mladići, zato što su narodno komunisti, mada za to skoro u svim slučajevima se pokazalo da nema nikakvih stvarnih dokaza. Po nalogu logornika odbija se đaćima muslimanima pa čak i iz nižih razreda gimnazije izdavanje potvrda o političkom vladanju i radnoj službi koje su im potrebne radi upisa u školu. Ukoliko im se ovakve potvrde i izdaju za to se traže o njima informacije od njihovih drugova katoličke vjere koji su bez razložno često puta denuncirani.

Ovaj logornik zadržava po nekoliko mjeseci, davanje potvrda muslimanima koji traže državnu službu, i njihove stvari nedostavljaju glavnom ustaškom stanu u Zagrebu te time ometa prvaovremeno rješavanje njihovi molbi kod nadležni vlasti. Podrškom toga logora, na sva mjesta u državnoj i privatnoj službi namještaju se samo katolici, pa čak i oni koji to ne zaslužuju i nije im služba čak ni potrebna, dok se od osnivanja NDH nije nijedan musliman mještani zaposlio u ma kakvoj službi iako je poslije istjerivanja Srba ostalo dovoljno mjesta.

Tabornik u ovom logoru javno izjavljuje da se muslimanima ne mogu povjeriti odgovorne službe, jer ne uživaju povjerenje, mada je svakom poznato da preko 75% svih domobrana i časnika hrvatske vojske daju muslimani i da oni snose najviše tereta oko očuvanja opstanka ove države i premda je istome poznato da u samom našem kotaru ima muslimana, koji su prije osnivanja NDH bili zbog hrvatstva progonjeni. Ovaj logor u saradnji sa kotarskim predstojništvom (kotarskom oblasti) u kome se za pet mjeseci izmijenilo pet predstojnika na sve moguće načine izigrava uredbu o prelasku na vjeru, te dok je lica koja prelaze na katoličanstvo štitio, dotle je sva lica koja su prešla na islam silio da opet pređu na katoličku vjeru, pa čak i pojedinim muslimanima, za vrijeme pobune u Prijedoru, skidao trake za slobodno kretanje nazivajući ih nedostojnim tih dozvola.

Za vrijeme pobuna u okolini mjesta bez pitanja ma koga od muslimana naoružavao je ovaj logor među ostalim i najgori ološ, pa čak i Cigane, te ovakve tipove upotrebljavao uz suradnju divljih ustaša za ubijanje mirnog građanskog stanovništva grčko-istočne vjere, a to se poslije radilo u cilju da se prikaže kako su samo muslimani zulum činili i da je jedino katolička crkva sigurno mjesto za zaštitu ovih ljudi od muslimanskog zulumata.

Prikazivanje muslimana u ružnom svjetlu ide tako daleko da pojedine pokretne ustaše katoličke vjere čak i sudovima privode žene pohapšenih pobunjenika i pokušavaju da svjedoče kako njihovi muževi nisu pobjegli u šumu od korektnog ponašanja tih divljih ustaša, već od zulumata mještana muslimana koji pristaju uz te ustaše te pljačkaju i ubijaju bez milosti.

U obližnjoj ispostavi Kozarcu divlje ustaše kojima se sada ne može uhvatiti traga s naperenim puškama sile muslimane da sjekirama ubijaju seljake grčko-istočne vjere, a poslije se to prikazuje kao neko likvidiranje starih računa između muslimana i tih seljaka. Znanjem tog logora divlje ustaše nose fesove te se stvara zabuna da sve zlo vrše muslimani. Čak i ime Tomislava Dizdara nekakvog ustaškog zapovjednika koji je prvi izdao naredbu za mijesno ubijanje iskorišćava da se prikaže kao da je taj zapovjednik musliman.

Siromašni mještani muslimani stavljaju se pred prijeki sud, osuđuju na smrt i strijeljaju zbog toga što su navodno iščupali nekoliko zlatnih zuba iz vilice poubijanih ljudi, dok se niko ne osvrće na nestanak milionskih imetaka, koji su usred bijelog dana i to za vrijeme pobuna od drugih raznešeni, o čemu je otišla pritužba na nadležno mjesto.

Skorašnji zajednički pokušaj poštenih muslimana i katolika, da se ovaj logor zamjeni i u njega dovedu dobri i katolici i muslimani, za sada je ostao bez uspjeha, jer takav zahtjev svih ovdašnjih muslimanskih kulturnih društava upućen g. Blažu Lorkoviću, putem ovdašnjeg predstavnštva izgleda da nije ni dospio na nadležno mjesto.

U Prijedoru se ukida puna gimnazija koja je tu postojala više godina i svodi se na 4 razreda mada se time pogađaju siromašni muslimanski mještani kao i muslimani iz obližnjih kotareva Bos. Novog, Sanskog Mosta, Ključa koji su ovdje slali svoju djecu u školu dok se u susjednoj Banjoj Luci pored pune državne gimnazije otvaraju istovremeno dvije nove privatne gimnazije s pravom javnosti ali pod patronatom časnih sestara dragocjene krvi Isusove, a niko od muslimana nema da se zauzme da nam se ova mijesna ustanova sačuva.

Dugo bi nas odvelo nabranje sličnih pojava. Dugo bi nas odvelo nabranje raznih podzemnih akcija, upravljenih na to da nas kompromituju, koji ako se produže prijete da onemoguće svaku lojalnu saradnju.

Sada je mjesec ramazan kada se svi muslimani posvećuju mislima na Boga i dobro svoje vjerske zajednice. Dostavljamo vam putem ovog pisma ovo nekoliko primjera da se o njima u ove dane razmislite.

Mi kao dobri Hrvati muslimani gledamo s bolom na ove mjesne negativne pojave i duboko smo uvjereni, da se za ove pojave ne zna na visokim državnim mjestima, a specijalno da u ovim pojavama nije ništa poznato Poglavniku. Zato molim Vas, koji imate mogućnosti, da lakše doprete do tih mjesta, da uložite sav svoj ugled da se ovim bolnim pojavama stane na put s najvišeg mjesta, a mi muslimani koji za istinitost navoda jamčimo svojim potpisima odužićemo vam se našim jedno-dušnim povjerenjem.

U to ime čestitamo vam svima ramazani šerif uz bratski mahsuz selam.

U Prijedoru, 23. rujna, 1941. godine.

Beširović Smajlbeg, Hasan Džananović, Jusuf Habibović, Ramadan Ramadanović, Ibrahim Alagić, Mustafa Jahić, Edhem Kahrić, Čehić Alija, Bašić Bešir, Sarić Reuf, Salihbegović Fadil, Babić Mehmed, Alagić Edhem, Mumin Habibović, Salko Cepić, Ahmed Cipranić, Teufik Brekić, Smail Ališić, Uzeir Ališić, Alija Bašić, Omer Bikić, Hilmija Hadžalić, Nuriya Mešić, Mehmed Hergić, Kasim Goretić, Smajo Habibović, Ishak Habibović, Sadik Blekić, Mehmed Beganović, Salih h. Selimbegović, Halid Kapetanović, Rahim Bajramović, Esad Selimbegović, Hakija Hadžalić, Kasim Šehović, Pašo Pehlić, Adem Kurović, Salih Čepić, Susnija Burazerović, Smail Jakubović, Muharem Midžić, Fehim Čaušević, Ahmed Babić, Midžić Muharem, Čaušević Fehim, Babić Ahmet, Suljo Arnautović, Muhamed Trepčić, Smail Šehić, Trepčić Uzeir, Suljanović Omer, Ing. Kasim Hrustanović, Abdulah Hadžalić, Muharem Softić, predsjednik vakufskog povjereništva, Hafiz Husein Cikota, Idriz Selimbegović, Fuad Širkinagić, Muhamed Sadiković, Suljo Arnautović, Ibrahim Hergić, Dževad Midžić, Sulejman Ališić, Nijaz Softić, Mustafa Habibović, Jakub Alihodžić, Fehim Kahrić, Hafiz Smail Kodžić, Omer Jogić, Osman Jakubović, Safer Kurtović, Enver Petrović, Mustafa Selimbegović, Muhamed Čumurija, Ahmet Serhatlić, Muhamed Kahrić, Esad Petrović, Šerif Đulkić, Ibrahim Mešić, Alija Jahić, Avdo Ališić, Sulejman Đulkić.

SARAJEVSKA REZOLUCIJA

Potpisani muslimani razmotrivši po prijedlogu Glavnog odbora El-Hidaje, organizacije ilmije /muslimanskog svećenstva/ teško stanje u kome se danas nalaze muslimani Bosne i Hercegovine i uočivši da se to stanje iz dana u dan pogoršava osjetili su se i kao pripadnici svoje uzvišene vjere islama i kao ljudi dužnim da konstatiraju slijedeće činjenice i da zatraže lijeka nevoljama u kojima se nalaze.

1./ Stanje muslimana u Bosani i Hercegovini je danas vrlo teško. Neće biti pretjerano ako reknemo, da u svojoj povijesti muslimani ovih krajeva nijesu doživjeli težih časova. U akcijama koje poduzimaju komunisti i pobunjeni pravoslavni Srbi stradaju u najvećoj većini samo muslimani. To stoga što su najviše izmiješani muslimani sa pravoslavicima u ovim krajevima. U ovim neredima strada mirno građanstvo i nedužni ljudi; stradaju goli životi i propada sav imetak; sela se pale, stanovnici prisiljeni da bježe i sele, svakim danom se zbjegavaju u veće gradove bez igdje išta. Na stotine pa čak i na hiljade siročadi ostalih bez svojih roditelja vaze za pomoći i potučaju se tražeći zaštitu. Konstatirajući ovo ističemo da ovo nijesu žrtve koje su rodoljubi dužni podnijeti za svoju grudnu, nego je ovo opći nered, koji se sve više širi i vodi propasti muslimana Bosne i Hercegovine. Pored svakodnevnih vapaja sa raznih strana da se ovome stane na kraj i pored raznih utješljivih izjava od strane odgovornih čimbenika (ispravljeno ručno: prekriženo suviše slovo "n" u sredini), stanje se ne popravlja nego se svakim

danom pogoršava i ugrožava i one krajeve, koji nijesu dsle (ispravljeno ručno: do sada) direktno pogodjeni istaknutim nevoljama. Što je još najgore poduzimani su i poduzimaju se taki potezi, koji samo više izazivaju oštre reakcije pobunjenika, pa je na taj način bijednio (ispravljeno ručno: prekriženo suvišno slovo "i") i nezaštićeno stanovništvo nedužno izloženo stradanjima. Sve ovo podrmava svako uvjerenje u sigurnost i daje povoda da se na temelju samog toka činjenica, a nešto možda i komunističkom propagandom stvara u širokim neupućenim slojevima uvjerenje da je ovo sistem, koji se smišljeno provodi.

2./ Mnogi katolici, svjesno, za sva nedjela, koja su provodjena u posljednje vrijeme bacaju odgovornost na muslimane i predstavljaju sve događaje međusobnim razračunavanjima izmedju muslimana in (ispravljeno ručno: prekriženo suvišno slovo "n") pravoslavnih. Tako isto mišljenje imaju neki pravoslavci u pogledu odgovornosti muslimana. Kad se stvari međjutim pravilnije i izbližeg upoznaju vidi se da muslimani nijesu krivi i zato oni to nabacivanje najenergičnije od sebe odbijaju. Muslimani su se i ranije ogradjivali od svoh zlodjela, koja su provodjena te je u rezoluciji, donesenoj na glavnoj godišnjoj skupštini El-Hidaje organizacije ilmijje, održanoj 141 (ručno ispravljeno: prekrižen posljednji broj 1 i iza broja 4 stavljena tačka) VIII. ove godine unešena i ova tačka:

4. / "Sa bolom u duši i dubokom sućuti sjećamo se svih onih nevinih muslimanskih žrtva, koje nedužno padoše u nemirima, koji se ovih dana mjestimično događaju. Osudjujemo sve one pojedince muslimane, koji su na svoju ruku sa svoje strane napravili kakav bilo ispad i učinili kakvo nasilje. Konstatiramo da su tako što mogli učiniti samo neodgovorni elementi i neodgojeni pojedinci, čiju ljagu odbijamo od sebe i od svih muslimana.

Pozivamo sve muslimane da se u duhu visokih uputa svoje vjere islama i u interesu države strogo klone svakog zlodjela. Molimo državne vlasti, da što prije zakonski zavedu sigurnost u svim krajevima ne dozvoljavajući da se što bilo učini na svoju ruku kako ne bi nevini ljudi stradali." I mi sada konstatiramo da je zlodjela mogao učiniti samo ološ i kriminalni tipovi, kojih ima u svakoj zajednici. Konstatiramo i to, da ni oni nisu to nijesu od sebe činili dok im nije dato oružje, uniforma, ovlaštenje, a često puta i naredbe. Stoga ni u kom slučaju za ta zlodjela ne snose muslimani odgovornost niti su im oni inicijatori. Konstatiramo i to da su u svrhu da se odgovornost za nedjela obori na muslimane izrabljivani fes i muslimanska imena. Naime oblačili su fes, koji je zaveden kao uniforma sve bosanske vojske, nemuslimani vršeći razna zlodjela, kojom su se prilikom i nazivali međusobno muslimanskim imenima. Muslimani nijesu nikom spremali ni mislili nikakva zla, što najbolje potvrđuju činjenice da su svi muslimani?bivši (ispravljeno ručno: prekrižen suvišni znak pitanja "?") jugoslovenski vojnici, odmah nakon rata predali vojno oružje. Na zahtjev vlasti odmah su muslimani predali i privatno oružje. Muslimani su i u svojoj prošlosti za vrijeme Turske kada su bili jedini gospodari, tolerirali bez razlike sve vjere i nikom nijesu zlma (ispravljeno ručno: zuluma) činili. Stoga se ni danas muslimani predstavljati inicijatorima zločina i onima koji ne trpe pravoslavnih i izazivaju sve nereda kao što to neki namjerno čine.

3./ U svakim teškim prilikama pojavljuje se i netrpeljivost prema islamu od nekih katolika. Ta se odražava u pisanju, u privatnim i javnim govorima i nejednakom postupku prema (ispravljeno ručno slovo "e" i slovo "m") katoličkoj i islamskoj vjeri. To se sve pojavljuje pored raznih izjava sa najviših mjesta u kojima se govori o jednakosti i ravnopravnosti obiju vjera. Ovu našu konstataciju spremni smo uvijek potvrditi konkretnim primjerima.

Nakon ovih konstatacija tražimo od svih odgovornih čimbenika, i svih muslimanskih vjerskih i političkih predstavnika da se zauzmu na svim nadležnim mjestima:

1/ da se zavede stvarna sigurnost života, časti, imovine i vjere za sve građane u državi bez ma kakvih razlika.

2/ da se nevini svijet stvarno zaštiti jačom vojnom odbranom

3/ da se u buduće ne dozvoli da se poduzimaju ma kakve akcije koje će po svojoj naravi izazivati pobune i krvoprolića u narodu.

4/ da se pozovu na sudsku odgovornost svi stvarni krivci, koji su počinili ma kakvo nasilje ili zlodjelo bez razlike kojoj vjeri pripadali, te da se najstrožije kazne prema zakonu, kao i oni koji su ovaka zlodjela naredjivali ili za njih dali mogućnost.

5/ da zakone primjenjuje samo redovno redarstvo (ispravljeno ručno: redovne vlasti) i redovita vojska.

6/ da se onemogućući svaka vjerska netrpeljivost i da se najoštrije kazne oni koji u ovom pogledu naprave kakav bilo dokazan izgređ.

7/ da se što prije pruži dovoljna materijalna pomoć onima, koji su nedužno postradali u ovim neredima.

U Sarajevu, na Lejlei-kadr, 27 ramazana 1360 /18. X. 1941. /

H. Mehmed Handžić, pretsjednik El-Hidaje, Muhamed Pašić, ravnatelj Šeriatske gimnazije, Mustafa Varešanović dopretsjednik džematskih imama, Hafiz Hasib Fazlić, pretsjednik muallimskog udruženja, Dr. Vejsil Bičakčić glavni liječnik POR Sarajevo, Ešref Berberović, pretsjednik Musli. društva "Trezvenost" u Sarajevu, Abdulah Dervišević, pretsjednik Kotarskog odbora El-Hidaje, Kasim Dobrača član gl. odbora El-Hidaje, Hafiz Ramiz Jusufović tajnik imamsko-mualimskog udruženja mjesnog kotar. odbora El Hidaje, Muhamed Traljić, student, Fejzulah Hadžibajrić član Glav. odbora El Hidaje, Husein Đozo, član Glavnog odbora El Hidaje, Muhamed Fočak član Glavnog odbora El-Hidaje, Hamdija Zulfikarpašić trgovac iz Sarajeva, Jusuf Čengiđ trgovac, Salih Fočo trgovac, Mustafa Bičakčić trgovac, Derviš Atić mlinar Industrijalac, Šerif Vranić trgovac, Saračević Tajib (napisano na arebici), Mesihović Šaćir član Ulema medžlisa u miru, Mulić Abdulah učitelj, Hadži H. Ibrahim Redžić šer. sudac u miru, Husein Kadić, Asim Hadžišabanović industrijalac, Handžić H. Hafiz Akif imam Glavne Drž. Bolnice, Hafiz Ibrahim Prohić, muallim, Hasan Zulfikarpašić, trgovac, Hafiz Muhamed Pandža, član Ulema – medžlisa, Mehmed-Ali Čerimović, Mehmed Šahinagić, posjednik, Ing. Asim Šeremet, viši poljoprivredni savjetnik u miru Sarajevo, Ahmed Mešinović trgovac, Edhem Fočo, trgovac, Asim Arslanagić trgovac, Sulejman Gorušanović trgovac, Sulejman Muhasilović trgovac, Halid Čaušević Hafiz Ibrahim Riđanović, Kemal Čaušević, Uzeir H. Hasanović trgovac, Mustafa Softić, Hamdija Mujičić, Hašim Skopljak, Edhem Čejvanija, Hf Omer Mušić, nastavnik, Salem Muharemagić, Salem Demir, H. Hasan Nezirhodžić, Hamdija Delić, trgovac, H. Šabanović – publicista, Ahmed Burek, ravnatelj Gazi H. Medrese, Muhamed Kemura, Dr. Šaćir Sikirić, rektor VIŠT škole, Ismet Njemčević, trgovac, Kasim Turković, član bivšeg vak. Mear. sabora u Sarajevu, Hamdija Kapidžić, profesor, Mustafa Drljević, prof., Nedim Filipović, suplent, Čazim Nožić, prof., Salim Čatić, profesor, Bajraktarević Mahmud, profesor, Derviš M. Korkut, kustos Zem. muzeja, Ibrahim Čadordžić, preds. vak. Povjerenstva i šeriat. Suda, Mahmud Bahtijarević, član ulema medžlisa u miru, Osman Sokolović, sekretar trg. obrt. komore u miru, Bekir Omersoftić, zamjenik državnog tužitelja, Dr. Behaudin Salihagić sudac, Besim Korkut, profesor, Ahmed Kasumović -II -, Prašo M Sejid, Ahmed Tabaković, trgovac, H. Šabanović Fejzulah Edhem Bičakčić, biv. ravnatelj gr. Štedionice Hadžijahić Hafiz Džemaludin, Nanić Muhamed, Edhem Đulizarević, Ismet Sulejmanović, Faik Musakadić, pretsjednik musl. kult. i hum. društva "Bratstva", Hamdija Đukić, Ahmed Tuzlić, supl., I. Trebinjac, suplent, Muhamed Hazim Tulić, prof., Ahmed Tufo trgovac, Hasan Bajraktarević, student, Skaka Ahmed, vjeroučitelj, Skaka Abdulah obrtnik, Kasim Bukvić student H. M. Merhemić, Abdulah Fočak, Mujezinović Hf. Mustafa, Edhem Mulabdić, Hasan O. Užičanin obrtnik, Musakadić Asim, liječnik, H. Alija Aganović, Repovac Nasih, sudac, Mašić dr. Husein, kot. Sudac, Dr. Muhamed Kulenović, pretsjednik sudb. stola, Sarajevo, Osman Sikirić, vijećnik banskog stola, Mehmedbeg Fidahić, Osman Forta, šeriat. Sudac Munir Tarabar, vježbenik šer. suda, Kulenović Hafiz Sulejman šer. sudac Ahmed Selimović, Omerhodžić Osman.

MOSTARSKA REZOLUCIJA

Kroz cijelu povijest naše mile domovine Bosne i Hercegovine ne pamte se ovako teški i burni dani i ovako burna vremena kao ova što sada proživljujemo. Već mjesecima slušamo i gledamo, kako gore sela i varoši, kako ginu nedužni sinovi ove zemlje, kako se otima tuđe dobro. Sve nas to natjeruje da se duboko zamislimo i zabrinemo nad sadašnjosti i budućnosti ovih napaćenih i nama milih krajeva. Nošeni dubokom vjerom da tumačimo volju i osjećaje najširih muslimanskih slojeva širom naše ponosne Bosne i Hercegovine smatramo potrebnim da konstatujemo i izjavimo slijedeće:

1. Nebrojani zločini, nepravde, bezakonja, i nasilna prevjeravanja, koja su učinjena i koja se čine prema pravoslavicima Srbima i drugim sugrađanima, strane su potpuno duši svakog muslimana.

Svaki pravi musliman, oplemenjen uzvišenim propisima islama, osuđuje ovakva zlodjela, ma sa koje strane dolazila, jer zna da islamska vjera smatra najtežim grijehom ubijanje i mučenje nevinih, kao i otimanje tuđeg dobra te prevjeravanje pod okolnostima koja isključuju slobodnu volju. Šaka onih nazovi muslimana, koji su se o to ogriješili, samim tim su se ogriješili o uzvišene propise islama, pa će ih neminovno stignuti Božija kazna i ljudska pravda.

Osuđujući sve to molimo da se zavede potpuna jednakost i ravnopravnost, red i zakonitost za sve bez obzira na vjersku ili narodnu pripadnost, da se omogući svim građanima povratak na njihova ognjišta i da im se uklone učinjene nepravde.

2. Teška vremena koja se preživljuju, koja nismo niti željeli niti pripremali, uvukla su u svoj vrtlog i muslimane pa je samo iz našeg grada platilo svojim životom oko 10 nevinih muslimana, a da njihove ubice, premda se za neke zna, nisu ni od koga pozvane na odgovornost niti kažnjene. To je trebalo da predstavlja samo početak i prodor u naše muslimanske redove s ciljem da se oslabi cijela muslimanska zajednica. Najenergičnije osuđujemo ubistva i progone muslimana pod izlikom srpstva, komunizma, gajretovštine, sokolstva, jeneze, jerezaštva itd.

3. Sa najvećom rezignacijom odbijamo od časti imena muslimanskoga sve ono što nam se od nekih pojedinaca zlonamjerno podmeće, s namjerom da sa sebe prebace odgovornost na nas i zahtijevamo da se prilikom vršenja raznih akcija zabrani nemuslimanima nošenje fesova, kao simbola islamske pripadnosti, dozivanje muslimanskim imenima i slično, što se opetovano i sistematski čini, da bi se imao utisak kao da to čine muslimani.

4. Upozorujemo braću muslimane da sa svom ozbiljnošću razmisle o pravima i intimnim željama i namjerama mnogih pojedinaca, koji su ili intelektualni začetnici ili izvršioc raznih zlodjela nad našim sugrađanima, a koji ne samo u svojim krugovima već i skoro javno i bez ustezanja to namjenjuju i nama muslimanima.

5. Isto tako najenergičnije ustajemo i protiv svih onih, koji u svom ogorčenju ili iz pljačkaških pobuda vrše bezrazložne osvete nad nevinim muslimanima, njihovim ženama i djecom, njihovim domovima i selima. Ukoliko se to nastavi, mi im poručujemo da ćemo im se najodlučnije suprotstaviti.

6. Braći svim čestitim muslimanima poručujemo da žive u slozi i ljubavi sa svim svojim sugrađanima i komšijama, te da su svjesni da nas u ovim vanrednim teškim vremenima može spasiti samo naša potpuna sloga i jedinstvo te čvrstina naših redova. Među čestitim muslimanima moraju se zaboraviti sve ranije razmjerice, pa s vjerom u svemoć i pravednost Svemogućeg Allaha, vedra čela možemo gledati u našu i narodnu budućnost.

Uz bratski mahsuz selam:

Hafiz Omer Džabić, hercegovački muftija u miru v.r., Ibrahim Ribica, Husein Čišić, Ibrahim Fejić, Hafiz Husein Pužić, Smajo Ćemalović, Mustafa Pašić, Hadži Ibrahim Slipičević, Omer Kalajdžić, dr. Salih Komadina, Sulejman Krpo, Smail Grebo, Smail Džudža, Salih Popovac, Ahmed Avdić, Šaćir Muratović, Ahmed Behlilović.

Mostar, 21. oktobar 1941

BANJALUČKA REZOLUCIJA

Gospodi dr. Džafer-begu Kulenoviću,
potpredsjedniku vlade N.D.H. i
ing. Hilmiji Bešlagiću,
ministru prometa i t.d.
Gospodo ministri,

Još od početka uspostavljanja ove naše N. D. H. gledamo mi Muslimani s najvećom zabrinutošću kako su neke ustaše i drugi odgovorni i neodgovorni faktori činili najgrublje greške pa i zločine. Najelementarnija prava čovjeka gažena su bez ikakvih skrupula. Sigurnost života i imetka, sloboda vjere i savjesti prestali su da važe za veliki dio naroda ovih krajeva.

Ubijanje svećenika i drugih prvaka bez suda i presude, strijeljanje i mrcvarenje u gomilama, često posve nevinih ljudi, žena pa i djece, gonjenje u masama od kuće i iz postelje čitavih porodica s rokom od jedan do dva časa za spremanje te njihovo deportiranje u nepoznate krajeve; prisvajanje i pljačkanje njihove imovine, rušenje bogomolja, često njihovim vlastitim rukama; silenje na prelazak u katoličku vjeru, sve su to činjenice koje su zaprepastile svakog istinitog čovjeka i koje su i na nas muslimane ovih krajeva djelovale najneznodnije.

Mi nismo nikada ni očekivali a kamoli željeli ovakve metode rada i upravljanja u našim krajevima. U našoj burnoj prošlosti mi se nismo ni pod najtežim prilikama služili ovakvim sredstvima i to ne samo što nam to brani Islam nego i zato, što smo vjerovali i što vjerujemo da ovakve metode rada dovode do rušenja javnoga mira u svakoj državi i ugrožavaju njezin opstanak. Mi smatramo da se ovakva nasilja ne bi smjela vršiti niti nad najgorim neprijateljima, jer ovo što se kod nas radilo sumnjamo da bi mogli naći primjera u povijesti kojeg bilo naroda. Rezultati ovakove politike, ako se ovakvi postupci mogu uopće nazivati tim imenom, upravo su grozni, što je svaki pametan čovjek mogao i očekivati. Vjerska snošljivost koja je bila na visini u Bosni i Hercegovini pored vjerske podvojenosti srozala se strahovito. Uvrede i izazivanja jednog dijela naših katolika uzimale su često takvoga maha, i prema nama muslimanima da nas sile na ozbiljno razmišljanje. Odnos između ova dva dijela našeg naroda koji je bio vrlo dobar na putu je da se posve pokvari. Rad onih hrvatskih nacionalista i na jednoj i na drugoj strani koji je išao za tim, da dovede do bratstva ova dva dijela naroda i koji je bio urodio dobrim rezultatom na putu je da doživi potpuni slom.

Jedan dio katoličkog sveštenstva smatra da je došao njegov čas i on ga bez skrupula iskorišćuje. Propaganda za pokršćavanjem je uzela takvoga maha da podsjeća na špansku inkviziciju. Pod njenim pritiskom i uz toleriranje javnih organa izvršena su pokatoličavanja hrišćana u masama. I tako su oni kojima se dotle poricala svaka građanska vrijednost i svaka nacionalna srodnost postali i građanski punopravni i nacionalno Hrvati samo zato što formalno primiše katoličku vjeru. Ravnopravnost Islama isticana često pisanim slovima i mnogim izjavama i sa najvišeg mjesta, dovodi se često u pitanje u životu i u praksi. Prelazak na islam, koji mi nismo propagirali nije nikada pružao onu zaštitu kao prelazak na katoličku vjeru. Mnogi intelektualci su takav pokušaj platili i životom – kao što je to bio slučaj u Travniku. Čuju se često i pogrdne pjesme od strane nekih katolika, koji vrijeđaju vjerske osjećaje muslimana a proriče im se ista sudbina kao i hrišćanima.

Jedan dio ustaške vojnice i to ne samo "divlji" nego i redovni izvršio je teške ispade i napadaje ne samo prema hrišćanima nego i prema muslimanima, pa je izazvao i u našim redovima zaprepašćenje. Slučaj s groznim ubistvom poludelog seoskog hodže Edhem-efendije Hodžića ovdje u Banjoj Luci ispred bolničke avlije i u pola dana strašan je primjer razuzdanosti od strane ustaše Josipa Babića. I što je najžalosnije ni danas se ne zna da li je zločinac uopšte uhapšen i ako je to tražilo i traži sve Banjalučko pa i ostalo muslimansko stanovništvo.

Ustanak u našim krajevima, koji se sve više širi posledica je gore navedenih postupaka i grešaka. Ovaj ustanak nosi u sebi sve posledice i grozote koje nose ustanci i građanski ratovi. I ustanci pale i ubijaju na zvjerski način ljude, žene i djecu da bi se osvetili često

i onima koji nisu krivi za njihove nevolje. Ustanak je dopro i do kapije našega grada i njegove se posljedice sve više osjećaju. Već je tri dana bio naš grad bez vode, a oskudica ogreva i životnih namirnica pritiskuje nas sve više i više pa mi moramo misliti i na druge još gore posljedice.

Komunisti su iskoristili nezadovoljstvo jednog velikog dijela naroda i stavili su se često na čelu ustanka. Pri proganjanju komunista se čine nepravde nama muslimanima. Nećemo da tvrdimo da i među Muslimanima u gradu nema koji komunista, ali se na račun ovih hapse i proganjaju i oni muslimani, koji nisu bili nikada komunisti, samo ako se izraze nepovoljno protivu raznih nepravilnosti, koje se dešavaju. Naprotiv mnogi katolici koji su bili poznati kao komunisti ne samo što se prikrivaju nego se često i nagrađuju raznim položajima i sinekurama. Nas ispunjava naročitim negodovanjem što su oni elementi koji su prouzrokovali ovaj ustanak uvukli u ovu akciju i dio muslimanskog ološa što mi žalimo i osuđujemo. Mi znamo dosta primjera gdje su ustaše pristupile klanju i ubijanju hrišćana pod fesovima na glavi. To je bilo u Bos. Novom gdje su četiri kamiona ustaša došli iz Prijeka pod fesovima na glavi, udružili se sa muslimanskim ološem i izvršili klanje hrišćana u masama. Isto se desilo u Bos. Kostajnici kada je na isti način i za jedan dan poklano 862 hrišćana. I u Kulen-Vakufu su to isto uradili i tu se naročito istakao Miroslav Matijević ustašaiz Vrtoča. Tu je poklano oko 950 hrišćana, što je dalo povoda za osvetu četnika od 6. rujna kada je Kulen Vakuf zapaljen i gdje je platilo glavom 1.365 muslimanskih ljudi, žena i djece.

Mi znamo slučajeve, gdje su neki ustaše katolici udarali na hrišćane s povicima: "Udri Mujo drži Huso, ne daj tamo Meho!" i sl. Mi znamo i takvih slučajeva gdje se je šaptalo hrišćanima kako ih ubijamo i koljemo mi balije da ih tako istrijebimo. Da smo mi htjeli trijebiti ubijati i prevjeravati Srbe i druge mi smo to mogli lakše činiti prije nekoliko stotina godina, kada smo imali više vlasti nego danas i kada se mogao takav postupak lakše pravdati, nego danas.

Izazvavši ovako težak sukob između nas i hrišćana pozvani smo mi kao vojnici da taj ustanak ugušimo i da tako ubijamo Srbe i oni nas, pa da se tako međusobno satiremo i istrebljujemo, neznajući kada će to prestati ni kakvim će posljedicama uroditi. I tako je ta borba koju mi nismo izazvali uzela toliko maha, da su mnoga naša sela popaljena i opljačkana a njihovi stanovnici ljudi žene i djeca lutaju goli i bosi gladni i žedni tražeći pomoći i zaštite od pozvanih i nepozvanih i bježeći u naše gradove, koji su ih prepuni i gdje im se pomoć teško može ukazati. Zaštita je našeg svijeta po selima posve nedovoljna, osobito u onim krajevima, koji se nalaze pod talijanskom okupacijom. Tamo talijanska vojska često mirno posmatra kako gore muslimanska sela kao što je to bilo ovih dana po selima ključkog, petrovačkog i sanskog kotara, gdje im ni naša vojska ne pruža pomoć.

I što je najgore vinovnici ovih nereda se povlače u pozadinu paradirajući u uniformama, zabavljeni dobrim dijelom oko pljačke srpske i jevrejske imovine. To najbolje vidimo mi ovde u Banjoj Luci gdje je sa imovinom iseljenih i izbjeglih Srba i Židova napravljen izvor pljačke i bogaćenja za pojedince, njihove obitelji i prijatelje. Pri tome se nije vodilo računa o poštenju i prošlosti tih osoba, ni o interesima države. Stručne su radnje davane nestručnjacima imetci ogromne vrijednosti su davati često bez ikakve procjene ili uz bagatelne procjene i bez ikakve garancije i to onima koji nemaju nikakvih posebnih zasluga za državu Hrvatsku. To su naređivali oni koji nisu imali ovlašćenja za takve odluke, nego su uzurpirali sebi tu vlast. A kada je u interesu države u interesu javnog morala i poštenja bila povedena istraga tih neispravnosti požurio se da je omete baš onaj koji zauzima nažalost najviši položaj u Ponovi – i to baš na intervenciju glavnih krivaca za ove radnje. Odbijamo s prezirom podmetanje da se mi želimo dočepati tih radnja.

Mi se obraćamo na Vas Gospodo Ministri kao na naše predstavnike u vladi N.D.H. i kao prve savjetnike poglavnikove s molbom da po ovome svemu izvestite Poglavnika. Uložite sav svoj upliv u ovo ozbiljno doba koje proživljujemo da se ovome strašnome stavu učini što pre kraj.

Mi se ovim priključujemo svakoj akciji našoj koja ide za istim ciljevima, a naročito akciji sarajevskih muslimana od 12. listopada pa u tu svrhu tražimo i predlažemo svima zajedno slijedeće:

1. da se što prije zavede stvarna sigurnost života i imetka i slobode vjere svim stanovnicima ove države;
2. da se nevini svijet zaštiti jačom vojnom obranom;

3. da se ubuduće ne dozvole nikakve akcije koje će izazvati pobune u narodu;
4. da se pozovu na sudsku odgovornost svi krivci, koji su počinili kakvo bilo nasilje ili zlo djelo bez razlike na položaj i na vjeru, kao i oni koji su takva djela naređivali ili pomagali te da se kazne po zakonu;
5. da zakone primjenjuje samo redovna vlast i redovna vojska;
6. da se onemogućí svaka vjerska netrpeljivost;
7. da se što prije pruži dovoljna materijalna pomoć onima koji su nevino postradali u ovim neredima.

Banja Luka, 12. studenog 1941. godine

Hadži hafiz Mustafa Nurkić, muftija u penziji, Hafiz Idriz Skopljak, muderris, Hasan-beg Džinić, bivši gradonačelnik, Husein Hadžić, privatni činovnik, Ago Abazagić, umirovljenik, Halid-beg Džinić, potpredsjednik vakufskog povjerenstva, Derviš Džanić, obrtnik, Hamdija Afgan, biv. gradonačelnik, Avdija Hasić, upravni činovnik u mirovini, Ćazim Muftić, predsjednik "Sloge", Ćerim Ćejvan, predsjednik "Fadiletta", dr. Asim Kulenović, primarijus državne bolnice, Nezir Biberić, član vakufskog povjerenstva, Ramiz-beg Begović, biv. posjednik, Muharem Ibrahimbegović, trgovac, Kemal Hadžiomerspahić, profesor i član vakufskog povjerenstva, dr. Ibrahim Ibrahimpašić, državni odvjetnik, Hamzaga Husedžinović, biv. gradonačelnik, Mustafa Zuhrić, šerijatski sudac, Husein Kapetanović, učitelj u mirovini, ing. Dževad Gluhbegović, bankovni činovnik, Ibrahim Karaselimović, trgovac, Mehmed Jahić, trgovac, Asim Krajišnik, član vakufskog povjerenstva, ing. Rizah Hadžiomerspahić, činovnik, ing. Muharem Katana, šumarski činovnik, Halid Buljina, nastavnik, Hadži Hafiz Hamid Muftić, imam, Hadži Ćamil Gušić, vlasnik kupališta, Hafiz Bakir Demirović, imam, ing. Bedrudin Gušić, predsjednik "Bratstva", Mustafa Gušić, predsjednik "Islahijeta", Hafiz dr. Asim Džinić, advokat, Latif Demirović, obrtnik, prof. Naim Ćejvan, Ilijas Omerbegović, Seid Ćejvan, ing. Omer Kajtaz, šum. Nadsavjetnik, dr. Seid Buljina, Šaćir Dedić, učitelj, dr. Ali Ćamil-beg, Džinić, biv. gradonačelnik, Bećir Galijašević, knjižar, Ibrahim Maglajlić, trgovac, Ali-beg Gradašćević, posjednik, Salih Džodić, privatni činovnik, Ibrahim Suljić, teh. činovnik, dr. Ihsan Zukanović, liječnik, Safet Dorocić, učitelj, Sulejman Hadžidedić, bankovni činovnik, Alija Kapidžić, vojni imam, Hamdija Softić, džematski imam, Mehmed Ibrahimbegović, posjednik, Derviš-beg Kapetanović, handžija, Osman-beg Kulenović, Mujo Gunić, trgovac, Abdulah Smajić, činovnik, Hafiz Mehmed Zahirović, vjeroučitelj, Fehim-aga Bitrić, posjednik, Muhamed Tabaković, biv. gradonačelnik, Muharem Namula, član vakufskog povjerenstva, Hadži Derviš Numanović, mesar, Hafiz Šaćir Kovačević, posjednik, Mujo Medić, tajnik "Bratstva", Edhem Baručija, tajnik "Islahijeta", Salih Vehabović, trgovac. Banja Luka, 12. novembar 1941.

BIJELJINSKA REZOLUCIJA

RIJEČ

muslimana grada i kotara Bijeljine na dan 2. prosinca 1941. izrečena povodom pokolja izvršenog nad stotinama nedužnih stanovnika islamske vjere u Koraju – kotar Bijeljina.

1. Zemlja u kojoj živimo je Bosna, u njoj su živjeli i žive Bosanci bez razlike na vjeru i pleme. U ovim krajevima je bilo isto toliko srpskoga koliko i hrvatskoga uticaja. Govori se isti jezik, isti su običaji i jednaka je ljubav prema rođenoj grudi. Govorimo na prvom mjestu kao Bosanci, jer se veliki dio nesreće sadašnjice srušio baš na našu Bosnu i Bosance.

2. Na osmanlijskom dvoru sinovi naših krajeva zaveli su naš maternji jezik kao drugi službeni jezik i diplomatski jezik.

3. Bosanci imaju svoju kolijevku i imali su svoju moćnu državu, a kao što su je imali Hrvati i Srbi, a vršili su kroz stoljeća časnu ulogu spone između braće raznih vera.

4. Stotinama godina bosanski muslimani su živjeli u slozi i bratskoj ljubavi sa svima Bosancima, bez razlike na vjeru, kao što im to uzvišeni islam naređuje, a kada su imali svu vlast u svojim rukama, ni tada prema sugrađanima druge vjere nisu nikakva nedjela činili niti vjersku i plemensku mržnju sijali.

5. Kao što su muslimani do sada u ovim krajevima uživali sva prava koja i Srbi i Hrvati, tako i sada traže da svi budemo jednakopravni pred zakonom, da nam svima bude obezbijeđen i osiguran miran porodični i vjerski život, kao i privatna imovina.

6. Muslimani kao cjelina osuđuju postupak jednih i drugih neodgovornih lica i odlučno se ograđuju protiv svih nedjela koja im se zlonamjerno pripisuju, da su ih počinili na sugrađanima druge vjere u ovakvim teškim vremenima, pa traže da civilne i vojne vlasti jednako i najstrožije postupaju prema svim prekršiteljima zemaljskih i ljudskih zakona ma koje vjere bili ti prekršitelji, s tim da nema povlaštenih i podvlaštenih, slobodnih i ugroženih.

7. Muslimani traže da se razoružaju sva civilna lica i da vojnu vlast vrši isključivo voj-ska, jer se ustanovilo da pojedini građani zloupotrebljavaju vlast koja im ne pripada, već su je samovoljno prigrabili.

8. Muslimani traže da se u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj, naročito u njenom srcu Bosni – pruži dovoljno zaštite života i imetka svim njenim državljanima a u ovim krajevima, kao i da se postradalima pruži što hitnija i obilnija pomoć, jer se je pokazalo u sadašnjim teškim događajima da nedovoljno zaštićeni, nezbrinuti, izloženi životnoj opasnosti i katolik i musliman, kao i ispravan grko-istočnjak, a naročito musliman Hrvat.

9. Muslimani traže da u ovim krajevima umjesto posijane mržnje, krvne zavade i bezdušnog klanja zavlada ljubav, sloga i sigurnost kao što je bilo u prošlosti i da se svaki državljani Nezavisne Države Hrvatske cijeni ne prema vjeri, već prema radu, čestitosti i čovječnosti koje pokazuje u svome životu prema bližnjima.

10. Muslimani upozoravaju sve Bosance bez razlike na vjeru, a naročito ustaše (katolike i muslimane) kao i pobunjene grko-istočnjake da prestanu sa osvetama, odmazdama i krvoprolicima, koje vode samo našoj općoj propasti i istrebljenju a vrše se redovno samo nad našim nedužnim stanovnicima koji kad bi imali nekog grijeha na svojoj duši ne bi ostali da ginu na svom kućnom pragu, već bi izbjegli opasnost i otklonili se, kao što to čine redovno oni koji su učinili neko zlodjelo.

Posljednji je sat da se osvijestimo i da se svi predamo životnom djelu smirivanja i sređivanja prilika u našim krajevima u kojima možemo i treba da živimo jedni pored drugih i jedni sa drugima kao braća koju je zla sudbina i neprijateljska promidžba krvno zavadila. Spas Bosne leži u slozi i bratstvu Bosanaca a ne u krvnoj zavadi i mržnji.

Vjera neka nas ne razdvaja, već neka nas ujedinjuje blagotvorno djelujući na sve nas, da budemo na prvom mjestu ljudi koji ne dozvoljavaju da njima vladaju protuđeni životinjski nagoni ubijanja i pljačkanja, koja kulturni čovjek treba da obuzda.

Aliefendić Alija, imam matičar, Hajdar Tešnjaković, imam glavne džamije, Mustafa Redžić, mualim, Alija Sadiković, imam matičar, Hafiz Ibrahim Islamović, Murat-beg O. Pašić, ustaša, Murat-beg Osmanbegović, Murat-beg Salihbegović, Jusuf Pašić, Hasan H. Salihović, Izet Uzeirović, Avdo Lipničević, Muharem Pašić, Husejin Pazarac, Abaz-beg Hodžić, posjednik, Emin Hajdarbegović, Bajro Ferhatović, Aščerić Rašid, Rešid Pandžić, Mehmed Efendić, Mustafa Hajrić, Idriz Hodžić, Budimlija hafiz Abdulah, Djedo Korajkić, Suljo Dizdarević, Mujagić Adem, Bajro H. Muhić, Ahmija Hivić, Sulejman Šehić, Jusuf Osmanbegović, Salih Salihbegović, Abdulah Pjanić, Mustafa Zvizdić, Hašim Merić, Alija Berbatović, Salih Joldić, Hivzi-beg Zulfikarpašić, Rifat-beg Rifatbegović, Ibrahim-beg Muratbegović, Jusuf H. Salihović, trgovac, Enver Pozderović, profesor, Alija Salihagić, ustaša, Husejin Pašić, Osman Šehić, trgovac, Sinan Halilović, Teočak, Ibro Buljubašić, Mehmedagić Sulejman, Pašan Izić, Sulejman Mehmedović, Ibrahim Mulajić, Hasan Šindrić, Emin Račević, Muharem Sejdić, Mustafa Hujdurović, Šešić Rizvan, Dudić Hakija, Emin Bjeljenčević, Nogo Nuhić, Ahmed Dukić, Suljo Pašalić, Husejin Mulalić, Abid Jahić, Mustafa Salihagić, Hilmo Zažan, Mustaj-beg Ljubović, Alija-aga Imamović, Huska Hamzić, Osman H. Salihović, Salih Hodžić, p.b. Pozderović, Safet-beg Ljubović, Hafiz Ilijas Hazurović.

Bijeljina, 2. decembar 1941.

TUZLANSKA REZOLUCIJA

Gospodine ministre predsjedniče!

Ponukani teškim prilikama i nemilim pojavama, koje se neposredno oko nas odigra-
vaju, našli smo za potrebno da se obratimo na Vas, koga smatramo kao pravnog pred-
stavnika muslimana u Vladi Nezavisne Države Hrvatske i da Vas upoznamo sa stanjem,
u kome se nalazimo mi u Tuzli i tuzlanskom kotaru.

Poznate četničko-komunističke akcije se sve više i više približuju i samoj Tuzli, a okol-
na naša muslimanska sela su mnoga već stradala kao: Deveta, Banovići, Cerik kod Pu-
račića, selo Gračanica i još druga mjesta. Borbe se vode u blizini Tuzle na Ozrenu, oko
Karanovca, tako, da se i sama Tuzla u kojoj je ostalo vrlo malo vojske, nalazi u ozbiljnoj
pogibelji. Znajući što se je odigralo u Koraju, mi strahujemo za naš svijet u ovom našem
najjačem muslimanskom kotaru. Od ovih nereda do sada su stradali najviše i gotovo jedi-
no muslimani. A za sve to baš je taj naš svijet kao što i vi znate, najmanje kriv, jer svi oni
neredi izgleda da su se izazvani ispadima protiv Srba, od strane neodgovornih elemenata,
a nažalost se ti ispadi protiv njih dešavaju i u najnovije vrijeme, pa to onda izaziva osvetu.
Naš muslimanski svijet, inspirisan duhom islamske kulture i etike, osuđuje svaki nered.

Iako se zna za ovu lijepu osobinu Muslimana, zlonamjerno se svuda šire vijesti, da su
muslimani krivi za mjere protiv Srba, te se sav odijum svaljuje na muslimane i stvari se
tako predstavljaju, kao da je ovo sve razračunavanje između Srba i

Muslimana. Muslimani se stoga nalaze naročito u našim krajevima u teškom polo-
žaju, prepušteni gotovo samim sebi, jer izgleda da i dosadašnja obrana od četnika nije u
punoj mjeri uspjela. Prema tome ako se ovi nemiri ne mogu ugušiti potpuno vojničkim
putem, zašto se ne bi paralelno sa vojničkim akcijama preuzele i neke političke mjere, za
stišavanje nereda na taj način, što bi se svi krivci za nezakonite čine, koji su ovim nemi-
rima prethodili, pozvali na odgovornost i javno kaznili.

Stoga nam je čast zamoliti Vas da svojim autoritetom učinite što je potrebno za sti-
šavanje ovih nereda i za našu zaštitu. Molimo Vas još dalje, da uputite koju riječ musli-
manima, da im reknete sve što ih boli i muči da ih ohrabrite u ovim teškim vremenima,
u kojima su njihovi pogledi u Vas uprti. Naročito bi korisno bilo kada bi među nas došli
da se o svemu informišemo i porazgovaramo. No ako Vam to nije moguće, molili bi Vas
da učinite jednu konferenciju u mjestu gdje je Vam najzgodnije.

Tuzla, 11. decembar 1941.

ZENIČKA REZOLUCIJA

Zenički muslimani održali su sastanak povodom upućivanja u sabirne logore muslimana
tako zvani "Cigana" iz Travnika i povodom glasina, da će se isto tako postupiti i sa osta-
lim muslimanima tako zvanim "Ciganima" Herceg-Bosne pa su nakon svestranog prou-
čavanja ovog, za Islamsku zajednicu vrlo važnog pitanja, konstatovali slijedeće:

1. Sveta, Uzvišena i zakonom priznata vjera Islam ne poznaje podjelu ljudi po rasi i
klasi. Jedino priznaje razlikovanje, po uljudbi i pojedinačnoj vrijednosti, pošto su najpri-
braniji i najplemenitiji kod Boga dž. š. Samo oni, koji se najtačnije drže propisa Vjere.

2. Muslimani t. zvani "Cigani" jesu sastavni dio muslimanskog elementa u Herceg-
Bosni. Oni se ni po čemu ne razlikuju od ostalih muslimana. Rađaju se i umiru kao
muslimani, vode su u istim matičnim knjigama, izvršavaju sve obrede Islama, žene se
i udaju sa ostalim muslimanima i muslimani ih nikada nisjesu ni smatrali, da su što
drugo nego muslimani kao i ostali. Uvijek su sa ostalim muslimanima i jednako iz-
vršavali i vjerske i državljske dužnosti, a uživali su i ista prava kao i svi muslimani
u svim vremenima svoje prošlosti i sadašnjosti. Svi muslimani bez razlike ih i sada

kao i uvijek smatraju dijelom svog vlastitog i zajedničkog tijela, te najenergičnije i njažešće osuđuju svako izdvajanje i razlikovanje ovih muslimana od ostalih. Svi muslimani hoće i jednodušno traže, da ovi muslimani imaju isti položaj i sudbinu kao i svi ostali muslimani Herceg-Bosne.

3. Pod pojmom "Cigani" imade se razumjeti samo necivilizovani nomad (skitnica), koji nema stalnog nastana, niti određene uljudbe, nego se skita od mjesta do mjesta, provodi i lupeški život i za koga ne postoje nikakve ni državne ni druge granice.

4. Postoji odredba Ministarstva unutarnjih poslova od 30.VIII.1941 broj:32.661/41, koja određuje, da se tako zv. "Bijele Cigane" muslimane nema dirati, jer se isti imadu smatrati Arijevcima. Stoga se na iste ne smiju primjenjivati nikakve mjere već određene, ili koje će se u buduće odrediti protiv Cigana.

Radi toga su se zenički muslimani odlučili, da ove svoje zaključke i konstatacije upute svojim najvišim vjerskim vlastima, od kojih mole i traže slijedeće:

1. Da se najžurnije učini sve potrebno, da mjerodavni faktori pozovu sve upravne vlasti, da se odredba Ministarstva unutarnjih poslova od 30-VIII-1941 br.32.661/41 straogo respektuje i da se ovaj dio našeg muslimanskog elementa kao i svi muslimani, koji imaju svoja stalna boravišta i zanimanja zaštite.

2. Da se najžurnije zatraži, da se svi oni, koji su već odvedeni u sabirne logore povrate svojim kućama i našoj muslimanskoj zajednici.

3. Da se zatraži od mjerodavnih faktora, da se one vlasti i organi, koji rade protivno Min. Odredbi od 30.VIII.1941 br.32.661/41 pozovu na odgovornost i privedu zasluženoj kazni.

U Zenici, 26. svibanj 1942.

Za muslimane Kotara Zeničkog:

Šaćir Konjhodžić, predsjednik kotarskog suda, Abdulah ef. Serdarević, direktor medrese i predsjednik vakufsko-mearifskog povjerenstva, Mehmedalija Tarabar, posjednik, Fadil Imamović, sudac, Ragib Hadžiabdić, upravitelj kaznionice, Hasib Mujić, šerijatski sudac, Midhat Serdarević, tajnik željezare, Asim ef. Tarabar, džematski imam, Muhamed Kundalić, šerijatski sudac, dr. Hasan Muminagić, liječnik, Mensur Serdarević, činovnik željezare, Osman ef. Mutapčić, posjednik, Mehmed ef. Čoloman, predsjednik "El-Hidaje", Teufik Limić, upravitelj, Husein-beg Kulenović, blagajnik kaznionice, Mustafa Šestić, trgovac, Emir Mutapčić, trgovac, Salih Mehmedić, trgovac, Muhamed Selesković, činovnik, Abdulah Tabaković, obrtnik, Safvet Karić, Ahmed Osmanagić, činovnik, Smail Soko, gruntovničar, Avdaga Hramandić, trgovac, Salim Tarabar, posjednik, Muhamed Salčinović, trgovac, Mustafa Panjević, trgovac.

BUGOJANSKA REZOLUCIJA

Bugojanski muslimani održali su sastanak povodom upućivanja u sabirne logore muslimana tako zvani "Cigana" iz Travnika i povodom glasila, da će se isto tako postupiti i sa ostalim muslimanima tako zvanim "Ciganima" Herceg-Bosne pa su nakon svestranog proučavanja ovog, za Islamsku zajednicu vrlo važnog pitanja, konstatovali slijedeće:

Sveta, Uzvišena i zakonom priznata vjera Islam ne poznaje podjelu ljudi po rasi i klasi. Jedino priznaje razlikovanje, po uljudbi i pojedinačnoj vrijednosti, pošto su najpribraniji i najplemenitiji kod Boga dž. š. Samo oni, koji se najtačnije drže propisa Vjere.

Muslimani t.zvani "Cigani" jesu sastavni dio muslimanskog elementa u Herceg-Bosni. Oni se ni po čemu ne razlikuju od ostalih muslimana. Rađaju se i umiru kao muslimani, vode su u istim matičnim knjigama, izvršavaju sve obrede Islama, žene se i udaju sa ostalim muslimanima i muslimani ih nikada nijesu ni smatrali, da su što drugo nego muslimani kao i ostali. Uvijek su sa ostalim muslimanima i jednako izvršavali i vjerske i

državlanske dužnosti, a uživali su i ista prava kao i svi muslimani u svim vremenima svoje prošlosti i sadašnjosti. Svi muslimani bez razlike ih i sada kao i uvijek smatraju dijelom svog vlastitog i zajedničkog tijela, te najenergičnije i najžešće osuđuju svako izdvajanje i razlikovanje ovih muslimana od ostalih. Svi muslimani hoće i jednodušno traže, da ovi muslimani imaju isti položaj i sudbinu kao i svi ostali muslimani Herceg-Bosne.

Pod pojmom "Cigani" imade se razumjeti samo necivilizovani nomad (skitnica), koji nema stalnog nastana, niti određene uljudbe, nego se skita od mjesta do mjesta, provodi i lupeški život i za koga ne postoje nikakve ni državne ni druge granice.

Postoji odredba Ministarstva unutarnjih poslova od 30.VIII.1941 broj:32.661/41, koja određuje, da se tako zv. "Bijele Cigane" muslimane nema dirati, jer se isti imadu smatrati Arijevcima. Stoga se na iste ne smiju primjenjivati nikakve mjere već određene, ili koje će se u buduće odrediti protiv Cigana.

Prepis ove odredbe se prilaže.

Radi toga su se Bugojanski muslimani odlučili, da ove svoje zaključke i konstatacije upute svojim najvišim vjerskim vlastima, od kojih mole i traže slijedeće:

Da se najžurnije učini sve potrebno, da mjerodavni faktori pozovu sve upravne vlasti, da se odredba Ministarstva unutarnjih poslova od 30-VIII-1941 br.32.661/41 straogo respektuje i da se ovaj dio našeg muslimanskog elementa kao i svi muslimani, koji imaju svoja stalna boravišta i zanimanja zaštite.

Da se najžurnije zatraži, da se svi oni, koji su već odvedeni u sabirne logore povrate svojim kućama i našoj muslimanskoj zajednici.

Da se zatraži od mjerodavnih faktora, da se one vlasti i organi, koji rade protivno Min. Odredbi od 30.VIII.1941 br.32.661/41 pozovu na odgovornost i privedu zasluženju kazni.

U Bugojnu, dne 5.lipnja 1942 godine.

Za muslimane kotara Bugojanskog

Abdulah Mustajbegović, džematski imam, Hajder Rustempašić, Muharem Krajinić, šerijatski sudac, Kasim Terzić, šerijatski sudac, Spaho Karadža, donaćelnik, Dervišbeg Bušatlija, posjednik, Avdo Čizmo, Hasan Alibegović, Ilijas Rustempašić, trgovac, Zekir Sulejmanpašić, Jusuf Babić, krojač, Agija Bećirović, Muhamed Bećirović, Dervo Karabeg, Hađo P....., Ibro Karadža, Abdulah A. Karabeg, činovnik Notarske oblasti, Salih Šečić, krojač, Rasim Mešić, Hakija Abdalajbegović, Akif Šupić, (nečitko), (nečitko), Smailbeg Filipović, (nečitko), Alija Mlačo, Sabrija Hadžialić, posjednik, Hussein (nečitko), Hgić Redžep, muallim, Idrizbeg Idrizović, posjednik, Mehmed (nečitko), obučar, Mehmed Hadžibegović, posjednik, Muhlisija Kasumović, trgovac, Asim Hrgić, bravar, Muhamed Čerkez, brijač, Nezir Bosto, Ahmed Robović, trgovac, Avdo Karadža, krojač, Ibro Ždralović, težak, Ešref Hadžialić, Zajim Bećirović, težak, Halil Hamaš... (nečitko), težak, Haki beg Bušatlija, posjednik, Mustajbeg (nečitko), Muhamed M... (nečitko), imam matičar

BOSANSKODUBIČKA REZOLUCIJA

Teško podnoseći terete današnjeg rata i izvanrednih prilika koje vladaju u Bosni i Hercegovini, a zabrinuti i uznemireni nelojalnim, nečanim i nečastnim djelima pojedinim neodgovornih i nepromišljenih individua našega mjesta, mi građani Bos. Dubice duboko indignirani, a svjesni svoje odgovornosti donosimo sljedeću,

Rezoluciju

Koristeći revolucijsko stanje koje je nastalo u prvim danima postanka Nezavisne Države Hrvatske, pojedini ljudi su se nametnuli i prihvatili ustašku vlast u našem mjestu, a

nemajući za to ni dovoljno ugleda, ličnog i političkog morala kao ni sposobnosti, jer su u ustašku oražanu organizaciju uveli, pored onih koji su nesvjesni, najgori društveni ološ.

Već prvi nastup novopečanih i samozvanih ustaša, a koji su bili sledbenici svih mogućih političkih vlada, struja i sistema u bivšoj Jugoslaviji pokazao kakvo će nesretno stanje nastati i kakve će teške biti posljedice njihovih postupaka.

Odmah se je počelo sa progonom, pljačkom i ubijanjem nedužnih i mirnih građana i seljaka pravoslavne vjere, koji su se pred tim neviđenim nasiljem počeli sklanjati po šumama i laćati se oružija.

Tako je nastalo ovo nesnosno i očajno stanje u kojem gine na hiljade naših sinova, žena i djece, u kojem se divljačkim načinima uništavaju sela i gradovi i plodovi teških napora, žrtava i rada, okrvavljene nam Herceg-Bosne.

I ako je Poglavnimovom Odredbom savedeno redovno stanje u Nezavisnoj državi Hrvatskoj, članovi ustaškog logora u našem mjestu produžavaju sa nasilničkim metodima, a u stalnoj oprečnosti sa kotarskom vlašću, koja je vodeći računa o željama većine poštenog, mirnog i radinog stanovništva, nastojala da zavede red i mir i stvori povjerenje u redovne vlasti ove države.

Usprkos tome članovi Ustaškog logora i dalje provode nasilja nad pravoslavnim stanovništvom i tako profanišu odredbe najviše vlasti i ruše moralni ugled Nezavisne Države Hrvatske.

Naročito napominjemo da je pri zadnjoj akciji čišćenja, i ako su stanovništvu bacani pozivi da mirno ostanu kod svojih kuća i da im se garantuje život i imovina, ipak su ustaše iz našeg mjesta kao i ustaše iz raznih satnija koje su u ovoj akciji učestvovala, na najbrutalniji način masekirale na stotine djece, žena i ljudi, koje su zatekli kod svojih kuća. Pored toga opljačkali su preko tisuću-komada razne stoke, koju su dijelom poklali, podjelili stanovništvu i između sebe, a jedan dio je otjeran u nepoznatom pravcu.

Svjesno i pošteno građanstvo želi da se zavede red i mir, da se prestane sa progonom, paljenjem i klanjem i pljačkanjem, da se prestane sa svim nasiljima prema pravoslavnom stanovništvu koje mirno živi i radi kod svojih domova, i ako se ono radi toga od strane ustaških dužnostnika u Bos.Dubici naziva protivnicima ove Države.

Naši sinovi i braća bore se na istočnom frontu, služe i bore se u našem domobranstvu, rade u rudnicima i fabrikama Njemačke, naša sela gore, naši naponi i patnje su neviđene, mi imamo moralno pravo kad tražimo da se naš glas čuje.

Želimo mir i rad i bratsku slogu za sve nas, želimo da se izgrađuje, popravlja i stvara, želimo jasnu i bezbrižnu sutrašnjicu, želimo to, jer na to već dugo čekamo.

Stoga tražimo da se svi ustaški dužnostnici i oružani članovi Ustaškog logora odpušte sa svoje dužnosti i privedu zasluženoj kazni.

Tražimo da se u naše mjesto u opće ne upućuju ustaške satnije, već samo domobranske.

Tražimo da se istinitost naših tvrdnja strogo i masovno provjeri.

Tražimo da se povede računa o zahtjevima ove rezolucije, jer ne želimo da nas jednom stigne sudbina Kulen Vakufa i drugih mjesta.

Inače mi pred licem cijelog naroda skidamo sa sebe svaku odgovornost!

Slijede potpisi uglednih dubičkih Muslimana.¹¹

¹¹ Dokument s potpisima, nažalost, nije sačuvan.

Izvori

Arhiv Bošnjačkog instituta (Drugi svjetski rat, DSR 3/VIII-2).

Arhiv Bosne i Hercegovine (ABiH, Zemaljska komisija za utvrđivanje zločina

okupatora i njihovih pomagača Sarajevo, Referati, kut. 7,82. Rezolucija muslimana grada Mostara).

Arhiv Bosne i Hercegovine (ABiH, fond

Zemaljska komisija za utvrđivanje ratnih zločina okupatora i njihovih pomagača, Referati, kutija 7).

Gazi Husrev-begova biblioteka, Arhiv

Islamske zajednice Bosne i Hercegovine (GHB, ARIZBIH, UM, 1745/42)
 Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB, ARIZBIH, A-318/B (A-3200/TO)).
 Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB, ZRDA, A-810/B. ONS).
 Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB, ZRDA, A-810/B. ONS, II knjiga. Banjalučka rezolucija od 12. novembra 1941).
 Gazi Husrev-begova biblioteka, Arhiv

Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (GHB, ARIZBIH, UM, 1712/42).
 Historijski muzej Bosne i Hercegovine (HMBiH, UNS, k.1, dokument br. 130/3).
 Historijski muzej Bosne i Hercegovine (HMBiH, UNS, kutija 1, dokument 134).
 Historijski muzej Bosne i Hercegovine (HMBiH, UNS, kutija 1, dokument 177).
 Vojni arhiv Srbije (Arhiv Oružanih snaga

Srbije, fond Reich, kutija 40 G, fascikl 3, dokument 25).
 Hrvatski državni arhiv (HDA, Zbirka mikrofilmova gradiva iz inozemnih arhiva koje se odnose na Hrvatsku (ZMGIA-H), HR-HDA-1450, D-2179, MF59, 447. Rezolucija Bos. Dubičkih Muslimana. Prilog dopisu Zapovjedništva 3. oružničke pukovnije vojnim i redarstvenim vlastima u Zagrebu. Datum: 30. januar 1942).

الموجز

القرارات الصادرة عن المسلمين نصوص متكاملة
 حكمت كارتشيتش

أصدر المسلمون البشائقة في بداية الحرب العالمية الثانية في عامي 1941 – 1942 قرارات مناهضة للعنف الذي ترتكبه دولة كرواتيا المستقلة التي تم تأسيسها آنذاك بحق فئات من مواطنيها، وخاصة اليهود والصرب والغجر، وفي المقام الأول أظهر البشائقة في قراراتهم تلك فعلا إنسانيا. ففي الوقت الذي انتشر فيه شر النازية في أوروبا، دون أي إدانة علنية تذكر، نهض البشائقة بدءا من برييدور، ومرورا بسرانييفو وموستار وبانيا لوكا وبييلينا وتوزلا وزينيتسا و بوسانسكا دوبيتسا وانتهاء ببوغوينو ليرفعوا أصواتهم ضد الشر النازي. إننا نقدم في هذا المقال، وللمرة الأولى باللغة البوسنية، نصوصا متكاملة لعشرة قرارات أصدرها المسلمون يُدينون فيها الجرائم التي ترتكب بحق المواطنين الأبرياء في البوسنة والهرسك في بداية الحرب العالمية الثانية.

الكلمات الرئيسية: قرارات المسلمين، الجرائم، الحرب العالمية الثانية، الصرب، الغجر، اليهود.

Summary

MUSLIM RESOLUTIONS – INTEGRATED TEXTS

Hikmet Karčić

By signing the texts of the *Resolutions* at the beginning of the Second World War in years 1941 and 1942 against violent oppression of citizens, especially Jews, Serbs and Roma, in, then newly created, Independent State of Croatia, Bosniaks have primarily expressed their humanity. In the time when the evil of Nazism, almost without any public condemnation, raided Europe, Bosniaks from Prijedor, Sarajevo, Mostar, Banja Luka, Bijeljina, Tuzla, Zenica, Bosanska Dubica and Bugojno stood up, raised their voice against the Nazi evil. In this article, for the first time in Bosnian language we bring entire texts of ten *Muslim resolutions* that condemned the crimes committed over the innocent citizens of Bosnia and Herzegovina at the beginning of the Second World War.

Key words: Muslim resolutions, crimes, the Second World War, Serbs, Roma, Jews

KAZIVANJE O ZEKERIJJI (ZAHARIJI) PREMA KUR'ANU I NOVOM ZAVJETU

Dževad GOLOŠ

dzevad6@hotmail.com

Centar za edukaciju "Emanet"

SAŽETAK: Zekerija (Zaharija), otac Jahje (Ivana), prema islamskom učenju jedan je od vjerovjesnika koji su poslani Izraelćanima (Benu Israil). On se spominje u kur'anskom i novozavjetnom tekstu. U oba teksta on ima poseban značaj koji je vezan za Isaa (Isusa). U Kur'anu se taj značaj prije svega ogleda u njegovom skrbništvu nad Merjemom (Marijom), Isaovom majkom, a potom čudima koja su mu data. Nadnaravno nalaženje hrane kod Merjem i dobivanje sina Jahje (Ivana) u starosnoj dobi sa ženom nerotkinjom su čuda koja su mu data kao uvod za još veće čudo – nadnaravno rođenje Isaa. U novozavjetnom tekstu, i kršćanskoj teologiji, njegova važnost se ogleda preko njegovog sina Jahje, poznatijeg kao Ivan Krstitelj koji je, prema Novom zavjetu, krstio Isusa u rijeci Jordan. U Kur'anu kazivanje o Zekeriji se spominje na tri, a u Novom zavjetu na jednom mjestu. Autor u ovom radu donosi kazivanje o njemu, shodno Kur'anu i Novom zavjetu, s osvrtom na neke sličnosti i razlike. Rad predstavlja komparativni historijski prikaz dva kazivanja, a ne bavi se poređenjem teoloških pitanja izvedenih iz njih.

Ključne riječi: Zekerija, Zaharija, Novi zavjet, Kur'an, Merjem, Jahja, Isa

Uvod

Kazivanje o Zekeriji u Kur'anu spominje se u surama (poglavljima) Ali Imran, Merjem i El-Enbija. U Novom zavjetu se pripovijest o njemu spominje u prvom poglavlju Lukinog evanđelja. U islamskoj teologiji on se smatra vjerovjesnikom (nebijj) koji je poslan Izraelćanima. U kršćanskoj teologiji on je svećenik (grč. ἱερεύς) i nije prorok (vjerovjesnik). S obzirom na to da pitanje poslanstva i vjerovjesništva ima poseban značaj u islamskoj teologiji, smatra se jednim od šest *imanskih šarta* (temelja vjerovanja), potrebno je da damo kratko pojašnjenje ovog pojma.

Arapski naziv za vjerovjesnika je *nebijj* (arap. نبي). Dolazi od glagola *nebe'* (arap. نبأ) i znači obavijestiti, javiti, saopćiti. (Muftić, 1973:3395) Definišući pojam vjerovjesnik, poznati islamski teolog Ibn Tejmijje kaže:

Vjerovjesnik je onaj koga Allah obavještava, a on obavještava o onome o čemu ga je Allah obavijestio. (Ibn Tejmijje, 2000:714)

Iz razloga što Zaharija u Novom zavjetu nije prorok, o proroštvu u kršćanskoj teologiji nećemo govoriti. Kao što ćemo samo da pojam prorok koji se najčešće koristi u kršćanskoj literaturi dolazi od grčkog *profētis* (grč. προφήτης) i znači opominjati. (Senc, 1910:816)

Kur'anska kazivanja

Značajan dio Kur'ana ispunjen je kazivanjima o događajima koji su se zbili u prošlosti. To su prije svega kazivanja o prijašnjim narodima i o poslanicima i vjerovjesnicima. Ciljevi ovih kazivanja su odgojno-vjerski, s mogli bi se sažeti u sljedeće: potvrđivanje Objave i poslanstva, potvrđivanje tevhida – monoteizma, jedinstvo svih vjera u osnovnim principima, opomene i radosne vijesti, manifestacija Božije pomoći, posljedice dobra i zla, vrijednost strpljenja, zahvalnosti itd. Kur'an posebno i s najviše širine tretira poslanike (proroke) Benu Israila. Nadnaravnost – idžaz (arap. إعجاز)

kur'anskih kazivanja ogleda se upravo u tome s koliko novih podataka Kur'an govori o njima u odnosu na Novi zavjet. Poseban cilj kazivanja o poslanicima i ličnostima jeste opisivanje Allahove¹ moći, kao u slučaju Zekerije kojem je u poodmakloj dobi od žene nerotkinje podario sina. Kur'an nije knjiga historije iako sadrži historijske podatke, nego je knjiga pouke i poruke, tako da se za kazivanja može kazati da su historijska i odgojna u isto vrijeme. Kur'anska kazivanja su živa, a događaji se iznose tako upečatljivo kao da se događaju sada i kao da ih onaj ko ih čita gleda ispred sebe, ili kao da je njihov učesnik. Upravo to je jedan od aspekata nadnaravnosti kur'anskog teksta o historijskim kazivanjima. Kazivanja o poslanicima i vjerovjesnicima u Kur'anu predstavljaju neprekinuti tok vjere kroz njen dugi, kontinuirani historijski put. Ova plemenita povorka vjerovjesnika na svom putu prolazila je kroz razna iskušenja za koja je potrebno strpljenje s kojim se mogu ogrnuti samo najbolji, najodabraniji i najbliži Bogu. Zbog toga ova kazivanja imaju veliki značaj i mjesto u kur'anskom tekstu. (Kutb, 1996a:69-70; Latić, 2001:285-301)

Zekerija (Zaharija) u Kur'anu

Zekerija (arap. زكريا) je vjerovjesnik poslanat Izraelćanima (Jevrejima). Bio je muž Merjemine sestre, koja se zvala Ešja (arap. أशياء), obje su bile kći Imrana, po mišljenu većine komentatora Kur'ana. Neki kažu da je Ešja bila Merjemina tetka, sestra njene majke Hane (arap. حنة). Kada je Merjemina majka bila trudna, zavjetovala

se da će njeno dijete dati na služenje u Mesdžidul-Aksa². Pošto ju je rodila, učinila je kako se zavjetovala. Ona je mislila da će roditi sina, ali pošto je rodila kćerku, neko je morao da preuzme skrbništvo nad njom. Njeno skrbništvo pripalo je Zekeriji, koji je tada bio veoma star. Merjem je boravila u Mesdžidul-Aksa, kao što ćemo vidjeti, te joj je Zekerija izabrao posebno mjesto u kojem je provodila vrijeme. Kada bi Zekerija ušao kod nje, našao bi hranu koja se u to doba godine nije mogla naći, te se uvjerio da je to čudo koje joj je dato. Vidjevši to čudo, Zekerija je intenzivnije počeo upućivati Allahu dove (molitve) da mu podari potomka, ne bi li i njega počastio kao što je počastio Merjem. U kur'anskom tekstu ne spominje se koliko je tačno bilo godina njemu i njegovoj supruzi kada su počeli da upućuju dove za potomka. Za njegovu ženu naglašava se da je bila nerotkinja (arap. عاقرة). Dobivanje potomka u tim godinama samo po sebi je čudo/nadnaravnost koje je ustvari bilo uvod za još veće čudo, a to je rađanje Isaa. Dok je Zekerija bio u molitvi, meleki mu donose radosnu vijest da će dobiti sina koji će se zvati Jahja (Ivan), te da će biti pobožan i da će biti vjerovjesnik. Kada mu je došla ta vijest, Zekerija je bio u velikom čudu, te je pitao kako će dobiti dijete u tim godinama sa ženom koja je nerotkinja. Meleki mu odgovaraju da je to odredba Gospodara i Njegova milost. Zekerija tada traži neki znak, kao dokaz istinitosti onoga što su mu kazali i obećali. Oni mu odgovaraju da će mu znak biti to što neće moći da govori tri dana, osim što će moći da spominje

i veliča Gospodara. Dobio je sina kojem je dao ima Jahja (arap. يحيى), koji se u kršćanskoj tradiciji naziva Ivan. (Ibn Kesir, 2007:478-490)³

Zaharija u Novom zavjetu

Zaharija (grč. Ζαχαρίας) sin je Barahajin (grč. Βαραχίου), kako se navodi u Novom zavjetu. (Mt., 23:35)⁴ Zaharija je bio svećenik (grč. ιερεύς) za vrijeme judejskog kralja Heroda (grč. Ἡρώδου).⁵ Njegova žena zvala se Elizabeta (grč. Ἐλισάβετ) i bila je Marijina (Merjemina) rodica. On je bio iz reda Abijina,⁶ a ona od kćeri Aronovih, također iz svećeničke porodice. Zaharija i njegova žena bili su pobožni i nisu imali djece. Oboje su bili poodmakle dobi, a Elizabeta je bila nerotkinja. Dok je bio u bogoslužju prinoseći kâd ukazao mu se anđeo. Kada ga je Zaharija vidio, prepao se, a anđeo mu je rekao da se ne boji, da mu je molitva uslišana, te da će mu žena roditi sina i dati mu ime Ivan. Potom je Zaharija pitao kako će to znati kada su i on i žena stari. Anđeo mu je odgovorio da budući da nije povjervovao njegovim riječima, zanijemit će i neće moći govoriti do dana dok se to ne dogodi. Kada je izašao pred narod koji ga je čekao nije mogao da progovori nego im je pokazivao znakovima. Sve to vrijeme je službovao u hramu (Mesdžidul-Aksa), i kada se završila njegova služba, otiđe kući. Nakon toga njegova žena Elizabeta je zatrudnila. Radi stida krila se pet mjeseci. Osmi dan nakon što je rodila sina okupili su se da ga obrežu i htjedoše mu dati ime Zaharija, po njegovom ocu, a Elizabeta se suprotstavi i reče da će

¹ Allah (arap. الله) je isti Bog u kojeg i kršćani i Jevreji vjeruju. Važno je napomenuti da kršćani i Jevreji iz arapskih zemalja Boga zovu Allah, te Ga tako imenuju u njihovim izdanjima Biblije.

² O različitim stavovima oko ovog hrama bit će govora kasnije u radu.

³ Kur'ansko kazivanje o Zekeriji se spominje u sljedećim surama: Ali Imran, 35-44, Merjem, 1-15, El-Enbija, 89-90.

⁴ Ovo je ime njegovog oca ako bi kazali da je Zaharija koji je spomenut u Evandjelju

po Mateju Zaharija o kojem govorimo. Kasnije ćemo navesti razilaženje egzgeta oko Zaharije iz Mateja.

⁵ Herod Veliki, Antipatrov sin, poslije teških borbi, postao je kralj Judeje. Vladao je od 37. do 4. godine prije n.e. Iskorišćenio je kuću Hasmonejaca. Herod je kao slavni graditelj sagradio više gradova i tvrđava. U Jerusalemu je obnovio postojeći hram i dao proširiti hramsko dvorište. Bio je helenist ali je pazio na vjerske nazore svog naroda. Ipak, zbog svog privatnog

života, zbog svog pospješivanja helenizma i zbog visokih poreza nije bio obljubljen kod naroda. Vidi: Grubner-Haider (1997:110), Popović (2007:190-192)

⁶ Samo četiri od dvadeset i četiri razreda levita vratilo se iz Izgnanstva. (usp. 1. Ljet., 24:7-18; 2. Ljet., 23:8) Oni su onda bili podijeljeni u skupine (usp. Ezr., 2:36-39) tako da su različite skupine služile u Hramu svaka u svome tjednu. Razred Abije smatrao se najmanje prestižan razred. Opširnije: Utley (2012:14)

mu biti ime Ivan. Ljudi su se tome suprotstavili, kazavši da niko iz njegove rodbine nema takvo ime, a ona reče da pitaju oca. Zaharija pošto nije mogao govoriti, napisao ime Ivan, na što su se svi začudili. Poslije toga je Zaharija progovorio. Sve koji su bili prisutni obuzeo je veliki strah, i prenosi su događaj kojem su bili svjedoci. Zaharija je prorokovao da će dijete biti prorok, te da će ljude voditi ka spasenju. Dječak je rastao i boravio u pustinji sve *sve do dana svoga javnog nastupa pred Izraelom*. U Novom zavjetu se navodi da je jedan Zaharija umro mučeničkom smrću. (Mt., 23,35) Jedan broj egzegeta smatra da je to Zaharija o kojem govorimo, otac Ivana. Bitno je spomenuti da Zaharija o kojem se govori u Evanđelju po Luku nije Zaharija prorok po kojem se naziva knjiga u Starom zavjetu, i koji je jedan od dvanaest malih proroka u jevrejskoj i kršćanskoj teologiji. Zaharija o kojem se govori u Evanđelju po Luku je Zekerija o kojem se govori u Kur'anu.⁷

Neke od sličnosti i razlika u kazivanju o Zekeriji između novozavjetnog i kur'anskog teksta

Prethodno smo govorili o Zekeriji kroz tekstove Novog zavjeta i Kur'ana. U sljedećim redovima spomenut ćemo neke od sličnosti i razlika između navedenih tekstova.

Zekerija, njegova žena i njihove vrline

I kur'anski i novozavjetni tekst jasno ukazuju na moralne osobine Zekerije i njegove žene. Novozavjetni tekst kaže:

Oboje bijahu pravedni pred Bogom: živjeli su besprijekorno po svim zapovijedima i odredbama Gospodnjim. (Lk., 1:6).⁸

Egzegete novozavjetnog teksta ukazuju da izraz *pravedni* (grč. δίκαιοι)

ne podrazumijeva bezgrešnost, nego one koji se vjerno odazivaju na svoje razumijevanje Božije volje i puteva. Ovaj izraz uključen je kako bi pokazao da je ovaj par iskusio biti bez djece zbog fizičkih poteškoća, ne zbog duhovnih. (Utley, 2012:14) Možda egzegete ukazuju na ovu nepogrešivost iz razloga što ćemo kasnije vidjeti da Zaharija shodno tekstu Novog zavjeta nije povjerovao odmah u riječi anđela, kao što ćemo kasnije navesti, pa je zbog toga bio kažnjen.

U kur'anskom tekstu Zekerija, njegova žena i sin Jahja opisuju se na sljedeći način:

Oni su se trudili da što više dobra učine i molili su Nam se u nadi i strahu, i bili su prema Nama ponizni. (El-Enbija, 90)⁹

U ovom kur'anskom citatu vidimo kako se Zekerija i njegova porodica opisuju sa svojstvima bliskih i odanih Allahu. *Oni su se trudili da što više dobra učine*, jedan broj egzegeta u komentaru ovog pasusa naglašava da, zato što su takvi bili, Allah je uslišao njihovu dovu (molitvu). *I molili su Nam se u nadi i strahu*, tj. nadi u zadovoljstvo i strahu od srdžbe. Njihova srca bila su čvrsto povezana i u stalnoj težnji ka Božijem zadovoljstvu. *I bili su prema Nama ponizni*, tj. nisu bili oholi ni umišljeni. I zbog ovih osobina bijaše to blagoslovljena porodica koja zasluži Allahovu milost i zadovoljstvo. (Sejid Kutb, 1999:59; Ibn Kesir, 2002:854)

Veza između Zekerije i Merjem

U novozavjetnom tekstu Zaharijina supruga Elizabeta bila je Marijina rodica. (Lk., 1:36) Oko tri mjeseca provele su zajedno, nakon čega se Marija vraća kući. (Lk., 1:56) O njihovom susretu poslije ne govori se više ništa. Kur'anski tekst spominje nekoliko detalja koje ne nalazimo u Novom zavjetu. Prije svega, to je spominjanje Merjemine majke i njenog

zavjeta. Potom pitanje Merjeminog djetinjstva i opskrbe koja joj je dolazila, te onoga što je najviše vezano za našu temu, a to je skrbništvo Zekerije nad njom, kao i kako mu je pripalo to skrbništvo. S obzirom na to da se ti detalji vežu za Merjem i nisu predmet našeg rada, samo ćemo ih ukratko spomenuti. Sve navedeno ne spominje se u novozavjetnom tekstu.

U kur'anskom tekstu spominje se Imranova porodica čiji dio je bila Merjema, te odlike i odabranosti iste: *Allah je odabrao Adema, i Nuba, i Ibrahimovu porodicu, i Imranovu porodicu nad ostalim svijetom, sve porodice jedan od drugog, a Allah sve čuje i sve zna.* (Ali Imran, 33-34) Njen otac se zvao Imran, a majka Hana. (Ibn Džuzejj, 2014a:401-402; Ibn Kesir, 2002:199) U kur'anskom tekstu također se spominje zavjet njene majke koja je rekla: *Gospodaru moj, ovo što je u trbuhu moje ja zavjetujem samo na službu Tebi, pa primi od mene, jer Ti, zaista, sve čuješ i znaš!* (Ali Imran, 35) Ovaj zavjet se odnosi na to da će njeno dijete biti dato da služi u Hramu, Bejtul-Makdisu. Islamski teolog i egzegeta Ibn Džuzejj u svom komentaru kaže:

Zavjetujem se da ovo dijete u mojoj utrobi bude u službi Tvome Hramu: Bejtul-Makdisu. (Ibn Džuzejj, 2014a:402; Ibn Kesir, 2002:199)

Imam Buhari u svom *Sabihu* bilježi predaju od Ibn Abbasa da je kazao tumačeći riječi Uzvišenog Allaha:

ospodaru moj, ovo što je u trbuhu moje ja zavjetujem samo na službu Tebi, tj: Da posluži u Mesdzidul-Aksau. (Buhari, 2008a:346)

Merjem je očekivala muško dijete, jer je zavjet u Hramu (Mesdzidul-Aksa) bio poznat samo za mušku djecu, ali je ona rodila žensko. Kada je to vidjela, obratila se Gospodaru.

Poslije ona, kada je rodi, reče: "Gospodaru moj, rodila sam žensko" – a Allah dobro zna šta je rodila – "a žensko nije kao muško; nadjela sam

⁷ Kazivanje o Zahariji u Novom zavjetu spominje se samo u Lukinom Evanđelju, tačnije 1:5-25 i 1:57-80.

⁸ U ovom radu prilikom citiranja biblijskog teksta koristili smo prevod Jeruzalemske Biblije.

⁹ U ovom radu prilikom citiranja kur'anskog teksta koristili smo prevod Besima Korkuta.

joj ime Merjema, i ja nju i porod njezin stavljam pod Tvoje okrilje od prokletog šejtana.”¹⁰

Potom nam kur’anski tekst govori da je Zekeriji pripalo skrbništvo nad Merjemom. Dok je Zekerija vodio brigu o njoj, primijetio je da joj na čudan način dolazi opskrba. Kada je vidio da je to počast od Gospodara kojom je počastio Merjem, zamolio je Gospodara da i njega počasti tako što će mu podariti potomka.

I Gospodar njezin primi je lijepo i učini da uzraste lijepo, i da se o njoj brine Zekerija. Kad god bi joj Zekerija u hram ušao, kod nje bi hrane našao. “Odakle ti ovo, o Merjema?” – on bi upitao, a ona bi odgovorila: “Od Allaha, Allah onoga koga hoće opskrbljuje bez muke.” Tu Zekerija zamoli Gospodara svoga: “Gospodaru moj,” – reče – “podari mi od Sebe čestita potomka, jer se Ti, uistinu, molbi odazivaš!” (Ali Imran, 37, 38)

Ovdje je bitno ukazati na to da Kur’an govori o tome na koji je način Zekeriji pripalo skrbništvo nad Merjemom:

To su nepoznate vijesti koje ti objavljujemo. Ti nisi bio među njima kada su pera svoja od trske pobacali da bi vidjeli koji će se od njih o Merjemi brinuti, i ti nisi bio među njima kad su se prepirali. (Ali Imran, 44)

Pod bacanjem pera, olovaka (arap. أقلام) aludira se na razilaženje svećenika koji su služili u Hramu i njihovo natjecanje nad Merjeminim skrbništvom. Glasoviti egzegeta Taberi bilježi predaju od Katade, u kojoj se kaže:

Merjem je bila kći njihovog uglednika i vjerskog vođe, pa su se svećenici razišli, pa su bacili pera da vide ko će preuzeti brigu nad njom. Kaže Katade: Pa je izašlo pero Zekerije, muža njene sestre, pa je uzeo brigu i skrbništvo nad njom. (Taberi, 1997:242-243)

U komentaru ovog ajeta Sejid Kutb kaže:

Ovo ukazuje na prepiranje svećenika Hrama ko će od njih počašćen biti da se brine o Merjemi kada ju je majka rodila i sa njom došla u Hram izvršavajući na taj način

zavjet i ugovor sklopljen između nje i njenog Gospodara. Tekst ukazuje na događaj koji nije spomenut u Starom zavjetu, a ni u Novom zavjetu. To je, međutim, bilo poznato svećenicima kada su pera svoja od trske pobacali u vodu da bi saznali ko će se od njih brinuti o Merjem. (Kutb, 1996b:205)

U novozavjetnom tekstu (Lk., 1:5) za Zahariju se naglašava da je bio svećenik (grč. ιερέυς). U kur’anskom tekstu to se ne spominje. Međutim, predaja koju je spomenuo Taberi od Katade, jasno ukazuje da je bio vjerski vođa – imam, što je veoma blisko značenju novozavjetnog iskaza.

Nakon što je Zekeriji pripalo skrbništvo nad njom, kur’anski tekst nam govori kad god bi joj Zekerija u hram ušao, kod nje bi hrane našao. (Ali Imran, 37) Jedan broj egzegeta kažu da bi našao zimsko voće ljeti i ljetno voće zimi.¹¹ Ovo je ustvari bila neuobičajena pojava kojom je Merjem bila počašćena. To čudo je ustvari uvod većim čudima. Sejid Kutb u svom komentaru ukazuje na ovaj veoma bitan kur’anski detalj kada kaže:

Ova neuobičajena pojava koja izaziva čuđenje kod Zekerijaa, Božijeg Poslanika, je uvod u nova čuda koja ovo slijede, a to je rođenje Jahjaa, i rođenje Isaa... (Kutb, 1996b:201)

Kao što smo već kazali, sve gore navedeno od veze između Zekerije (Zaharije) s Merjemom (Marijom), dobivanja skrbništva nad njom, načina njegovog dobivanja i čuda pronalaska hrane, ne spominje se u novozavjetnom tekstu.

Zekerijine dove za potomstvo

Kur’anski tekst jasno implicira da je Zekerija tražio i upućivao molitve da dobije potomka. Ta dova spomenuta je u sva tri kazivanja o Zekeriji koje nalazimo u Kur’anu.

Tu Zekerija zamoli Gospodara svoga: “Gospodaru moj,” – reče – “podari mi od Sebe čestita potomka,

jer se Ti, uistinu, molbi odazivaš!” (Ali Imran, 38)

U suri Merjem opis njegove dove je sadržajni, i u njoj se naglašava njegova starost i slabost, te se spominje još i to kako se boji da ne ostane bez potomstva te traži sina koji će ga naslijediti:

Gospodaru moj, kosti su mi oronule i glava osijedjela, a nikada nisam, kad sam Ti, Gospodaru moj, molbu uputio, nesretan ostao. Bojim se rođaka svojih po krvi poslije mene, a žena mi je nerotkinja, zato mi pokloni od Sebe sina da naslijedi mene i porodicu Jakubovu, i učini, Gospodaru moj, da budeš s njim zadovoljan. (Merjem, 3-6)

U suri El-Enbija također se spominje njegova dova:

“I Zekerijâu se, kada zamoli Gospodara svoga: ‘Gospodaru moj, ne ostavljaj me sama, a Ti si jedini vječan.’” (El-Enbija, 89)

Egzegete su u komentarima raspravljali da li se nasljedstvo spomenuto u njegovoj molitvi odnosi na imetak ili poslanstvo. Ibn Kesir u svom *Tefsiru* kaže:

Tj. neka i on bude poslanik kao što su njegovi preci bili poslanici. Neki su kazali da je on tražio da ga sin naslijedi u imetku, što je neispravno, jer su poslanici uzvišenog stupnja i položaja da bi žudili za imetkom. (Ibn Kesir, 2002:799; Također: Ibn Džuzejj, 2014b:9)

U novozavjetnom tekstu ne nalazimo da je Zaharija upućivao molitve da dobije potomka, niti kako su izgledale te molitve. Novozavjetni tekst samo kaže: *Uslišana ti je molitva!* Šta je bilo to što je Zaharija tražio? Potomstvo ili se molio za grijeh svog naroda. Jedan broj egzegeta jasno kaže da Zaharija ustvari nije ni tražio dijete, nego mu je dato kao znak da je oprošteno njegovom narodu. O tome govori Teofilakt Ohridski kada kaže:

Zar se Zaharija molio za dete, a ne zbog grehova naroda? Neki kažu: budući da se molio zbog grehova

¹⁰ Opširnije: Ibn Džuzejj, 2014:402-403; Kutb, 1996, 199-200.

¹¹ Opširnije: Ibn Džuzejj, 2014:403; Ibn Kesir, 2002:200

naroda, i da je trebalo da mu se rodi sin koji će prizivati rečima: Gle, Jahnje Božije koje uzima na se grebe sveta (Jn., 1:29) anđeo mu govori kako i dolikuje – uslišana je molitva tvoja, Zaharija, i Bog je oprostio grebove naroda. A zatim kao da je hteo da kaže: kako će se to videti, anđeo dodaje: radi toga ti dajem znak, jer će ti Jelizabeta roditi sina. I usled toga, što će Jelizabeta roditi, ti treba da se uveriš da su narodu oprosteni gresi. (Ohridski, 2018:11)

Drugi pak smatraju da je Zaharija tražio i molio za potomstvo, ali da izraz uslišana ti je molitva obuhvata više njegovih molitvi, poput molitve za potomstvo i molitve za oprost njegovom narodu. (Miskin, 1998:85-86.; Utley, 2012:17)

Na mjestima gdje se spominju Zekerijine dove komentatori Kur'ana također ukazuju na važnost dove kao posebnog vida veze između vjernika i Stvoritelja, koja čak prelazi granice ljudskog i uobičajenog. Kutb govoreći o djelotvornosti dove u slučaju Zekerije kaže:

Odgovor nije bio vezan za godine starosti, niti za ono uobičajeno kod ljudi. To izbija iz apsolutne Božije volje koja čini šta god hoće. Molba je uslišana, a bez nje nije riješeno ono uobičajeno ljudsko koje se uzima kao zakon, a čime ograničavaju Božiju volju. Sve što čovjek vidi i drži zakonom, to je relativno – nije apsolutno, nije bezkonačno. (Kutb, 1997:202)

Dolazak meleka i radosna vijest o rođenju sina

Nakon što je Zekerija gorljivo upućivao dove, kur'anski tekst govori o tome kako mu dolaze meleki donoseći mu radosnu vijest da će dobiti dijete:

I dok se on u hramu stojeći molio, meleki ga zovnuše: "Allah ti javlja radosnu vijest: rodiće ti se Jahja, koji će u Allahovu knjigu vjerovati, i koji će prvak biti, i čedan, i vjerovjesnik, potomak onih dobrih. (Ali Imran, 39)

U suri Merjem kaže se:

O Zekerijja, javljamo ti radosnu vijest da će ti se dječak roditi, ime će

mu Jahja biti, nikome prije njega to ime nismo htjeli dati. (Merjem, 7)

Dok je Zekerija bio u molitvi i klanjao, meleki mu donose tu radosnu vijest. (Ibn Kesir, 2002:200) Meleki donose radosnu vijest da će dobiti sina koji će se zvati Jahja i da to ime nije dato nikome prije. Egzegete kur'anskog teksta spominju šta znači: *nikome prije njega to ime nismo htjeli dati.* (Merjem, 7) Neki kažu da tim imenom, tj. Jahja, niko prije nije imenovan, a neki kažu da prije njega niko nije bio njemu sličan. Ibn Džuzejj naglašava da je prvo značenje prihvatljivije. (Ibn Džuzejj, 2014b:9-10; Ibn Kesir, 2002:800) Novozavjetni tekst kaže da je Zahariji došao jedan anđeo, Gabriel (Džibril), te da mu je također saopćio vijest da će dobiti sina koji će se zvati Ivan.

No anđeo mu reče: "Ne boj se, Zaharija! Uslišana ti je molitva: žena će ti Elizabeta roditi sina. Nadjenut ćeš mu ime Ivan. (Lk., 1:13)

Poslije toga se navodi da kada su mu dali ime Ivan, svi su se začudili, jer: *Ta nikoga nema od tvoje rodbine koji bi se tako zvao.* (Lk., 1:61) Ne samo da su se začudili, nego su se i usprotivili: *htjedoše ga prozvati imenom njegova oca – Zaharija, no mati se njegova usprotivi: "Nipošto, nego zvat će se Ivan!"* (Lk., 1:59, 60) Običaj je bio da djetetu dadnu ime po njegovom djedu, ali oni su htjeli da ga nazovu po njegovom ocu Zahariji radi ugleda i dužnosti koju je obavljao u Hramu. (Miskin, 1998:110)

Iz govora komentatora možemo razumjeti (kao i iz samog novozavjetnog teksta) da se niko iz njegove porodice nije tako zvao, a ne općenito prije njega. (Ohridski, 2018:21)

Zekerijino (Zaharijino) čuđenje

Potom, u Kur'anu se spominje Zekerijino čuđenje na to kako će dobiti dijete:

"Gospodaru moj", – reče – "kako će imati sina kada me starost ophrvata, a i žena mi je nerotkinja?" – "Eto

tako", – reče On –, "Allah čini što On hoće. (Ali Imran, 40)

"Gospodaru moj", – reče on – "kako ću imati sina kad mi je žena nerotkinja, a već sam duboku starost doživio? Eto tako!" – reče. "Gospodar tvoj je rekao: 'To je Meni lahko, i tebe sam ranije stvorio, a nisi ništa bio. (Merjem, 8-9)

I u kur'anskom i novozavjetnom tekstu naglašava se da je Zekerijina žena bila *nerotkinja* (grč. στειρα) (arap. عاقرة).

Jedan broj kršćanskih egzegeta navodi kako je neplodnost bila smatrana božanskim prokletstvom i kaznom u židovskoj kulturi. (Utley, 2012:16, Morris, 1997:71)¹² I ova pojava može se jasno razumjeti iz Elizabetinih riječi koje je rekla nakon što je zatrudnjela: *Evo, to mi je učinio Gospodin u dane kad mu se svidje skinuti s mene sramotu među ljudima.* (Lk., 1:25) Jedan od najpoznatijih egzegeta Koptske pravoslavne crkve, Matej Miskin, u svom komentaru Lukinog Evandjelja kaže:

Samim tim što su njih dvoje, on i njegova žena, služili Hram i obožavali Gospodara pokornošću, a nisu imali djece, kod jevreja smatralo se sramotom. I sama Elizabeta je to tako doživljavala kazaviši: Evo, to mi je učinio Gospodin u dane kad mu se svidje skinuti s mene sramotu među ljudima. (Miskin, 1998:81)¹³

Poznati egzegeta Godet govoreći o tome na kojem se stepenu neplodnost smatrala sramotom, kaže:

Biti bez djece bilo je dodatno iskušnje u Izraelu, nego sama neplodnost koja je bila smatrana znakom Božjeg nezadovoljstva. (Godet, 1890:45)

U ajetima sure Merjem pojašnjava se manifest Allahove moći, a to je da Onaj Koji stvara ni iz čega može isto tako i da podari dijete u spomenutom stanju. Na ovaj detalj Sejid Kutb osvrnuo se riječima:

¹² Vidi: Post., 20:18; 29:31; 30:2; Izl., 23:26; Lev., 20:20-21; Pnz., 7:14; 1. Sam., 1:5; Jer., 22:30.

¹³ Vidi: Godet (1890:45)

Allah je dao da nerotkinja ne može roditi i oronulom starcu da nema poroda, ali On je Moćan da odstrani uzrok sterilnosti kod nerotkinje, da ojača moć plodnosti kod čovjeka. To je daleko lakše u poimanju ljudi od stvaranja čovjeka u početku, mada je Njemu veoma labko bilo da se ponovo stvara ili nanovo stvara. (Kutb, 1998:34)¹⁴

Traženje znaka, kao znak smirenosti ili pak čin nevjere?

Nakon što je Zekerija dobio radosnu vijest, te sa čuđenjem kazao kako da u toj dobi dobije dijete, zatražio je znak:

"Gospodaru moj" – zamoli on – "daj mi neki znak!" – "Znak će biti" – reče – što tri dana s ljudima nećeš moći govoriti, osim znakovima. I često spominji Gospodara svoga i hvali Ga krajem dana i izjutra! (Ali Imran, 41)

"Gospodaru moj" – reče – "daj mi neki znak!" – "Znak će ti biti to što tri noći nećeš s ljudima razgovarati, a zdrav ćeš biti. I on iziđe iz hrama u narod svoj i znakom im dade na znanje: "Hvalite ga ujutro i navečer!" (Merjem, 10-11)

Traženje znaka od strane Zekerije bilo je radi toga jer je htio dokaz za stvarno obistinjenje te radosne vijesti. (Kutb, 1998:34) Poznati egzegeta Ibn Kesir kaže tumačeći Zekerijin govor:

Tj. naznaku i dokaz da će se ostvariti ono što si mi obećao i da mi se duša raduje, a srce smiri na tom obećanju. (Ibn Kesir, 2002:800)

Uslišavanje molbe bilo je iznenađenje i za samog Zekeriju – nije li na kraju krajeva Zekerija čovjek – pa je poželio da sazna od svoga Gospodara kako će se dogoditi ova neobična pojava u odnosu na ono što je čovjeku poznato. (Kutb, 1996b:203)

Egzegete u svojim djelima spominju značenje s ljudima nećeš moći

govoriti, osim znakovima, tj. jedino će moći pokazivati pokretima ruke, glave i sl., a s ljudima neće moći pričati. (Ibn Džuzejj, 2014a:404-405) Ibn Džuzejj u svom komentaru pojašnjava mudrost ovog znaka, pa kaže:

Zekerijau oduzet je govor u trajanju od tri dana da bi mogao samo spominjati Uzvišenog Allaha zahvaljujući mu na ispunjenju njegove dove te kako bi svoj jezik uposlilo samo zikrom (spominjanjem Allaha) i šukurom (zahvalom). (Ibn Džuzejj, 2014a:405)

Novozavjetni tekst i njegova egzegeza mnogo se razlikuje od kur'anskog kada je u pitanju Zaharijino traženje znaka i njegova nemoć govora. Već smo spomenuli da je Zaharija, shodno kur'anskom tekstu, zatražio znak za smiraj duše i srca, te da je njegova nemoć govora uslijedila kako bi se predao zahvalnosti na blagodati djeteta. Novozavjetni tekst kaže pak kako Zaharija ustvari nije povjerovao anđelu, te je kazna za to upravo što neće moći govoriti: *I evo, budući da nisi povjerovao mojim riječima, koje će se ispuniti u svoje vrijeme, zanijemjet ćeš i nećeš moći govoriti do dana dok se to ne zbude.* (Lk., 1:20) U komentaru ovih stihova Teofilakt Ohridski kaže:

Zbog toga, što nisi poverovao, bićeš gluvo i nećeš moći da govoriš. Uistinu je dolikovalo da bude kažnjen na ova dva načina, tj. da ogluvi i da zanemi. (Ohridski 2018:13; Miskin, 1998:95; Utley, 2012:33)

Ono što je uistinu začuđujuće, jeste da Teofilakt Ohridski Zahariju poredi s nevjernim i neposlušnim:

...kao što je starac, besplodan i nepoverljiv, rodio sina većeg od ostalih proroka, tako su i judejska sinagoga i (judejsko) sveštenstvo, prestareli, zatvoreni i besplodni, neverujući i neposlušni, ipak rodili Logosa... (Ohridski, 2018:13)

Zekerijina smrt

Kada je u pitanju Zekerijina smrt, u starozavjetnom i kur'anskom tekstu nema nikakvog spomena. U Novom

zavjetu nailazimo na citat u kojem se spominje Zaharija i njegovo ubistvo, ali se sa sigurnošću ne može kazati da je to Zaharija o kojem govorimo. To je sljedeći citat:

...da tako na vas dođe sva pravedna krv, prolivena na zemlji od krvi Abela pravednoga pa do krvi Zaharije, sina Barabijina, kojega ubiste između Hrama i žrtvenika. (Mt., 23:35)

Teofilakt Ohridski tumačeći ovaj stih kaže:

Ali, koji se Zaharija ovdje spominje? Jedni kazu da je reč o jednome od dvanaestorice proroka, drugi, opet, da je to otac Pretecina. (Ohridski, 2004:235; St. Jerome, 2008:266-268)

Zaključak

Zekerija je ličnost koja se spominje u kur'anskom i novozavjetnom tekstu. Oba sveta teksta u svojim kazivanjima o njemu dijele zajedničke detalje. U kur'anskom tekstu, i islamskom učenju, on je vjerovjesnik koji je poslan Izraelćanima, dok prema novozavjetnom tekstu on nije vjerovjesnik (prorok), nego svećenik. Oba teksta govore o tome kako je služio u Hramu u Jeruzalemu. Iako dugo godina nije imao djece jer mu je žena bila nerotkinja, molio je Boga ne gubeći nadu da će mu podariti dijete. Jedne prilike, dok je obavljao molitvu u Hramu, dolazi mu radosna vijest da će dobiti sina. U kur'anskom tekstu radosnu vijest donose mu meleki, a po Novom zavjetu anđeo Gabriel. Pošto mu se rodio sin, dao mu je ime Jahja (Ivan). U kršćanskoj teologiji njegov sin Ivan posebno je značajan po tome što je upravo on krstio Isusa u rijeci Jordan, po čemu je kasnije nazvan Ivan Krstitelj. Kur'ansko kazivanje o Zekeriji sadržajno je obimnije od novozavjetnog. Među njima također postoje određene razlike. U novozavjetnom tekstu se ne spominje veza Zaharije s Marijom, majkom Isusovom. Prema Kur'anu, Merjemina majka je dala svoju kćerku u službu

¹⁴ Jedan broj egzegeta smatra da se Zekerijino (Zaharijino) čuđenje pojavilo iz razloga što je sina zatražio u godinama kada se takvo nešto očekivalo, a da mu je dova (molitva) uslišana mnogo kasnije. Vidi: Ibn Džuzejj (2014:10)

Hramu a brigu nad njom je preuzeo Zekerija. Kao posebna žena Merjem je bila počašćena čudom, kod nje je neprestano bilo hrane koju joj nisu donosili ljudi nego meleki, o čemu je svjedočio Zekerija. To čudo, kao i čudo dobivanja djeteta u velikoj starosti od žene nerotkinje, ustvari

je uvod za još veće čudo – rođenje Isaa, a.s. Glavna razlika između kur'anskog i novozavjetnog kazivanja jeste to što po novozavjetnom tekstu Zaharija nije povjerovao anđelu kad mu je rekao da će dobiti dijete, zbog čega je kažnjen tako da nije mogao govoriti jedan

kraći period. Prema kur'anskom kazivanju, on se iznenadio vijesti o tome da će dobiti dijete i tražio je znak koji će to potvrditi. Znak je bio da neće određeno vrijeme moći govoriti, kako bi, prema nekim egzegetima Kur'ana, mogao vrijeme provoditi u slavljenju Boga.

Literatura

- Korkut, Besim (1977). *Kur'an s prevodom*. Sarajevo.
- Buhari (2008a). *Sabihu-l-Buhari*, svezak prvi. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH.
- Buhari (2008b). *Sabihu-l-Buhari*, svezak drugi. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH.
- Cohn-Sherbok, Dan (2006). *Judaism – History, Belief and Practice*. London: Routledge.
- Danon, Cadik (1996). *Zbirka pojmova iz judaizma*. Beograd: Izdanje Saveza Jevrejskih opština Jugoslavije.
- El-A'zami M.M. (2014). *Historija kur'anskog teksta od Objave do kompilacije – Komparativna studija sa Starim i Novim zavjetom*. Sarajevo: El-Kalem.
- El-Hanefi, Ibn Ebu-l-Izz (2015). *Vjerska učenja islama*. Sarajevo: El-Kalem.
- Etinger, Šarl (1996). *Istorija jevrejskog naroda*. Beograd: Ginko.
- Feyerabend, Karl A complete Hebrew-English Pocket-Dictionary to the Old Testament, G. Langenscheidt, Berlin.
- Godet F (1890). A Commentary on the Gospoel of st. Luke. New York: Funk & Vagnalls Publishers.
- Grabner-heider, Anton (1997). *Praktični biblijski leksikon*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ibn Džuzejj (2014a). *Olakšani komentar Kur'ana*, svezak prvi. Sarajevo: Libris.
- Ibn Džuzejj (2014b). *Olakšani komentar Kur'ana*, svezak četvrti. Sarajevo: Libris.
- Ibn Hadžer (1959). *Fethul-bari*, svezak šesti. Bejrut: Darul-Marife.
- Ibn Haldun (1988). *Tarih ibn Haldun*, svezak prvi. Bejrut: Darul-Fikkr.
- Ibn Kesir (2002). *Tefsir ibn Kesir*, skraćena verzija. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini.
- Ibn Kesir (2007). *Kazivanja o vjеровјесnicima*. Bužim: Ilum.
- Ibn Madže (1994). *Sunen ibn Madže*, svezak prvi. Kairo: Dar Ihjaul-Kutubi-Arabijja.
- Ibn Tejmijje (2000). *An-Nubuwwat*, svezak drugi. Rijad: Advaus-selef.
- Jeruzalemska Biblija* (2018). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kurtubi (1964). *El-Džami' Li Ahkamil-Kur'an*, svezak četvrti. Kairo: Darul-kutubil-misrije.
- Kutb, Sejid (1996a). *U okrilju Kur'ana*, svezak prvi. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
- Kutb, Sejid (1996b). *U okrilju Kur'ana*, svezak treći. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
- Kutb, Sejid (1998). *U okrilju Kur'ana*, svezak šesnaesti. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
- Kutb, Sejid (1999). *U okrilju Kur'ana*, svezak sedamnaesti. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
- Latić, Džemaludin (2001). *Stil kur'anskog izraza*. Sarajevo: El-Kalem.
- Leon Morris (1997). *Evandjelje po Luki. Uvod i komentar*, Daruvar, Logos.
- Majmonid (2009). *Vodič za one što dvoje*, svezak drugi. Zagreb: Demetra.
- Miskin, Matej (1998). *El-Indžil Hasseb Kiddis Luka*. Kairo: Matbeatu Dirul-Kiddis Enba Mekar.
- Muftić, Teufik (1973). Arapsko-srpskohrvatski rječnik. Sarajevo: Orientalni institut u Sarajevu.
- Nesai (1986). *Sunen Nesai*, svezak drugi. Halep: Mektebul-Metbuatil-Islamijje.
- Ohridski Teofilakt (2004). *Tumačenje svetog Evandjelja po Mateju*. Dečani: Manastir Visoki Dečani.
- Ohridski, Teofilakt (2018). *Tumačenje Jevandjelja po Jovanu*.
- Popović, Anto (2015). *Povijesne knjige. Uvod u knjige Starog zavjeta 2*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Popović, Anto (2007). *Novozavjetno vrijeme. Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Prušćak, Hasan Kafija (2004). *Svjetlost istinske spoznaje o temeljima vjere*. Zenica: Islamska pedagoška akademija Zenica.
- Senc, Stjepan (1910). *Grčko-hrvatski rječnik za škole*. Zagreb: Trošak i naklada kr. hrv.-slav.-dalm. zem. Vlade.
- St. Jerome (2008). *Commentary on Mathew*. Washington, D. C.: The Catholic University of America.
- Sujuti (1986). Hašijetu Sujuti ala Suneni Nesai, svezak drugi. Halep: Mektebul-Metbuatil-Islamijje.
- Sujuti (1996). *Ed-Dibadž Ala Sahib Muslim ibn Hadždžedž*, svezak drugi. Huber: Dar ibn Affan.
- Taberi (1997). *Džamiul-bejan fi tevilil-Kur'an*, svezak treći. Bejrut: Darul-kutubil-ilmijje.
- Utley, Bob (2012). *Evandjelje po Luki*, Bible Lessons International. Texas: Marshall.

الموجز

نبي الله زكريا عليه السلام في القرآن الكريم والعهد الجديد

جواد غولوش

نبي الله زكريا، أبو النبي يحيى، عليهما السلام. هو أحد أنبياء بني إسرائيل، وقد ورد ذكره في كل من القرآن الكريم والعهد الجديد. وفي كلا الكتابين تربطه صلة خاصة بنبي الله عيسى عليه السلام، ويتجلى هذا المعنى في القرآن الكريم بشكل أساسي في كفالته للسيدة مريم العذراء، أم عيسى، ثم بالمعجزات التي أيده الله بها، ومنها معجزة وجود الطعام عند مريم، ورزقه بابنه يحيى في سن الشيخوخة من زوجه العاقرة، وقد كانت هاتان المعجزتان مقدمة لمعجزة أعظم ألا وهي معجزة ولادة عيسى عليه السلام. أما في العهد الجديد، وفي العقيدة المسيحية، فإن أهميته تنعكس من خلال ابنه يحيى، المعروف باسم يوحنا المعمدان، الذي عمّد يسوع في نهر الأردن، وفقا للعهد الجديد. وقد ورد ذكر زكريا عليه السلام في القرآن في ثلاثة مواضع، وفي العهد الجديد في موضع واحد. يستعرض كاتب هذا المقال قصة زكريا عليه السلام في كل من القرآن الكريم والعهد الجديد، مع الإشارة إلى بعض أوجه الشبه والاختلاف. ويقدم المقال سردا تاريخيا مقارنا للروايتين، دون الخوض في مقارنة المسائل العقدية المستمدة منهما.

الكلمات الرئيسية: زكريا عليه السلام، القرآن الكريم، العهد الجديد، مريم، يحيى عليه السلام، عيسى عليه السلام.

Summary

TALE OF ZAKARIYA (ZECHARIAH) (A.S.)
ACCORDING TO THE QUR'AN AND
THE NEW TESTAMENT

Dževad Gološ

Zakariya (Zechariah (a.s.)), father of Yahya (Jhon (a.s.)), according to the Islamic teachings is one of the messengers sent to Israelites (Bani Israel). He is mentioned in the texts of the Qur'an and the New Testament. In both the texts he has a very significant role in relation of Isa (Jesus (a.s.)). That significance in the Qur'an is reflected in his guardianship of Maryam (Marry (r.a.)), mother of Jesus (a.s.), as well as in the miracles given to him. Supernatural provision of food to Maryam (r.a.) and a son Yahya (a.s.) in the old age with barren wife are the miracles given to him as a prelude to even bigger miracle- supernatural birth of Isa (a.s.). In texts of the New Testament and in Christian theology his significance is reflected in his son Yahya (a.s.), better known as John the Baptist who, according to the New Testament baptised Jesus in the river Jordan. Tale of Zakariya (a.s.) is mentioned in three places in the Qur'an and in one place in the New Testament. The author here presents this tale according to the Qur'an and the New Testament with a reflection upon similarities and differences of the account. It is a comparative, historical view of the two versions of the tale without going into comparison of theological issues derived thereof.

Key words: Zakariya (a.s.), Zechariah (a.s.), New Testament, Qur'an, Maryam (r.a.), Yahya (a.s.), Isa (a.s.)

NAVID KERMANI I FENOMEN KOMPLEKSNIH IDENTITETA

Ko smo mi – Njemačka i njeni muslimani

Merjem HODŽIĆ JUSIĆ
merjemhodzic@gmail.com

SAŽETAK: Navid Kermani, kao jedan od utjecajnijih pisaca na njemačkom jeziku, u svojoj knjizi *Ko smo mi – Njemačka i njeni muslimani* govori o fenomenu kompleksnih identiteta koji su zajednički svim ljudima, ali naročito mladima iz druge ili treće generacije koji vode porijeklo iz neke druge zemlje a (skoro) cijeli svoj život su proveli u Njemačkoj. Pored pitanja identiteta, još jedna tema koja je veoma specifična kada je riječ o mladima s ambivalentnim elementima pripadnosti, jeste i pitanje domovine. Kermani naglašava da je važno prihvatiti sve te elemente identiteta, posebno u jednom multikulturnom društvu kao što je današnje njemačko društvo. Kermani se u svojoj knjizi bavi i islamskim svijetom, tj. odnosom Evrope prema islamu koja sebe jednim dijelom definiše upravo u suprotnosti prema njemu.

Ključne riječi: Navid Kermani, Njemačka, Evropa, islam, muslimani, integracija, multikulturno društvo, identitet

Navid Kermani – utjecajni njemački autor

Navid Kermani je trenutno jedan od utjecajnijih njemačkih pisaca, čija su djela višestruko nagrađivana. Rođen je 1967. godine u Siegenu. Studirao je Orijentalistiku, Scenske umjetnosti i Filozofiju u Kölnu, Kairu i Bonnu te je doktorirani orijentalista. Trenutno radi kao slobodni pisac. Autor je mnogih romana, naučnih radova, reportaža s putovanja, eseja i političkih govora. U Isfahanu, rodnom gradu svojih roditelja, 1994. je osnovao jezički i kulturni centar koji je vodio do 1997. Radio je kao stručni saradnik na univerzitetima i institutima u Berlinu, Essenu i Rimu. Od 2006. godine je jedan od voditelja i moderatora književnog salona u Kölnu,

a od 2006. do 2009. učestvovao je na Islamskoj konferenciji u Njemačkoj. Član je Njemačke akademije za jezik i pjesništvo od 2007. te Akademije znanosti u Hamburgu od 2009. Bio je i gostujući profesor na univerzitetima u Göttingenu, Mainzu, Frankfurtu i SAD-u. Neke od nagrada koje je dobio za svoj rad su: Ernst-Bloch-Förderpreis (2000), Hessischer Kulturpreis (2009), Hannah-Arendt-Preis (2011), Ehrenpreis des Kölner Kulturpreises (2012), Heinrich-von-Kleist-Preis (2012) itd.

Ko smo mi – Njemačka i njeni muslimani

U svom eseju *Ko smo mi? Njemačka i njeni muslimani*, Kermani se bavi

jednom od najaktuelnijih tema današnjice – multikulturnim društvom, integracijom i islamom u Evropi. S obzirom na naslov djela, može se steći dojam da je u pitanju djelo koje kao centralnu temu ima opis muslimana i njihovog života u Njemačkoj i da ga je napisao neko ko svakako pripada islamskoj vjeri i na koga se odnosi "mi" u naslovu knjige.¹ Međutim, riječ je o polemičkom spisu u kojem su zgnusnuta brojna Kermanijeva razmišljanja o pitanju identiteta, hibridnih

¹ <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/f-a-z-fruehjahrsbuecher-2009/sachbuch/navid-kermani-wer-ist-wir-deutschland-und-seine-muslime-ich-ist-viele-ich-ist-auch-muslim-1928182.html>

identiteta, osjećanja pripadnosti, integracije i asimilacije u njemačkom društvu, konfliktima u islamskom svijetu, ali i onim u Evropi, gdje su prisutne različite interpretacije muslimana i islama.

Da nije riječ samo o opisu života muslimana, jasno je i na osnovu Kermanijevog stava da sebe ne definiše samo kao muslimana; jer on je – kako to i sam navodi u ovom eseju – i musliman, ali i orijentalista, veliki fan fudbalskog kluba Köln, učesnik na islamskoj konferenciji, otac dvije kćerke (koje pohađaju katoličku osnovnu školu), režiser, pisac i nekadašnji stipendista Njemačke akademije Villa Massimo u Rimu.

Već na samom početku Kermani nastoji objasniti da su identiteti svih nas veoma kompleksni, a posebno identiteti ljudi čiji su roditelji (ili roditelji njihovih roditelja) rođeni u nekoj drugoj, često neevropskoj zemlji a oni su veliki dio svog života proveli u Njemačkoj (većina njih već iz 2. generacije je tu i rođena), vezani su za njemačke gradove u kojima su odrastali te njemački nerijetko govore mnogo bolje od jezika zemlje za koju su vezani svojim porijeklom.

Po njemu nema potrebe diskutirati o pitanjima kao što su “Da li se islam može povezati s evropskom demokratijom?”, “Kako se islam može integrisati u njemačko društvo?”, “Da li trebamo imati strah od muslimana?” itd., jer je – kako to naglašava na više mjesta u knjizi – ta religijska pripadnost samo jedan od elemenata identiteta ljudi koji se identificiraju kao muslimani. Kada je riječ o njegovoj integraciji u njemačkom društvu, odnosno o njegovim iskustvima iz djetinjstva i odnosu s vršnjacima koji su bili “autohtoni” Nijemci, Kermani također naglašava kako su neki drugi aspekti njegovog života imali presudnu ulogu, a ne vjera. Smatra da se nije mnogo razlikovao od prijatelja koji su živjeli u istoj četvrti s njim; i njihovi su roditelji bili doktori, profesori, pravnici, obrazovani i dobro situirani ljudi sa sličnim životnim navikama koje je imala i Kermanijeva porodica, iako oni nisu bili ni muslimani ni

Iranci; ali se u mnogo čemu razlikovao od svojih vršnjaka (od kojih su neki vjerovatno bili i muslimani) s kojima je zajedno trenirao, a koji su poticali iz radničkih porodica, koji su živjeli mnogo skromnije od njega i koji na trening nisu dolazili u skupim automobilima nego gradskim prijevozom. Oni su se grublje odnosili jedni prema drugima, koristili su neke izraze koje on nije poznao, imali su drukčiju dikciju itd. Slične situacije je doživljavao i kada bi preko ljeta otišao u Iran; dakle, mnogo važniju ulogu je imao društveni stalež nego vjerska pripadnost.

Kermani također naglašava da je trenutno njemačko društvo mnogo otvorenije i slobodnije, nego što je to bilo prije 20 ili 30 godina:

Nemačka je danas neuporedivo otvorenija prema drugim narodima i kulturama nego što je bila pre svega dve ili tri decenije. Navikla je na doseljavanje. Dovoljno je da se prisetimo ne tako davne prošlosti, ili da malo popričamo sa starijim ljudima, i već ćemo lako naći dokaze za to da se kulturni pluralizam u međuvremenu podrazumeva. Ja lično smatram da je divno to što me okružuje toliko jezika, mirisa i načina života. To čak doprinosi i međusobnom približavanju mog privatnog i mog javnog sveta, koji su u djetinjstvu bili sasvim odvojeni jedan od drugog. Raduje me što se, barem u velikim gradovima, sve više širi kosmopolitski duh. (Kermani 2013: 44)

Savezna republika Nemačka ostvarila je neverovatne rezultate na području integracije. Sastav stanovništva suštinski se promenio za svega nekoliko decenija, a da pri tom nije došlo do socijalnih konflikata većih razmera, kao recimo u SAD-u sa Hispanoamerikancima, u Francuskoj sa Severnoafrikancima ili u turskim gradovima sa stanovništvom “priebeglim” iz sela u gradove. Tako masovno doseljavanje nikada ne prolazi bez trvenja, već uvek izaziva izvesnu napetost, kao i sasvim opravdane strahove i stvarne sukobe. Ako to imamo u vidu, shvatićemo da je uključivanje miliona ljudi koji

većinom potiču iz znatno drugačije sredine, naime iz ruralnog okruženja u islamskim zemljama, u Nemačkoj poprilično dobro uspeo, uprkos tome što decenijama nije ni postojala integraciona politika u pravom smislu te reči. (Kermani 2013: 49)

Pa ipak, bez obzira što smatra da je Njemačka bila veoma uspješna na polju integracije, Kermani objašnjava da zbog složenijeg procesa dobijanja njemačkog državljanstva ili, možda bolje reći, zbog težeg istinskog poistovjećivanja s njemačkim društvom, stvara se određeni osjećaj distanciranosti, tako da se mnogi mladi iz druge i treće generacije, koji su rođeni i odrasli u njemačkim gradovima te koji njemački govore bolje nego jezik zemlje za koju su vezani porijeklom, izjašnjavaju kao Turci, Arapi, Iranci, a ne kao Nijemci. Kermani priznaje da i sam rijetko kaže za sebe da je Nijemac; obično koristi izraz “njemački Iranac” (*Deutsch-Iraner*).

Još jedan pojam koji je usko vezan za pojam identiteta, a koji je s obzirom na Kermanijeve različite pripadnosti i različite elemente njegovog složenog identiteta, također specifičan i kompleksan, jeste pojam domovine.

Moja domovina nije Nemačka. Moja je domovina postala više od Nemačke: ona se pretvorila u Keln. Moja su domovina govorni persijski i pisani nemački jezik: u inostranstvu se osećam među svojim kada čujem persijski, a ne kada čujem nemački. Ali zato u svakoj zemlji prvo tražim gde se mogu kupiti nemačke novine. Izbegavam da čitam bilo šta na stranim jezicima, zato što više od svega volim da čitam tekstove napisane lepim nemačkim jezikom (...) Pisani je nemački jezik moja domovina, ja na njemu dišem, i samo na njemu mogu zaista da izrazim svoje misli. Ali to važi isključivo za pisani jezik. S decom od prvog dana govorim persijski, bez razmišljanja. S govornim nemačkim jezikom ne povezujem osećanje bliskosti, toplote i zaštićenosti. Govorim ga isuviše brzo, a u njemu se takoreći, i ne osećam ugodno. Kada, međutim, čujem persijski, osećam se kao kod

kuće. Moram priznati da ga uopšte ne govorim savršeno, ali bez obzira na sve, on je moj maternji jezik. (Kermani 2013: 102-103)

Pored teme integracije i složenih identiteta u njemačkom društvu, Kermani je jedno poglavlje posvetio i problematičnom načinu na koji država postupa s osobama osumnjičenim za terorističko djelovanje, tj. sve radikalnijim zakonima i zahtjevima kojima se nerijetko krše pravne norme. Jedan od najpoznatijih primjera jeste primjer Murata Kurnaza kojeg su 2001. godine uhapsile pakistanske službe bezbjednosti i predale ga vojnim snagama SAD-a u Afganistanu za određenu nagradu. Amerikanci su ga godinu dana kasnije prebacili u poznati logor na Kubi. Međutim, ubrzo su povučene sve optužbe i njegovo je hapšenje proglašeno protuzakonitim; ipak, Kurnaz je sve do 2006. godine ostao u spomenutom logoru, jer mu njemačke vlasti nisu željele odobriti ulazak u zemlju. Ministar unutrašnjih poslova Bremena, Tomas Revekampf, 2004. godine javno je obznanio da Kurnazu nije bilo dopušteno da uđe u Njemačku, jer mu je istekla boravišna dozvola zbog predugog boravka u inostranstvu, tako da je Kurnaz bio spriječen da podnese zahtjev za produženje roka s ciljem povratka u zemlju. Tek 2005. godine Upravni sud u Bremenu je donio odluku da njegova boravišna dozvola i dalje važi, zato što vlasnik nije bio u mogućnosti da je produži.

To što su država, a naročito tadašnji šef Ureda kancelara, delovali na način koji je i moralno i pravno izuzetno problematičan još uvek nije dovoljan razlog da dovodimo u pitanje funkcionisanje pravne države. U takvom su slučaju od odlučujućeg značaja posledice po one koji su, delujući u ime nemačke države, doprneli tome da jedan čovjek bude 5 godina lišen svojih osnovnih prava. U slučaju Murata Kurnaza ne preostaje nam, međutim, ništa drugo, do da utvrdimo da nikakvih posledica nažalost nije ni bilo. (Kermani 2013: 57)

Odnos Istoka i Zapada te problemi koji su prisutni i u jednim i u drugim zemljama, stalna su tema Kermanijevih razmišljanja i polemičkih spisa. Jedan od najvećih aktuelnih problema na Bliskom Istoku svako su teroristički napadi, koji, kako objašnjava Kermani, znatno utiču na sliku kakvu Zapad kreira o islamu: "Nema te iznijansirane analize islama, nema te empatične reportaže o arapskom svetu koja može da se meri sa snimcima terorističkog napada u londonskoj podzemnoj železnici". (Kermani 2013: 66) Isto tako, s druge strane, evropska tristogodišnja prosvjetiteljska tradicija i šezdeset godina poštovanja Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima nemaju veću snagu od politike koju Zapad kreira na Bliskom istoku: "američki ratovi, podrška arapskim diktatorskim režimima i izraelskoj okupaciji, otvoreno privredno izrabljivanje i agresivne misionarske kampanje evangelističkih crkava (...)" (Kermani 2013: 66) Ono što Kermani ne razumije i što mu je uvijek teško objasniti, a zbog njegove vjerske pripadnosti često mu se postavlja to pitanje u Njemačkoj, jeste zašto se dešavaju teroristički napadi na Bliskom Istoku. To mu se pitanje često postavlja i jer je nakon septembra 2001. godine napisao kraću knjigu u kojoj je pokušao da objasni zašto je došlo do spomenutog događaja; međutim, kada su u pitanju brojni teroristički napadi u Iraku, Afganistanu i drugim zemljama, koji se dešavaju gotovo na dnevnoj bazi, nedostaju mu podaci odakle dolaze ti napadači, "ko ih je zavrbovao, kojim metodama i s kojim objašnjenjima". (Kermani 2013: 67)

S druge strane, jasno mu je, i to nastoji da objasni i svojim čitaocima, da mladi ljudi koji počine terorističke napade nisu mladi koji se nisu uspjeli integrisati u njemačko društvo nego mladi iz druge ili treće generacije koji su vodili život sličan svojim vršnjacima autohtonim Nijemcima; odnosno, drugim riječima:

"(...) borba protiv terorizma ne može se u drugoj ili trećoj doseljeničkoj generaciji voditi merama

za bolju integraciju, koje se obično pominju nakon svakog napada, zato što, po pravilu upravo dobro integrisani dobro obrazovani i društveno angažovani mladi muslimani, za koje bi se na osnovu biografije reklo da su potpuno pozapadnjačeni, dospevaju na naslovne strane novina kao izvršioци terorističkih napada. Oni nisu odrasli u enklavama u kojima se nemački i ne govori, nisu kao deca provodili popodneva u medresama po zabitim unutrašnjim dvorištima, već izgledaju kao uzori uspešne integracije. Inteligentni su, uspešni i poseduju zavidnu socijalnu i kulturnu kompetenciju. Njihova su školska svedočanstva puna odličnih ocena, razmišljali su o pitanjima kao što su ekologija, urbani razvoj ili očuvanje starih gradskih jezgara, kad-kad bi, opuštanja radi, smotali i poneki džoint, a za vikend nisu odlazili u džamije, nego na stadion "Milenlor" u Hamburgu, na utakmice fudbalskog kluba "Sankt Pauli". (Kermani 2013: 70)

Ti mladi ljudi su se jednostavno u određenom životnom periodu okrenuli vjerskom miljeu koji se zatvara prema zapadnjačkim utjecajima, a da pri tome nisu značajno mijenjali svoju svakodnevnicu. Dakle, ti mladi ljudi nisu rođeni i odrasli u takvom miljeu, oni su ga naknadno otkrili i tako se pridružili ekstremističkim grupama koje administrativno funkcionišu poput nekih sekti. "U tom su pogledu oni slični britanskim, australijskim i američkim državljanima, koji su se tokom rata u Avganistanu odjednom pojavili u redovima boraca Al kaide". (Kermani 2013: 71)

Još jedan problem na koji Kermani ukazuje u svojoj knjizi jeste taj da se mladi muslimani u drugoj, trećoj, pa i četvrtoj generaciji, koji žive u Njemačkoj, dodatno udaljavaju od svog okruženja zbog suzdržanosti njemačkog društva prema mladim muslimanima koji su okrenuti radikalizovanoj tradiciji, odnosno zbog straha da kao muslimani nikada neće biti do kraja prihvaćeni u njemačkom društvu.

Naveću jedan primer iz medija. Priče o muslimanima u Nemačkoj

s vremena na vreme se nađu i na naslovnoj strani nedeljnika Špigel. Glavne junakinje tih priča uvek su dobre Turkinje, koje su prekinule veze s roditeljskim domom, i koje sad hrabri Nemci štite, da bi slobodno mogle da izlaze po klubovima. Od kada su se odrekle porodice, nije im više problem ni da nađu stan. Poruka je, dakle, jasna i jednostavna: možete vi da se prilagodite, samo kad hoćete! Kod najvećeg broja mladih muslimana koje ja poznajem takvo propovjedanje zasnovano na ubeđenosti u vlastitu nadmoć izaziva potpuno drugačije reakcije: "Nisam vam ja neki tamo čiča-Toma". (Kermani 2013: 72)

Mnogi mladi budu primorani da izaberu jednu od dvije strane, kao da ako pripadaju jednima, ne mogu istovremeno pripadati i drugima; i većina njih, prema Kermaniju, čini grešku samim tim što bira jednu od dvije strane, pa se tako neki u potpunosti odreknu svoje kulture i žustro se bore protiv nje, a drugi se "samoodređuju upravo na osnovu pripadnosti drugačijoj veri. Ova druga reakcija ne sreće se samo kod terorista, nego i kod brojnih drugih mladih ljudi u Evropi koji nikada neće učiniti ništa nasilno. Oni se samo jače poistovjećuju sa svojom islamskom veroispovješću". (Kermani, 2013: 73)

Jedno od poglavlja u ovoj knjizi nosi naslov "Može li se islam integrisati?" što je ujedno i jedno od najaktuelnijih pitanja današnjice na brojnim tribinama, naučnim seminarima i konferencijama, manifestacijama u tzv. evangelističkim akademijama itd. Kermani naglašava kako je njemu uvijek teško odgovoriti na takva pitanja, jer je sam pojam islama veoma kompleksan, kao i pojmovi koji se s njim dovode u vezu, tj. za koje se nastoji provjeriti da li su spojivi s islamom:

Kada bi me neko, primera radi, upitao da li je islam spojiv s modernom, ne bih umeo sažeto da mu odgovorim. Trebalo bi prvo utvrditi na koju se tačno modernu misli? Da li sagovornici taj pojam shvataju normativno, kao kanon ideja poput prosvjetiteljstva, racionalizma, tolerancije, ljudskih

prava i demokratije? Ili ga možda pre razumeju deskriptivno, kao naziv određene istorijske epohe? U ovom drugom slučaju moderni pripadaju i totalitarizam, holokaust i sveopšte uništenje prirodnih životnih resursa. Još je teže odgovoriti na pitanje: koji islam? Saudijski vehabizam, koji ženama zabranjuje da voze automobil, i ideologija ajatolaha Homeinija, koja je Boga, umesto čoveka, proglasila državnim suverenom, bez sumnje su suprotni demokratiji, tolerantnosti i ljudskim pravima, odnosno idejama koje se obično pripisuju moderni. Pomislim li, nasuprot tome, na brojne islamske mislioce, škole i pravce, ili jednostavno na islam kakav poznajem od djetinjstva, kakav neguju moji rodaci, prijatelji i hodža iz susedstva, neću zapaziti ništa što nije u skladu s modernom. (Kermani, 2013: 89-90)

Teško je reći ko su "pravi" predstavnici islama u Evropi – da li oni koji su "pozapadnjačeni", tj. koji sebe smatraju muslimanima i koji su istovremeno prihvatili neke vrijednosti zapadnog društva (pri čemu bi se onda moglo naivno zaključiti da se Evropa i islam idealno nadopunjuju i slažu) ili oni koji smatraju da je islam nespojiv sa zapadnom modernom. Kur'an, kako naglašava i Kermani, sam po sebi "nije ni manifest moderne, a ni pamflet protiv moderne, demokratije i nemačkog ustava." (Kermani, 2013: 91) Postoje, naravno, neki ajeti koji nisu u skladu s današnjim shvatanjem ljudskih prava i neki naučnici posebno ističu te argumente, ali isto tako veliki broj istraživača smatra "da je islam, od sve tri velike monoteističke vere koje su ponikle u Sredozemlju, najbliži shvatanjima modernog doba" (Kermani, 2013: 91) te ističu njegovu univerzalnost, spiritualni egalitarizam, kartezijansku sliku čovjeka koja ga otvara modernom dobu te elemente na području ljudskih prava i demokratije koji ga vežu za zapadnjački "diskurs". U realnosti, s druge strane, nema mjesta tim diskusijama, polemikama i analizama – "u stvarnosti je islam očigledno sposoban

da, u zavisnosti od potrebe, opravda i socijalizam i monarhiju, i odvajanje vere od države i njihovo stapanje, i tiraniju, ali isto tako i borbu protiv nje". (Kermani, 2013: 92)

Čini se kao da je zapadnim analitičarima naročito stalo do toga da imaju jasnu sliku o islamu kao cjelini, međutim, uvijek će postojati muslimani koji se neće uklapati u taj njihov sud i uvijek će muslimani biti ti koji će određivati šta je islam, a šta nije. Također, jedna od glavnih primjedbi na račun islama zbog koje se i sumnja da li se islam može integrisati u Evropu jeste ta da islam ne poznaje razdvajanje vjere od države. Međutim, pri takvim zaključcima se zaboravlja da je ta parola nastala tek u novije vrijeme. U islamskom srednjem vijeku vladari jesu bili i zaštitnici vjere, ali halifa nije bio muftija, nije obavljao nikakvu vjersku funkciju i nije donosio nikakve odluke i presude. Za srednjovjekovnog čovjeka vjera nije predstavljala neku ideologiju, nego je prije svega bila vezana za precizna pravila i uputstva koja su mu pomagala da zna kako treba postupiti u nekim konkretnim situacijama. Sve promjene u monoteističkim religijama omogućilo je tek doba moderne.

Šta je prouzrokovalo fundamentalističko i esencijalističko posezanje za religijom u cilju samoodbrane, tj. šta je uzrok traženju svih razloga i objašnjenja u počecima islama, objašnjava teoretičar islama iz Berna, Reinhard Schulze, koji smatra da je "muslimanska inteligencija upala u takvu klopku, baš usled toga što su zapadni kritičari islam posmatrali kao nezavisnu, bezvremenu instancu (...), proglašavajući islamsku veru uzrokom muslimanske inferiornosti (...)" (Kermani 2013: 95)

Dodatni je problem to što kada se desi neki napad na Bliskom istoku i kada akteri kažu da su to učinili iz vjerskih uvjerenja, njima se bespogovorno vjeruje na riječ; međutim, isto ne vrijedi i za protestantske ekstremiste u Sjevernoj Irskoj ili za ratove Sjedinjenih Američkih Država – tu se, sasvim opravdano, religijski razlozi posmatraju u odgovarajućem,

širem kontekstu i u obzir se uzimaju različiti faktori, iako se i njihove vođe pozivaju na kršćansko učenje.

Kermani ovo poglavlje završava teozom da je pitanje da li je islam spojiv s demokratijom besmisleno, zato što islam nije jedna homogena cjelina, a čak i kad bi to bio, ne bi ponudio odgovore na takva pitanja. Jedino što se može sa sigurnošću reći jeste to da su demokratija i ljudska prava samo neke od mogućnosti koje islam nudi i da se islam može integrisati u sekularnu državu; a šta će biti s muslimanima, odnosno da li će se i oni uspjeti integrisati u njemačko (ili općenito evropsko) društvo, "sasvim je drugo pitanje, i nije isključeno da će odgovor na njega biti drugačiji". (Kermani, 2013: 98)

Posljednje poglavlje u ovoj knjizi nosi naslov *Islamska konferencija* koja je osnovana u oktobru 2006. godine i na kojoj su učestvovali kako na strani države tako i na tzv. islamskoj strani najrazličitiji predstavnici – od tvrdokornih konzervativaca iz CSU-a do velikih pobornika multikulturnih društava te od zagovornika krajnje ortodoksnog islama do onih kojima je sve vezano za islam odbojno i nepodnošljivo. Iako je zbog takvog sastava učesnika bilo moguće donijeti samo široko formulisane zaključke, Islamska je konferencija, prema Kermanijevom mišljenju, bila odlična stvar.

Nemački ministar unutrašnjih poslova, koji uz to dolazi iz redova CDU-a, izjavio je nakon toga za medije da je islam deo Nemačke, deo budućnosti Nemačke, i deo budućnosti Evrope. To su sve događaji od velikog simboličkog značaja, koji su bili potpuno nezamislivi samo deset godina ranije, pa čak i svega koju godinu pre toga, u vreme Šojbleovog prethodnika Ota Šilija. (Kermani, 2013: 111)

Kermani također naglašava kako su danas u Njemačkoj sve etablirane partije istog mišljenja po pitanju integracije, odnosno smatraju da se doseljenici trebaju uključiti u društvo, a ne isključiti iz njega. Kada su u pitanju zemlje poput Italije, Švicarske ili Danske, situacija je drugačija:

tamo nema takve saglasnosti i tamo su čak neki političari koji ne mogu ni sakriti gađenje prema strancima na vlasti, tako da su uspjeli svoje stavove i izjave, koje su u Njemačkoj popularne još samo na pojedinim internet stranicama i kod pojedinih autora, učiniti društveno prihvatljivim.

Još jedan zanimljiv podatak jeste taj da se na konferenciji ne vode rasprave između predstavnika njemačke države s jedne strane i muslimana s druge strane, nego se vrlo često petnaest predstavnika muslimana žustro posvađaju između sebe, a predstavnici njemačke države, tj. predstavnici različitih federalnih jedinica i lokalnih samouprava ne mogu da se usaglase šta je uopće njemačka kultura u koju bi se doseljenici muslimani trebali integrisati. Kada je riječ o konkretnim prijedlozima kako pospješiti proces integracije, odnosno šta očekivati i od muslimana ali i od predstavnika njemačke vlasti, svi su jedinstveni – svi se, za početak, slažu da bi muslimani trebali prihvatiti njemački ustav i vrijednosti koje su njime utemeljene, ali bi isto tako trebali imati pravo da slobodno prakticiraju svoju vjeru, tj. da grade džamije, da imaju islamsku vjeronauku u školama i nastavu za muslimanske teologe na njemačkom jeziku.

Kermani je mišljenja da bi se trebalo manje raspravljati o razmjerima tih problema, a više razmišljati o konkretnim rješenjima; tako bi npr. trebalo manje diskutovati o tome koliko je među muslimankama koje žive u Njemačkoj žrtava dogovorenog braka, a više se pozabaviti time kako ih efikasno spriječiti. Također, ne moraju se sve strane složiti oko toga koliko je prisutna diskriminacija muslimana da bi se složeno borili protiv iste.

Autor knjige također smatra da je mnogo važnije baviti se pitanjem obrazovanja (u kontekstu integracije mladih iz doseljeničkih porodica) nego samim islamom. Tako je npr. po Kermaniju veoma nelogično da učenici već nakon 4. razreda osnovne škole tokom koje su imali svega po nekoliko časova dnevno biraju određenu srednju školu, odnosno da

se već tada neke učenike može klasificirati kao loše đake i poslati ih u zanatske škole i ne pružiti im nikakvu mogućnost za sticanje univerzitetske diplome.

Još jedna zanimljiva pojava na koju autor ukazuje jeste da i muslimani koji ne pripadaju nijednoj islamskoj organizaciji (a takvih je u Njemačkoj 80% ili 90%) sve češće u javnosti istupaju i kao muslimani. Oni su po zanimanju ljekari, pisci, režiseri, profesori koji nisu naročito religiozni ali uvijek ističu i svoj muslimanski identitet jer su za njega vezani porijeklom, odgojem i nekim životnim stavovima. Po tome su slični sekularnim Jevrejima u Evropi koji se također izjašnjavaju kao Jevreji iako nisu religiozni.

S vremenom će se svakako i liberalni muslimani ujediniti, da ne bi tumačenje svoje vjere i zastupanje svojih interesa potpuno prepustili pravovjernim muslimanima, s jedne strane, i tursko-kemalističkim kritičarima islama, s druge strane. Baš kao što se već dešava u Sjedinjenim Američkim Državama, ni u Njemačkoj tada neće postojati samo jedan islam, nego više islama, po svačijoj meri, od muslimana repera, preko muslimanskih hrišćanskih demokrata, pa sve do muslimanskih homoseksualaca i lezbijki, kojih prema Kur'anu ne bi trebalo ni da bude, ali ih ipak ima. (Kermani, 2013: 119)

Još jedan problem na koji Kermani ukazuje jeste neravnopravnost religija koja je utemeljena slovom zakona. Naime, u mnogim federalnim jedinicama u Njemačkoj je dozvoljeno da učenici i učenice u školama nose kršćanske i jevrejske simbole, ali su izričito zabranjeni islamski simboli. Pa ipak – dodaje autor – muslimani nisu ni tako dobro organizovani kao kršćani i Jevreji, tako da Njemačka kada odluči da uvede islamsku vjeronauku kao predmet u školama, ne može baš jednostavno da odredi kome tačno da se obrati u vezi s tim. Vjerovatno će trebati dosta vremena da se muslimani u Njemačkoj bolje organizuju, tj. da naprave organizacije koje će se uklapati u njemačke

strukture; važan korak pri tome svakako je odigrala i islamska konferencija zahvaljujući kojoj se prvi put vodio dijalog s muslimanima.

Kermanijeva knjiga ne daje jasne odgovore na pitanja kao što su: da li će se muslimani uspješno integrisati u Evropi, kada se to može očekivati

i da li će sve prepreke biti uspješno prevaziđene; to se, kako i sam kaže, ne može još uvijek jasno predvidjeti. Ova knjiga navodi čitaoce na kritičko razmišljanje o svakako najaktuelnijoj temi u Evropi, o pitanju hibridnih identiteta, prisutnosti i ulozi islama u Evropi, integracije mladih ljudi iz

doseljeničkih porodica iz treće ili četvrte generacije, odnosu Evrope prema islamskom svijetu, obrazovnom sistemu, ravnopravnosti različitih religija i sl. te nudi širok spektar različitih istraživanja, činjenica, događaja i Kermanijevih ličnih razmišljanja o toj temi.

Literatura

Kermani, Navid (2013). *Ko smo mi, Njemačka i njeni muslimani* (Wer ist wir?, Deutschland und seine Muslime). Beograd: Samizdat B92.

<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/f-a-z-fruehjahrsbuecher-2009/sachbuch/navid-kermani-wer-ist-wir-deutschland-und-seine-mu->

[slime-ich-ist-viele-ich-ist-auch-muslim-1928182.html](https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/f-a-z-fruehjahrsbuecher-2009/sachbuch/navid-kermani-wer-ist-wir-deutschland-und-seine-mu-slime-ich-ist-viele-ich-ist-auch-muslim-1928182.html) (Stand: 12.08.2021)

الموجز

نافيد كرماني وظاهرة الهويات المركبة

من نحن ألمانيا ومسلموها

مريم خوجيتش يوسيتش

يعتبر نافيد كرماني أحد أكثر الكتاب باللغة الألمانية تأثيراً، وفي كتابه «من نحن ألمانيا ومسلموها» يتحدث عن ظاهرة الهويات المركبة التي يشترك فيها الناس جميعاً، وخاصة الجيل الثاني أو الثالث من الشباب الذين ترجع أصولهم إلى بلاد أخرى، ولكنهم أمضوا حياتهم كلها (تقريباً) في ألمانيا. وإلى جانب مسألة الهوية، يوجد موضوع آخر خاص للغاية بالشباب ذوي عناصر الانتماء المتناقضة، ألا وهو موضوع الوطن. يشدد كرماني على أهمية قبول كل عناصر الهوية تلك، لا سيما في مجتمع متعدد الثقافات كالمجتمع الألماني اليوم. ويعالج كرماني في كتابه العالم الإسلامي وموقف أوروبا من الإسلام، والتي تُعرّف نفسها في جزء منها بأنها تتعارض معه.

الكلمات الرئيسية: نافيد كرماني، ألمانيا، أوروبا، الإسلام، المسلمون، الاندماج، المجتمع المتعدد الثقافات، الهوية.

Summary

NAVID KERMANI AND THE PHENOMENON OF COMPLEX IDENTITIES

Who are we – Germany and its Muslims

Merjem Hodžić Jusić

Navid Kermani, an influential contemporary writer in German language, in his book *Who are we – Germany and its Muslims* relates about the phenomenon of complex identities common to all, especially young people of third and fourth generation, originating from another country and have spent (almost) their entire life in Germany. In addition to the identity issue, specifically in regards to young people with ambivalent elements of affiliation is the issue of homeland. Kermani emphasizes significance of accepting all the elements of one's identity, particularly in a multicultural society such as the contemporary German society. Kermani in this book also discusses the Islamic world, i.e., the attitude of Europe towards Islam keeping in mind that Europe often defines itself as a society contrary to Islam.

Key words: Navid Kermani, Germany, Europe, Islam, Muslims, integration, multicultural society, identity

KAKO PROGRESIVNI, KOZMOPOLITSKI I ISLAM ORIJENTIRAN NA DRUŠTVENU PRAVDU MOŽE POMOĆI U NADVLADAVANJU SEKTAŠTVA

Adis DUDERIJA

Uzimajući u obzir činjenicu da je u posljednjih deset i više godina došlo do povećanja sektaštva, posebice na Bliskom Istoku,¹ potpuno je razumljivo da se postavlja pitanje da li je ideja nadilaženja historijskih i religijskih podjela između sunita i ši'ita danas uopće moguća (čak iako osoba koja pita smatra da je takvo što veoma poželjno).

Brojni događaji iz bliske prošlosti o sektaštvu ili religijski inspiriranom odnosno opravdavanom nasilju i permanentnoj represiji koju mnoge muslimanske zajednice doživljavaju od strane drugih muslimana (i unutar tih zajednica i preko sektaških podjela u mnogim dijelovima muslimanskog svijeta), što je prouzrokovalo gubitak velikog broja ljudskih života, opravdavaju skepticizam i nedostatak optimizma u ovim pitanjima.

Međutim, ova prilično sumorna slika ne bi trebala da nas odvrati od toga da ne ulažemo napore u popravljanju situacije, ma koliko

ona bila problematična. Drugačije kazano, alternativa održavanja *statusa quo* za mnoge muslimane više nije prihvatljiva, kako u moralnom tako ni u religijsko-teološkom pogledu.

Dio rješenja je da intelektualna stvarnost i argumenti utemeljeni na življenoj stvarnosti u vezi s nadilaženjem muslimanskog sektaštva već postoje u obliku teorije progresivnog islama,² kako ja to definiram.

Neuspjeh muslimanskog ekumenizma

Povećanje ekumenskog duha među različitim religijskim tradicijama (međureligijski) i priznavanje nesvodivosti religijskog pluralizma posljednjih godina su prošli dug put, makar u teorijskom smislu.

Govorim to kao neko ko je bio aktivan u međuvjerskom dijalogu (primarno između abrahamskih religija) više od 20 godina na lokalnoj

razini, ali i kao osoba koja se akademski zanima za ovu temu. Međutim, duh ekumenizma na razini muslimanskog razumijevanja nije išao u korak s ovim razvojem; uz nekoliko izuzetaka poput *Poruke iz Amana* (2006)³ jedva da postoje institucionalni naponi koji su usmjereni na ova pitanja.⁴

Brojni sociopolitički i ekumeniski izazovi koji pogoduju sektaštvu u muslimanskom svijetu su barem djelomično rezultat neuspjeha muslimana da promišljaju islam i islamsku intelektualnu tradiciju na drugačije načine – načine koji imaju potencijal da nadiđu historijske (religijsko-doktrinarne) podjele i s njima povezane animozitete koji postoje između sunita i ši'ita od njihova nastanka. Velika je potreba da muslimani razviju alternativne pristupe u konceptualizaciji islama koji ima kapacitet da izmjesti dominantne sektaške narative koji su historijski vodili prema podjelama i producirali današnje sunitsko-ši'itske

¹ Nadem Hashemi i Dany Postel (2017). *Sectarianism. Mapping the New Politics of the Middle East*. Oxford University Press.

² Adis, Duderija. (2018). *The Imperatives*

of Progressive Islam. Routledge Press.

³ The Amman Message. <https://ammmessage.com/>

⁴ Dino Krause, Isak Svensson, Göran Larsson. 2019. "Why Is There So Little

Shia-Sunni Dialogue? Understanding the Deficit of Intra-Muslim Dialogue and Interreligious Peacemaking" *Religions* 10, no. 10: 567. <https://doi.org/10.3390/rel10100567>

podjele. Upravo ovdje u prvi plan dolazi teorija i praksa progresivnog islama i progresivne muslimanske misli.

Progresivna muslimanska misao je jedinstveno pozicionirana u nadilaženju ovih podjela

Teorija progresivnog islama u mom radu oslanja se i na sunitске (e.g. Khaled Abou El Fadl, Abdullah Saeed, Kecia Ali, Hassan Hanafi, Sa'diyya Shaikh, Ebrahim Moosa, Muhammad Al-Jabiri) i na ši'itske učenjake i učenjakinje (e.g. Z.Mir-Hosseini, A.Sachedina, M.Kadivar, Y. Eshkevari, A.K.Soroush). Ova teorija konceptualizira i pristupa islamskom intelektualnom i kulturnom naslijeđu (turath) na takav način da u najmanju ruku pozicionira na periferiju, ako u cjelosti ne nadilazi religijsko-doktrinarne faktore koji su doveli do formiranja sunitске i ši'itske ortodoksije koju poznajemo danas.

Ključno je pažnju usmjeriti na činjenicu da nijedan stub progresivnog islama nije vezan za pitanja doktrine na kojoj počiva tradicionalna podjela sunita i ši'ita; naime, da su priroda i mjesto religijskog autoriteta, gledišta o (kolektivnoj) časti drugova poslanika Muhameda i političke teologije koje iz toga proizilaze (e.g. imamet i halifat) koje su razvijane i u jednoj i u drugoj tradiciji. Nadalje, iz perspektive teorije progresivnog islama nijedna gore spomenuta specifična sunitска i ši'itska doktrina i vjerovanje koji su konstitutivni i fundamentalni za svaku od ovih tradicija islama nije normativna.

Definiram mainstream sunitску i ši'itsku ortodoksiju onako kako su one definirane u gore spomenutoj *Poruci Amana*, primjerice kao forme islama "koje specifično priznaju validnost svih osam pravnih škola islama (madhab) sunitskog, ši'itskog i ibadi islama; tradicionalne islamske teologije (aš'arizam); islamski misticizam (sufizam); i prava selefijska misao; koje su došle do precizne definicije ko je musliman i muslimanka." Ove ortodoksije su uspostavljene negdje u petom stoljeću islamskog kalendara i nastavljaju postojati i danas.

Stubovi progresivnog islama i islamskog sektaštva

Progresivni islam ne smatra nijednu doktrinu i vjerovanja koja se povezuju sa specifičnim sunitским i ši'itskim doktrinama kao normativne, već kao historijske. Štaviše, ključna razdjelnica progresivnog islama u odnosu na vlastitu definiciju svojih pozicija nadilazi epistemološke, hermeneutičke i metodološke parametre u okviru kojih djeluju i suniti i ši'iti.

Zbog toga progresivni islam ne samo da nadilazi ograničenja sunitских i ši'itskih ortodoksija, već to čini bez kompromisa u vezi sa svojim fundamentalnim premisama/stubovima.

Kreativna, kritička i inovativna misao utemeljena na epistemološkoj otvorenosti i metodološkoj fluidnosti

Ovaj aspekt teorije progresivnog islama je takav da se njegovi zagovornici ne opredjeljuju između tradicije i modernosti, sekularizma i religije, ili da pribjegavaju pojednostavljenim generalizacijama kao što su poistovjećivanje moderniteta za Zapadom ili judeo-kršćanskim intelektualnim/civilizacijskim tradicijama. Stoga je teorijska arhitektura programa progresivnog islama u konstantnom dijalogu s progresivnim programima drugih kultura, crpeći inspiraciju iz pokreta kao što su teologija oslobođenja, feminizam i sekularni humanizam.

Značajno je da ovaj aspekt progresivne muslimanske misli omogućava da ona izbjegne mainstream tumačenja svete prošlosti sunitске i ši'itske ortodoksije koja se stalno nameće vjernicima i vjericama danas kao nešto oko čega nema pregovaranja i rasprave o tome šta znači biti sunit ili ši'it.

Progresivna muslimanska misao *a priori* ne favorizira 'svetu prošlost' ni na koji način. Štaviše, ona radikalno otvara prostor za nove ideje i rekonceptualizaciju naslijeđene intelektualne i kulturne baštine (*turath*) koju mogu na kreativan način integrirati i onda na autentičan način transformirati.

Historicistički i kontekstualni pristupi islamskoj teologiji i doktrinama

Progresivni muslimanski učenjaci tragaju za tim da ponovno otkriju i dalje razvijaju islamsku teologiju historicističkim i kontekstualnim pristupima referirajući se na objavu (*wahy/tanzil*), tumačenja svjetog teksta, metodologije tumačenja (*manhaj*) i sljedstveno tome razvoj različitih formi islamskih teologija, doktrina i sektaških učenja o spasenju (soteriologija)

Sve ovo je proizvod historijskih procesa koje konstantno prilagođavaju različiti nositelji religijskih i političkih ideja. Dakle, svi ovi aspekti islamskog vjerovanja, posebice oni koji se vezuju za sektašku sunitску i ši'itsku soteriologiju ne uzimaju se kao 'konačni', već su predmet revizije i kritike.

Pored toga, progresivna muslimanska teologija ima sličnosti s procesnom teologijom⁵ čiji su predstavnici C.H. Hartshorne, J. Cobb and D.R. Griffin, i ona je jedan vid islamske procesne teologije koja sa odmiče od klasičnih teističkih pogleda na Boga i božanski odnos prema kosmosu i cjelokupnom stvaranju. U tom smislu, islamska procesna teologija je ukorijenjena u teorijama objave i religijskog iskustva koje su isticali učenjaci: Ibn al 'Arabi, M. Iqbal, Nasir Abu Zayd, A.K. Soroush i dr. Oni su naglašavali važnost ideja i procesa kao i centralnost religijskog iskustva koje je i uvjetovano i dinamično.

Ljudsko-pravaški pristup islamskoj tradiciji

Kao što je navedeno ranije, i sunitске i ši'itske suvremene ortodoksije u svojim pristupima pitanjima validnosti znanja i kako doći do njega su premodernog karaktera, kao što su i njihovi pristupi konceptu intelektualne i kulturne baštine – *turath*, i njihovi

⁵ Process Theism, (2014). <https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/>

teološki pogledi o naravi Boga i božanskog odnosa prema univerzumu i cjelokupnom stvaranju. Epistemološka predmoderna pozicija rezultira različitim vrstama tenzija/konflikata između ortodoksnih i suvremenih ljudsko-pravaških shema, uključujući i to kako se konceptualiziraju pitanja digniteta i ljudskih prava.

Sunitske i ši'itske ortodoksije u svojim pogledima na ljudska prava sadrže čitav niz etičkih, moralnih i zakonskih prava i odgovornosti koje prave razliku među osobama na temelju njihove religijske pripadnosti (uz to i na temelju roda i klase), privilegirajući one koji pripadaju njihovoj verziji shvaćanja islama. Takvi stavovi, kako to obrazlažu učenjaci poput Sachedina⁶ i An-Na'im,⁷ nisu kompatibilni s paradigmatama suvremenog koncepta ljudskih prava.

Način na koji progresivna muslimanska misao pristupa intelektualnom i kulturnom naslijeđu *turath* je epistemološki postmoderan i utemeljen je na onome što Sayla Benhabib označava kao slabu formu postmodernizma. U skladu s njihovim historicističkim i kontekstualističkim pristupima, kako je ranije objašnjeno, progresivni muslimanski učenjaci kao što su Sachedina i An-Na'im pristupaju pitanjima kompatibilnosti ili odnosa između diskursa ljudskih prava i islamske tradicije tako što ih smještaju u historijski kontekst.

Historicistička metodologija je djelomično utemeljena na posebnoj konceptualizaciji božanske ontologije čiji su ključni principi pravda i milost. Ove vrijednosti se smatraju izvorima univerzalnih moralnih vrijednosti koje se primjenjuju u pitanjima jednakosti ljudi neovisno o njihovoj religiji ili rodu. Ovaj argument je poduprt premisom prema kojoj progresivna muslimanska misao zastupa stav da je svako

ljudsko biće jedinstvena božanska kreacija i da ima jednako dostojanstvo, moralnu vrijednost i moralno zastupništvo bez obzira na religijsku pripadnost.

Dakle, svaki pojedinac i pojedinka i zajednice koju oni čine, uključujući i političke zajednice, imaju pravo na nedjeljiva ljudska prava. Na temelju ovog pristupa progresivni muslimanski učenjaci i učenjakinje su ponudili preliminarna teorijska uporišta u procesu integriranja etosa i kulture modernih ljudskih prava u teološku, društvenu i kulturnu stvarnost muslimanskih većinskih društava i samim tim oni nadilaze ograničenja sunitске i ši'itske ortodoksije, uključujući i prava žena i manjina.

Islamska teologija oslobođenja

Za progresivne muslimanske teologe kao što su Hassan Hanafi, Ashgar Ali, Farid Esack i Shabbir Akhtar, koncept objave nije primarno teocentričan već antropocentričan, jer postavlja čovjeka, a ne Boga, u centar historijskog proučavanja. Nadalje, tzv. pet stubova islama se smatraju religijskim u svojoj formi, ali su oni i politički jer njihov sadržaj podrazumijeva slobodnu volju i slobodu djelovanja, odgovornost za vlastite postupke i potrebu da se uspostavi pravda i da se bori protiv nepravde. Štaviše, koncept *tevhida* (obično se razumijeva kao koncept koji opisuje 'božansku jednoću' koja je centralni princip islamske teologije) doživljava se kao sistem vjerovanja orijentiran na djelovanje koji afirmira emancipatorske i osloboditeljske prakse cjelokupnog čovječanstva i opire se opresiji, tiraniji i nepravdi neovisno o njihovom porijeklu. Progresivna islamska teologija, za razliku od sunitске i u manjoj mjeri ši'itske ortodoksije, kao prioritet uzima ortopraksu u odnosu na ortodoksiju.

Drugačije kazano, čovjek i uvjeti u kojima živi su centralni ovom vidu teologije, a ne posvećenost rigidnom nizu vjerovanja i doktrina.

Afirmativni religijski pluralizam

Konačno, progresivna muslimanska teologija obuhvaća i čak stremi pluralizmu, različitostima i onome što je ključno za sve, neizvjesnosti. Sunitska i ši'itska ortodoksija se uglavnom ograničavaju na pitanja spasenja muslimana u postvarenom smislu ovog pojma.⁸

Progresivni muslimanski učenjaci kao što su A.K. Soroush i Farid Esack, na više razina teoretiziraju i afirmiraju normativno religijski pluralizam i pluralističku soteriologiju. Primjerice, oni priznaju pluralizam na razini epistemologije i potcrtavaju razliku između 'religije' kao apstraktnog koncepta i religijskog znanja kao konkretnog opipljivog, neurednog i historijskog. Nadalje, oni priznaju neizbježni pluralizam na razini razumijevanja religijskih tekstova (hermeneutika/tumačenje svetog teksta).

Na koncu, progresivni muslimanski učenjaci priznaju pluralizam na razini religijskog iskustva koje je i uvjetovano i dinamično.

Afirmiranje ideje višestrukih religijskih tradicija koje su u stanju ponuditi upute koje vode spasenju ima značajnu funkciju u sveukupnoj progresivnoj muslimanskoj misli. Primjerice, ovo afirmiranje uspostavlja osnovu na temelju koje progresivna muslimanska misao konceptualizira ideju moralne odgovornosti čovjeka da bude pravedan i ponizan.

Filozofijski govoreći, religijski i spasenjski pluralizam se posmatraju kao ključni preduvjeti za razumijevanje istinskog značenja ontologijskih okolnosti čovjeka, što je daleko

⁶ Abdul Aziz Sachedina (2009). *Islam and the Challenge of Human Rights*. Oxford University Press.

⁷ Abdullahi An Na'im. Edited by Mashood, A. Baderin (2010). *Islam and*

Human Rights: Selected Essays of Abdullahi An-Na'im (Collected Essays in Law). Routledge.

⁸ Pojedinci tvrde da se izuzeće od vječne patnje može odnositi i na nemuslimane,

ali samo kao rezultat Božije sveobuhvatne dobrote i milosti. Ipak, implikacije ovakvog stava su da nemuslimani slijede pogrešna doktrinarna i teološka gledišta o Bogu jer ne slijede ortodoksni islam.

izvan parametara sunitske i ši'itske ortodoksije koje počivaju na različitim verzijama logike o 'superiornosti' vjernika nad nevjernicima.

Kritična masa muslimana i muslimanki

Izvan teorijskog promišljanja, također vjerujem da postoji kritična masa⁹ dobro informiranih muslimana i muslimanki, za koje historijski procesi koji su iznjedrili ono što danas

poznajemo kao sunizam i ši'izam nisu ključni u tome kako oni sebe pozicioniraju kao muslimani i muslimanke. Njihov osjećaj muslimanstva počiva na pristupima vjeri, kako sam objasnio da se karakterizira progresivni islam koji je manje (politička) teologija, a više se odnosi na kozmopolitski islam orijentiran na društvenu pravdu i koji ima snažan ekumenski duh, ne samo u okvirima granica postvarenog islama, već uzima u obzir i religijske različitosti.

Moje čvrsto uvjerenje je da su validiranje i podrška ovakvim pristupima islama prijeko potrebni danas kako za muslimane tako i za nemuslimane, što daleko nadilazi pitanja muslimanskog sektaštva.

Prijevod: Zilka Spahić Šiljak

(Izvor: Adis Duderija, "How progressive, cosmopolitan and social justice-oriented Islam can help overcome sectarianism" Melbourne Asia Review. An initiative of the Asia Institute ISSN: 2652-550X)

⁹ Duderija A., Zonneveld A.O. (2020) Transnational Progressive Islam: Theory, Networks, and Lived Experience.

In: Lukens-Bull R., Woodward M. (eds) *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*. Springer, Cham.

https://doi.org/10.1007/978-3-319-73653-2_100-1



Radio piton – priča o sreći i tuzi

Samedin Kadić, *Radio Piton*, Buybook, Sarajevo, 2021. godina, 244 str.

“U takva je doba ljudima na stol stigao roman ‘Derviš i smrt’. Danas to ljudima zvuči kao pretjerivanje ili kao retorička ekshibicija, ali istina je, preko te se knjige obična jugoslovenska publika upoznala s islamom i muslimanima, s jednim velikim, brojnim i raširenim jugoslovenskim identitetom. Po tome je ‘Derviš i smrt’ neusporediva knjiga. Nijedan drugi roman, nijedno književno djelo, u povijesti socijalističke Jugoslavije nije odigralo ni približno sličnu društvenu, pa i povijesnu ulogu.” Ovako je Miljenko Jergović, pisao o društvenoj ulozi koju je odigrao roman “Derviš i smrt” Meše Selimovića. I vjerovatno je to i bilo baš ovako kako Jergović kaže.

Međutim jugoslovenska publika će se načekati da joj na stol stigne roman preko kojeg će se upoznati sa islamom i muslimanima, onim običnim ljudima s običnim problemima, iz pera čovjeka koji taj identitet poznaje.

Bosanski književnik Samedin Kadić dolazi iz središta zbivanja i zato mislim da neću pogriješiti ako kažem da je prvi ozbiljan socijalni roman koji govori o životu muslimana Bošnjaka, a kojeg je napisao autor koji do najsitnijih detalja poznaje materiju o kojoj piše upravo njegova knjiga *Radio piton*.

Kakva je knjiga *Radio Piton*?

Radio Piton je ozbiljna socijalna priča o problemima mladog čovjeka, a ti problemi nisu samo bosanskohercegovački već, kako to i treba biti, univerzalni. Ono s čime se susreće glavni lik romana, Emir Žara, u poslijeratnom Sarajevu, isto je ono s čime se susreće njegov vršnjak u Istanbulu, Moskvi, Karačiju ili Džakarti. Raditi ono što ti se nudi na tržištu rada ili čekati da radiš ono što voliš, ženiti se ili ne, biti podstanar ili ne, imati djecu ili ne. I kad na svako pitanje odgovoriš sa da, onda neminovno dolazi pitanje *kako*?

Emir Žara je mladi čovjek s ruba Sarajeva, seoskog porijekla, vjernik, obrazovan, ima problema s platom, sa stanom, ženi se, dobija djecu, pokušava stati na noge, sanjari...

Zaposlen je na radiju po kojem se roman i zove. Knjiga nam donosi pregršt emisija kojima poput udice Žara pokušava uloviti pokojeg slušaoca, a slušaoci se sve više i više love i to kapitalci, a, što je i najvažnije, njegovu emisiju rado sluša i načelnikova majka, žena zbog koje je uostalom radio i pokrenut. Emisija se, ustvari, sastoji od priča za koje je čuo od svojih prijatelja iz bosanskih sela, kasaba i mahala, a neke od tih priča, sasvim sigurno, spadaju u sam vrh najljepših ostvarenja bošnjačke i bosanskohercegovačke književnosti. Upravo to njegovo radno mjesto oslikava cjelokupnu društvenu zbilju u kojoj uspjeh ne mora značiti bilo kakav napredak, a čovjekovo materijalno stanje ne samo da ne mora biti bolje, već naprotiv.

Humor u knjizi je vrhunski, težak i grub, spoj kontinentalnog i mediteranskog, baš kakav je i naš čovjek. Međutim, iako knjiga vrvi od “šege i šale” što bi rekli u *Top listi nadrealista*, ona je, ipak, daleko od komedije. A kad već spominjemo nadrealiste treba spomenuti i taj segment u knjizi gdje autor piše o događajima koji su se očito zaista dogodili a djeluju potpuno nadrealno, kao što je, recimo, epizoda s helikopterom na romskoj dženazi. Toj neobičnoj atmosferi svakako najviše doprinose

likovi koji kao da su poispadali iz filma talijanskog neorealizma.

Roman je, naravno, i balkanski. Tokom čitave knjige u savršenom skladu, ruku pod ruku, plešu raspoloženje sreće i tuge. Kažu da je Goran Bregović, na pitanje zašto mu se bend zove *Orkestar za svadbe i sabrane*, odgovorio da je to zato što se kod nas na svadbama i sahranama pjevaju iste pjesme i da se repertoar kojeg oni nude može izvoditi podjednako u obje prilike. Taj fenomen kompleksa balkanske emocije veoma plastično je prikazan u epizodi Žarine svadbe, gdje se ispod očekivanog veselja prostire more tuge, jednako očekivane.

U romanu nailazimo i na fine tople porodične momente kakvi su, recimo, oni kad zajedno pripremaju ašuru ili kad supruga potiče kćeri na činjenje dobrih djela uz ramazan ili kada Žara nenadano pri povratku iz Švicarske dobija priliku da kupi dječici poklone.

Kakav je čovjek Emir Žara?

Kao što nam Dostojevski daje vrlo oskudne informacije o fizičkim osobinama njegovih glavnih likova, ali ih opet možemo vjerno predstaviti u svojoj glavi, isto tako i mi primjećujemo da ni o Žari ne znamo gotovo ništa, osim da se u jednom trenutku udebljao i da bi bilo dobro da je viši bar pet centimetara. S druge strane, znamo da je izuzetno obrazovan, ali, istovremeno, mlad, prostodušan i naivan.

Ipak, takav kakav je, nekako gura kroz život snalazeći se poput šofera koji prvi put pokušava doći u neku zavučenu sarajevsku mahalalu pa svaki put uđe u pogrešan sokak, ali na kraju se, dakako, nekako snađe i stigne na pravu adresu. A ako se ne snađe, onda Žari misli odlutaju i on mašta o pronalasku milion maraka ili eura. On se probija kroz nekakvu EKG geografiju, njegova životna putanja ide gore-dolje pa ravno. Opisujući kretanje svog junaka u knjizi autor nam vizualizira i junakov životni put. Žara se penje u prostoriju na sprat ili se iz nje spušta, silazi niz stubište i penje se uz njega. Dok preseljava,

muči se s krevetom kojeg mora spuštiti niz stubište, pa nakon nekoliko pokušaja mora ga rastaviti i time čin preseljavanja ne biva više samo psihički težak već i fizički. Ili, pritisne po gasu i ošine ravno kroz Sarajevo prema porodilištu gdje mu žena treba roditi. Uvijek sve ide nabražinu, bilo da vozi suprugu na porođaj ili da leti na hadž ili da putuje u Švicarsku.

Ali, socijalni problemi nisu jedini o kojima Kadić govori. On vrlo vješto piše i o vjerskim pitanjima i problemima, ideologiji i identitetu. A to su pitanja s kojima se susreće gotovo svaka generacija omladinaca (svaka nova čini se sve više), i ne samo ovdje, već širom svijeta.

“Neko misli da smo bili srećni. Ja sam bila srećna kad sam pronašla ljude koji su jednako nesrećni kao ja”, rekla je u jednom intrvjuu Sonja Savić govoreći o svojoj generaciji. I baš kao što se njena generacija, kako Savić nešto kasnije kaže, prepoznavala po patosu, kroz slična stanja prolaze i mnoge generacije muslimanske omladine u Bosni i Hercegovini, a u nekim drugim dijelovima svijeta možda još i više, i na njihovim licima se ponekad oslikavaju problemi izazvani različitim razlozima i okruženjima. Knjiga i o tome govori i zbog toga je, između ostalog, veoma važna.

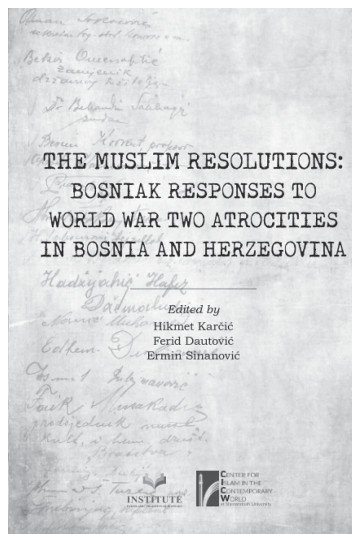
Emir Žara nije junak ili duhovni uzor koji ima jasno zacrtan cilj prema kojem stremi i ne obazire se na probleme koji mu se ispriječuju na putu. On živi dan za dan i ta njegova duhovna strana mu ponekad više dolazi kao sredstvo, a ne ideal. On propovijedi u Švicarskoj drži kako bi potaknuo dijasporu da finansijski pomogne radio, na hadž ga direktor šalje kako mu ne bi morao isplatiti dugove. I baš u tim i sličnim momentima Žara (i čitalac) se zamisli o razlozima i smislovima činjenja određenih životnih obaveza i odluka.

Žara je brz momak, kao što je brz i roman čiji je glavni lik. Dakle, radnja ide veoma brzo, zatim na momente čitalac upada u neko melanholično raspoloženje (epizode na hadžu, na buvljoj pijaci, potok Palež...), a onda

opet naglo ubrazava da bi na kraju usporila i konačno stala.

S obzirom na to da je roman *Radio Piton* svojevrstni nastavak Kadićeve ranije knjige *Paučina*, čitaocu se prirodno nameće pitanje planira li, možda, autor još jednu knjigu o Emiru Žari i njegovoj borbi kroz život. Ako planira, sigurno će obradovati veliki broj čitalaca.

Azem Feriz



Muslimanske rezolucije: Glas civilizacijskog otpora zlu

The Muslim Resolutions: Bosniak responses to World War Two Atrocities in Bosnia and Herzegovina, editors: Hikmet Karčić, Ferid Dautović and Ermin Sinanović, translation: Desmond Maurer, Hikmet Karčić, Center for Islam in the Contemporary World at Shenandoah University, Institute for Islamic Tradition of Bosniacs, Sarajevo/Virginia, 2021

Na 80. godišnjicu donošenja prve u nizu *muslimanskih rezolucija* nastalih u toku Drugog svjetskog rata, Centar za islam u savremenom svijetu Shenandoah Univerziteta (SAD) i Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka javnosti su predstavili publikaciju na engleskom jeziku pod naslovom *The Muslim resolutions: Bosniak responses to World War Two Atrocities in Bosnia and Herzegovina* (Muslimanske rezolucije: bošnjački odgovor na

zločine tokom Drugog svjetskog rata u Bosni i Hercegovini).

Muslimanske rezolucije su historijski fakat i doskora nedovoljno predstavljeno naslijeđe. Posljednjih godina, aktuelizacijom uloge Bošnjaka u Drugom svjetskom ratu, tema o *muslimanskim rezolucijama* dobila je na značaju. Objavljivanje ove publikacije predstavlja doprinos na tom polju.

Nakon uredničkog “Uvoda” slijedi tekst autora Hikmeta Karčića o *muslimanskim rezolucijama* i arhivima u Bosni i Hercegovini i regionu u kojima se nalaze pojedine *rezolucije*. Uz to, Karčić u tekstu donosi kraći pregled objavljenih radova o ovoj temi u zemlji i inostranstvu.

Narednim tekstom u publikaciji *Bošnjačke elite kao potpisnici muslimanskih rezolucija*, autora Ferida Dautovića, otvaraju se teme značaja *rezolucija* i hrabrosti njihovih potpisnika. Dautović na samom početku svoga rada tretira nastajanje prve *rezolucije*, inicijalne – *Rezolucije* udruženja muslimanskih učenjaka *El-Hidaje*. Pri tome ističe važnu ulogu Mehmeda Handžića, začetnika ideje o *rezolucijama*. Akcentirajući da se u svim *rezolucijama* u pročelju nalaze autoriteti iz vjerskog života Bošnjaka ondašnjeg vremena, Dautović ističe da su inicijatori i potpisnici *rezolucija* prije svega religijski učenjaci “koji su uživali povjerenje vodećeg građanskog sloja, zemljoposjednika, begova, kulturnih radnika, akademika i običnih ljudi. *Sarajevsku rezoluciju* je potpisalo 108 pojedinaca, članova bošnjačke elite. Ovo je uključivalo i članove Ulema-medžlisa, vladajućeg tijela Islamske zajednice, direktore i predstavnike islamskih obrazovnih institucija, muslimanskih kulturnih organizacija, šerijatske pravnike, sudske i administrativne službenike i profesore na islamskim obrazovnim institucijama” (str. 22). Naposljetku, zaključuje da su potpisnici *rezolucija* bili ljudi iz vrlo različitih branši, no da je većina imala religijsko obrazovanje ili je pripadala staležu uleme.

Nakon teksta o potpisnicima *rezolucija*, slijedi rad koji sadržajno i ciljem zadire u motive njihovog

donošenja i potpisivanja. U tekstu *Zalaganje za pravdu u islamskoj tradiciji*, autor Ermin Sinanović naglašava postojanje više motiva, no tretira upravo motiv utjecaja islamskog učenja u kontekstu osude fašističkih zločina i zahtijevanja pravde. On se osvrnuo na poziciju pojma pravde u konstitutivnoj tradiciji islama pozivajući se na primjere iz interpretativne tradicije i historije muslimana. Sinanović zaključuje “da su mnogi muslimanski učenjaci vjerovali da su kulturni i civilizacijski progres blisko povezani sa stepenom pravde ustanovljene u datom društvu” (str. 30).

Desmond Maurer u sljedećem tekstu, pod naslovom *Čitajući muslimanske rezolucije*, znatno proširuje razumijevanje konteksta u kojem su *rezolucije* nastajale na poziciju Bošnjaka. Autor nastoji pojasniti društveno-političke okolnosti u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća. U svom radu pažnju skreće na zločine četnika nad Bošnjacima početkom Drugog svjetskog rata, posebno na područjima uz Drinu i u istočnoj Bosni. Autor ističe da su se ti četnički zločini, ustvari, naslanjali na plan velikosrpske ideologije. Nadalje, podsjećajući da su od 1941. kroz 1942. četnici ubili ili protjerali na desetine hiljada muslimana te da su Bošnjaci tih godina imali “sve razloge bojati se širenja plamena koji je već gorio” (str. 56). U posljednjem dijelu rada, Maurer se dotiče brojni ubijenih u Drugom svjetskom ratu na prostorima Jugoslavije. U pogledu značaja *rezolucija* on zaključuje da “rezolucije se pojavljuju kao manjkav odgovor na nemoguću situaciju, ali da zaslužuju naše razumijevanje i poštovanje” (str. 58). Kao sastavni dio svoga rada Maurer je čitateljima ponudio bibliografsku zabilježku i preporuke za čitanje shodno temama koje u svome radu dotiče.

Adnan Jahić u radu *Muslimanske rezolucije 1941.: osamdeset godina kasnije* također donosi širi pregled historijske pozadine nastanka *rezolucija*. Jahić analitički tretira djelovanje manjeg dijela bošnjačke političke elite, u konkretnom slučaju Džafer-bega

Kulenovića, odnosno ono što je pratilo njegov ulazak u vladu NDH. Pri tome, on akcentira pitanje posljedica takve politike po bošnjački narod, kako u toku rata, tako i poslije. Nakon toga, osvrnuo se na temu pojave reakcija, osuda i traženja da se prekinu zločini nad srpskim stanovništvom, ali i zločina četnika nad Bošnjacima. On ističe djelovanje reisu-l-uleme Fehima Spahe tretirajući njegove reakcije upućene vlastima NDH u kojima ukazuje na nepravedan odnos prema Bošnjacima kao i na njihovu nezaštićenost. Jahić to dovodi u kontekst iz kojeg se očituje primarna zadaća religijskog poglavara da zaštiti Bošnjake, što nije uključivalo ravnodušan odnos spram zločina nad Srbima i Jevrejima. “On je, međutim, kao vjerski poglavica, očito smatrao da mu je dužnost pokušati zaustaviti, ili barem ublažiti patnje svojih suvjernika koji su došli na udar protumuslimanski nastrojenih srpskih ustanika, a to je, vjerovao je, mogao postići jedino u okvirima redovne komunikacije sa organima ustaške države, makar ta komunikacija bila impregnirana tonovima ljutnje, kritike i osude. U takvoj komunikaciji za pretpostaviti je da je držao neproduktivnim izazivati zvaničnike NDH upiranjem prstom u nepravde i zločine nad pravoslavcima i temeljem toga umanjivati izgled u pogledu očekivane pomoći muslimanima” (str. 73). Osvrnuvši se na sadržaj prve, *El-Hidajine rezolucije*, Jahić ističe karakteristiku blaže osude zločina u ovoj *rezoluciji*, za razliku od onoga kako se ona inače predstavljala u javnosti. “Autori rezolucije, međutim, ni na jednom mjestu nisu spomenuli divljačko bezakonje nad Srbima, nego samo nevine muslimanske žrtve, ‘koje nedužne padoše u nemirima, koji se ovih dana mjestimično događaju’. Također su smatrali umjesnim osuditi samo one pojedine muslimane ‘koji su na svoju ruku sa svoje strane eventualno napravili kakav bilo ispad i učinili kakvo nasilje’. Ovim su brojni zločini ustaša svedeni na sporadične neredne i ispade do kojih su doveli ‘neodgovorni elementi i neodgojeni pojedinci’, na svoju ruku,

izvan sistema, koji je brižljivo amnestiran od bilo kakve odgovornosti.’ “El-Hidaje” ove pojedince nije nazvala ‘divljim ustašama’, ali je jasno naglasila da ljagu ovih ljudi odbija od sebe i od svih muslimana” (str. 74).

U radu pod naslovom *Odjek Muslimanskih Rezolucija iz 1941. godine* Safet Bandžović kontekstualizira pitanje položaja Bošnjaka u NDH, a uz to i izloženost Bošnjaka odmazdi Srba zbog zločina koje su nad njima počinile ustaše. “Pokušajima kroatizacije bošnjačkog stanovništva, genocidnim pritiscima na srpsko, jevrejsko i romsko stanovništvo, ustaše su razbuktavale plamen šovinističkog požara u kome su oživljeni atavistički elementi vjerskog, nacionalnog, političkog, i klasnog antagonizma i iracionalizma. Pojavom četničkog ravnogorskog pokreta Draže Mihailovića na političkoj i ratnoj sceni, sa ciljevima o velikoj srpskoj državi, ‘očišćenoj’ od nesrpskog elementa, a prije svega od muslimanskog življa, prilike su još više usložnjene”, piše Bandžović (str. 113).

Ukazujući na složene elemente stvarnosti koja je zadesila Bošnjake, Bandžović tematizira reakcije oličene u *rezolucijama* kao nastojanje da se Bošnjaci ograde od ustaških zločina i sačuvaju vlastiti kolektiv, s obzirom na to da su uvidjeli svoju nezaštićenost. Pored ostalog, Bandžović tretira pitanje sadržaja *rezolucija* i njihov karakter te, potom, i reakcije koje su uslijedile nakon njihovog donošenja. “Rezolucije imaju značajno mjesto u dramatičnim zbivanjima 1941. kada su snage osovine bile u velikom osvajačkom zamahu, pa se činilo da je pobjeda naci-fašizma na vidiku. U takvim okolnostima, čuo se ‘veliki glas’ bošnjačkog antifašističkog protesta (...) Antifašizam je odrednica kojom se i Bošnjaci, kao narod, ponose i koja im daje za pravo da kroz historiju civilizacije uspravno koračaju. Pokušaji poricanja bošnjačkog antifašizma su u službi prikrivanja antibošnjačkih politika sa velikoimperijalnim ciljevima, u nastojanjima da se, između ostaloga, odgovornost za njih prikrije i zamagli” (str. 131-132).

Xavier Bougarel se bavio temom *Muslimanske rezolucije 1941: između moralne hrabrosti i političke nemoći*. On jasno ističe moralnu notu koju su slijedile *rezolucije*, pri tome se osvrnuvši na sam sadržaj. Svakako, ukazuje na islamsku i muslimansku pozadinu poduprtu moralnim načelima u kojoj su rezolucije nastale. “Sa ove tačke gledišta, rezolucije 1941. dokazuju da muslimanske elite Bosne i Hercegovine nisu dijelile rasističku i zločinačku ideologiju ustaša te su ostale privržene međureligijskom suživotu koji je tradicionalno karakterizirao Bosnu i Hercegovinu” (str. 134). U drugom dijelu rada Bougarel naglašava slab odziv bošnjačke političke elite tog

doba u odnosu prema zločinima koji su činjeni tada. Pri tome, za primjer navodi i da su na nekim mjestima inicijatori rezolucija bili “relativno marginalni pojedinci ili uglednici sa kompleksnom političkom karijerom” (str. 135).

Marko Atilla Hoare u radu *Bošnjačko-muslimanski otpor ustašama i muslimanske rezolucije 1941.* oslovio je pitanje pozicije Bošnjaka u složenoj situaciji na prostoru Bosne i Hercegovine početkom Drugog svjetskog rata. Prema njegovim riječima, *rezolucije* donose osudu ustaških zločina nad Srbima koji se potom svete Bošnjacima. On ističe da su *rezolucije* kao čin otpora ustaškom režimu rezultirale “masovnom

priključenju muslimana NOP-u i učešćem u revoluciji” (str. 147).

Posljednja četvrtina sadržaja publikacije sadrži integralne prijevode deset *muslimanskih rezolucija* na engleski jezik uz koje su objavljeni faksimili. Prethodno, date su uvodne informacije o svakoj *rezoluciji*. Riječ je o sljedećim rezolucijama: *Rezolucija El-Hidaje, Prijedorska rezolucija, Sarajevska rezolucija, Mostarska rezolucija, Banjalučka rezolucija, Bijeljinska rezolucija, Tuzlanska rezolucija, Zenička rezolucija* a naglašeno je da su ovom publikacijom prvi put javnosti predstavljene dvije novopronađene *rezolucije*, i to s područja Bugojna i Bosanske Dubice.

Hasan Hasić

Upute za autore

Novi Muallim je stručni časopis koji je otvoren autorima koji se bave temama i pitanjima obrazovanja i odgoja u širem i užem smislu. Specifični interes *Muallima* predstavljaju teme, pitanja i problemi islamskog vjerskog obrazovanja i odgoja u predškolskim ustanovama, osnovnim i srednjim školama, vojsci i drugim ustanovama i institucijama. Središnje, područje *Muallimovih* istraživanja i zanimanja predstavlja islamsko obrazovanje i odgoj u okviru vjerske pouke, srednjih vjerskih škola (medresa), islamskih pedagoških fakulteta i Fakulteta islamskih nauka. *Muallim* se bavi i drugim tradicionalnim i savremenim faktorima relevantnim za odgoj i obrazovanje. U svim ovim i drugim područjima *Novi Muallim* prati teorijska i praktična dostignuća i iskustva u svijetu, u našim obrazovnim zavodima i ustanovama i posebno u islamskom svijetu te kod nas, u Islamskoj zajednici, odnosno u radu imama, muallima i nastavnika.

Novi Muallim objavljuje znanstvene i stručne radove koji neposredno ili posredno obrađuju pitanja univerzitetskih teorijskih i primijenjenih disciplina u Bosni i Hercegovini i svijetu.

Novi Muallim prihvaća članke koji su izvorne primarne publikacije, znači da prije nisu objavljeni u časopisima. Prethodno objavljivanje na skupovima mora biti naznačeno, a pridonose znanstvenoj zajednici i potvrđeni su od recenzenata.

Objavljivanje

U *Novom Muallimu* se objavljuju radovi koji nisu ranije objavljeni u drugim publikacijama, osim uz posebno odobrenje Redakcije.

Odluku o objavljivanju teksta donosi Redakcija uzimajući u obzir mišljenje recenzenata.

Redakcija nije dužna obrazlagati svoju odluku bilo da se radi o prihvatanju ili odbijanju teksta za objavljivanje. Tekstovi koji ne budu priređeni prema Uputama za autore, bit će vraćeni autorima. Rukopise možete slati na adrese elektronske pošte: muallim@bih.net.ba i nmuallim@rijaset.ba.

Recenzije

U *Novom Muallimu* se objavljuju radovi koji podliježu recenziji. Redakcija časopisa će za svaki rad imenovati dva recenzenata. Oni će pregledati nepotpisan rad i svoje mišljenje dostaviti Redakciji. Mišljenje recenzenata je u principu stav Redakcije. Recenzije ne predstavljaju samo općenitu ocjenu vrijednosti rada, već procjenu tematske podobnosti rada za *Muallim*. Recenzije su internog karaktera. Recenzije radova bit će date na uvid autoru (bez imena recenzenata) kako bi se izbjegli nesporazumi usljed mogućeg različitog razumijevanja obrađivane materije. U slučaju neslaganja konačnu odluku donosi uredništvo.

Karakter radova

Časopis objavljuje:

- a) izvorne naučne članke koji sadrže do sada neobjavljene rezultate istraživanja koja korespondiraju sa osnovnom misijom časopisa;
- b) izlaganje sa naučnog i stručnog skupa, uz uvjet da prethodno nije objavljeno u zborniku radova skupa;
- c) stručne članke koji nude korisne prijedloge za određene struke i pri tome ne moraju obavezno sadržavati izvorna istraživanja autora;
- d) osvrtne na zanimljive i korisne publikacije koje su u skladu sa osnovnom misijom časopisa;
- e) prikaze zanimljivih i za struku korisnih studija, zbornika i drugih stručnih publikacija;
- f) korisne priloge iz struke i za struku, a ne moraju predstavljati izvorna istraživanja;
- g) prijevode članaka koji odgovaraju osnovnoj misiji časopisa.

Radovi se kategoriziraju u sljedeće osnovne kategorije:

- izvorni naučni članci;
- izlaganja sa naučnih i stručnih skupova;
- stručni članci;
- osvrti;
- prikazi;
- prilozi;
- prijevodi

Autor

Na početku rada autor treba da napiše: naučnu titulu, ime i prezime te akademsko zvanje.

Npr: Prof. dr. Mujo Slatina, redovni profesor

Sažetak

Iza naslova rada napiše se sažetak obima od 150 do 200 riječi. Isti tekst će se ponuditi u prijevodu na arapskom i engleskom jeziku na kraju rada. (Prijevode osigurava Redakcija)

Ključne riječi

Nakon sažetka treba navesti ključne riječi u radu.

Obim rada

Rad treba da bude obima između 10000 i 40000 hiljada znakova računajući i fusnote i literaturu, napomene, uključujući razmak.

Oprema rada

Prilozi trebaju biti pripremljeni u standardnom formatu A4 (jednostruki prored, Times New Roman, veličina slova 12). Valja izbjegavati neuobičajene tipove slova. Bilješke smjestiti na dnu stranice, a ne na kraju teksta.

Rukopis organizirati i numerirati na sljedeći način:

0. stranica: naslov i podnaslov, ime(na) autora, ustanova, adresa (uključujući i email)
1. stranica: naslov i podnaslov, sažetak na jeziku teksta
2. stranica i dalje: glavni dio teksta

Popis literature treba početi na novoj stranici.

Na kraju dodati sve posebne dijelove (crteže, tablice, slike) koje se nije moglo integrirati u tekst. Fotografije koje se prilažu uz tekst, moraju biti uključene unutar rada s potpisom, a elektronskom poštom dostavljene kao prilozi u formatu .bmp., .jpeg, .tiff, ili psd.

Sve odjeljke i pododjeljke numerirati arapskim brojkama ((1. / 1.1. / 1.1.1.)), izbjegavajući pri tome više od tri nivoa. Za različite nivoe upotrebljavati različite tipove slova:

1. Masnim slovima (Times New Roman)

1.1. Broj masnim slovima, a naslov masnim kosim slovima (Times New Roman)

1.1.1. Broj običnim slovima, a naslov kurzivom (Times New Roman)

Navodi u tekstu se sastoje od prezimena autora i godine objavljivanja rada, te ako je relevantno, broj stranice nakon dvotočke (sve u zagradama), npr. (Karić, 1987) ili (Džananović, 1993: 10). Ako je autorovo ime u tekstu navoditi na sljedeći način: Nakičević (1973: 340) tvrdi...

Kraće navode treba početi i završiti navodnim znakovima (""), a sve dulje navode (više od 40 riječi) treba oblikovati kao poseban odlomak, odvojen praznim retkom od ostatka teksta, uvučeno i manjom veličinom slova (10), bez navodnih znakova. Ispuštene dijelove označiti s po praznim slovnim mjestom i trima točkama prije i poslije prekida.

Riječi ili izraze iz jezika različitog od jezika priloga treba pisati kosim slovima i popratiti prijevodom (označenim jednostrukim navodnim znakovima, npr. *What* što'. Primjere iz jezika za koje se ne koriste latinska slova, transliterirati, osim ako postoji uvjerljiv razlog za zadržavanje originalne grafije.

Primjere treba brojačno označiti koristeći arapske brojke u zagradama te odvojiti od glavnog teksta praznim recima. Grupirati primjere korištenjem malih slova, a u tekstu pozivati se na primjere kao (2), (2a), (2a,b), (2 a-b), ili (2) b.

Primjeri koji nisu uzeti iz jezika na kojem je prilog napisan treba popratiti odgovarajućim glosama (koje prema potrebi daju ekvivalente na jeziku priloga riječ po riječ, ili morfem po morfem), te prijevodom unutar jednostrukih navoda. Početak riječi ili morfema u glosi podesiti prema početku riječi odnosno morfema u primjeru.

Na kraju rukopisa, na posebnoj stranici s naslovom **Literatura**, treba dati potpunu bibliografije korištene literature.

Bibliografske jedinice trebaju biti poredane abecedom prema prezimenima autora. Radove istog autora složiti hronološkim redom, od ranijih prema novijima, a radove jednog autora objavljene u istoj godini obježiti malim slovima (npr. 1998a, 1998b).

Ako se navodi više od jednog članka iz iste knjige, treba navesti tu knjigu kao posebnu jedinicu pod imenom urednika, pa u jedinicama za pojedine članke uputiti na cijelu knjigu. Imena autora valja dati u cijelosti, a ne zamjenjivati ih inicijalima, osim ako sam autor obično koristi samo inicijale.

Svaka jedinica treba sadržavati sljedeće elemente, poredane na ovaj način i koristeći sljedeću interpunkciju:

- prezime (prvog autora/ice), ime ili inicijal (odvojene zarezom), ime i prezime drugih autora/ica (odvojene zarezom od drugih imena i prezimena);
- godina objavljivanja u zagradi iza koje slijedi zarez;
- potpun naslov i podnaslov rada, između kojih se stavlja tačka;
- uz članke u časopisima navesti ime časopisa, godište i broj, te nakon zareza brojeve stranica početka i kraja članka;
- uz članke u knjigama: prezime i ime urednika/ice, nakon zareza skraćena ur., naslov knjige, nakon zareza broj stranica početka i kraja članka;
- uz knjige i monografije: izdanje (po potrebi), niz te broj u nizu (po potrebi), mjesto izdavanja, izdavač
- naslove knjiga i časopisa treba pisati kurzivom;
- naslove članaka iz časopisa ili zbornika treba pisati pod navodnim znacima.

Knjige

Prezime, Ime (2000). *Naslov knjige prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je knjiga objavljena*. Mjesto: Izdavač.

Džananović, Ibrahim (2004) *Primjene šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946.* Sarajevo : Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.

Šamić, M. (1977). *Kako nastaje naučno djelo*. 4. izd. Sarajevo: Svjetlost.

Spahić, M. i Hamzić, M. (2007). *Društveno-etički pojmovnik*. Sarajevo: Bookline.

Fejzić-Čengić, F., Šuško, Dž., Šeta, Đ., Tahirović, S., Mušinić, E., Dedović, S., Ibrahimović, A. (2010). *Prilozi za istraživanje sociokulturnog položaja žene u BiH: izabrana bibliografija (1900-2010)*. Sarajevo: CEI Nahla.

Schimmel, A. (2004). *Geografija pjesnika*. Preveo sa engleskog jezika Enes Karić. Sarajevo: Bemust.

Prilozi/poglavlja u knjigama/zbornicima

Prezime, Ime (1999). Naslov priloga prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je prilog napisan. Ime, Prezime (ur.): *Naslov knjige prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je knjiga objavljena*. (3. izd.). Mjesto : Izdavač, broj strane.

Džananović, I. (1999). Metodologija. U: F. Karčić, ur. *Primjene šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946.*, (3. izd.). Sarajevo : Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 3-56.

Članci u časopisima (nazivi časopisa navode se u cijelosti.)

Prezime, Ime (1999). "Naslov članka prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je prilog napisan". *Naziv časopisa*, godište, broj: broj strane.

Omer Nakičević (2005), "Uloga hadisa u izgradnji islamske ličnosti", *Novi Muallim*, XIII, 53, 23-26.

Neobjavljena (arhivska) građa: pri prvom navođenju pun naziv arhiva, mjesto arhiva, redni broj i naziv fonda, signatura predmeta.
Arhiv BiH, Sarajevo, F. 23, Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu, Prezidijalni spisi, br. 317.

ISSN 1512-6560 = NOVI MUJALIM
E-ISSN 2566-3208



9 771512 656009 Foto: TARIK JESENKOVIĆ