

dr. Fikret Karčić

ŠERIJATSKO PRAVO - REFORMIZAM I IZAZOVI MODERNOSTI

hrestomatija tekstova i eseja

Priređivač e-izdanja: bosnamuslimmedia.com



Biblioteka

Savremeni islamski mislioci

Knjiga 6

dr. Fikret Karčić

ŠERIJATSKO PRAVO - REFORMIZAM I IZAZOVI MODERNOSTI

hrestomatija tekstova i eseja

Biblioteka:

Savremeni islamski mislioci

Knjiga: 6

Izdavač pdf-izdanja:

www.bosnamuslimmedia.com

1430. hidž. / 2009. god.

SADRŽAJ

Predgovor	7
-----------------	---

ŠERIJATSKO PRAVO - STUDIJE..... 8

OPŠTI POGLED NA PRAVO U ISLAMU, NJEGOV ISTORIJSKI RAZVOJ, TEORIJSKE I PRAKTIČNE MOGUĆNOSTI REFORME	9
--	---

1. Struktura šerijatskog prava 9
2. Istorijski proces izgradnje šerijatskog pravnog sistema 12
3. Teorijske i praktične mogućnosti reforme šerijatskog prava..... 18

DOBA KLASIČNIH ŠKOLA PRAVA	26
----------------------------------	----

1. Društveno-historijske prilike 26
2. Izvori prava..... 28
3. Pravna nauka..... 28
4. Primjena prava..... 57

ZAŠTIĆENE VRIJEDNOSTI U ŠERIJATSKOM PRAVU	61
---	----

1. Neophodne stvari - *darūriyyât* 64
2. Potrebne stvari - *hâdžiyyât* 65
3. Poželjne stvari - *tahsiniyyât*..... 65

O OPĆIM ŠERIJATSKIM PRAVILIMA	68
-------------------------------------	----

ZAPAD I ISLAM - KAKO PREVAZIĆI OPASNE IZAZOVE 76

KAKO SE RAZVILA IDEJA SLOBODE BELIGIJE NA ZAPADU	77
Prva faza: religijska nesloboda	77
Druga faza: tolerancija.....	79
Treća faza: sloboda religije.....	80
VRIJEME DEKLARACIJA	83
Zašto Povelja muslimana Evrope?	84
Šta je novo na (muslimanskom) Zapadu?.....	85
DUPLI STANDARDI U VANJSKOJ POLITICI ZAPADA	88
Građani drugog reda	89
Kršenje međunarodnog prava.....	91
Nedostatak istinske i sveobuhvatne pravde	93
Pozitivni pomaci u unapređenju prava žene prošli neopaženi.....	94
ZNAČENJE TERORIZMA: ODGOVORI MUSLIMANSKIH USTANOVA.....	97
I. Organizacija islamske konferencije	101
II. Akademija za islamska istraživanja pri Al-Azharu	110
III. Akademija za Fikh Svjetske islamske lige	116
IV. Poređenje stavova muslimanskih institucija.....	123
BOSNA I HERCEGOVINA I BOŠNJACI - MODERNI IZAZOVI I ODGOVORI.....	127
IZAZOVI I BOŠNJAČKI INTELEKTUALNI ODGOVORI	128

Život izvan islamske države: emigrirati ili ostati	128
Služba u nemuslimanskoj vojsci.....	135
Uspostavljanje muslimanske komunalne organizacije	140
Hilafet i panislamizam.....	152
Islam i evropska kultura	158
Zaključak	164
"ISTOČNO PITANJE" PARADIGMA ZA HISTORIJU	
MUSLIMANA BALKANA U XX. VIJEKU	168
"Istočno pitanje"	169
Balkanska perspektiva	182
JEDNA VAŽNA FETVA O PITANJU ISELJAVANJA	
BOSANSKIH MUSLIMANA U VRIJEME AUSTROUGARSKE	
UPRAVE	186
Hidžra i propisi u vezi s njom koji se odnose na muslimane u Bosni	191
SLUŽBA REISUL-ULEME KOD BOŠNJAKA.....	200
Reisul-ulema: od titule do službe	200
Legitimitet pozicije reisul-uleme.....	206
Menšura	210
ŠTA JE TO "ISLAMSKA TRADICIJA BOŠNJAKA"?.....	212
1. Ehli-sunnetski pravac Islama,.....	215
2. Pripadanje osmansko-islamskoj kulturnoj zoni	216
3. Postojanje elemenata "islamizovane" prakse stanovnika pred-osmanske Bosne	216
4. Tradicija islamskog reformizma (islah) u tumačenju Islama ..	217

5. Institucionalizacija Islama u obliku Islamske zajednice.....	218
6. Praksa iskazivanja Islama u sekularnoj državi	219
ŠTA SU TO „ZAHTJEVI VREMENA“?	222
ISLAM U SEKULARNOJ DRŽAVI: PRIMJER BOSNE I HERCEGOVINE	228
1. Razumijevanje sekularne države u liberalnoj demokratskoj tradiciји.....	229
2. Sekularna država u Bosni i Hercegovini u današnje doba.....	233
3. Iskazivanje i institucionalizacija islama u sekularnoj državi...	237
Zaključak	243

O AUTORU	245
-----------------------	------------

BIOGRAFIJA.....	246
I. Obrazovanje	246
II. Jezička kompetentnost	247
III. Akademske iskustvo.....	247
IV. Akademske i druge javne službe	248
V. Učešće na međunarodnim skupovima i specijalističkim boravcima	249
BIBLIOGRAFIJA	258
I. Publikacije i knjige.....	258
II. Članci u časopisima i enciklopedijama.....	260

Predgovor

Dragi čitaoci,

U šestoj po redu knjizi iz naše edicije *Savremeni islamski mislioci* vam predstavljamo dr. Fikreta Karčića. Dr. Karčić je jedan od vodećih svjetskih eksperata za šerijatsko pravo. Redovni je profesor na Pravnom fakultetu i Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Bio je predavač i na prestižnim univerzitetima u Maleziji i Turskoj. Napisao je i objavio više knjiga i članaka iz oblasti šerijatskog prava, a koji su prevedeni na sve važnije svjetske jezike. Učestvovao je na dosta međunarodnih naučnih skupova i simpozija posvećenih šerijatskom pravu.

Kroz 15 tekstova koje vam nudimo u ovoj hrestomatiji moći ćete bar približno steći uvid u važnost i širinu tema kojima se bavi i o kojima piše dr. Karčić. Na kraju knjige je i bibliografija sa popisom najvažnijih knjiga i tekstova koje je ovaj bosanski alim objavio do danas.

Bosnamuslimmedia.com

juni 2009. / redžeb 1430. h. god.

ŠERIJATSKO PRAVO
- STUDIJE

OPŠTI POGLED NA PRAVO U ISLAMU, NJEVO ISTORIJSKI RAZVOJ, TEORIJSKE I PRAKTIČNE MOGUĆNOSTI REFORME¹

1. Struktura šerijatskog prava

Prema islamskom učenju, pravo je u normu pretočena Božja volja sadržana u dva glavna izvora: knjizi objave (*Kur'an*) i riječima i djelima Poslanika Muhameda a. s. (*Sunet*). Prvenstvena uloga teksta *Kur'ana* i *Suneta* jest da uputi pravou vjeri i ispravnom načinu života, te u njima uz iskaze teološke prirode naporedo stoje moralne i pravne norme. Propisi islamskog prava sadržani u ova dva izvora prvobitno su se nazivali šerijat (*šharī'a*). Islamsko pravo, tako, nije dato u gotovom obliku, već na osnovu priznatih izvora treba da se stvaralački konstruiše.² Taj zadatak spada u dužnost učenjaka (*'ulamā'*), odnosno pravoznalaca (*fukahā'*). Postupak kojim se pravo saznaje iz jezika svetih tekstova naziva se idžtihād (*idjtihād*), a definiše se kao "napor pravnika radi formulisanja pravnih propisa na osnovu dokaza sadržanih u izvorima"³ Učenjak koji se smatra kvalifikovanim da crpi pravo iz poznatih izvora naziva se mudžtehid (*mudjtahid*), a rezultat njegovog umnog napora pravno mišljenje ili fetva (*fatwā*).

Idžtihād približno odgovara onome što se u evropskoj nauci naziva tumačenjem prava. Bernard Vajs (Bernard Weiss), savremeni poznavalac islamskog prava, primjećuje da se idžtihād od tumačenja prava razlikuje po tome što je on tumačenje izvora prava, a ne pravnih propisa. Pravo kao sistem normi u islamu je kraj procesa tumačenja, a

¹ Poglavlje iz knjige: *DRUŠTVENO-PRAVNI ASPEKT ISLAMSKOG REFORMIZMA*, dr. Fikret Karčić, Islamski teološki fakultet Sarajevo, 1990. god.

² Bernard Weiss, *Interpretation in Islamic Law: the Theory of Ijtihad*, "The American Journal of Comparative Law" XXVI (1978), str. 199. i dalje.

³ Ibid, str. 200.

ne njegov početak. Zato je idžtihad istovremeno tumačenje i stvaranje prava.⁴

Mudžtehid, prema tome, otkriva i autoritativno formuliše Božije pravo koje, po islamskom vjerovanju, objektivno postoji izvan i iznad ovog svijeta. Pri tome se ne zaboravlja da je to samo ljudski pokušaj dosezanja sadržine Božijeg prava, te su i njegovi rezultati manje ili više vjerovatni ali ne i apsolutno izvjesni.

Postoji, međutim, način da se za praktične potrebe ustanovi visoki stepen izvjesnosti subjektivnih tumačenja izvora prava. To će biti u slučaju kada više pravnika nezavisno dođe do istovjetnog rezultata. Takav mehanizam verifikacije naziva se idžma (*idjmā*), odnosno "jednoglasnost islamske zajednice" ili "jednoglasnost islamskih učenjaka". U osnovi koncepta idžme leži shvatanje da će Božije vođstvo spriječiti muslimansku zajednicu da načini kolektivnu grešku, a da se ljudi u svakodnevnom životu mogu osloniti na ono što se osnovano smatra izrazom Božjeg prava.

Tumačeći izvore prava, mudžtehidi koriste sve poznate metode interpretacije: jezičku, logičku, istorijsku, sistemsku, itd. Pri tome su nekada, teorijski neadekvatno, pojedine metode tumačenja proglašene dopunskim izvorima prava (slučaj analogije), a neki materijalni izvori zanemarivani (slučaj običaja).

Odnos obavezujućih tekstova Kur'ana i Suneta (nass) i njihovog tumačenja izražava u islamu relacije uma i autoriteta, svetog i ljudskog, stalnog i promjenljivog. Za te odnose karakteristična je načelna nadmoć autoriteta nad umom ("Nema mjesta idžtihadu ako postoji obavezni tekst") ali i praktično autonomna uloga uma pošto se ljudskom djelatnošću određuje smisao, cilj, obim važenja i način primjene svetog teksta. Na taj nadin, cjelina pozitivnog islamskog prava izražena je u obliku mišljenja pravnika i predstavlja izrazit primjer "pravničkog prava" (juristenrecht). Neovisno o vjerovanju muslimana o Božanskom porijeklu šerijata, pozitivno islamsko/šerijatsko pravo je rezultat

⁴ Ibid.

ljudske djelatnosti i formulacije.⁵

Pravo na idžtiḥad načelno je dostupno svakom muslimanu koji ima odgovarajuće obrazovne i intelektualne pretpostavke. Stvarno, idžtiḥad je bio mogućnost manjeg dijela učenih u muslimanskoj zajednici. Zbog toga je tokom vremena dobio status skupne obaveze (*fard al-kifāya*), koje se zajednica oslobađa ukoliko se makar jedno lice bavi takvom djelatnošću.

Pojedinci koji su se prihvatili zadatka stvaralačkog tumačenja šerijata uživali su veliki ugled u muslimanskoj zajednici. Oni su bili znalci Božijeg zakona, zemaljski tumači njegovih intencija, njima je, u ovosvjetskim okvirima, pripadalo pravo ocjene ljudskih djela. Pošto je funkcionalni izraz islamskog učenja ležao u pravu, istorijske muslimanske države su zadobile karakter nomokratija. Smatralo se da pravo prethodi državi i društvu, i da je osnovna funkcija države da primjenjuje od učenjaka formulirano pravo koje su vjernici dužni da poštuju bez obzira na postojanje autoriteta nadležnog za njegovu

⁵ Na ovom mjestu je potrebno načiniti odsječnu razliku između onoga što se u islamu smatra Božjim zakonom (šerijat) i između ljudskog razumijevanja tog Zakona (fikh). To je razlika koja približno odgovara razlici između *ius divinum* i *ius humanum* u kanonskom pravu.

Šerijatski pravnici su stalno imali na umu ovu razliku, čuvajući se posebno da ne bi karakteristike Božijeg zakona protegli na njegovu ljudsku procjenu. Međutim, kako se Božji zakon u stvarnosti primjenjuje onako kako su ga protumačili i razradili pravnici, termin šerijat se poistovjetio za terminom fikh.

Razlikovanje Božanskih i ljudskih elemenata u teoriji islamskog prava imalo je veliki značaj. Očigledno je da je s vjerskog stanovišta moguća promjena samo ljudskih elemenata prava, budući da bi intervencija u Božanske norme rušila sam koncept prava zasnovanog na otkrovenju.

Ovom problemu su savremeni pravnici posvetili posebnu pažnju predlažući, između ostalog, i odgovarajuću distinktivnu terminologiju. Na arapskom jeziku, to se izražava tradicionalnim terminima shari'a i fikh. Autori koji pišu na engleskom jeziku obično koriste termin *islamic law* (islamsko pravo), koji obuhvata norme objavljenog Zakona (shari'a) i tumačenja pravne nauke (islamic jurisprudence). U literaturi na srpskohrvatskom jeziku bilo je prijedloga da se koristi termin islamsko pravo, sa upućivanjem na norme Božanskog porijekla i njihovo ljudsko tumačenje. Međutim, zbog tradicionalno korišćenja termina šerijatsko pravo, mislimo da se on može zadržati u značenju *fikh* ili *islamsko pravo*.

primjenu.⁶ Na taj način, odmah nakon kratkotrajnog perioda "apostolske jednostavnosti", u istorijskom iskustvu islama razdvojene su funkcije tumačenja i stvaranja prava i njegove primjene. Prvu su vršili učenici pojedinci izvan državnih struktura, a često i u sukobu s njima, a druga je pripadala samoj vlasti.

Dinamički koncept prava po kome će se novi slučajevi u promjenljivom svijetu stalno zahvatati i rješavati međudjelovanjem elemenata stalnosti i promjene odgovarao je prirodi države u izrastanju s pokretljivim društvenim strukturama i raznolikošću činjenica stvarnog života. To vrijeme se poklapalo sa procesom istorijskog oblikovanja islamske kulture.

2. Istorijski proces izgradnje šerijatskog pravnog sistema

Proces stvaralačkog tumačenja šerijata i oblikovanja islamskog pravnog sistema kretao se uzlaznom linijom od druge polovine I vijeka islama (VII vijeka n. e.) pa do posljednjih decenija IV/X vijeka.⁷ U prvo vrijeme idžtihad su praktikovali neformalni pravni savjetnici, pobožni učenjaci. U II/VIII vijeku, po geografskom principu se organizuju rane škole prava, da bi se početkom III/IX v vijeka ove škole transformisale u škole personalnog karaktera, odnosno slijeđenja ličnog tumačenja istaknutih pravnika.

O intenzivnoj djelatnosti na području prava u to doba svjedoči podatak o postojanju oko pet stotina različitih škola pravnog mišljenja.⁸ Bogata stvaralačka djelatnost pravnika dovela je do pojave jednog od najinteresantnijih fenomena u vjerskoj istoriji islama. To je mezheb (*madhhab*; ta riječ se najpribližnije prevodi kao "pravna škola"). Pod

⁶ Majid Khadduri, *From Religious to National Law*, u: "Middle East: World Center", ed. Ruth Nanda Anshen, New York, 1956, str. 221.

⁷ Rimskim brojevima su označeni prvo vijekovi po hidžretskom a zatim po gregorijanskom kalendaru.

⁸ George Makdisi, *Sunni Schools of Law in Islamic Religious History*, "International Journal of Middle East Studies", X (1979), str. 3.

tim terminom se podrazumijeva krug pravnika koji slijede iste metode tumačenja i stvaranja prava, bez stroge unutrašnje hijerarhije i definitivno oblikovane doktrine.

Unutar ovog mnoštva pravnih škola tumačen je šerijat i oblikovane su različite verzije pravnog sistema islama. Razlike u tumačenju (*khilāf*) postale su predmet učenih polemika (*munāzara*), u toku kojih su u praksi ostajali samo oni stavovi koji su bili valjano argumentovani. Nedovoljno utemeljena ili ekstremna tumačenja su u areni polemika i sučeljavanja nestajala i padala u zaborav.⁹

U toku IV/X vijeka broj pravnih škola se naglo smanjio da bi krajem tog vijeka među predstavnicima najuticajnijih škola došlo do prešutnog sporazuma o tome da se nove škole više ne mogu uspostavljati niti ispoljavati "separatističke" tendencije. Uz ovaj stav je došao i zaključak o jednakoj vrijednosti četiri škole "pravovjernog", ehli sunetskog islama (*ahl al-sunna wa'l-djamā'a*). Time je faktički priznato postojanje četiri uporedna tumačenja šerijata. Šerijatsko pravo, unutar sebe, postalo je komparativni pravni sistem.

Glavni razlozi takve odluke bili su strah od idejne dezintegracije muslimanskog društva i vanjska ugroženost muslimanskih država. Uporedo s konceptom idžtihada kao stvaralačkog tumačenja izvora prava, pojavljuje se ideja *taklida* (*taklīd*) ili "slijepog slijeđenja", "imitiranja". Pod ovim konceptom se podrazumijevalo prihvatanje određenih tumačenja na osnovu autoriteta pravnika koji ga je formulisao, a ne na osnovu dokaza nađenih u samim izvorima.

Koncepcija taklida se u prvo vrijeme odnosila na držanje mase prema funkciji tumačenja izvora. U islamskom, kao uostalom i u svakom drugom pravu, bilo bi utopijski očekivati da svaki pojedinac bude istovremeno tumač i kreator prava, jer bi se time obesnažila ideja prava kao objektivnog, hijerarhizovanog sistema normi i pravne vlasti uopšte. Zato se dopuštalo da masa slijedi tumačenje autoritativnih pravnika, i to je bilo prvobitno značenje taklida. Međutim, od IV/X vijeka savremeni pravници se vezuju za tumačenja svojih prethodnika, a

⁹ Ibid, str. 2.

funkcija kreativnog tumačenja uzmiče pred priklanjanjem autoritetima. Pojam taklida dobiva novo značenje.¹⁰

U literaturi je ponuđeno više teorija koje objašnjavaju pojavu taklida. Jedna od najcjelovitijih je ona koju je dao poljski orijentalista grof Leon Ostrorog, savjetnik osmanlijske vlade početkom 20 vijeka.¹¹ Prema ovom tumačenju razlozi pojave taklida su sljedeći:

1. U svakoj religiji postoji tendencija zaokruženja korpusa dogme radi osiguranja jedinstva vjerovanja. Analogan proces je npr. tekao i u jevrejstvu, gdje je, također, nakon perioda intenzivnog pravnog tumačenja u XIII i XIV vijeku nastupilo okamenjenje vjerskog zakonodavstva. Od tada Talmud više nije služio prilagođavanju vjerskih propisa izmijenjenim okolnostima, već je postao predmet sofisticiranih studija, komentaranja ili jednostavnog upamćivanja.¹²

2. Sam sistem tumačenja izvora prava koji su dali klasični pravници je logički i strukturalno bio gotovo perfektan, te je izazvao divljenje kasnijih pravnika.

3. Rušenjem abasijskog hilafeta od strane Mongola u VII/XIII vijeku, muslimanski svijet uopšte i pravnici kao njegova intelektualna elita su izgubili ranije samopouzdanje i energiju i postali prvo svjesni a kasnije fanatični imitatori klasičnih pravnika.

Kada je prihvaćena teorija taklida, pravnici II/VIII i III/IX vijeka postali su klasični autoriteti. Proglašeni su "apsolutnim mudžtehidima" (al-mudjtahid al-mutlak). To su bili tumači šerijata koji su ustanovili vlastite metode tumačenja i uspostavili samostalne škole pravnog mišljenja. Ovaj rang je priznat Ebu Hanifi (Abū Hanifa), Maliku (Mālik), Šafiji (al-Shāfi'i) i Ibn Hambelu (Ibn Hanbal).

¹⁰ Wael B. Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad Closed*, "International Journal of Middle East Studies", XVI (1984), str. 11.

Prilikom izlaganja istorije izgradnje islamskog pravnog sistema, u najvećoj mjeri smo se držali saznanja do kojih je došao ovaj savremeni arapski autor.

¹¹ Leon Ostrorog, *The Angora Reform*, London, 1927, str. 30-31.

¹² Eugen Verber, *Savremeni razvoj verske misli i prakse u jevrejstvu*, u: »Religija i savremeni svet«, ur. Dobrica Vulović, Beograd, 1987, str. 165.

I među pravnicima V/XI vijeka bilo je mudžtehida, ali zvanično nižeg ranga nego što su to klasični autoriteti. Nazvani su "mudžtehidima u okviru pojedinih pravnih škala" (*al-mudjtahid fi' l-madhhab*), to jest pravnicima koji se u pogledu tumačenja pridržavaju metodologije pojedinih klasičnih pravnika, a u detaljima ostvaruju samostalne konstrukcije. Osim njih, postojali su i "mudžtehidi za pojedina pitanja" (*al-mudjtahid fi'l-mas'ala*).

U V/XI vijeku ostvaren je visok nivo izgradnje pravnotehničkog aspekta šerijatskog prava. Na kraju tog i početkom narednog vijeka pojavljuje se ideja o "zatvaranju vrata idžtihada" (*insidād bāb al-idjtihād*). Suština ove ideje bila je u tome što se smatralo da više nema učenjaka koji su kadri vršiti funkciju stvaralačkog tumačenja izvora prava. Oblikovanju ideje o "zatvaranju vrata idžtihada" prethodila je oštra polemika između predstavnika četiri ehlsunetske škole o pitanju da li je načelno moguće da muslimani jednog doba budu bez učenjaka kompetentnog da tumači izvore šerijata u izmijenjenim okolnostima. Hambelijska pravna škola i dio šafijskih pravnika isključili su i teorijski tu mogućnost, s obrazloženjem da Bog tako nešto ne bi dopustio, jer bi bez mudžtehida muslimanska zajednica zapala u očigledni grijeh. Hanefijska i malikijska škola, te dio šafija, teorijski su dopustili mogućnost nestanka samoistalnih tumača šerijata.

Na kraju, o "zatvaranju vrata idžtihada" nije postignuta jednoglasnost svih škola pravovjernog islama. Svaki mezheb je ostao na svojim pozicijama, a iz teorijskog opredjeljenja su proistekle veoma značajne praktične posljedice. Hanefijska pravna škola je zadobila status zvaničnog tumačenja šerijata u državi Ejubija (Banū Ayyūb), Seldžuka i Turaka Osmanlija. Tim faktom je državnom sankcijom potpomognuto i stanovište o načelnoj mogućnosti nestanka mudžtehida u jednom vremenu, neponovljivosti klasičnih pravnika i uopšte regresivnom toku istorije. S druge strane, u okviru hambelijske i djelimično šafijske škole čuvano je učenje o neminovnosti postojanja mudžtehida u svakom vremenu. U okviru ovih škola nastavljaju se i pojedinačni pokušaji samostalnog tumačenja šerijata, i nezavisnog pristupa rješavanju novoiskrslih slučajeva. Međutim, prostorna ograničenost ovih škola (hambelije na Arabijskom poluostrvu i dio

šafijska u Egiptu) i odsustvo državnog sankcionisanja njihovog učenja oduzeli su ovim intelektualnim pokušajima bilo kakav praktični značaj. Taj značaj će se aktuelizirati pojavom predmodernističkih i modernističkih reformatorskih pokreta. Svaki onaj ko je želio određenu reformu šerijatskog prava morao je posegnuti za argumentacijom i konkretnim rješenjima hambelijske i dijela šafijske škole. Bilo kakva promjena većeg dometa u šerijatskom pravu je teorijski bila nezamisliva bez odbacivanja teze o "zatvaranju vrata idžtihada".

Ovakav razvoj pravne misli bio je ograničen na ehli-sunetsku muslimansku zajednicu. U ši'itskoj zajednici nije nikada preovladala teza o nestanku mudžtehida i "zatvaranju vrata idžtihada". Neposredno obraćanje na izvore šerijata nije prekinuto i traje do naših dana. Između mudžtehida koji postoje u jednom vremenu, neformalnim putem a na osnovu učenosti i lične pobožnosti, bira se glavni autoritet u tumačenju šerijata. Njemu pripada naziv "izvor slijeđenja" (*mardja`-i taklīd*), a njegova pravna mišljenja daju ši'itskoj zajednici i pojedincima opštu orijentaciju prema različitim pojavama praktičnog života.¹³ Kod pravnih škola ši'itske zajednice postoji, dakle, koncept taklida ali u značenju vezanosti mase i pravnika za žive mudžtehide. Takva predstava o taklidu postojala je, kako smo vidjeli, i u klasičnom periodu razvoja pravne misli u ehli-sunetskoj zajednici.¹⁴

U okviru ehli-sunetskih pravnih škola, posebno šafijske, pojavljuje se u V/XI vijeku ideja "vjerske obnove" (*tadždīd al-dīn*). Suština ove ideje je u vjerovanju da će Bog početkom svakog vijeka slati muslimanima čovjeka koji će im obnoviti vjeru. Takav obnovitelj je mogao biti samo mudžtehid, jer je obnova islama praktično shvatana kao obnova šerijatskog prava i njegove prisutnosti u svijetu. Tako su ideje idžtihada i tedždida postale povezane, a pokreti za reformu šerijatskog prava isprepleteni s obnoviteljskim pokretima. Ideje "vjerske

¹³ Hamid Algar, *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran*, u: "Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions Since 1500", ed. Nikki R. Keddie, Berkeley - Los Angeles - London, 1978, str. 235. i dalje.

¹⁴ Kontinuitet stvaralačkog tumačenja šerijata i druge specifičnosti istorijskog razvoja ši'itske zajednice imali su za posljedicu odsustvo pokreta za reformu šerijatskog prava analognog onom u ehli-sunetskom svijetu.

obnove" vremenom je prihvatila hanefijska i malikijska škola, što je u daljoj perspektivi oslabilo njihove stavove o nestanku mudžtehida.

Zamisao "vjerske obnove" nije karakteristična samo za islam. Ideja periodičnog procesa obnove (aggiornamento) prisutna je i u učenju katoličke crkve, te brojnim svjetovnim ideologijama. Ona je izraz potrebe da se istorijsko iskustvo ostvarenja određene ideje preispituje u svjetlu njenih glavnih izvora, i na taj način podupiru elementi unutrašnje vitalnosti.

Nestankom ili smanjenjem broja mudžtehida u muslimanskom svijetu nije nestajao niti se smanjivao broj i značaj pravnih slučajeva koje je trebalo rješavati oslanjajući se na izvore šerijata. Takvi slučajevi su posebno iskršavali u vrijeme Osmanlijske Carevine u X/XVI i XI/XVII vijeku. Kako muftijama, pravnicima koji su ih rješavali, nije bio priznat status mudžtehida, oni su u svojim fetvama pribjegavali analogijama, fikcijama ili oživljavanju tumačenja pravnika klasičnog doba. Vladavina teorije taklida imala je za posljedicu progresivnu idealizaciju i glorifikaciju islamske prošlosti. Svaka novina je bila - unaprijed osuđena na propast, te su i sadržajno nova tumačenja morala biti zaodjenuta u ruho klasike.

Odvojeni od nepasrednog uvida u izvore šerijata, pravnici perioda taklida zapadali su u formalizam i cjepidlačenje, a u njihova djela ušle su predaje sumnjive vjerodostojnosti. Određena tumačenja i propisi su zadržavani i onda kada je nestao njihov zakonski razlog, pojedinačni propisi su zaklonili opšte norme, a forma pravnih poslova prestala je služiti ostvarenju motiva pravnih subjekata, postajući sama sebi svrhom.¹⁵

Naučna obrada prava zaustavljena je na nivou definisanja pravnih pojmova i opštih načela. Generalna teorija šerijatskog prava nije izgrađena, niti su čisto pravne norme odvojene od normi religijske prirode.

¹⁵ Sobhi Mahmassani, *Muslims: Decadence and Renaissance. Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs*, "The Muslim World", XLIV (1954), str. 188. i dalje.

U kriznim periodima pojedinih muslimanskih država, nekim šerijatskim propisima je davano restriktivno tumačenje u odnosu na tumačenje postignuto u klasičnom periodu.¹⁶ Poistovjećivanjem šerijata i fikha došlo je do promjene i u teorijskom određenju funkcije i društvenog položaja muslimanskih pravoznalaca. Teorijski, njih se više ne smatra stvaralačkim umovima koji nastoje saznati sadržinu Božijeg zakona, već neprikosnovenim posjednicima konačne istine.¹⁷

Islamska pravna misao je, na taj način, prešla put od stvaralaštva, konkretnosti i kritičnosti do ukočenosti, apstraktnosti i dogmatizma.

3. Teorijske i praktične mogućnosti reforme šerijatskog prava

Odgovor na pitanje o mogućnosti reforme šerijatskog prava teorijski je bio određen učenjem o pravnoj prirodi normi koje čine ovaj sistem. Principijelno nije bilo moguće mijenjati onaj dio šerijatskog prava koji počiva na obavezujućim tekstovima (*nass*). To je značilo da

¹⁶ U klasičnom periodu je formulisano tumačenje po kome se niko ko se u molitvi okreće Meki ne može nazvati otpadnikom od vjere (*murtadd*), kvalifikacijom koja je za sobom mogla povući smrtnu kaznu.

U posljednjim vijekovima Osmanlijske Carevine, kako svjedoči zbirka pravnih mišljenja "*Fatawā-i 'Ali efendi*", ova kvalifikacija je mogla biti protegnuta na sve one koji su svojim ponašanjem odstupili od opšteprihvaćenih normi muslimanskih običaja (nošenje šešira ili kačketa, ples na zabavama nemuslimana, itd). Vid, L. Ostorrog, op. cit, str. 32.

¹⁷ U djelu "*Fatawā-i 'Ali efendi*" nalazi se fetva po kojoj je dozvoljeno izreći smrtnu kaznu licu koje uvredljivo govori o muslimanskim pravnicima. Argumentacija na kojoj se ovo pravno mišljenje zasniva je sljedeća: "Šerijatski pravnici posjeduju znanje ('ilm) o Božijem zakonu, znanje je odlika samog Boga, pa prema tome onaj koji govori protiv pravnika govori protiv znanja a to znači i protiv samog Boga a za to slijedi smrtna kazna." Vidi: L. Ostorrog, op. cit, str. 33.

Ovo tumačenje skreće pažnju na latentnu opasnost da se islamske države u formi nomokratije (vladavine zakona) pretvore u hijerokratije (vladavinu poznavalaca zakona).

se oni propisi Kur'ana i Suneta čija je sadržina jasna ne mogu mijenjati, i da čine vječni, nepromjenljivi dio šerijatskog prava. To je bila neminovna posljedica učenja o Božanskom porijeklu Kur'ana, i Božanskom nadahnuću Muhameda (a. s.) u vrijeme izjava, djela i prešutnih odobrenja kojima je tumačio, konkretizovao i primjenjivao propise Kur'ana. Ljudskoam intervencijom načelno nije bilo moguće mijenjati propise koji potiču od Boga ili Njegova Poslanika. U protivnom, bila bi osporena sama osnova obaveznosti šerijatskog prava.

Međutim, u stvarnosti se pokazalo da se i taj dio šerijatskog prava može reformisati putem tumačenja pojedinih tekstova. U slučaju kada se npr. o jednom pitanju govori na više mjesta u Kur'anu, i kada se sadržaj tih propisa međusobno razlikuje, pravna nauka je imala zadatak da utvrdi vremenski slijed tih propisa i primjenom teorije derogacije (*naskh*) ustanovi normu po kojoj se postupa (važenje pravila *lex posterior derogat legi priori*). Tumačenje je, osim toga, imalo zadatak da odgovori na pitanje da li jedan propis Kur'ana ima opšte važenje ili važi samo za jednu određenu situaciju (*takhsis*).

Legitimnim područjem pravničke djelatnosti smatrano je utvrđivanje pravno-logičke prirode pojedinih propisa sadržanih u obavezujućim tekstovima. Šerijatski pravници su sve propise svrstavali u jednu od pet kategorija: stroga obaveza (*fard*), stroga zabrana (*harām*), preporuka (*mustahab*), odvrćanje (*makrūh*) i dopušćanje (*mubāh*). Različito kvalifikovanje pojedinih propisa neposredno se odražavalo na njihovu pravnu obaveznost. Različitim metodama tumačenja bilo je npr. moguće "obavezu" prekvalifikovati u "preporuku" i time faktički reformisati određeno pravilo ponašanja.

U slučaju Suneta ljudske ingerencije su bile još veće. Prema islamskom vjerovanju, Sunet je tumačenje Božije riječi a ne sama Božija riječ. Budući da su obavješćenja o Sunetu bila sadržana u usmenoj predaji i pisanim fragmentima, pravници su imali zadatak da ustanove njegov autentični tekst i klasifikuju ga s obzirom na pravnologičku prirodu. Bilo je moguće da određena pravna škola prima vjerodostojnost određene predaje, a druga ne. S druge strane, nisu svi Muhamedovi (a. s.) postupci imali karakter obaveznih normi za njegove

sljedbenike. Pravnicima je pripalo u zadatak da ustanove šta ima pravni a šta moralno-vjerski značaj, šta važi samo za Muhamedovo (a. s.) vrijeme a šta za kasnije generacije. Jednom date kvalifikacije mogle su u'svjetlu novih okolnosti biti izmijenjene.

Propisi zasnovani na idžtihadu mogli su, po logici stvari, biti izmijenjeni novim idžtihadom. Ova oblast šerijatskog prava bila je načelno uvijek otvorena za reformu. Pri tome je odlučujuća uloga pripadala mehanizmu *idžma'a*, koji je bio jedno od najsnažnijih sredstava samoadaptacije u islamu. Naime, rezultat individualnog idžtihada pravnika postajao bi obavezan za muslimansku zajednicu kada bude sankcionisan konsenzusom šerijatskih pravnika jednog vremena.¹⁸ Ako bi usljed izmijenjenih okolnosti bilo dato novo tumačenje, ono je moglo potisnuti prethodno ukoliko novim konsenzusom zadobije podršku učenih predstavnika muslimanske zajednice.

Idžma kao izvor prava, a suštinski kao mehanizam verifikacije tumačenja šerijata, nije sam po sebi posjedovalo postulativnu niti normativnu vrijednost.¹⁹ U vrijeme izgradnje islamskog pravnog sistema, jednoglasnost pravnika jedne generacije nije obavezivala pravnike narednog doba. Sa usvajanjem teorije taklida situacija se mijenja. Tumačenja klasičnih pravnika smatraju se konačnom istinom o sadržaju šerijata, a jednom postignuti konsenzus smatra se apsolutno obaveznim. Idžma rane generacije (*salaf*) obavezuje kasnije naraštaje (*halaf*).

Treba istaći, također, da se u ranom periodu razvoja islamske pravne misli pojavio začetak nečega što bi se moglo označiti teorijom konzumacije šerijatskopравnih normi. Drugi halifa Omer el-Faruk (Umar al-Faruk) je izdao fetvu o ukidanju materijalne pomoći iz fonda vjerskog poreza (zakāt) licima koje treba pridobiti za stvar islama zato što ova kategorija, na koju ukazuje Kur'an (IX:60), nije više bila važna

¹⁸ O značaju idžma'a najbolje govori fetva na osnovu koje se smatra otpadnikom od vjere svako ko bi smatrao dozvoljenim ono što je zabranjeno konsenzusom učenjaka. Vid, Anwar Ahmed Qadri, *A Sunni Shafi'i Law Code*, Lahore, 1984, str. 123.

¹⁹ Gustave H. Von Grunebaum, *Modern Islam*, Berkeley - Los Angeles, 1963, str. 11 .

za širenje vjere. Drugim riječima, materijalno stimulisanje prihvatanja islama imalo je opravdanje u njegovim počecima, a kasnije, kada se islam dovoljno učvrstio, prestala je potreba za takvim sljedbenicima. Propis o materijalnom stimulisanju ovih "kolebljivih srca" i dalje je dio šerijata, ali se više ne primjenjuje jer je nestao njegov zakonski razlog ('illa al-shar'). Na osnovu ovih i sličnih tumačenja pravnici su konstruisali pravilo "Jedan propis se obustavlja kada prestane postojati njegov stvarni razlog" (intah al-hukm bi intiha 'illatih). Međutim, zbog teorije taklida i prestanka zanimanja za stvarne razloge šerijatskih propisa cjelovita teorija konzumacije nije izgrađena u islamskoj pravnoj nauci.

Da bi se, dakle, reformisalo šerijatsko pravo u dijelu koji se smatra domenom ljudskog normiranja, bilo je potrebno:

1. osporiti valjanost teorije taklida,
2. otvoriti "vrata idžtihada" i priznati da u svakom vremenu može i mora postojati apsolutni mudžtehid, i
3. osporiti obaveznost idžtihada klasičnih pravnika.

Može se zaključiti da, s teorijskog aspekta, šerijatsko pravo dopušta djelimičnu reformu u oblasti tumačenja izvora i klasifikovanja iz njih izvedenih propisa, te mnogo radikalnije promjene u oblasti koja se smatra područjem ljudskog normiranja. Ove teorijske mogućnosti nisu korištene zbog zastoja u razvoju islamske pravne misli od V/XI do XIII/XIX vijeka.

Bez oibzira na tu okolnost, u praksi različitih muslimanskih država se tokom istorije afirmisalo više načina usklađivanja prava sa izmijenjenim društvenim okolnostima. Među ovim sredstvima akomodacije, pored selektivnog preuzimanja lokalnih običaja, nailazimo i na tri klasična metoda koja je u slučaju starih prava uočio poznati istoričar Henri Mejn (Henry S. Main). To su pravne fikcije, zakonodavstvo i pravičnost.²⁰

²⁰ Herbert J. Liebesny, Stability and Change in Islamic Law, "Middle East Journal", XXI (1967), str. 20.

a. Običaj ('urf)

Običaji i običajno pravo su odigrali značajnu ulogu kako u periodu izgradnje islamskog pravnog sistema tako i u procesu primjene njegovih normi. Sve pravne škole su u određenom obimu priznale mjesne običaje kao dopunski izvor prava sa najvećim značajem u građanskopravnoj, administrativnoj i finansijskoj sferi.

Osnova za prihvatanje običaja nalazi se u kur'anskom konceptu "ono što je ustanovljeno kao dobro" (*ma'rūf*).²¹ Smatralo se da u tradiciji različitih naroda i kultura postoje elementi dobra koji reflektuju ostatke nekadašnjih nebeskih objava koje su ljudi vremenom iskvarili te da muslimani, kao nosioci posljednje u nizu takvih objava, baštine te vrijednosti.

Sa oim teorijskim obrazloženjem u prvim vijekovima islama u šerijatsko pravo su inkorporisani lokalni običaji Bliskog istoka, među kojima i pojedine ustanove vizantijskog i perzijsko-sasanidskog prava.²² Uvažavanje lokalnih običaja nastavljeno je i kasnije, nakon obustavljanja stvaralačkog tumačenja šerijata. U tom periodu običaji su posebno dobili na značaju kao način usklađivanja prava i društvenih okolnosti.

U osmanlijskim propisima koji regulišu zemljišne odnose, položaj i obaveze zavisnog stanovništva, op,orezivanje i prekršaje, zadržane su pojedine ustanove bizantijskog i slovenskih prava (baština kao zemljišna jedinica, obručina i monopol kao takse vezane za

²¹ Amin Ahsan Islahi, *Islamic Law. Concept and Codification*, Lahore, 1978, str. 78-80.

²² O uticaju stranih prava na šerijatsko i polemike koje su o tome vođene vid, Mehmed Begović, *Da li je rimsko pravo uticalo na šerijatsko pravo*, "Balcanica". VIII (1977), str. 593-600.

U južnoj Palestini je još sredinom XIX vijeka običajno pravo seoskog stanovništva nazivano "Abrahamov (Ibrahimov) šerijat" (shari'at Khalil), za razliku od "islamskog šerijata" (al-shari'a al islamiyya). Vid, Reuben Levi, *The Social Structure of islam*, Cambridge, 1957, str. 243.

proizvodnju vina, itd.)²³

Običaj se pokazao kao efikasno sredstvo akomodacije islamske religijskopravne tradicije u situaciji kada se ona sučelila sa različitim društvenim tipovima, segmentima plemenskog društva i izgrađenim kulturnim sistemima.²⁴ Tim putem je bilo moguće u muslimansku zajednicu integrisati različite društvene grupe koje su primanjem islama zadržale dio svog tradicionalnog načina života ali koje su, istovremeno, prihvatanjem šerijatskog prava bile snabdjevene jednim od najjačih kohezivnih faktora islamske kulture.²⁵

b. Pravne fikcije (hiyal)

Postupanje kojim se neposredno ne krši zakon ali se prevarno izbjegava odnosno izigrava njegov cilj ili svrha u šerijatskom pravu se naziva "pravnim doskočicama". U njima je viđen jedan od mogućih načina pomirenja zahtjeva idealnog prava i prozaične stvarnosti. Teorijski su fikcije opravdavane korišćenjem dva argumenta: tezom o "kvarenju vremena" nakon prvih generacija muslimana, po kojoj u novim okolnostima treba ljudima što je moguće više olakšati slijeđenje šerijatskog prava, i opštim pravilom da nužda čini dozvoljenim ono što je inače zabranjeno. Na taj način, pravnim poslovima koji su sa stanovišta striktno teorije bili sumnjivi i zabranjeni dat je oblik pravno dozvoljenih radnji.

Najčešća forma koja je korišćena pri izigravanju zakona bili su fiktivni pravni poslovi. Zabrana kamate (*ribā*) izigravana je sklapanjem fiktivnog ugovora o kupoprodaji uz ugovor o zajmu, tako da je dužnik zajedno sa vraćanjem glavnice duga plaćao i kamatu u formi kupovne

²³ Halil Inalcik, *Kanun*, u: "The Encyclopaedia of Islam", Leiden, 1979, IV, str. 556-562.

²⁴ G. H. Grunebaum, op. cit, str. 9.

²⁵ Richard T. Antoun, *The Islamic Court, the Islamic Judge and the Accomodation of Traditions: a Jordaninan Case Study*, "International Journal of Middle East Studies", XII (1980), str. 465-466.

cijene za stvar koju mu je povjerilac navodno prodao. Da je riječ o fiktivnom pravnom poslu vidi se iz okolnosti da plaćanje navodne kupovne cijene uvijek prispjeva u vrijeme vraćanja duga i da taj iznos uglavnom odgovara visini zakonske kamate u određenom vremenu.

"Pravne doskočice" su bile predmet posebnog zanimanja hanefijske pravne škole. Izigravanje zakona, inače, nije posebna specifičnost šerijatskog prava ili prakse. Takav postupak premošćavanja jaza između normi i stvarnosti poznat je većini starih prava čiji su se izvori vremenom počeli smatrati nepromjenljivim ili svetim (u rimskom pravu to su bile radnje *in fraudem legis agere*).

c. Državno zakonodavstvo (al-siyāsa al-shar'iyya)

Poznata je činjenica da je islam obeshrabrivao ideju državnog zakonodavstva. Formulacija pravnih normi bila je nadležnost pobožnih učenjaka. Državi je načelno pripadalo samo pravo primjene tih normi. Pri tome joj je priznata nadležnost donošenja uredaba kojim se uređuje pitanje primjene šerijatskog prava, nadležnost i organizacija sudova i sankcionisanje jednog od opšteprihvaćenih tumačenja šerijata.

Ova ovlaštenja država je počela široko koristiti od XI/XVII vijeka, što je dovelo do pojave cjeline svjetovnog zakonodavstva nazvanog kanun (*kanun*). Najviši pravnotehnički nivo i praktični značaj kanuni su zadobili u Osmanlijskoj Carevini, gdje su postali glavni izvor prava u području krivičnih, upravnih i finansijskih odnosa.

Državno zakonodavstvo je teorijski trebalo biti u funkciji primjene šerijatskog prava te, prema tome, i saglasno njegovim principima. U stvarnosti, kanuni su često išli mimo pa i protiv šerijatskog prava. To je, sa svoje strane, bio pokazatelj stvarnih odnosa vjerskih i svjetovnih centara moći u određenoj državi.

d. Pravičnost (al-nazar- fī 'l-mazālim)

Ideja pravičnosti u islamu je izražena u vidu nadležnosti vladara ili od njega ovlaštenog tijela da razmatra stvari koje su presudili šerijatski ili drugi sudovi ili riješili upravni organi. Taj postupak je žalbom inicirala nezadovoljna stranka. Suđenje je bilo lišeno formalnosti šerijatsko-sudskog postupka a "savjet za ispitivanje nepravdi" (*madjlis al-mazālim*) je sudio na osnovu opšteg osjećanja pravde (*'adāla*) i pravičnosti (*kist*). Po svom karakteru i ulozi ovaj koncept bi se mogao uporediti sa idejom *Equity* u engleskom pravu. Vremenom je "savjet za ispitivanje nepravdi" postao forum pred koji se i u prvoj instanci mogao iznijeti određeni spor.

Pojava ekstraordinarne jurisdikcije u šerijatskom, kao i u drugim pravima, izražava potrebu da se od jednog formalizovanog prava i sudstva okrene mnogo elastičnijim i efikasnijim sredstvima.

Može se na kraju zaključiti da šerijatsko pravo ne samo da posjeduje teorijske mogućnosti reforme, već i bogato iskustvo praktične adaptacije. Instrumenti prilagođavanja prava izmijenjenim društvenim okolnostima uglavnom korespondiraju metodima koje poznaju i drugi veliki pravni sistemi. Uopšte govoreći, šerijatsko pravo je bilo u onoj mjeri elastično i prilagodljivo koliko i društvo u kome je ono djelovalo.²⁶

²⁶ G. H. Grunebaum, op. cit., str. 12.

DOBA KLASIČNIH ŠKOLA PRAVA¹

1. Društveno-historijske prilike

Vrijeme od početka 2. vijeka (h) pa do početka, a prema nekima polovine, 4 vijeka (h) smatra se periodom procvata islamske pravne nauke. U ovo doba obrazovane su pravne škole ehli-sunneta, uobličene je fikih ši'ija i haridžija. To je vrijeme djelovanja velikih muslimanskih pravnika koji su ostavili neizbrisiv trag u fikhu.

Na početku ovog perioda, 132/750., došlo je do smjene vladajuće dinastije u Hilafetu. Narodno nezadovoljstvo protiv Emevija i njihovog načina uprave, potaknuto dijelom opozicionim stavom uleme, dovelo je do pada ove dinastije i dolaska na vlast potomaka Abbasa b. Abdulmuttaliba. Nova dinastija Abasija polagala je pravo na vlast na osnovu činjenice da su pripadali rodu Muhammeda (a. s.). Istovremeno, jedan član dinastije Emevija je izbjegao u Španiju, gdje je osnovao paralelni Hilafet sa sjedištem u Kordovi. To je značilo početak cijepanja jedinstvene države.

Abasije su zadržali isti oblik vladavine (monarhiju), ali su počeli više pažnje obraćati vjeri, dovodeći pravo i upravu pod njen uticaj. Za razliku od Emevija, koji su naglašavali svojstva vladara, Abasije su počeli naglašavati svoju funkciju vjerskih poglavara (imamet, hilafet) dajući ovoj funkciji duhovno značenje. To se izražavalo i putem određenih simbola. Emevije su se u javnosti pojavili u vojnim odijelima, dok su Abasije, posebno petkom ili u svečanim prilikama, nosili ogrtač (burde), koji je Božiji Poslanik poklonio pjesniku Kja'bu b. Zuhejru, crvene haljine, crne ahmedije, mushaf hazreti Osmana i sablju Muhammeda (a. s.). Na taj način su željeli svojoj vlasti osigurati vjersku legitimaciju.

¹ Poglavlje iz knjige: *HISTORIJA ŠERIJATSKOG PRAVA*, prof. dr. Fikret Karčić, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2005. god. (treće dopunjeno izdanje)

Drugi vijek protekao je u znaku prosperiteta Abasija. Ovi vladari su u javnom životu isticala poštovanje šerijatskog prava. U 3. vijeku (h) fakihi su zauzeli važna mjesta ne samo u sudstvu već i u dvoru i administraciji. U pogledu pozitivno-pravnih stvari abasijski vladari su se podvrgavali vladavini zakona, jednako kao i drugi građani. Istovremeno, blagostanje koje je bilo rezultat uspješnih osvajanja, stabilnosti i prosperiteta države dovelo je do pojave raskoši i lagodnog života u vladajućim krugovima. U dvorovima abasijskih vladara, sarajima bogatijeg svijeta tekao je život koji je našao odraza u pričama »*Hiljadu i jedne noći*«. Dvojstvo javnog nastupa i privatnog života počelo se sve više izražavati.

Pravnik Sufijan es-Savri (u. 161/777) uputio je jednom abasijskom halifi oštar prijekor:

Zatim je postavljena pod tvojim krovom i okriljem nasilnička vojska koja ugnjetava narod i nema milosti, koja pije vino a kažnjava drugi svijet koji pije, koja čini blud a kažnjava bludnike, koja odsijeca ruke kradljivcima a sama krade, koja vrši ubistva a kažnjava ubice...» (Ali Hasan Abdulkadir, op. cit., 196).

Opšte zanimanje Abasija da svojoj vladavini daju vjerski pečat objektivno je pomoglo razvoju islamske pravne nauke i njenom prevođenju u pozitivno pravo.

Razvoj pravne nauke nije, međutim, bio izolovana pojava. Period državne stabilnosti i prosperiteta koji je ostvaren u 2. i 3. vijeku (h) predstavljao je i stovremeno vrijeme izrastanja muslimanske civilizacije i razvoja sistematskog znanja. Pravo je moralo ići u korak sa razvojem društvenog života i ekonomije.

Razvoju sistematskog znanja pomogao je, bez sumnje, liberalni duh nekih abasijskih halifa (kao što je bio El-Me'mun i drugi). Upoznavanje sa antičkim naučnim i filozofskim nasljeđem dovelo je do pojave novih vjerskih i filozofskih pravaca. U takvoj duhovnoj atmosferi dolazilo je do značajnih vjersko-filozofskih rasprava koje su se nerijetko završavale nametanjem određenih gledišta silom države

vlasti (npr. rasprava o »stvaranju Kur'ana«). Jednom potaknuti intelektualni razvoj našao je izraz u pojavi novih disciplina: krajem 2. i početkom 3. vijeka pod uticajem mu'tezilija nastaje kelam, kao nova samostalna disciplina, obrazuje se nauka o hadisu, a u fikhu dolazi do diferenciranja metodologije prava (*usulu-l-fikh*) od nauka koje se bave pozitivnim granama prava (*furu*).

2. Izvori prava

Islamsko pravo je i u ovom periodu ostalo da se formuliše u krugovima uleme kao pravna nauka (*fikh*) temeljena na poznatim izvorima. Pozitivno pravo abasijske države u cjelini je postalo mnogo više prožeto islamskim načelima nego što je to bio slučaj sa prethodnom dinastijom. U tom slučaju se može reći da je u ovom periodu fikh postajao glavni izvor važećeg prava u državi. Među samim izvorima fikha u ovo doba će doći do definisanja njihove hijerarhije, značenja i dometa. O svemu tome će biti riječi kod izlaganja pravnog tumačenja pojedinih pravnih škola.

3. Pravna nauka

U ovom periodu postale su jasnije razlike među ranim školama prava. Početna opredjeljenja su se razvila u različitim pravcima, što je rezultiralo obrazovanjem dvije suprotstavljene tendencije: sljedbenika hadisa (*tarikatu ehli-l-hadisi*) i sljedbenika slobodnog mišljenja (*tarikatu ashabi-r-re'ji*). U osnovi ove podjele ležalo je pitanje odnosa razuma i tradicije. Spoznaja prava i njegovo praktično provođenje bili su zavisni o odgovoru o prvenstvu izvora saznanja, njihovom određenju i dometu.

U okviru dvije osnovne tendencije u tadašnjoj pravnoj nauci došlo je do sistematizovanja i unapređenja znanja. Nastale su pravne škole vezane za pojedine pravnike. Lična vezanost došla je na mjesto

teritorijalne vjernosti. S druge strane, pokušaj pomirenja ovih pravaca u tumačenju prava imalo je rezultat u nastanku novih pravnih škola. Historičari u ovom periodu bilježe nastanak brojnih pravnih škola od kojih je većina za kratko vrijeme nestala sa historijske pozornice, pošto nije izdržala provjeru prakse. U toku daljeg izlaganja osvrnućemo se na nastanak i karakteristike četiri ehli sunnetske pravne škole, predstavnike nestalih pravnih škola, te osnovna obilježja vladajućeg pravnog mišljenja ši'ija i haridžija.

a) Ebu Hanife i njegova škola

Život. En-Nu'man b. Sabit, teolog i vjerski pravnik, poznatiji pod imenom Ebu Hanife, rođen je oko 80/699. Umro je 150/767. u sedamdesetoj godini života. Djed mu je bio oslobođeni rob, porijelom iz Kabula, koji je postao štićenik plemena Tejmi, pa je i Ebu Hanife nazivan »Et-Tejmi«. O njegovom životu se ne zna mnogo: živio je u Kufi i bio je trgovac svilom. Pouzdano se zna da je prisustvovao predavanjima Hammada b. Ebi Sulejmana (u. 120 h.) kao i Ataa b. Ebi Rebaha (u. 114. ili 115. h.) u vrijeme hadža u Mekki. Nakon Hamadove smrti, Ebu Hanife je postao najveći autoritet za pitanja islamskog prava i najpoznatiji predstavnik kufanske škole pravnog mišljenja. Imao je mnoge privatne učenike, davao je pravna mišljenja u svojstvu privatnog pravnog savjetnika (*muftije*), ali nije vršio funkciju kadije. Umro je u zatvoru u Bagdadu, gdje mu je nad mezarom podignuto turbe 459/1066.

Djelo. Ebu Hanife nije napisao ni jedno djelo o islamskom pravu, ali je sa učenicima raspravljao o pojedinim problemima iznoseći svoje mišljenje ili ga diktirajući. Poznati izvori za saznanje učenja Ebu Hanife su djela koja je napisao njegov učenik Ebu Jusuf: »*Ihtilafu Ebi Hanifeti ve Ibni Ebi Lejla*«, te »*Er-reddu 'ala sijeri-l-Evza'i*«, kao i jedna verzija Malikovog djela »*ElMuvetta*« koja potiče od Muhammeda b. Hasana eš-Šejbanije.

Odlike pravnog mišljenja. Pravna misao Ebu Hanife je u literaturi ocijenjena kao superiorna u odnosu na ondašnje pravnike, kakav je bio kufanski kadija Ibn Ebi Lejla (u. 148 h.). Ebu Hanife je označen kao teorijski sistematizator koji je ostvario zavidan napredak u pravnoj tehnici. Pošto nije bio kadija, nije mnogo uvažavao pravnu praksu svoga doba. Njegovo tumačenje je konzistentno, tehnički dobro razvijeno i prefinjeno. Njegova sposobnost korištenja logike navela je Malika da izjavi da je Ebu Hanife sposoban dokazati da je jedan obični stub načinjen od zlata.

Svoje tumačenje prva nije smatrao konačnom riječi nauke, niti dogmom. Zabilježena je njegova izjava: »Ovo naše znanje je samo jedno mišljenje; to je najbolje što smo mogli postići. Ko bude u stanju da dođe do drugačijih zaključaka ima pravo na svoje mišljenje, kao što i mi imamo pravo na svoje«. (A. A. Qadri, op. cit., 94).

Prema shvatanju Ebu Hanife, izvore jednog pravnog propisa treba tražiti sljedećim redom: 1. Kur'an, 2. Sunnet, 3. idžma ashaba, 4. kijas, 5. istihsan i 6. urf.

Ebu Hanife je bio veoma strog u prihvatanju hadisa. Ta strogost ga je dovela dotle da je od Es-Sunnetu-l-kavli priznao za mutevatir samo 17 predaja. Kasniji protivnici pokušali su mu pripisati odbacivanje hadisa u cjelini. To je demantovano cijelim zbirkama hadisa koje je upotrebljavao Ebu Hanife. Ove zbirke su sačinili kasniji hanefijski pravници, počev od Ebu Jusufovog sina, i one su u literaturi poznate pod imenom »Mesanidu Ebi Hanifeti«. Štampane su u Indiji.

Ebu Hanife je ograničio upotrebu slobodnog, ničim vezanog mišljenja (*rej*), uvodeći namjesto njega sistematsko zaključivanje po analogiji (*kijas*). Postavio je uvjet da se analogija primjenjuje u situaciji kada nema vjerodostojnog hadisa. I u takvom slučaju zaključivanje po analogiji se mora temeljiti na propisu Kur'ana ili Sunneta. Time je sadržina propisa do koga se dođe putem analoškog zaključivanja učinjena ovisnom o sadržini propisa koji potiče iz objavljenog teksta, te je spriječena proizvoljnost slobodnog mišljenja.

Uviđajući da stroga pravilnost pravničkog rasuđivanja ne dovodi uvijek do pravičnog rješenja, Ebu Hanife je dopustio mogućnost korekcije analoškog zaključivanja. To je postignuto uvođenjem istihana među izvore prava. To znači da će se odstupiti od pravnog propisa do koga se došlo putem analogije ukoliko to zahtijevaju razlozi pravičnosti.

Ovaj princip zajedno sa priznanjem urfa, običaja za izvor prava na području muamelata, imali su za posljedicu fleksibilnost cjeline hanefijskog tumačenja prava. To je ovoj školi kasnije omogućilo visok stepen prilagođavanja potrebama društva u razvoju.

Definišući izvore prava i određujući njihov međuodnos, Ebu Hanife je došao na područje metodologije prava, posebno pravno-tehničkih metoda. Na ovom polju njegova je zasluga za prve doprinose nauci usulu-l-fikha, koja će svoj sistematizovani oblik dostići kod kasnijih pravnika.

Kod Ebu Hanife, a kasnije i njegovih učenika, uočena je orijentacija ka apstrakcijama. Rješavani su i pretpostavljeni slučajevi, a uopštavanjem sadržine niza pojedinačnih normi došlo se do opštih pravnih pravila (*el-kavaidu-l-kullije*).

Primjer pravnog tumačenja

1. Kur'an, IX:34-35.

»... Onima koji zlato i srebro gomilaju i na troše ga na Allahovu putu - navijesti bolnu patnju na Dan kada se ono u vatri džehenemskoj bude usijalo, pa se njima čela njihova i slabine njihove i leđa njihova budu žigosala. Ovo je ono što ste za sebe zgratali; iskusite zato kaznu za ono što ste gomilali.«.

Zaključak: Na uskladišteno zlato i srebro treba dati zekjat.

Učenici. Ebu Hanife je imao znatan broj učenika koje je sam dijelio na tri kategorije: one koji duboko poznaju pravnu nauku

(naučnike), one koji mogu izdavati pravna mišljenja (savjetnike) i one koji mogu presuđivati sporove (sudije). Savjetovao je da se svako bavi onim poslom za što je sposoban. Svoje učenike je učio da znanje koje steknu ne služi za postizanje ovosvjetskih pogodnosti, već se treba upotrijebiti za stvar vjere. Iako sam nije prihvatio javne službe, zbog težnje da sačuva nezavisni položaj tumača prava u vrijeme nekih nasilničkih vladara, svojim učenicima je dopuštao da to mogu učiniti ako vide da bi neka služba došla u ruke pojedinaca koji će kršiti pravo i raditi protiv opšteg interesa. To će imati za posljedicu da pojedini učenici Ebu Hanife zauzmu drugačije pozicije u praktičnom životu u odnosu na svog učitelja.

Najvažniji učenici Ebu Hanife su Ebu Jusuf i Muhammed eš-Šejbani, te Zufer b. Huzejl.

Ebu Jusuf Ja'kub bin Ibrahim el-Ensari. U historiografskoj literaturi ovaj pravnik se spominje kao učenik koji je zapisao učenje svoga učitelja. Arapskog je porijekla, a kao godina rođenja se spominje 113/731. Živio je u Kufi do prihvatanja kadijske službe, kada je prešao u Bagdad, gdje je ostao do kraja života, 182/798. Bio je veoma blizak halifi Harunu er-Rašidu, koji ga je imenovao za *kadi-l-kudat* ili velikog sudiju, novu funkciju u historiji islamskog pravosuđa. Iako je to bila počasna titula data sudiji prijestonice, Ebu Jusuf je postao halifin savjetnik u pitanjima pravosuđa, finansija, uprave i sl.

Od brojnih djela koja se spominju uz ime ovog pravnika očuvan je »*Kitabu-haradž*«, djelo koje je napisao na traženje Harana er-Rešida, a koje tretira pitanja javnih finansija, uprave, sudstva i sl. Ovo je djelo kasnije uveliko uticalo na regulisanje zemljišnih odnosa u Osmanlijskoj carevini i Indiji. Za ime ovog pravnika vežu se još i ova djela: »*Kitabu-l-asar*«, o hadisima koje je prenosio Ebu Jusuf; »*Kitabu ihtilaḫi Ebi Hanifeti ve Ibni Ebi Lejla*«, o razlikama Ebu Hanife i njegovog savremenika, kufanskog kadije Ibni Ebi Lejla; »*Er-Reddu 'ala sijeri-l-Evza'i*«, odgovor na Evzaijinu raspravu o međunarodnom pravu; »*Kitabu-l-hijeli*«, o pravnim doskočicama, itd. Spominju se i njegove

knjige o namazu, zekjatu, postu, šerijatskom nasljednom pravu, oporuci, punomoćstvu, kupoprodaji, krivičnom pravu i drugom.

U cjelini, za Ebu Jusufa se kaže da je slijedio pravnu metodologiju Ebu Hanife. Njihov međusobni odnos se poredi s odnosom Platona prema Sokratu. Uočeno je da se Ebu Jusuf više oslanjao na hadis nego učitelj, što se objašnjava okolnošću da je u njegovo doba bilo više autoritativnih izvora za saznanje Poslanikovih hadisa. Nekada tumačenje Ebu Jusufa predstavlja sužavanje slobodnog mišljenja Ebu Hanife. Ističe se, također, njegovo često mijenjanje stavova, čemu je vjerovatno doprinio položaj pravnika-praktičara.

Sam Ebu Jusuf je imao veliki broj učenika (spominje se 103). Ta okolnost i činjenica da je kao najuticajnija ličnost u pravosudnom sistemu abasijske države imao uticaj na imenovanje kadija i proces primjene prava, imali su za posljedicu intenziviranje širenja hanefijskog mezheba. Istovremeno, s njim je započelo vezivanje pravnika za pravno tumačenje Ebu Hanife umjesto ranije vjernosti pravničkoj tradiciji teritorije. (U literaturi se od tog vremena govori o »sljedbenicima Ebu Hanife« a ne »iračkim pravnicima«).

Muhamed ibnu-l-Hasan eš-Šejbani. U literaturi se označava kao mlađi učenik Ebu Hanife. Rođen je 132/749. u Vasitu. Odrastao je u Kufi, a dio života je proveo u Bagdadu. Slušao je predavanja Ebu Hanife i Ebu Jusufa, te Malika u Medini. U vrijeme Haruna er-Rešida vršio je funkciju kadije. Ubrzo je napustio javnu službu radi nezavisnosti i nepristrasnosti. Umro je 189/804. u pedeset osmoj godini života.

Eš-Šejbaniji je u zaslugu upisano bilježenje teorije hanefijskog mezheba. Ocijenjen je kao prefinjeni dijalektičar, sistematizator bogatog pozitivno-pravnog materijala i teoretičar. Poznat je po analizama stvarnih i pretpostavljenih slučajeva u kojima je široko koristio dedukciju i indukciju. Okolnost da su mu kasniji pravnici, uostalom kao i Ebu Jusufu, priznali status *»el-mudžtehidu fi-l-mezhebi«* ne govori samo po sebi o apsolutnoj prednosti mišljenja učitelja nad

mišljenjima učenika. Naprotiv, nekada se mišljenja Ebu Jusufa i Muhammeda uzimaju kao »norma po kojoj se postupa« (*mufta bihi kavl*). Takav je slučaj sa pitanjem pravnih posljedica uvakufljenja. Prema Ebu Hanifi, vakif može opozvati uvakufljenje pošto samim tim aktom ne gubi pravo vlasništva nad uvakufljenom stvari. Prema Ebu Jusufu i Muhammedu, samom izjavom vakifa, odnosno predajom stvari, vakif gubi pravo vlasništva nad uvakufljenom stvari, pa je uvakufljenje neopozivo.

Eš-Šejbani je iza sebe ostavio veliki broj djela koja se klasifikuju u dvije kategorije. Djela prve vrste se nazivaju *zahirur-rivajeti* ili *el-usul*. To su djela koja služe kao izvori za saznanje pravnog tumačenja hanefijskog mezheba. To su djela: »*El-Mebsut*«, »*El-Džamiu-l-kebir*«, »*El-Džamiu-s-sagir*«, »*Es-Sijerul-kebir*«, »*Es-Sijeru-s-sagir*« i »*Ez-Zijadat*«. Ovih šest knjiga sabrao je početkom četvrtog vijeka Ebu-l-Fadl el-Mervazi u zbornik poznat pod imenom »*El-Kafi*«. Pravnici navode da ako u ovim djelima nije drugačije navedeno izloženi stavovi pripadaju Ebu Hanifi i Ebu Jusufu.

Druga vrsta dijela se naziva *en-nevadir*. To su zabilježena mišljenja pojedinih pravnika koja su doprla do Eš-Šejbanije. Poseban doprinos Eš-Šejbanije pravnoj nauci u najširem smislu je njegovo bavljenje pitanjima međunarodnih odnosa i međunarodnog prava u djelima »*Es-Sijer*«. Poznati stručnjak za međunarodno pravo C. Rhyne u djelu »*International Law*« (1975) piše:

»Prva kodifikacija međunarodnog prava je zbirka pravnih slučajeva i prakse koju je sačinio muslimanski naučnik Eš-Šejbani u svojim djelima »*Sijer*« u 8. vijeku, čime je za više vjekova pretekao slične zapadne radove«.

Zufer ibnu-l-Huzeji ibn Kajs. Rođen je 110/728. Navodi se da je u prvo vrijeme bio sljedbenik škole hadisa, ali se kasnije pridružio iračkim pravnicima i postao gorljivi zastupnik kijasa. Za života je vršio službu učitelja i sudije. Pravnu nauku je prenosio usmeno. Od njegovih pravnih mišljenja najpoznatije je ono koje se odnosi na dozvolu

uvakufljenja gotovog novca. U ovom pitanju Zufer je zauzeo drukčije stanovište u odnosu na druge velike hanefijske pravnike. Pošto je mišljenje Zufera više odgovaralo izmijenjenim prilikama kasnijeg doba i forsiralo stvar vakufa prihvaćeno je u Osmanlijskoj carevini i Indiji kao *mufta bihi kavl*.

Hanefijski pravnici i pitanje »pravnih doskočica«. Za Ebu Hanifu i njegove učenike Ebu Jusufa i Muhammeda je vezano pitanje »pravnih doskočica« (*el-hijelu-š-šer'ijje*). To su bile pravne konstrukcije ili fikcije koje su trebale olakšati muslimanima slijeđenje šerijata u određenom vremenu. Radilo se o tome da se poslovima čija je dozvoljenost sa stanovišta striktno teorije šerijata bila sumnjiva da vanjski izgled pravno dozvoljenog posla čime je i unutrašnji sadržaj dobivao istu kvalifikaciju.

Porijeklo hijela (ili, prema turskoj varijanti, *hille-i-šerijje*) treba tražiti u činjenici da se fikh začeo i uobličio kao teorijska pravna misao, manje ili više udaljena od stvarnog života. Pravne norme fikha su predstavljale ideal kome musliman treba da teži i koji je samo u ranom dobu islama bio ostvaren. Tako se vrlo rano postavilo pitanje usaglašavanja teorije i prakse. Jedan od mogućih izlaza nađen je u »pravnim doskočicama«, kao izrazu kompromisa zahtijeva idealnog pravnog poretka i prozaične stvarnosti. Pravnici koji su ih zagovarali željeli su iznaći način kojim će muslimanima biti moguće ponašanje prema zahtjevima šerijata, a bez negativnih materijalnih i drugih posljedica koje bi izazvala striktna primjena. »Pravne doskočice« je u fikhu uvela kufanska pravna škola, a njima se posebno bavio mezheb Ebu Hanife. Za uvođenje njihovo isticana su dva oslonca: teza o regresivnom toku historije, odnosno »kvarenju vremena« (*fesadu-z-zeman*) nakon selefa i načelo da nužda čini dozvoljenim ono što je inače zabranjeno (*ed-daruratu tubihu-l-mahzurati*). Najviše doskočica se odnosilo na zakletve, vakufe, vasijet, ugovore, izdržavanje i sl. U novije vrijeme štampana je knjiga o »pravnim doskočicama« koju je napisao Eš-Šejbani (izd. J. Schacht).

Hijel su odbacili: Eš-Šafi'i, El-Gazali i drugi, kvalifikujući ih kao haram ili mekruh. Hanbelija Ibnu-l-Kajjim smatrao je da su dopuštene one doskočice gdje je dopušten i cilj i sredstvo, odnosno da su nedopuštene one gdje su nedopušteni cilj i sredstvo, ili cilj ili sredstvo. Ovo mišljenje se smatra argumentovanim (Muhammed Abdul-Vehhab Buhajri, *El-Hijelu fi-š-šer'ati-lislamijjeti*, el-Kahire 1974.)

»Pravne doskočice« postojale su i u drugim pravima u kojima se pojavio problem usklađivanja stroge teorije i praktičnih potreba. U rimskom pravu je postojala ustanova »*in fraudem legis agere*« kojom su označavani postupci pojedinaca kojim se neposredno ne krši zakon ili neki drugi propis, ali se prijevarno izbjegava, odnosno izigrava njegov cilj ili svrha.

Primjer hanefijskog hijela

Historičar Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Badadi (392/1002-463/1071) u djelu »*Tarihu Bagdad*« spominje jedan slučaj Ebu Jusufove sposobnosti u korištenju hijela. Ovaj slučaj zabilježio je i Dželaluddin es-Sujuti u djelu »*Tarihu-l-hulefa-i*« (izd. Daru-l-fikri, n. d., 270-272).

Halifa Harun er-Rešid je pozvao jednog dana Ebu Jusufa da mu riješi sljedeći slučaj. Harunu se svidjela jedna robinja koja je bila vlasništvo Isaa b. Džafera. Harun je tražio da mu je Isa pokloni ili proda. Ovaj je to odbijao. Harun mu je onda zaprijetio smrću, zaklevši se Bogom.

Ebu Jusuf se onda zainteresovao zašto Isa b. Džafer odbija prodaju i poklon robinje i dovodi sebe u tako težak položaj. Isa je rekao da se on sa svoje strane zakleo da tu robinju neće ni prodati ni pokloniti, jer će u protivnom biti obavezan da se razvede od žene, oslobodi robove i sav imetak podijeli kao sadaku.

Ebu Jusuf je ponudio ovo rješenje: neka Isa b. Džafer pola robinje proda halifi a pola pokloni, tako je nije u cjelosti ni prodao ni poklonio.

Tako su i učinili: pola robinje je prodato za sto hiljada dinara.

Ostali pravnici hanefijskog mezheba. U periodu o kome govorimo među pripadnicima hanefijske pravne škole istakli su se: Hilal er-Rej (u. 245/859), Ahmed b. Omer el-Hassaf (u. 261/874), pisac djela o hijelu i vakufu, te Ebu Džafer et-Tahavi (u. 321/933), pisac djela o razilaženju pravnika. Njihova funkcija je bila popunjavanje pravnih praznina (mesailu-n-nevazil).

b) Malik i njegova škola

Život. Malik b. Enes el-Esbahi rođen je u Medini 95/713. Atmosfera Medine, centra islamskih tradicionalista, i sklonosti porodice iz koje je potekao uputili su ga na proučavanje hadisa. Ubrzo je zbog svog znanja postao jako cijenjen: lanci predaje hadisa u kojima se on spominje smatraju se najpouzdanijim, a njegova pravna mišljenja (*fetve*) uživala su veliki ugled.

Za života je u sebi ujedinio ličnost vjerskog vođe, javnog učitelja i sudije. Svoja mišljenja je zastupao otvoreno i nepokolebljivo. Zbog fetve da je nevažna izjava lojalnosti koja se da halifi pod prinudom bio je od strane abasijskog guvernera Dža'fera b. Sulejmana osuđen na bičevanje.

Kasnije abasijske halife su mu ukazale poštovanje. U javnom životu nije želio da se opredijeli za bilo koju od tadašnjih rivalskih vjersko-političkih grupa. Odbijao je da raspravlja o odlukama sudija, za razliku od Ebu Hanife koji je i povodom sudskih odluka davao svoje fetve, pozivajući nekada kadije da koriguju svoje odluke. Malik je izjavljivao da suđenje pripada sultanu i u tu nadležnost se nije miješao. Odbijao je protežiranje svog pravca: nije se saglasio sa namjerom vladara da njegovo djelo »*El-Muvetta*« dobije status zvaničnog zakonika. Umro je 179/795. godine.

Djelo. Najpoznatije Malikovo djelo je »*El-Muvetta*« i ono se ubraja u najstarija očuvana djela islamske pravne nauke. Ovo djelo je nastalo između 148. i 159. (h). Do nas su doprle dvije verzije ovog djela: ona koju prenosi hanefijski pravnik Eš-Šejbani i koja je više puta štampana u Indiji i Pakistanu i verzija koju prenosi Malikov sljedbenik Jahja el-Lejsi (u. 234/848). »*El-Muvetta*« obuhvata pitanja koja se odnose na pravo, teologiju i druge discipline. U ovom djelu su u različitim poglavljima, faktički izneseni hadisi i običaj ashaba i tabi'ina iz Medine. Smatra se fikhskim djelom zato što je pisano s ciljem da se iznesu pravni propisi sadržani u znanju koje je preneseno tradicijom. U ovo djelo su uneseni i pravni običaji Medine, čime su postali dio islamskog prava.

Odlike pravnog mišljenja. Malik je nastavio kazuističku praksu ranih pravnika, zadržavajući svoju pažnju na pojedinačnim propisima i slučajevima, a odbacivajući spekulativne tendencije iračkih pravnika. Nije imao sklonosti izvođenju pravne teorije iz mase pojedinačnih propisa. Držao se metoda stvarnih slučajeva, na hipotetička pitanja nije davao odgovore.

Pri tumačenju šerijatskih propisa oslanjao se u prvom redu na dva glavna izvora: Kur'an i Sunnet. Smatrao je da se Sunnet može saznati iz žive tradicije grada Medine i predaja. Prihvatio je i pojedinačne predaje (*ahad*). U odsutvu izričitog teksta koristio je i koncept javnog interesa (*el-maslehatu-l-mursele*). Iako je kritikovao iračke pravnike u nekim slučajevima i sam je koristio *kijas*, odnosno *re'j*.

Nije se zanimao pravnom tehnikom, niti pravnom naukom na način iračkih pravnika. Njegov cilj je bio davanje konkretnih odgovora na konkretna pitanja. Zato se kod njega ne nailazi na pravnu tehniku koju zahtijeva razvijeno pravno mišljenje. Čak i prilikom razmatranja pravnih pitanja u djelu »*El-Muvetta*« ne nailazimo na analitička istraživanja, otkrivanje zakonskog razloga niti izvođenje propisa, već jednostavno izlaganje hadisa na jedan sistematizovan način. Tek su

kasniji malikijski pravnici izveli određene principe idući linijom svog učitelja.

Jednim od glavnih obilježja Malikovog pravca tumačenja šerijatskog prava smatra se koncept *el-masleha*, koji je u svojoj cjelini doprinosa fleksibilnosti ove pravne škole. Međutim, sam koncept »javnog« ili, prema nekima, »opšteg interesa« različito je shvaćen pošto je koncept prilično rastegljiv. Hanefije, naime, također imaju sličan koncept pravičnosti (*istihsan*), dok šafije posjeduju *istislah*. Nekada uvažavanje istog principa dovodi do dijametralno različitih pozitivno-pravnih rješenja.

Primjer pravnog tumačenja

Malik je smatrao da je dozvoljeno primijeniti prinudna sredstva da bi se došlo do priznanja lica osumnjičenog za izvršenje određenog krivičnog djela. Navodio je da je u javnom interesu da se do priznanja dođe. Ostali pravnici su se ovome usprotivili, navodeći da je u interesu osumnjičenog da ne bude prinuđen na priznanje, jer je možda nevin. Pravilo je da je bolje da se ne kazni počinitelj nekog djela nego da bude osuđen nevin čovjek (utemeljeno na hadisu).

Učenici. Najpoznatiji pravnici koji su zaslužni za razradu i širenje Malikovog učenja su: Jahja b. Jahja el-Lejsi (u. 234/848), Esed el-Furat (u. 213/828), Ebu Abdullah b. Vehhab b. Muslim Hureši (u. 197/812) i Abdurrahman el-Kurtubi (u. 193/808). Istaknuti pristalica Malikovog tumačenja prava bio je Sahnun Abdusselam b. Habib (180/776-240/854). Bio je kadija u Kajrevanu, a od poznatih Malikovih učenika u Egiptu je tražio objašnjenja za pojedina pitanja. Obrazovao se na djelu »*El-Esedije*«, koje je napisao pomenuti Esed el-Furat. Napisao je djelo »*El-Mudewene*«, koje se smatra jednim od autoritativnih zbornika malikijskog fikha, posebno na Magribu.

c) Šafija i njegova škola

Život. Ebu Abdullah Muhammed b. Idris b. Abbas eš-Šafi'i je rođen 150/767. u Gazzi. Po porijeklu je pripadao plemenu Kurejš. Nakon očeve smrti majka ga je dovela u Meku, gdje se, okružen siromaštvom, posvetio učenju. Slušao je predavanja iz tefsira, fikha i pjesništva. Prisustvovao je Malikovim predavanjima. Svojim znanjem je impresionirao abasijskog namjesnika u Jemenu, koji ga je uzeo u državnu službu. Javno angažovanje Šafije je bilo kratkotrajno: protivnici su ga optužili da slijedi zejdijskog imama pa je upućen u Bagdad. Pred halifom Harunom er-Rešidom odbranio ga je, kao pravnik, Muhammed b. Hasan eš-Šejbani. Druženje s ovim pravnikom uticalo je na kasniji pravnički razvoj Šafije. Iračko pravno razmišljanje razvilo je kod Šafije kritički odnos prema Malikovom tradicionalizmu. Godine 188/803. napustio je Bagdad i posvetio se pravnim studijama u Hidžazu i Siriji. Abasijski halifa El-Me'mun mu je ponudio državnu službu, ali je on odbio, otputovavši 198/813. u Egipat. Upoznavanje s tradicijama u toj zemlji i naučno dozrijevanje uticali su da Šafija u određenoj mjeri koriguje svoje ranije stavove. U Egiptu je umro godine 204/819. u pedeset osmoj godini života.

Djelo. U intelektualnom stvaralaštvu Šafije razlikuju se dva perioda: irački (*el-kavlu-l-kadim*) i egipatski (*el-kavlu-l-džedid*). Riječ je o različitim tumačenjima pojedinih pitanja. Precizni historičari su nabrojali osamnaest *mes'ela* o kojima postoje različiti dogovori.

Šafija je u Iraku, na traženje Abdurrahmana b. Mehdija (u. 198/813) napisao raspravu »*Er-Risale*«, posvećenu pitanjima metodologije islamskog prava. Ovo djelo je postojalo u više verzija. Do nas je doprla egipatska. Pisano je u obliku dijaloga i predstavlja prvo cjelovito, sistematizovano djelo iz *usuli-fikha*.

Drugo važno Šafijino djelo je »*El-Umm*«. Nastalo je u egipatskom periodu, a postoji u više verzija. Smatra se temeljnim djelom za upoznavanje cjeline Šafijinog tumačenja prava. Među ostalim Šafijinim djelima se spominju: »*Džamil'u-l-ilmi*«, »*Ihtilafu-l-hadis*«, »*Kitabu ihtilafi Malik ve-š-Šafi*«, »*Kitabu Ihtilafi-l-'irakijin*«, »*Kitabu*

ihtilafi me'a Muhammed ibni-l Hasan«, »*Kitabu sijeri-l-Evza'i*«, itd. Neka od ovih djela pisao je sam Šafija, neka je diktirao, a neka su napisali njegovi učenici i vezali ih za ime svog učitelja. Među ovim djelima se mogu izdvojiti djela koja pružaju podatke o Šafijinom pravu, djela u kojima se povlači paralela između Šafijinog tumačenja i tumačenja drugih pravnika i djela na osnovu koji se može rekonstruisati pravna misao Šafijinih prethodnika ili savremenika.

Odlike pravnog mišljenja. Šafijino tumačenje prva se u literaturi karakteriše kao pokušaj uspostavljanja ravnoteže između tradicionalizma Malikovog pravca i hipotetičkog spekulisanja Ebu Hanife. Pokušaj pomirenja ove dvije tendencije imao je za posljedicu nastanak nove škole pravnog mišljenja. U cjelini se može reći da se Šafija pretežno oslanjao na tradicionalne izvore.

U zasluge Šafije za dalji razvoj islamske pravne nauke ubraja se: Sistematsko bavljenje metodološkim pitanjima. Fahrud-din er-Razi o tome kaže:

»Prije imama Šafije ljudi su raspravljali o pitanjima osnova fikha, o traženju i iznošenju dokaza. Međutim, nisu imali opšte principe na koje bi se pozivali u spoznaji šerijatskih izvora, u njihovom sučeljavanju i protežiranju. Šafija je izveo pravila nauke *usuli-fikha*, dao svijetu principe na kojima se zasniva poredak izvora prava. Utvrđeno je da je Šafijin doprinos nauci šerijatskog prava jednak Aristotelovom doprinosu logici«. (Ali Hasan Abdulkadir, op. cit., 268.).

Razvijanje teorije tumačenja glavnih izvora objavljenog Zakona (Kur'an i Sunnet). Šafija je prvi izvršio klasifikaciju kur'anskih propisa na opšte (*'amm*) i posebne (*hass*) s obzirom na obim značenja pojedinih termina, odnosno broj slučajeva na koji se odnose. Dao je značajan doprinos pitanju derogacije u šerijatskopravnoj nauci.

Insistiranje na hadisu kao načinu saznanja Sunneta. Prije Šafije pod Sunnetom je podrazumijevana ustanovljena praksa muslimana, a Sunnet je saznavan putem »žive tradicije«, odnosno putem riječi ashaba i tabiina. Šafija je zauzeo stanovište da je hadis jedini način saznanja Sunneta, zastupajući tezu o valjanosti pojedinačnih predaja (*el-haberu-l-vahid*) ukoliko ispunjavaju uslove valjanosti.

Hijerarhija izvora prava. U Šafijinom djelu »*Er-Risale*« prvi je put naveden poredak izvora šerijatskog prava koji se smatra klasičnim (Kur'an, Sunnet, idžma, kijas). Šafija o tome kaže:

»Bog nikome nije dao pravo nakon smrti Božijeg Poslanika da (u islamskom pravu) izražava mišljenje izuzev na osnovu znanja (*ilm*) koje je došlo prije njega. Takvo znanje je sadržano u Kur'anu, Sunnetu, idžmau, riječima i djelima ashaba (*asar*), a zatim, kao što sam objasnio, u kijasu utemeljenom na prethodnim izvorima. Nikome nije dozvoljeno da upotrebljava analogiju ukoliko ne poznaje praksu i riječi prethodnika (*sunen*), idžma i razmimoilaženje naroda, te arapski jezik«. (Shafi's, *Risala*, engl. ed., Baltimore 1961, 78-79).

Šafija je Kur'an i Sunnet svrstao u istu kategoriju znanja o šerijatskim propisima. Oboje potiču od Boga, mada se razlozi i oblici njihove objave razlikuju. Kur'an ne može derogirati Sunnet, već jedan Sunnet derogira drugi. Dao je teorijski koncept idžmaa, odbacivši njegovo svodenje na idžma Medine ili ashaba. Kao osnov zakonitosti idžma naveo je poznati hadis: »Moj ummet se neće složiti u pogrešnom mišljenju«. Šafija je odbacio proizvoljnu upotrebu re'ja, prihvativši zaključivanje po analogiji.

S obzirom na porijeklo, pravno je znanje podijelio na: *ittiba* (ono što se slijedi, ono što je dato) i *istinbat* (ono do čega se došlo promišljanjem, ono što je konstruisano). U prvu kategoriju spadaju sadržaji Kur'ana, Sunneta i mišljenja prvih generacija muslimana (*ammetu selefina*). U drugu kategoriju spadaju sadržaji do kojih se došlo uvažavanjem kijasa, običaja, opšte koristi i sl.

U globalu, Šafija je u literaturi ocijenjen kao ključna ličnost islamske pravne nauke. U sebi je ujedinio sposobnosti eklektika i inovatora. Kao baštinik tradicija i *ehlul-hadisa* i *ehlul-re'ja* bio je u prilici da preuzme ono što je najvažnije u oba pravca. Svoje sposobnosti sistematizatora iskazao je posebno pri korištenju normativnog metoda u pravu, povezujući različite pojedinačne norme u cjelinu različitog stepena opštosti. Vrijeme u kome se pojavio, a koje je karakterisalo naraslo pravno znanje u pojedinim školama i lične sposobnosti (islamske tradicionalne nauke, logika i dijalektika, te elokvencija) - omogućili su mu da odigra ulogu faktora integracije i sistematizacije islamske pravne misli. Šafijina pravna misao je bila dinamična i on je cijelog života ostao student prava. Ispitivanje žive strane prava je smatrao za ključ pravne nauke.

Šafijina misao ima i teološku stranu. Ona se ogledala u njegovom antiracionalističkom usmjerenju, koje se u konkretnim prilikama izražavalo kao odbojnost prema *mutekeliminima*. U teorijskom pitanju izvora saznanja prava dao je, kako je spomenuto, prednost Objavi nad razumom. Prema njegovom tumačenju, obaveze nisu sadržane u prirodi stvari, već se temelje na zakonu koji je Bog objavio. Za razliku od kelama koji je želio da ide iza Objave i spekuliše o njenom Tvorcu, Šafija je iznosio da je jedino Božja objava neophodna za spasenje. Kur'an i Sunnet su izraz Božje objave; *usuli-fikh* i *usuli-din* su nauke koje se njima bave, a *idžtiħad* je metod koji se ima primijeniti u njihovom tumačenju.

Primjer pravnog tumačenja

Šafija je u svojim djelima uobičavao nuditi više mogućih rješenja za jedan slučaj. Na taj način je gradio koncept jednog fleksibilnog tumačenja prava. Ova ilustracija je iz djela »*El-Umm*«.

Jedan čovjek sklopio brak dajući lažne podatke o svom porijeklu vjerenici. Vjerenica kasnije dozna istinu. Kakve su pravne posljedice?

Šafija odgovara: Neovisno od toga da li je muževo porijeklo visoko ili nisko, na osnovu činjenice da je dao neistinite podatke biva

podložen kazni *ta'zir*. U pogledu sudbine braka Šafija navodi dva moguća rješenja: 1. supruga ima pravo izbora: da nastavi bračni život ili da raskine brak i 2. brak je u svakom slučaju nevaljan. (A. A. Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, Lahore 1981, 130).

Učenici. Među Šafijinim učenicima bilo je ljudi različitog naučnog nivoa. Tu su bili *mudžtehide* za koje su se vezale pravne škole, bilo očuvane ili iščezle, kao što su: Ahmed b. Hanbel, Davud ez-Zahiri, Ebu Sevr el-Bagdadi, Ebu Dža'fer b. Džerir et-Taberi itd. Osim njih, Šafijina predavanja su slušali ljudi koji će odigrati ulogu u kasnijoj razradi njegova mezheba.

Među pravnicima ovog perioda koji su zaslužni za upotpunjenje cjeline pravnog tumačenja uz korištenje Šafijine metodologije su: Ebu Ibrahim Ismail b. Jahja el-Muzeni (u. 264/878), pisac djela »*El-Muhtesar*«, zaslužan za širenje Šafijine misli u Egiptu, čija je pojava označila potpuno oformljenje šafijskog mezheba; Ebu Bekr Muhammed b. Ibrahim b. Munzir en-Nejsaburi (u. 310/922), pisac djela »*Ihtilafu-l-fukaha*«; Ebu-l Abbas Ahmed b. Omer b. Saridž (u. 306/918) pisac djela o pozitivno-pravnim granama.

d) Ibn Hanbel i njegova škola

Život. Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel je rođen u Bagdadu 164/780. Iako je poticao iz porodice u kojoj se njegovao državnički i vojnički poziv opredijelio se za studij islamskih disciplina. Školovao se u Bagdadu, tadašnjem centru nauke i kulture. Slušao je predavanja Ebu Jusufa, te drugih znamenitih učenjaka. Preduzimao je naučna putovanja u Siriju, Hidžaz, Jemen i druga mjesta. Posebnu pažnju je posvetio Sunnetu i sakupljanju hadisa. Kako navode njegovi biografi, u četrdesetoj godini je započeo izlaganja svog tumačenja Šerijata.

Ibn Hanbel je živio u vrijeme kada su abasijsku državu započele potresati značajne vjersko-političke polemike i unutrašnje napetosti.

Tako se ovaj pravnik nije stavljao u službu vladajuće dinastije, kao njegov otac, a nije joj se ni suprotstavljao. Bio je šutljivi posmatrač tragičnih događaja koji su pratili borbe pojedinih pretendenta za prijesto. I pored toga, stanovište puritanskog idealizma koje je zastupao u tumačenju šerijatskih pitanja dovelo ga je pod udar abasijskih sankcija. Zbog toga što se usprotivio mutezilijskom tumačenju pitanja »stvaranja Kur'ana« više godina je proveo u zatvoru.

Njegov lični život je bio prožet dubokom pobožnošću i poštenjem. Umro je 241/855 u Bagdadu. Njegov mezar je svijet obilazio sve dok nije uništen u poplavi u 7. vijeku (h).

Djelo. Djela imama Ibn Hanbela se uglavnom odnose na hadis. To je imalo za posljedicu da su ga neki autori svrstavali u *muhaddise*, a ne u *fakihe*. Najvažniji rad Ibn Hanbela je »*El-Musned*«, zbirka hadisa koja je nastala nakon 180/796. Ovaj zbornik, za čije je bilježenje posebno zaslužan imamov sin Abdullah (u. 290/902), predstavlja dosta cijenjeno djelo u hadisu i fikhu. Za ime Ibn Hanbela se vezuju i sljedeća djela: »*Nasihu-l-mensuh*«, »*Fedailu-s-sahabe*«, »*El-Menasiku-l-kebir*«, »*El-Menasiku-s-sagir*«, »*Kitabu-z-zuhd*« i druga.

Odlike pravnog mišljenja. U literaturi se navodi da je mišljenje Ibn Hanbela u cjelini više tradicionalističko nego pravničko. Pri tome se ima na umu njegovo zanemarivanje bavljenjem pravnom tehnikom i pravnim konstrukcijama. Fikh Ahmeda b. Hanbela je cjelina koja se zasniva na hadisu i mišljenjima ashaba.

Poredak izvora prava prema njegovom učenju je: 1. Kur'an, 2. Sunnet, 3. fetve ashaba, 4. nedovoljno pouzdane predaje, 5. analogija. U rješavanju pravnih problema sa područja *muamelata* oslanjao se na načelo dopustivosti (*ibahat*) ukoliko o tome nema izričitog teksta Kur'ana ili Sunneta, niti predaje ashaba.

Osnovni metod koji je Ibn Hanbel primjenjivao u iznalaženju pravnih propisa za određeni slučaj je bio iznaći odluku Božijeg

Poslanika koja se na takav ili sličan slučaj odnosi. Zato je čak smatrao da nakon Kur'ana i Sunneta nikakvo pravno djelo nije potrebno i da predstavlja novotariju (*bid'a*). Kasnije je ovo mišljenje korigovao, uvidjevši da se pojavljuju novi problemi kojih nema u Poslanikovu Sunnetu, niti u praksi ashaba.

Njegovo tradicionalističko usmjerenje imalo je za posljedicu prihvatanje *mursel* i *da'if-hadisa* prema vlastitom izboru. Upotrebu analogije ograničio je na posebne slučajeve i stanje prijeke potrebe.

Imamovi učenici su kasnije, koristeći njegov pravac, prihvatili i još neke izvore prava. Ibn Hanbelu je pripisana upotreba koncepta »opšte koristi« (*masleha*) na temelju teze da svaki propis šerijatskog prava ima u osnovi za cilj zaštitu »opšteg interesa«. Korištenje ovog koncepta je posebno razrađeno na području javnog prava (*es-sijasetu-š-šer'ijje*). Uvažavanje ovog koncepta imalo je za posljedicu ispitivanje razloga i motiva pravnih poslova pojedinaca, što je hanbelijsko tumačenje šerijatskog prava dovelo u najuži dodir sa svakodnevnim životom. Bavljenje konkretnim problemima ostalo je trajnim obilježjem škole koja se vezala za ime Ibn Hanbela.

Primjer pravnog tumačenja

Uvažavajući koncept »opšteg interesa« hanbelijski pravници su izdali niz zanimljivih pravnih mišljenja. Takva su: kažnjavanje pijanica koji remete javni mir, oduzimanje imovine pronevjeriocu, zabrana kupoprodaje robinja, oduzimanje viška stambenog prostora od veleposjednika u korist beskućnika itd.

Ove fetve su zabilježili Ibnu-l-Kajjim, Eš-Šatibi i drugi. (A. A. Qadri, op. cit., 145).

Učenici. Najpoznatiji učenici Ahmeda b. Hanbela u ovom periodu su: imamovi sinovi Salih (u. 266/879) i Abdullah (u. 290/902); Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Esrem (u. 273/886), pisac djela »*El-Minhadž*«; Ibrahim b. Ishak el-Harbi (u. 285/898), pisac značajnih

djela: »*Garibu-l-hadis*«, »*Delailu-n-nubuvve*«, »*El-Menasik*« itd.; Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallal (u. 311/923), pisac djela »*El-Džamiu-l-kebir*«; Omer b. el-Husein elHireki (u. 334/945), pisac djela »*El-Muhtesar*« i drugi.

e) Iščezle škole ehlu-sunneta

U periodu u kome govorimo u okviru ehlu-sunneta su se pojavili i drugi pravници koji su razvili sopstvenu metodologiju u tumačenju Šerijata (*mudžtehidi*). Oni su među pravnicima i, u određenom obimu, među masom zadobili pristalice. Međutim, djelovanjem različitih faktora ove pravne škole su nestale. Mezhebi o koj ima je riječ su: zahirijski, evzaijski, sevrijski i taberijski. Na ovom mjestu biće data sažeta obavijest o pravnicima za koje su se ovi mezhebi vezali i obilježjima njihovog učenja.

1. Davud b. Ali el-Isfahani, više poznat pod imenom Ebu Sulejman ez-Zahiri rođen je u Kufi 202/717. Obrazovao se u Bagdadu, gdje je slušao predavanja poznatih fakiha i muhaddisa kao što su Ebu Sevr i Ishak b. Rahuvejh. Ovaj posljednji je zbog strogog pridržavanja hadisa, uticao na kasniji Davudov razvoj. Preko Šafijinih učenika upoznao se sa mišlju ovog pravnika, potencirajući naročito aspekt hadisa kao izvora prava. Umro je u Bagdadu 270/883.

Za ime Davuda ez-Zahirije vezuju se mnogobrojna djela iz oblasti usula i fikha. Među njima su: »*Kitabu ibtali-t-taklid*«, »*Kitabu ibtali-l-kijas*«, »*Kitabu-haberi-l-vahid*«, itd.

Najvažnija obilježja pravnog mišljenju Davuda ez-Zahirije su: svođenje izvora saznanja prava na obavezne tekstove (*nass*) i *idžma*, odbacivanje *kijasa* i *taklida*. U pogledu idžma'a Ez-Zahiri nudi vlastiti koncept: to je saglasnost samo ashaba. Idžma je, dakle, vremenski ograničeni izvor prava. Uviđajući kompleksnost sudijske funkcije, bavljenje različitim vrstama slučaja, Ez-Zahiri je kadijama dopustio

korištenje analogije. Njegov kasniji učenik Ibn Hazm je i to odbio. U rekonstrukciji učenja Davuda ez-Zahirije otežavajuća je okolnost da je malo njegovih fetava očuvano. Mnogo više ima podataka o teoriji Zahirija, pa je teško odvojiti šta pripada učitelju a šta kasnijim učenicima. Poznate zahirijske fetve su: 1. otkaz braka (*talak*) se može učiniti samo upotrebom jedne od poznatih tri riječi i iz njih izvedenih oblika (*talak*, *tesrih*, *firak*) i s namjerom otkaza. Upotreba drugih riječi ili nedostatak namjere ne proizvode pravna dejstva, kao kada bi muž rekao supruzi: »Vraćam te porodici« (*vehebtuki li ehliki*). 2. Otkaz braka se ne može učiniti putem opunomoćenika, pod uslovom, rokom niti se to pravo može delegirati ženi. 3. Poznati hadis o zabrani kamate u razmjeni šest artikala (pšenica, ječam, hurme, zlato, kovani novac, so), koji se mogu razmjenjivati samo po principu "ista količina za istu količinu i iz ruke u ruku" zahirije su tako protumačili da nema kamate u razmjeni ostalih artikala. Naime, fakihi koji se oslanjaju na kijas protegli su ovu zabranu i na razmjenu groždica, prohe, riže, graha i svih drugih artikala koji su mjerljivi, jestivi i koji se mogu uskladištiti i biti hrana pošto razlog zabrane koji postoji kod ječma i pšenice postoji i kod drugih namirnica. Zahirije kažu: »Da je Poslanik htio proširiti zabranu na sve mjerljive stvari ili namirnice on bi i upotrijebio takve opšte izraze a ne bi nabrajao posebne nazive«. Zato i zabranu kamate svode na razmjenu spomenutih artikala.

Zahirijska škola se bila raširila u Španiji, gdje je njen najpoznatiji pristalica u kasnijem vremenu bio Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelusi (u. 456/1063). Za njegovo ime se vežu mnoga djela s područja prava, uporednih religija, književnosti itd. U pravnoj literaturi uvažavaju se posebno »*El-Ihkam fi usuli-l-ahkam*« i »*El-Muhalla*«. Ova škola je izgubila masovniju podršku početkom 5. vijeka (h), da bi u 8. vijeku potpuno nestala.

2. Abdurrahman b. Amr Ebu Amr el-Evza'i je rođen u Balbeku (Liban) 88/706.). Živio je životom pobožnjaka, uživao je ugled imama u hadisu noseći naziv »imam Sirije«, gdje je bio i sudija. Umro

je 157/774. u okolini Bejruta, gdje mu se nalazi mezar koji je i danas mjesto zijareta.

El-Evza'i predstavlja staru sirijsku školu prava. Njegovo pravno tumačenje karakteriše u najvećoj mjeri oslanjanje na »živu tradiciju«, pod čime on podrazumijeva neprekinutu praksu muslimana od vremena Muhammeda (a. s.) i prvih generacija. Sve je to uključivao u »Sunnet Poslanika«, iako poneki propis nije bio osnažen verbalnom predajom.

Za njegovo ime se vežu radovi iz oblasti fikha i hadisi, ali su uglavnom izgubljeni. Takvi su: »*Kitabu-s-suneni fi-l-fikh*« i »*Kitabu-l-mesaili fi-l-fikh*«. Kao izvor za saznanje njegovog tumačenja fikha služi u najvećoj mjeri Ebu Jusuf.

Evazijski mezheb potpuno je obrazovan nastojanjem Evzaijinih učenika, među kojima je posebno važnu ulogu odigrao El-Velid b. Mezjed (u. 203/818). Ovaj mezheb je preovladavao na Magribu i u Španiji sve dok nije zamijenjen malikijskim iza polovine 3. vijeka (h). Krajem 4. vijeka (h) izgubio je masovnost i u Siriji, te od tada njegovo pravo učenje nema praktični značaj.

3. Ebu Abdullah Sufjan b. Se'id es-Sevri je rođen 97/715. Živio je u Kufi, gdje je i umro 161/777. Po svojoj orijentaciji je pripadao *ehlu-l-hadis*u. na njega su se pozivali Malik, El-Evza'i, Ibn Hanbel i drugi. Zauzimao je stavove slične Ebu Hanifi, razlikujući se od njega u pogledu prihvatanja *kijasa* i *istihsana*. Njegova škola je nestala krajem 2. i početkom 3. vijeka (h) širenjem hanefijskog mezheba u Iraku.

4. Ebu Dža'fer Muhammed b. Džerir et-Taberi je rođen u Taberistanu 224/838. Po tadašnjem običaju preduzimao je naučna putovanja u razne krajeve Hilafeta. Stekao je visoko obrazovanje na polju islamskih nauka, historije, državne uprave i sl. Nakon svestranog upoznavanja sa različitim sistemima tumačenja Šerijata, razvio je vlastitu metodologiju. Svoje poglede na pravo iznio je u djelima »*El-*

Latif«, »*El-Hafif*«, »*El-Basit*«, »*El-Asar*« i gotovo najznačajnijem »*Ihtilafu-l-fukaha*«. Sa područja javnog prava poznato mu je djelo »*Kitabu-d-dini ve-d-devleti*«, koje je doživjelo više izdanja (Manchester 1923).

U svoje vrijeme taberijski mezheb je bio jedan od najuticajnijih mezheba u abasijskoj državi. Iščezao je polovinom 5. vijeka (h).

f) Vladajuće pravno tumačenje haridžija

Kako je poznato, haridžije su najranija vjersko-politička grupacija u islamu. Kao posebna grupa obrazovani su 37/657. nezadovoljni okolnošću da je Hazreti Alija u toku bitke na Siffinu prihvatio prijedlog o arbitraži između njega i Muavije. Grupa koja je smatrala da ne može biti ljudske arbitraže ni suda iznad Božije riječi (*la hukme illa li-llahi*) izdvojila se i pobunila i protiv halife koga je do tada podržavala (Aliju) i protiv njegovih protivnika. Tako su od početka »oni koji su se izdvojili« nastupili s pozicija radikalizma i idealizma. Sam Hazreti Alija je bio prinuđen da s njima ratuje i nanio im je bolni udarac u bici u Nehrevanu safera 38/jula 658. Ta ga je pobjeda kasnije koštala života; pao je kao žrtva haridžijskog atentata.

U vrijeme Emevija haridžije su nastavili pobunu u istočnim provincijama (Kirman, Fars) i na Arabijskom poluostrvu. Politički su eliminisani energičnim akcijama emevijskog namjesnika Hadžadža, doprinoseći svom slomu i vlastitim fanatizmom i netolerancijom.

U vrijeme abasijskih halifa nestali su sa političke scene, preživljavajući kao vjerska grupa u istočnoj Arabiji, sjevernoj i istočnoj Africi.

Pošto je haridžijska moć trajala prilično kratko nisu bili u stanju da u potpunosti i jedinstveno izraze svoje stavove, tako da među njima postoje podgrupe koje se znatno međusobno razlikuju.

U načelu se može reći da su haridžije izgradile svoje vjersko, moralno i pravno učenje u skladu sa svojom praktično-političkom

pozicijom. U pitanju hilafeta zauzeli su poziciju radikalnog demokratizma: učili su da je ova funkcija dostupna svakom muslimanu »čak i ako je crni rob«, te da je svaki musliman dužan da proglasi nezakonitim svakog halifu koji skrene s pravog puta i da ga čak zbaci silom. O tome kada je neko skrenuo s »pravog puta« procjenjuje se haridžijskim mjerilima. Time su, u stvari, opravdavali svoju pobunu protiv Alije.

U vjerskim pitanjima su smatrali da je nemoguća vjera bez praktičnih djela. Sljedstveno tome, svakog muslimana koji počini veliki grijeh smatrali su otpadnikom od vjere (*murted*) kome slijedi smrtna kazna. Sve muslimane koji ne slijede haridžijski pravac podveli su pod ovu kategoriju. To ih je praktično dovelo na poziciju krajnjeg fanatizma, pri čemu nisu prezali ni od masovnih ubistava njihovih protivnika zajedno sa cjelokupnim porodicama.

Istovremeno su prema pripadnicima drugih nebeskih vjera pokazivali posebnu toleranciju. Jednakim sebi su smatrali svakog hrišćanina i Jevreja koji izgovori modificovani šehadet: »Muhammed je Božiji Poslanik Arapima a ne nama«.

Haridžijski radikalizam se u pravu izrazio kao zahtjev za krajnje idealizovanim ponašanjem. Osuđivanje muslimana koji su na bilo koji način učestvovali u borbama oko Hilafeta dovelo ih je dotle da odbace kao nevjerodostojne većinu hadisa i *idžma'u-l-ummet*, pošto su samo sebe haridžije smatrali pravim Ummetom. Na taj način su izvore prava sveli samo na Kur'an. To je imalo za posljedicu pojavu specifičnih pozitivno-pravnih rješenja:

- U slučaju bluda bračnog muškarca i žene propisali su kaznu bičevanja jednako kao i u slučaju nebračnih lica. Nisu priznali hadise o kazni kamenovanja koje je Muhammed (a. s.) primijenio u slučaju bračnih lica.

- Dopuštaju oporuku nasljedniku, jer ne priznaju valjanost hadisa »*la vasijjete li varisin*«. Kuranski ajet o oporuci (11:180) smatraju jedino mjerodavnim za ovo pitanje, a ne, kao ehlu-sunnet, prvom fazom u regulisanju reda nasljeđivanja.

- Srodstvo po mlijeku kao bračnu smetnju smatraju jedino u slučaju majke i sestre, pošto ne priznaju hadis »*Sve što je zabranjeno po krvi zabranjeno je i po mlijeku*«.

Idealizam u poimanju vjerskih i moralnih propisa imao je za posljedicu rješenje po kome *taharet* kao uslov za namaz obuhvata ne samo tjelesnu već i duhovnu čistoću. Abdest, prema haridžijama, kvari i mržnja, zloba, bestidan govor i sl.

Tokom historije haridžijski fikh nije ostavio ozbiljnijeg traga u islamskoj pravnoj nauci. Smatran je ekstremnim i kao takav ostao na margini društvene prakse i nauke.

U kasnijem dobu očuvale su se one haridžijske grupacije koje su imale umjerenu orijentaciju. Takve su ibadije u Muskatu, istočnoj Africi, dijelovima Alžira i Libije. Ova grupacija ima učenje veoma blisko stanovništvu ehlu-sunneta. Kao izvore prava priznaju: Kur'an, Sunnet, te idžma ostalih pravnih škola. Tako su se, faktički, u najvećoj mjeri približili većinskom muslimanskom pravnom tumačenju.

g) Vladajuće pravno tumačenje ši'ija

Kao oformljena grupacija ši'ije (*ši'atu Ali*) pojavili su se u vrijeme građanskog rata između četvrtog halife Alije i sirijskog namjesnika Muavije. U ovom sukobu, koji je trajao od 35. do 41. (656-661). Aliju su podržali stanovnici Iraka, a Muaviju stanovnici Šama. Alija je prenio prijestonicu u Kufu i to kratko vrijeme ostalo je u svijesti lokalnog stanovništva kao idealno doba, kratkotrajno sjećanje na slavnu prošlost.

I nakon smrti hazreti Alije, njegove pristalice su se grupisale oko njegovih sinova, posebno Husejna, djelujući kao zaseban faktor, gradeći postupno vlastitu ideologiju. Središnje mjesto u toj ideologiji bilo je pitanje hilafeta (odnosno imameta po ši'ijskoj terminologiji). Ši'ije su formulisali tezu o tome da Bog podaruje pravo na imamet, da je takav imam snabdjeven Božanskom inspiracijom i da se ona nasljedno

prenosi u krugu potomaka Hazreti Alije i Fatime (*ehlu-l-bejt*). Insistiranje na imamet u pravu koje Bog podaruje pojedincima trebalo je da obesnaži zahtjeve Emevija i Abasija na hilafet, pošto se njihovo pravo izvodilo iz saglasnosti zajednice, tj. iz ljudskog prava.

U skladu sa ovom osnovnom koncepcijom izgrađeno je cjelokupno vjersko, moralno i pravno učenje ši'ija. Pri tome je stvarni položaj ove grupacije (dugogodišnji progoni i pritisak) našao vjerni odraz u teoriji (pravila tzv. »*tekijje*«, odnosno skrivanje sopstvenog opredjeljenja ukoliko bi njegovo javno iznošenje dovelo ši'ijskog sljedbenika u nepovoljan položaj itd.).

Kako je poznato, ši'ije tokom historije nisu ostali jedinstveni već su se razbili u više podgrupa koje su, po svom učenju, bliže ili dalje ehlu-sunnetskom pravcu. Osnovna crta ovih podjela bilo je pitanje prvenstva na imamet.

Najpoznatija ši'ijska podgrupa je »*isna ašerijje*«, odnosno ona koja priznaje dvanaest imama. U zapadnoj literaturi se označava kao »duodecimalni ši'iti«. Sami sebe nazivaju »*imamije*«. Priznaju sljedeće imame: Aliju, Hasana, Husejnu, Ali Zejnu-l-Abidina, Muhammed el-Bakira, Džafer es-Sadika, Musaa el-Kazima, Ali er-Ridaa, Muhamedda et-Tekijja, Ali en-Nekijja, Hasana el-Askerija i Muhammeda el-Mehdija. Ovi imami su živjeli u periodu između 35. i 260. godine (658-874).

Grupacija koja je nakon smrti Ali Zejnu-l-Abidina priznala za imama njegovog sina Zejda umjesto Muhammeda el-Bakira nazvala se »*zejdijje*« i razvila svoje posebno učenje.

Ukratko ćemo se osvrnut na pravno učenje ove dvije grupe.

Fikh imamija/isna ašerija. Izvori prava prema učenju ovog pravca su: Kur'an, Sunnet, idžma ši'ijskih pravnika i razum (*akl*). Terminološki, postoji sličnost s ehlu-sunnetskim poretkom izvora. Međutim, u pogledu koncepta pojedinih izvora postoje znatne razlike.

U pogledu prvog izvora Kur'ana, ši'ije primjenjuju specifične metode tumačenja. Pod Sunnetom ši'ije podrazumijevaju riječi, djela i prešutna odobrenja Muhammeda (a. s.), ali i ši'ijjskih imama. Za saznanje Sunneta koriste sopstvene zbirke hadisa. Jedan hadis je vjerodostojan ukoliko ga prenosi neki od ši'ijjskih imama. Idžma nije samostalni izvor prava već služi kao sredstvo za otkrivanje mišljenja imama. Logično, za ši'ije je idžma samo saglasnost ši'ijjskih učenjaka. Pod akdom ši'ije imamije podrazumijevaju kategoričke sudove izvedene iz čistog ili praktičnog uma. Uloga akla i idžmaa afirmisana je nakon 260/874, odnosno nakon »nestanka« imama El-Mehdija. Racionalni izvori prava dobili su na važnosti tek nakon nestanka imama koji je, po ši'ijjskom vjerovanju, posrednik preko koga Bog proglašava pravo.

U kasnijem razvoju, ši'ijjski fikh je pretrpio znatan uticaj mutezilskog racionalizma. Jedno od pravila imamij skog fikha glasi: »Sve što je naređeno umom, naređeno je i Šerijatom« (*Kullu ma hakeme bihi-l-'aklu hakeme bihi-š-šer'u*).

Polazeći od istog pravnog materijala kao i sunije, ši'ije imamije su, primjenjujući svoje ključne koncepte i specifične metode, došli do bitno drukčijih pozitivno-pravnih rješenja.

Na polju ibadata postoje razlike u odnosu na ehlu-sunnet u pogledu pojedinih propisa u obavljanju namaza i drugih ibadata. Jedna od uočljivih razlika je dodavanje riječi »*Ešhedu enne Alije velijjullah*« u ezanu.

Na području porodičnog i nasljednog prava postoji nekoliko specifičnih imamijskih ustanova i rješenja. Prema imamijskom fikhu, dozvoljena je *mut'a* veza. To je veza između muškarca i žene koja se uspostavlja ugovorom na određeno vrijeme. Muškarac je dužan da ženi da imovinsku naknadu koja se naziva *udžre* (inače znači »zakupnina«), žena je dužna da s tim muškarcem stupa u intimne odnose. Djeca iz takve veze pripadaju ženi. Žena nema pravo na imovinsku naknadu nakon prestanka ove veze, niti pravo nasljedstva u slučaju smrti muškarca. S druge strane, za vrijeme trajanja ove veze žena nije dužna da se pokorava muškarcu. *Mut'a* veza se i u ši'ijjskoj teoriji svrstava pod ugovor o zakupu. *Mut'a* veza je postojala u Arabiji prije islama; u

vrijeme Muhammeda (a. s.) bila je dozvoljena izvjesno vrijeme, ali je zabranjena. Na njenoj zabrani je naročito insistirao hazreti Omer. Postoji tumačenje da su ši'ije imamije ovu ustanovu prihvatili zbog svog negativnog odnosa prema drugom halifi. Ši'ijski pravnici pokušavaju ovu ustanovu utemeljiti na vlastitim tumačenjima Kur'ana. Prema fetvama ehlu-sunnetskih pravnika u većini, *mut'a* veza nije dozvoljena i smatra se bludom.

Otkazivanje braka od strane muškarca (*talak*) prema imamijskom tumačenju je restriktivno u odnosu na ehlu-sunnet.

Otkaz mora biti dat usmeno uz upotrebu riječi *talak* i pred dva svjedoka. Osim toga, mora biti dokazana konačna namjera za prestanak bračne zajednice. Ne priznaje se otkaz, gdje se izjava o tome daje u jednom momentu (*talaku-l-bid'a*).

U pogledu zakonskog nasljeđa ši'ije isna ašerije imaju posebni nasljedni red. Prema tumačenju ehlu-sunneta, na naslijeđe se, od zakonskih nasljednika, prvo pozivaju lica čiji je dio alikvotno određen u Kur'anu ili Sunnetu (*ashabu-l-feraid*), zatim ostaviočevi srodnici po muškoj liniji (*asaba*) i na trećem mjestu ostaviočevi srodnici po ženskoj liniji (*zevu-l-erham*). Svaka prethodna kategorija isključuje narednu. Ši'ije u prvom redu na naslijeđe pozivaju lica čiji je dio alikvotno određen u Kur'anu ili Sunnetu (*zevu-l-furud*) a zatim sve ostaviočeve krvne srodnike bilo po muškoj bilo po ženskoj liniji (*zevu-l-karabet*). Muški srodnici, agnati, kod ši'ija ne postoje kao posebna kategorija. U rješavanju konkretnih slučajeva ova razlika je jako značajna.

U slučaju oporuke (*vasijjet*) iznad jedne trećine, po tumačenju imamija, potrebna je saglasnost nasljednika bilo prije bilo poslije ostaviočeve smrti. Po tumačenju ehlu-sunneta (hanefijska škola), saglasnost je potrebna nakon smrti ostavioca. Imamije dopuštaju *vasijjet* zakonskom nasljedniku, a ehlausunnetske pravne škole ne dopuštaju.

Najveći udio u formiranju fikha isna ašerija imao je imam Džafer es-Sadik. Rođen je 80/699-700. u Medini, gdje je i umro 148/765. Smatra se da je s njim započelo nastajanje specifičnog

ši'ijskog fikha. Priznaju ga i ši'ije ismailije. Bio je autoritet u hadisu, pa se spominje i u ehlu-sunnetskim isnadima.

Dalju razradu imamijski (ili džaferijski) fikh je doživio u djelu Musa el-Kazima (u. 183/798) i njegovog sina Ali er-Ridaa, iza koga je ostao pravni zbornik poznat pod imenom »*Fikhu-r-rida*«. Nakon perioda imama, ulogu sistematizatora prava preuzeli su mudžetehidi. Među njima je bio najznačajniji Ebu Dža'fer Muhammed b. el-Hasan el-Kummi (u. 290/902). U četvrtom vijeku (h) nastalo je jedno od temeljnih djela ovog pravca poznato pod imenom »*El-Kafi*«.

U daljem historij skom toku ši'ij ski pravci su imali zasebnu sudbinu i razvoj, te ih je nemoguće pratiti u periodizaciji ehlu-sunnetskog fikha.

Fikh zejdiya. Ova ši'ij ska podgrupa se izdvojila u vrijeme spora o tome ko će naslijediti četvrtog imama Ali Zejnu-l-Abidina. Većina ši'ija je priznala za imama Muhammeda el-Bakira, dok je jedna grupa počela slijediti Zejnu-l-Abidinovog sina Zejda. Ubrzo su se prozvali zejdijskima.

Zejd b. Ali je uživao glas velikog učenjaka. Bio je dobro upućen u tumačenje vjerskih pitanja. Smatrajući obavezom da se pobuni protiv Emevija, koje je smatrao uzurpatorima vlasti, poveo je protiv njih oružanu borbu. U tome nije imao uspjeha pa je poginuo 122/739.

Zejdu b. Aliji se pripisuje više djela sa različitih područja. Među ovim djelima najznačajnija je knjiga »*El-Medžmu'u fi-l-fikh*«, u kojoj se govori o različitim šerijatsko-pravnim pitanjima. Neki historičari sumnjaju u autentičnost ovog djela, odnosno u navod da ono potiče od imama Zejda. Ukoliko bi njeno porijeklo bilo tačno, ona bi spadala u najstarija djela fikha. Historičari koji su proučavali ovu knjigu ustanovili su sličnost u njoj sadržanih pravnih rješenja sa tumačenjima Ebu Hanife.

Ova sličnost bi se mogla objasniti okolnošću da su i Ebu Hanife i Zejd b. Ali živjeli i djelovali na području Iraka i da su, prema tome,

bili pod uticajem iračkog pravnog mišljenja. Pošto je djelo »*El-Medžmu'u fi-l-fikh*« datirano u prve decenije 2. vijeka (h), u njemu nije ni moglo biti nekih specifičnih ši'ijских koncepata, koje su zejdiје uostalom i napustile.

Pravno tumačenje zejdiја se u teorijskom pogledu oformilo i praktično počelo slijediti u vrijeme El-Hasan b. Zejda b. Muhammeda, koji je oko 250/864. osnovao samostalnu državu na području Taberistana. Ova država je trajala do 520/1126. i u njoj je primjenjivan zejdijski mezheb. Za razradu i bilježenje zejdijskog fikha zaslužan je i El-Kasim Re'si (u. 246/860). Zejdijski fikh, kakav je poznat u kasnijem vremenu, sadržan je u djelima ovog pravnika.

Unuk ovog učenjaka, Jahja b. el-Husejn uspostavio je zejdijsku vlast u Jemenu 288/900, gdje su se kroz naredne vjekove očuvala znatne koncentracije pristalica ovog pravca.

U pogledu vjerovanja zejdiје su pod vidnim uticajem mu'tezilijskog racionalizma. U tom smislu odbacuju tesavvuf, koji je u zejdijskim državama bio zvanično zabranjen.

U pogledu fikha zejdiје su izgleda bliže ehlu-sunnetu nego ši'ijama. Tako se u djelima o razlikama među mezhebima (*hilaffijat*) zejdijska pravna škola poredi s ehlu-sunnetskim i negdje navodi kao peti mezheb.

Specifična rješenja ovog pravca su: u ezanu je dodata formula: »*Hajje 'ala hajri-l-'ameli*«, u dženaza-namazu se donosi pet tekbara, odbacuju mesh po mestvama, odbacuju klanjanje za imamom griješnikom, zabranjuju vezu mut'a, a njihovi sljedbenici sklapaju brakove unutar zejdijske grupe.

4. Primjena prava

U ovo vrijeme u potpunosti je obrazovano sudstvo (*kada'*) odvojeno od upravne vlasti. Teorijski, sudska vlast je objašnjena kao delegacija prava suđenja od strane halife pojedinim sudijama. Sudije su,

međutim, od 2. vijeka (h) zadobile znatnu samostalnost: halifa (odnosno kasnije sultan) postavljao ih je, ali su se oni pri suđenju morali jedino pridržavati šerijata. U pravilu je sudsku funkciju vršio sudija pojedinac (*kadija*). Kadije su bili nosioci sudskih, vjerskih i izvjesnih upravnih funkcija. Oni su rješavali sporove i vršili druge sudske poslove, vršili ulogu starateljskih organa u pogledu maloljetnika i udovica, imali u nadležnosti zaštitu džamija, nadzor nad vakufima i obavljali druge poslove vjerskog karaktera (prelasci na islam, objavljivanje početka mjeseca ramazana, klanjanje džuma-namaza i držanje hutbe i sl.).

U Španiji su djelovali zborni sudski organi. Oni su ustanovljeni na osnovu tumačenja malikijskog mezheba od strane magribskih i andaluskih pravnika. Tokom 2. i 3. vijeka (h) postalo je pravilo da se suđenje vrši samo u zboru (dva ili više sudija). Ovakvo suđenje je nazivano *kadau-l-džema'a*.

U posljednjim decenijama 2. vijeka (h) u abasijskoj državi je kreirana funkcija *kadi-l-kudat*. Njen nosilac je bio najviši sudski funkcioner sa znatnim upravnim ovlaštenjima.

Iz istog perioda potiče redovito spominjanje u izvorima funkcije *kadi-l-asker*. To su bili sudije imenovani za rješavanje sporova među vojnicima na pohodima ili na osvojenim teritorijama. Zaustavljanjem osvajanja u abasijskoj državi, odnosno emevijskoj Španiji, *kadi-l-asker* je poprimio funkciju redovnog sudije.

U ovo vrijeme *mezalim* sudovi su doživjeli dalju afirmaciju. Smatrani su jednom od najvažnijih karakteristika suverene vlasti. U vrijeme cijepanja jedinstvene države historijski izvori pokazuju da je svaki novi vladar - sultan ili emir - među prvim svojim aktima određivao vrijeme prijema nezadovoljnih podanika, raspravljanje njihovih tužbi i žalbi i rješavanje u vanrednom postupku. Vođenje *mezalim* jurisdikcije su ubrzo preuzeli moćni veziri. U pogledu materijalnog prava *mezalim* sudovi nisu mogli ići protiv izričitih zabrana šerijata, a u pogledu procesnog prava nisu imali nikakvih ograničenja.

U 3. vijeku (h) razvijen je i dograđen sistem organizacije i funkcionisanja sudova. Kadije su dobili čitav niz pomoćnih organa kojim je trebalo da im se omogući brže i efikasnije djelovanje. To su bili: *katib* (zapisničar, čija se uloga ogledala u bilježenju izjava, svjedočenja, presuda i drugih sudskih akata); *kassam* (tehnički pomoćnik sudije, zadužen za fizičku diobu u imovinskim pitanjima), *muzekki* (službenik koji je imao zadatak ispitivanja moralnog lika svjedoka); *bevvab* (službenik čija je funkcija održavanje reda u sudnici); *muterdžim* (prevodilac za stranke koje ne znaju arapski jezik) i drugi.

Među sudskim pomoćnim organima važnu ulogu su imala lica nazvana *šuhudu-l-hal* ili *eš-šuhudu-l-udul*. To su bili akreditovani svjedoci kod suda čija je uloga bila kontrolisanje zakonitosti rada sudije. To su bili poznavaoči prava i ličnosti visokog morala, koji su svojim autoritetom garantovali ispravnost suđenja. Ovu ustanovu je prvi uveo egipatski kadija El-Mufaddal b. Fudala' (u. 174/790). Uloga ovih svjedoka je bila osebno naglašena u malikijskim pravnim redovima. Prihvaćena je i od drugih pravnih škola kao pravilo da nema suđenja bez prisustva ovih svjedoka. Navodi se da je krajem 4. vijeka (h) u Kairu bilo oko 1500 ovakvih svjedoka.

Pored sudske funkcije, država je u ovo doba posvetila pažnju i funkciji tumačenja prava. To je činjeno na dva načina: postavljanjem službenih muftija i kontrolisanjem rada privatnih. Muftije su davali fetve i službenim i privatnim licima. Neki vladari su posebno insistirali da kadije prilikom donošenja odluka konsultuju muftije. Takav nalog izdao je, npr. abasijski halifa El-Muti' prilikom imenovanja kadi-l-kudata 363/973. Pravnik koji je izdavao fetve imao je položaj savjetnika (*mušavir*) pred sudovima u Španiji.

LITERATURA: Anwar Ahmad Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, 80-173; Ali Hasan Abdu-l-Kadir, *Nazretun ammetunn fi tarihi-l-fikhi-l-islamijji*, 191-292; Muhammed el-Hudri, *Tarihu-t-tešri'i-l-islamijji*, El-Kahire, 1920, 164-327; Asaf A. Fayzee, *"Shi'i Legal Theories"*, u: *Law in the Middle East* (ed. M. Khadduri and H. Lehesny), Washington D. C. 1950, 113-131; Emile Tyan, *"Judicial*

Organization", u *Law in tlae Middle East*, 237-278; Dairetu-l-mearifi-l-islamijje (odrednice: Ebu Hanife, Ebu Jusuf, Zejdije); *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1979, vol. I-IV (odrednice: Ahmed b. Hanbal, kadi); Ahmad Hasan, *Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1982, 178-221.

ZAŠTIĆENE VRIJEDNOSTI U ŠERIJATSKOM PRAVU¹

I

U glavnim izvorima islamskog učenja moralni principi izraženi su u dva oblika, ili kao samostalne norme ispravnog ponašanja, ili su inkorporirani u propise pravnog karaktera.² U ovom saopćenju ćemo se baviti ovim drugim vidom izražavanja moralnih vrijednosti.

U pravnoj teoriji općeprihvaćen stav je da je pravo sredstvo za ostvarivanje određenih vrijednosti.³ Posebna grana pravne filozofije - pravna aksiologija - bavi se definiranjem vrijednosti koje pravo treba da ostvari, njihovom prirodom, međusobnim odnosima, hijerarhijom itd. Odgovor na pitanje koje su vrijednosti zaštićene šerijatom treba, prema tome, tražiti u disciplini *usul al fikh*, čiji naziv se može najbolje prevesti kao metodologija islamskog (šerijatskog) prava.⁴ Metodologija prava razumijeva se ovdje kao disciplina koja proučava metode formuliranja pravnih normi i metode primjena prava.

Metodologija šerijatskog prava bavila se tokom historije pitanjima filozofije prava iz dva razloga. Prvo, zbog toga što svaka metodologija prava razmatra filozofske metode saznanja prava. Drugo, zbog toga što su, nakon tradicionalističke reakcije u IV/X vijeku i kasnijeg isključivanja filozofije iz programa poznatih medresa, filozofska pitanja počela biti razmatrana u okviru šerijatske discipline

¹ Tekst je objavljen u knjizi: *STUDIJE O ŠERIJATSKOM PRAVU*, dr. Fikret Karčić, Izdavač: Bemust, Zenica, 1997. god. apredhodno je bio objavljen u: *Zbornik radova trećeg simpozija 1410/1990*, Zagrebačka džamija 1991, str. 151-156.

² Fazlur Rahman, *Islam: Challnges and Opportunities*, u: "Islam: Past Influence and Present Challenge", Edinburgh University Press.

³ Radomir Lukić, *Metodologija prava*, Beograd 1979, str. 52-53.

⁴ Up. Muhammed Hamidullah, *Historie d' Usul Alfikh chez les Musulmans*, "Annales de la Faculte de droit d' Istanbul", str. 72-91.

usul al fikh.⁵

Prije nego što prijedemo na pitanje definiranja zaštićenih vrijednosti u šerijatskom pravu, bit će potrebno da damo neke osnovne napomene o samom karakteru *Šerijata*.

II

Termin *šerijat* (šari'ah) obično se prevodi kao islamsko pravo ili islamski vjerezakon, ali je potrebno napomenuti da nije riječ o pravnom sistemu u tehničkom smislu riječi već prije o "cjelokupnosti ljudskih obaveza." Šerijat predstavlja praktično iskazivanje vjere i u sebi objedinjuje propise religijskog, moralnog i društveno-pravnog karaktera. U ovom posljednjem aspektu, šerijat predstavlja osnovu za izgradnju jednog čisto pravnog sistema. Do sada, u oblasti teorije takav poduhvat nije učinjen.

Šerijat i dalje obuhvata *jus i fas*, propise svjetovnog i religijskog prava. Kao područje prostiranja njegovih propisa navodi se reguliranje odnosa čovjeka i njegovog Stvoritelja kao i reguliranje međuljudskih odnosa. Islamska vjersko-pravna nauka *fikh* definira se kao "poznavanje ukupnih ljudskih prava i obaveza" (*ma'rifa en-nefs ma leha we ma aleyha*) veoma slično rimskoj jurisprudenciji u smislu "poznavanje ljudskih i Božanskih stvari" (*rerum divinarum atque humanarum notitia*).

Polazeći od takvog koncepta, vrijednosti koje podupire i štiti Šerijat nisu samo pravna materija, već su istovremeno i temeljne vjerske dužnosti muslimana.⁶ Sami šerijatski propisi imaju više preventivni nego kazneni karakter. Pravnost i protivpravnost nazivaju se u islamu "dozvole i zabrane" (halal we haram). Klasifikacija ljudskih djela (*ef'al*

⁵ F. Karčić, *Naučni interes za metodologiju islamskog prava*, "Glasnik VIS", br. 3/1985, str. 286-287.

⁶ Omar Jah, *The Characteristics of the Islamic Shariah*, The Journal MWL, august 1980, str. 36.

el mukellefin) izvedena je više po vjersko-moralnom nego striktno pravnom kriterijumu.

Sva djela punoljetnih i razboritih osoba svrstavaju se, kako je poznato, u jednu od sljedećih kategorija: zapovijed *wadžib*, odnosno *fard*, zabrana *haram*, preporuka *nedb*, odvrćanje *karahet* i dopustivost *ibahat*. Zbog uske prepletenosti vjerskih, moralnih i društveno-pravnih propisa u Šerijatu nije došlo do razdvajanja moralnosti i zakonitosti akata, a vjersko-moralne kategorije, kao što je pokajanje *tewba* imaju važnu ulogu čak i u krivičnom pravu.

III

Osnovna postavka islamske nauke je da šerijatski propisi odražavaju Božansku volju i Pravdu, da su obaveze pravedne, jer potiču od Boga i da se zabrane odnose na djela koja su nepravedna. Razlikovanje pravde *adl* od nepravde *džewr* vrši se na temelju principa od kojih su došli islamski učenjaci otkrivajući "ciljeve islamskog vjerezakona" *makasid eš šeri'a el islamiyya*.⁷

U standardnim djelima usuli fikha navodi se da je glavni cilj Šerijata *postizanje dobrobiti i otklanjanje nereda (džalb el mesalih we dar el mafasid)*. Neki pravници govore da se radi o jedinstvenom cilju koji ima dva aspekta, tako da su svi propisi šerijata upravljani *općem dobru el hayr el âmm*. Taj stav posebno zastupaju šafijski pravnik El-Izz ibn Abd es-Salam, hanbelijski pravnik Ibn El-Kayyim El-Džewzi, malikija Ebu Ishak Eš Šatibi i drugi, a danas ga brane zastupnici tzv. utilitarne jurisprudencije u muslimanskom svijetu.

Ljudska dobrobit *maslaha*, navodi se u *djelima usul el fikha*, povezana je zadovoljavanjem različitih vrsta potreba. Šerijatski pravници

⁷ Majid Khadduri, *The Islamic Conception of justice*, The Johns Hopkins University Press, str. 136-141.

dijele te potrebe u tri kategorije.⁸ To su: neophodne stvari, potrebne stvari i poželjne stvari.

1. Neophodne stvari - darūriyyât

U ovu kategoriju spadaju stvari odnosno vrijednosti koje su neophodne za održavanje ljudskog društva i poretka u njemu. Tu su vjera *din*, život *nefs*, razum *aql*, čast *ard* i imovina *mâl*. Neki pravnici dodaju i potomstvo *nesl*. Riječ je o univerzalnim vrijednostima koje moraju biti očuvane na "svakom mjestu i svakom vremenu." Takve vrijednosti poznaju i štite svi pravni sistemi civiliziranih naroda bez obzira na to da li se označavaju kao Božansko pravo, prirodno pravo ili vječno pravo (*ius divinum, ius naturale, lex aeterna*).⁹

Za zaštitu svake od ovih vrijednosti *Šerijat* je odredio posebne ustanove i propise. Vjera se štiti služenjem Bogu *ibâdet* i nalogom da se brani ako je onemogućeno njeno iskazivanje. Život se štiti krivično-pravnom odredbom o talionu, zabranom samoubistva i obavezom otklanjanja opasnosti koja prijeti pojedincu ili društvu. Razum se štiti zabranom uzimanja opojnih pića i droga. Potomstvo se štiti odredbama o zakonitom braku kao osnovi porodičnog života, zabrani izvanbračnih polnih odnosa i protivprirodnog bluda. Čast se štiti propisima o kažnjavanju klevetnika, a ti propisi su posebno strogi kada je u pitanju neosnovana optužba za blud. Imovina se štiti propisima o obavezi njenog sticanja na zakonit način, zabrani krađe, zabrani kamate *riba*, stavljanju pod starateljstvo lica koja ne mogu da se brinu za zaštitu svojih interesa, itd.

⁸ Abd al-Karim Zaydan, *al-Madkhal li dirâsa al-sharî'a al-islâmiyya al-Iskandariyya*, str. 48-49.

⁹ Subhi Mahmassani, *Falsafat al-tashri fi al-islam* (prevod na engleski), Leiden, 1961, str. 49.

2. Potrebne stvari - *hâdžiyyât*

U ovu kategoriju spadaju stvari koje omogućavaju ljudski život bez poteškoća. Zapostavljanje tih potreba ne bi uništilo poredak u ljudskom društvu, ali bi život učinilo težim i tjeskobnim. Zbog toga su dozvoljeni određeni akti koji predstavljaju odstupanje od važećih pravila. Bolesniku je dozvoljeno da ne posti ako to ugrožava njegovo zdravlje, dozvoljen je razvod braka iako je to "Bogu najmrži halal", dozvoljena je prenumeraciona kupoprodaja *salam* iako načelno nepostojeća stvar ne može biti predmet pravnog prometa, propisana je kompenzacija *diya* u slučaju nehatnog ubistva kao obaveza agnatskih srodnika ubice iako ih toga mogu osloboditi srodnici ubijenog itd.

3. Poželjne stvari - *tahsiniyyât*

U ovu kategoriju spadaju stvari koje pridonose ustanovljenju lijepih običaja među ljudima i izgradnji visokog morala. Njihovim odsustvom gubi se kvalitet ličnosti i obara nivo međuljudskih odnosa. Šerijat je zbog toga propisao čistoću tijela i odijela, oblačenje najljepšeg odijela kada se ide u džamiju, lijepo ophođenje, poštivanje starijih i blagost prema mladim, zabranio ulazak u pravni posao koji je u toku između dva lica itd.

Pored ovog uobičajenog definiranja pojma dobrobit u priručnicima metodologije islamskog prava postoje i za nijansu drukčiji pristupi. Marokanski mislilac Allâl el Fasi navodi da je opći cilj Šerijata civiliziranje zemlje, očuvanje i unapređenje pokreta života, poboljšanje položaja ljudi. Taj se cilj označava terminom *islâh* (popravljanje prilika, stvaranje sreće i blagostanja, uspostavljanje reda).¹⁰ Drugi poznati malikijski pravnik našeg vijeka Muhammed al-Tahir ibn Ašur, nekadašnji rektor Univerziteta Zeytuna u Tunisu, ovako definira glavni cilj Šerijata: očuvanje poretka u svijetu i unpaređenje njegovog dobrog stanja. To se postiže očuvanjem blagostanja ljudskog roda kome je ovaj

¹⁰ Allâl al-Fasi, *Makasid al-shari'a al-islamiyya*, al-Dar al-bayda, str. 41-43.

svijet dat na odgovornost. Čovjek je odgovoran za svoj razum, praksu i sudbinu drugih stvorenja koja žive na ovom svijetu.¹¹

Nasuprot stvaranju reda i poboljšanja prilika stoji *fesâd* (nered, pokvarenost, nemoralnost), odnosno u terminologiji *usûl el fikha mefâsid*.

Šerijatski pravници su bavili pitanjem prioriteta između postizanja dobrobiti i otklanjanja nereda. Formuliran je princip da u većini slučajeva otklanjanje štete ima prednost nad postizanjem koristi *dâr el mefâsid ewlâ min dželb el mesâlih*. U slučaju kolizije ciljeva, šerijat daje prednost poštivanju zabrana nad poštivanjem naredaba.¹²

IV

Utvrdjivanje zaštićenih vrijednosti u šerijatskom pravu ima dvojaku važnost: za proces stvaranja odnosno formuliranja normi i za kritiku postojećih normi.

U postupku samostalnog tumačenja glavnih izvora šerijata *idžtihad op'ci* ciljevi islamskog vjerzakona, odnosno zaštićene vrijednosti, imaju funkciju rukovodećih principa. Novoiskršli slučajevi treba da se reguliraju na takav način da te vrijednosti budu uvažene u najvećoj mjeri. Za Allal el-Fasija "ciljevi islamskog vjerzakona" su materijalni izvori šerijatskog zakonodavstva. Propis koji se putem njih formulira ima šerijatskog propisa *el hukm eš-šer'i* odnosno Božijeg naloga.¹³

Postojeće norme koje je islamska vjersko-pravna nauka formulirala treba preispitati u svjetlu uvažavanja glavnih ciljeva i

¹¹ El-Sayyid Muhammad Al-Tahir ibn Ashur, *Makdsid al-shari'a al-islamiyya*, Tunis, 1366, H. str. 63 i dalje.

¹² Abd Al-Karim Zaydan, *opcit. str.* 100-101.

¹³ Allal Al-Fasi, *op. cit.* str. 41.

zaštićenih vrijednosti. Ciljevi Šerijata i zaštićene vrijednosti imaju funkciju instrumenata i kriterijuma "šerijatsko-pravne politike" *es-siyâsa eš-šer'îyya*. U tom trenutku treba se prisjetiti čuvenog iskaza Ibn Kayyima El-Džewzija:

"Šerijat je utemeljen na mudrosti i dobrobiti ljudi na ovom i budućem svijetu. U svojoj cjelokupnosti on je pravda, milost, dobrobit i mudrost. Svaki propis koji bi pravdu izokrenuo u nepravdu, milost u nemilost, dobrobit u štetu, a mudrost u poigravanje ne spada u Šerijat makar u njega bio dospio putem tumačenja. Šerijat je Božija pravda i milost među ljudima."¹⁴

Šerijatska aksiologija ima poseban značaj za muslimane koji žive u sekularnim društvima. U tim državama Šerijat uglavnom nema karakter pravne norme, odnosno norme sankcionirane imperijumom državne vlasti. U takvoj situaciji, na svijet i ponašanje muslimana jedino mogu efikasno da utiču moralni segmenti sadržani u šerijatskim normama, vrijednosti koje norme štite i opći ciljevi islamskog vjerozakona. Gubitkom pravne sankcije, Šerijat, da parafraziramo J. S. Milla, gubi samo instrumente za osiguranje donje granice ljudske savršenosti, to jest pravne zakone. Gornju granicu ljudske savršenosti odražavaju moralni zakon.

¹⁴ Abd al-Karim Zaydan, *op. cit.* str. 49. Subhi Mahmassani, *op. cit.* str. 106.

O OPĆIM ŠERIJATSKIM PRAVILIMA¹

U razvoju svakog prava uočava se proces postepenog uopćavanja. Započinje se s normama koje reguliraju pojedinačni slučaj da bi se došlo do općih normi koje reguliraju neodređen broj slučajeva iste vrste. U tom procesu se izgrađuje i pravni pojmovni aparat. Polazi se od korištenja pojmova pozajmljenih iz svakodnevnog govora da bi se došlo do izvedenih pravnih pojmova. Da bi jedno pravo moglo efektivno da regulira stvarnost ono mora predstavljati sistem hijerarhijski uređenih normi. U izgradnji svakog sistema dolazi se do situacije u kojoj je moguće i potrebno čitav niz normi izraziti jednom normom većeg stepena općosti. Do ovih normi koje se nazivaju općim pravnim pravilima (*regulae iuris*) dolazi se induktivnim putem. One pomažu da se na kratak i jasan način iskaže smisao niza normi koje pravilo u sebi obuhvata. Formuliranje općih pravnih pravila je znak zrelosti određene pravne nauke i do njega se dolazi u vrijeme kada se vrši logička sistematizacija pravnog materijala do koga se došlo u formativnom periodu jurisprudencije.

U nauci šerijatskog prava opća pravna pravila se nazivaju *el-kavaidu-l-kullijje*. Njima su sistematski posvetili pažnju pravnici koji su na sebe uzeli zadatak davanja završnog oblika naporima velikih pravnika koji su načela i propise Kur'ana i sunneta prevodili u elemente pravnog sistema. Opća šerijatska pravila su obrađivana u djelima pod naslovom *ešbâh ven-nezâir*. Ova pravila su našla mjesto u poznatoj kodifikaciji šerijatskog prava objavljenoj pod imenom *Medžellei ahkâmi adlijje* (šer'ijje) koja je sa podnaslovom "otomanski građanski zakon" izdata u prevodu na bosanski jezik u Sarajevu 1906. godine.

Opća šerijatska pravila imaju istu funkciju kao i identične pravne konstrukcije u drugim pravilima. U uvodu Medželle se kaže:

¹ Tekst je objavljen u knjizi: *STUDIJE O ŠERIJATSKOM PRAVU*, dr. Fikret Karčić, Izdavač: Bemust, Zenica, 1997. god., a predhodno je bio objavljen u: *Islamska misao*, br. 73/1985, str. 5-7

"Ali potanski ispitatelji pravničkih pravila sveli (slili) su pravnička pravila (pitanja) u neka opća pravila (načelna), koja čine temelj, kojim se ostala pravila dokazuju i koja se opća pravila drže za priznata u pravničkim knjigama tako, da svako to opće pravilo obuhvaća i sadrži u sebi više pravničkih pitanja (rješidba za ista pitanja).

Ako se najprije ta opća pravila zapamte, onda će se lahko priljubiti pameti posebna pitanja kojih rješenje je u njima sadržano, pa će opća ta pravila biti sredstvo da se ta pravna pitanja u pameti tvrdo (duboko) smjeste.

...Makar da imade iznimaka od ovih općih pravila, kad se svako posmatra za sebe (na pose) neće to kvariti njihove općenitosti ako se ona posmotre ukupno (u cijelosti) jer jedna od njih ograničuju i pobliže opredjeljuju druga" (str. 5).

Slično su o pravnim pravilima pisali i rimski pravnici. U Digestama je navedeno Paulusovo mišljenje:

"Pravilo izlaže stvar ukratko, i, kako kaže Sabinus, predstavlja neku vrstu sažimanja njene suštine; ali ako bi se time štetila suština, pravilo gubi svoje opravdanje" (D. Stojčević - A. Romac, *Dicta et regulae iuris*, Beograd 1980, 352).

"Pravno pravilo je ono što određenu stvar ukratko izlaže, ali to ne znači da iz pravila treba izvoditi pravo, nego da pravilo nastaje iz prava koje postoji" (isto, 436).

"Svako pravilo dopušta svoje izuzetke" (isto, 341).

I za šerijatske pravnike iz pravnih pravila se nije moglo izvoditi pravo. Muftije nisu mogli izdavati fetve isključivo na temelju *el-kawaidu-l-kullijje*. Ova pravila su služila da se bolje razumije duh propisa koji reguliraju jednu oblast.

Ovu funkciju opća šerijatska pravila imaju i u situaciji kada šerijat nema karakter pozitivnog prava već predstavlja lični vjerski i moralni kodeks sljedbenika islama. Zbog toga što ne insistiraju na pojedinačnom i pravnotehničkom, opća pravila upravo u takvim

okolnostima zadržavaju svoju punu aktualnost.

U ovom tekstu bit će donijeto nekoliko takvih pravila sa kraćim objašnjenjima. Kao izbor će nam poslužiti prijevod Medželle, mada je njegov jezik zastario, i knjiga iračkog pravnika Abdul Kerima Zejdana *Uvod u izučavanje šerijatskog prava* (El-medhalu li-d-diraseti-š-šeri'ati-islamijeti, el-Iskenderije, godina izdanja, 90-105).

1. Kad postoji "nass" nije dopušten "idžtihad"

Smisao ovog pravila je da o pitanjima o kojima postoji izričiti tekst Šerijata nema mjesta samostalnom izvođenju propisa iz zakonskih izvora. Ovo pravilo je sadržano u čl. 14. Medželle u sljedećem obliku:

"Nema mjesta pravničkom ispitivanju (mišljenju učenih pravnika, tumačenju) ondje gdje je nešto tako jasno rečeno, da ne trpi izvrtanja".

Primjer: Po izričitom tekstu Šerijata (*nass*) zabranjena je kamata (*ribâ*). Nije dozvoljen idžtihad koji bi kamatu dozvolio.

Tumač prava, dakle, ne može ići mimo očiglednog značenja zakonskog teksta. Svako tumačenje koje bi, motivirano iznalaženjem "duha zakona", izrazilo smisao suprotan zakonskom tekstu predstavljalo bi, ustvari, samo duh tumača.

2. Pravni poslovi se prosuđuju prema namjerama subjekata

Smisao ovog pravila je da po Šerijatu jedan posao ima onu posljedicu koja odgovara svrsi koja se tim poslom htjela postići kao što se navodi u čl. 2 Medželle. Ovo pravno pravilo se zasniva na glasovitom hadisu: "Djela se prosuđuju prema namjerama...".

Primjer: Pronalazač izgubljene stvari se smatra njenim depozitarem (čuvarom) ukoliko je prilikom uzimanja u posjed imao namjeru da je čuva i vrati vlasniku. U tom slučaju neće biti odgovoran ukoliko izgubljena stvar propadne dok je u njegovom posjedu, ako do toga dođe bez njegova činjenja ili propuštanja. Međutim, ako pronalazač ima namjeru da pronađenu stvar posvoji, a ona se u

njegovom posjedu oštetiti ili propadne, on u svakom slučaju za to snosi odgovornost.

Ovom šerijatskom pravnom pravilu odgovara latinska maksima *Affecto tua nomen imponit operi tuo* (Tvoja namjera određuje karakter tvome djelu).

3. Po pravilu, čovjek je prost od svake obaveze

Smisao ovog pravila, koje je u citiranom obliku sadržano u čl. 8. Medželle, jeste da se svako lice smatra oslobođenim od tuđih zahtjeva sve dok se suprotno ne dokaže. Ovo je osnovno pravilo u metodologiji primjene islamskog prava: čovjek se u načelu smatra da je bez obaveza sve dok se postojanje obaveze u konkretnom slučaju ne dokaže. Ovo pravilo dominira ustanovom odgovornosti u šerijatskom građanskom pravu (*muamelat*), dok se u šerijatskom krivičnom pravu (*ukubat*) manifestira kao pretpostavka nevinosti.

Primjer: Ako Zejd upropasti tuđu imovinu, pa između njega i Amra, vlasnika imovine, nastane spor o visini oštećenja uvažit će se tvrdnja štetnika Zejda. Vlasnik imovine treba dokazati razliku oštećenja iznad onoga što je štetnik priznao i što sam zahtijeva.

4. Ono što je zabranjeno primati, zabranjeno je i drugom davati

Prema ovom pravilu, jednako je zabranjeno davanje harama drugom kao i uzimanje harama od drugog. Ovo pravilo je sadržano u čl. 34 Medželle. Primjer: I davanje i primanje mita je zabranjeno i Božiji Poslanik je rekao: "Allah je prokleo onoga ko mito uzima i ko ga daje".

Zabrana harama je potpuna.

5. U ugovorima su mjerodavni motivi i značenja a ne riječi i forme

Ovo pravilo je sadržano u čl. 3 Medželle a znači da se u

ugovorima pravne posljedice vezuju za stvarne motive stranaka i značenja njihovih riječi a ne za upotrebljene forme. To ne znači opće odbacivanje važnosti riječi koje su stranke u jednom pravnom poslu upotrijebile. Zato se prvo gleda na vanjsko značenje riječi koje su stranke upotrijebile pa ako se to značenje ne podudara sa značenjem koje su stranke imale na umu ide se ka namjeravanom značenju a ostala se zanemaruju. Namjera stranaka se saznaje iz okolnosti povezanih sa pravnim poslom.

Primjer: Kad Zejd kaže Amru: "Poklanjam ti kuću za hiljadu dirhema", a Amr to prihvati, postoji ugovor o kupoprodaji premda su upotrijebljeni izrazi ugovora o poklonu (*vehebtu - kabiltu/poklanjam - primam*).

6. Nikakva izjava se ne može pripisati čovjeku koji šuti, ali je šutnja jednaka izjavi u okolnostima kada je izjava bila neophodna

Ovo pravilo je sadržano u čl. 67 Medželle, a znači da se svaka šutnja ne smatra odobravanjem nego da to značenje ima onda kada je izjašnjavanje određenog lica bilo nužno.

Primjer: Kad Zejd uništi imetak u prisustvu vlasnika a vlasnik šuti, njegova šutnja se ne smatra dozvolom za uništenje imetka. Vlasnik nije dužan da se izjašnjava o protivpravnom aktu.

Kad Zejd ostavi imovinu kod Amra rekavši mu: "Ovo ti ostavljam kao amanet", a Amr šuti, smatra se da se potvrdno izjasnio pošto mu je upućena ponuda za sklapanje ugovora o ostavi. Iz tog razloga ugovor se smatra sklopljenim.

U pogledu pravnih posljedica šutnje, šerijatsko pravo se razlikuje od rimskog prava gdje važi pravilo: "*Qui tacet consentire videtur ubi tractatur de eius commodo*" (Ko šuti smatra se da se slaže, ako se radi o njegovim interesima).

7. Ono što je sigurno ne može se poreći sumnjom

Ovo pravilo je sadržano u čl. 4 Medželle, a znači da stanje koje je utvrđeno s izvjesnošću ne može da se ospori osim s drugim jednako valjanim dokazom.

Primjer: Ko zakonski ima u vlasništvu jednu stvar imat će to pravo sve dotle dok se ne dokaže da je pravo vlasništva prestalo na jedan od zakonom propisanih načina.

Na važenju ovog pravila zasniva se pravna sigurnost u odnosima uspostavljenim među ljudima.

8. Zabranjeno je štetu činiti a isto tako i učinjenu štetu štetom odvrćati

U čl. 19 Medžella je reproducirala poznati hadis Božijeg Poslanika kao jedno od općih pravila šerijatskog prava. Smisao ovog pravila je da nije dozvoljeno nikom da nanese štetu drugom ni u pogledu ličnih ni u pogledu imovinskih prava. Isto tako je zabranjeno na štetu štetom uzvrćati. U slučaju protivpravnog oštećenja prema počiniocu se preduzimaju zakonske mjere. Šerijat ne dozvoljava samovlasno namirenje.

Primjer: Ako Zejd uništi Amrovu imovinu, Amru nije dozvoljeno da uništi Zejdovu imovinu već da se obrati sudu radi namirenja.

9. Nužda čini dozvoljenim ono što je zabranjeno

Ovo pravilo sadržano je u čl. 21 Medželle, a predstavlja neophodan korektiv za usaglašavanje prava i stvarnosti. Ono što je zabranjeno postaje dozvoljeno u situaciji koja se po pravu (a ne proizvoljno) karakterizira kao "nužda" i to samo u obimu koji odgovara veličini nevolje. Međutim, ono što je dopušteno iz nekog izvinjujućeg razloga prestat će biti dopušteno kad nestane takvog razloga kaže dalje Medžella (čl. 23).

Primjer: Ako Amru prijeti smrt od gladi ili žeđi, dozvoljeno mu

je da jede i pije ono što je inače zabranjeno u mjeri u kojoj je potrebno za očuvanje života.

Gotovo istovjetno pravilo postoji u rimskom pravu:

Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum" (Što nije po zakonu dozvoljeno nužda čini dozvoljenim).

10. Nije dopušteno nikome da raspolaže tuđom imovinom bez dozvole vlasnika

Ovo pravilo je sadržano u čl. 96 Medželle, a ima za cilj zaštitu lične svojine pojedinca. Upravljanje tuđom imovinom bez dozvole vlasnika nije dozvoljeno kao što je nevaljana i svaka naredba koju bi neovlašteno lice uputilo trećim licima u pogledu upravljanja tuđom imovinom.

Primjer: Zejdu nije dozvoljeno da koristi susjedov zid bez njegove dozvole.

Ako neko ošteti tuđu imovinu izvršavajući nalog nezvanog poslodavca odgovara za učinjenu štetu. Ukoliko mu nije bilo poznato da nalogodavac nije vlasnik imovine, također je odgovoran za štetu, ali ima pravo naplate (*rudžu'*, regres) od neovlaštenog poslodavca. Ako neko koristi tuđu imovinu pod prinudom ne odgovara za štetu koju pri tome pričin.

11. Za prestupe nerazumnih ne odgovara njihov vlasnik.

Ovo pitanje je sadržano u čl. 94 Medželle. Šteta koju pričin životinje (bez ljudskog sudjelovanja) izjednačena je sa djelovanjem više sile. Vlasnik odgovara za štetu koju njegove životinje počine samo ako je ta šteta nastupila kao posljedica njegovog činjenja ili propuštanja.

Primjer: Ako Zejd veže konja na određenom mjestu, pa konj povrijedi tuđeg konja, Zejd nije odgovoran.

Ali, ako Zejd pusti svoje stado u tuđe usjeve ili čuvajući ga ne

spriječi ulazak u tuđe usjeve i njihovo uništavanje, Zejd je odgovoran za pričinjenu štetu. U prvom slučaju odgovara se na osnovu učinjenog prestupa a u drugom zbog propuštanja dužne pažnje.

12. Uz dobitak ide i gubitak

Ovo pravilo je sadržano u čl. 87 Medželle. Njegov je smisao da ono lice kome pripada dobit od stvari treba da snosi i terete koji uz nju idu. Tako suvlasnici dijele i dobiti i štetu srazmjerno suvlasničkim dijelovima.

Primjer: Taksu prilikom prenosa vlasništva nekretnina (*tapu*) snosi kupac pošto on izvlači korist od ovog prenosa.

Identično pravilo postoji u rimskom pravu: "*Qui sentit commodum sentire debet et onus*". (Ko uživa korist, treba da snosi i teret).

***ZAPAD I ISLAM -
KAKO PREVAZIĆI OPASNE IZAZOVE***

KAKO SE RAZVILA IDEJA SLOBODE BELIGIJE NA ZAPADU¹

Danas se sloboda religije ili uvjerenja smatra za jedno od temeljnih ljudskih prava i sloboda. Do univerzalizacije ovog prava došlo je tokom procesa univerzalizacije ideje ljudskih prava i sloboda i njenog kodifikovanja u odgovarajućim pravnim aktima. Pri tome je bilo posebno važno historijsko iskustvo Evrope, odnosno Zapada. Na ovom području sloboda religije ili uvjerenja prešla je mukotrpni put od nametanja religije, trpljenja druga čijeg do konačne ideje slobode religije uz što je dodata još i sloboda ostalih vidova (nereligijskih) uvjerenja. U ovom tekstu nastojaćemo skicirati osnovne faze u razvoju ove ideje i njene pravne zaštite. Naslov ovog teksta inspirisan je knjigom Pereza Zagorina "Kako je ideja religijske tolerancije došla na Zapad" (*How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton University Press, 2003).

Prva faza: religijska nesloboda

U najranijoj fazi historije Evrope kršćanske ere nalazimo ideju povezivanja političkog i religijskog autoriteta i nametanja jedne religije za službenu religiju države. To znači da su svi stanovnici države bili obavezni da slijede jedno religijsko učenje i da učestvuju u obredima te religije. To, opet, znači da je pojedinac bio neslobodan u pogledu izbora religije. Religija je data. Takođe, nije postojala sloboda za one koji bi slijedili drugu religiju osim one zvanične.

Ovakav sistem uspostavljen je u Rimskom Carstvu 394/395

¹ Tekst je objavljen u: *Islamske informativne novine - Preporod*, br. 11/877, 1. juni 2008. god.

godine, nakon što su imperator Gracijan (375-383), na Zapadu, i Teodosije (379-394), na Istoku, proglasili kršćanstvo za jedinu ovlaštenu religiju u Carstvu. Ovom aktu prethodilo je priznanje kršćanstva 313 za ravnopravnu religiju s ostalim religijama u Carstvu od strane imperatora Konstantina. Na taj način, kršćanstvo je od progonjene religije (100-250 godine) postalo jedina službena religija. Historičar August Franzen napisao je da je na taj način „ono što je bilo crno postalo bijelo i obrnuto“.

Za kršćansku crkvu, koja je postala državna crkva, i za kršćanstvo, koje je postalo državne religija, postavilo se pitanje odnosa prema „drugima“- drugačijem tumačenju kršćanstva od onoga koje je dala zvanična crkva ali i prema drugim religijama. Odgovori Crkve na ovo posljednje pitanje su se iskristalisali na pitanju donatizma- učenja i pokreta koji se javio u Sjevernoj Africi u 4. i 5. vijeku. Pred crkvene autoritete postavilo se pitanje da li se može upotrijebiti državna sila protiv ovih lica, koja su označena kao krivovjerna. Potvrđan odgovor na ovo pitanje dao je Augustin iz Hipona (354-430). Augustin je zauzeo stav da politički autoriteti imaju Bogom dato pravo da silom skrše šizmu donatista pošto su politički autoriteti ovlašteni da suzbijaju lažne i zle religije. Ovaj odgovor će služiti kao osnova za primjenu svjetovne sile protiv heretika i samim tim za politiku nametanja određenog tumačenja religije. Sloboda izbora, promjene i tumačenja religije nije priznata. Ovakvo shvaćanje dominiralo je kroz najveći dio srednjeg vijeka u Evropi.

Jedna pod posljedica ovakvog pristupa pitanju religije bili su religijski ratovi u Evropi koji su bijesnili u periodu 1560-1715. U ovom periodu u Evropi je bilo samo 30 godina međuvjerskog mira. Sve ostalo su bili religijski motivisani ratovi i progoni. Jedan pokušaj rješenja ovih sukoba bio je mir u Augsburgu 1555 koji je propisao: (1) svaki vladar ima pravo da odredi religiju svojih podanika i (2) podanici koji žele da sačuvaju svoju religiju imaju pravo da se isele na teritoriju svojih istovjernika. Ovo rješenje je samo pojačavalo sukobe. Jedan od takvih sukoba bio je „tridesetogodišnji rat“ (1618-1648), koji je završen Vestfalskim mirom 1648. Ovaj mir prihvata princip trpljenja (tolerancije) tri kršćanske denominacije-katoličke, protestantske i

kalvinističke na teritorijama država potpisnica. Manjinske religijske ezajednice sada mogu ostati na teritorijama pod vlašću vladara druge denominacije ali nemaju pravo javnog vršenja religije.

Druga faza: tolerancija

Ideja tolerancije pojavljuje se u Evropi u rano moderno doba i izvorno je imala značenje nekorištenja sile protiv oponenta, trpljenje drugačijeg vjerovanja i prakse. Ideja tolerancije se prvo javila oko pitanja da li se heretici unutar jedne religije treba da se progone a zatim kakav odnos treba imati prema pripadnicima drugih religija.

U prvo slučaju, dat je sada drugačiji odgovor od onoga koji se ticao donatista u 4. i 5. vijeku. Jedan od najranijih i najuticajnih autora koji se založio da se državna sila ne koristi protiv heretika već da se njima razgovara ar gumentima bio je francuski propovjednik i teolog Sebastian Castellio (1515-1563). On je tome napisao djelo *"Da li heretici treba da budu progonjeni"* (1554), gdje je negativno odgovorio na pitanje u naslovu knjige i na taj način legalizovao pravo na herezu. Protestanstski teolozi su posebno insistirali na tezi da je hereza duhovna stvar. Na taj način su se borili na drugačije mišljenje unutar katoličkih zemalja i mogućnost svoga opstanka. Međutim, kada su došli na vlast nerijetko su pravo na herezu odricali drugima.

Tolerancije se javila u dva vida: ograničena i univerzalna. Ograničena tolerancije je bila tolerisanje samo određenih denominacija unutar kršćanstva. Na primjer, Nantski edikt iz 1598 dao je toleranciju hugenotima u Francuskoj. Član 6 toga edikta je glasio: „Oni mogu živjeti slobodno, bez uznemiravanja, mučenja i prisiljavanja da djeluju u stvarima religije protiv njihove savjesti". U ovom članu Nantskog edikata uočavamo dvije stvari: tadašnje shvaćanje tolerancije kao trpljenja drugog i prvi spomen termina "savjest" u pravnom kontekstu. Ovaj termin je prije toga korišten uglavnom u teološkoj i filozofskoj literaturi.

Drugi vid tolerancije, univerzalna ili potpuna tolerancija,

započeo je da se razvija u Holandiji. To je bila tolerancije svih tada prisutnih religija u ovoj zemlji (kršćanske denominacije i Jevreji). Pravno, ovaj tip tolerancije izražen je u čl.XIII Ustava Unije Utrechta iz 1579 koji glasi: "Svako lice ostaće slobodno u svojoj religiji i niko neće biti ispitivan ili progonjen zbog svoje religije". Teorijsko obrazloženje univerzalne tolerancije dali su autori koji su živjeli i radili u Holandiji kao što je John Lock, koji je napisao čuveno „Pismo koje se tiče tolerancije" (Letter Concerning Toleration), 1689.godine.

Tokom 17. i 18. vijeka veliki broj evropskih zemalja izdao je zakone o toleranciji, bilo ograničenoj bilo univerzalnoj. Suštinski, tolerancija je prvo data kršćanskim manjinskim zajednicama, zatim Jevrejima, zatim muslimanima (19. vijek) a nakon toga ostalim religijskim grupama kako su se pojavljivale na evropskom prostoru.

Uporedo s tim, mijenjao se i koncept tolerancije. Ovaj termin u moderno doba počinje da znači ne samo trpljenje drugačijeg nego i poštovanje drugačijeg vjerovanja i prakse bez držanja da je to i ispravno (validacija).

Razvoj u Evropi je doveo ideju tolerancije, kako smo vidjeli, u vezu sa idejom savjesti. Savjest se shvaća kao sloboda pojedinca da ima stav o činjenicama i mišljenju bez obzira na stavove drugih. Pošto je ovaj koncept bio veoma važan za pitanje slobode tumačenja religije, to se oba pojma počinju uporedo koristiti u moderno doba (sloboda misli, savjesti i religije). Afirmaciji slobode misli i savjesti doprinijeli su takodje i svjetovni mislioci, koji će kasnije pored slobode religije uvesti i termin „sloboda uvjerenja" da označi različite vrste nereligijskih stavova, mišljenja i pogleda na svijet.

Treća faza: sloboda religije

Ovaj koncept je razvijen u Sjevernoj Americi a zatim je internacionalizovan tokom 20. vijeka. Sam razvoj ove ideje u Americi bio je uzrokovan međudjelovanjem nekoliko faktora i tekao je u nekoliko faza. Američki puritanski useljenici iz 17. vijeka, koji su bili

progonjeni u Evropi, prvo traže religijske slobode za sebe. Oni žele da u Americi uspostave „kraljevstvo Božje“. Zato nekada ne bježe i od sistema državne religije u kolonijama u kojima čini većinu. Multivjerski karakter kolonija dovodi do potrebe da se ovo pitanje drugačije adresira. Američki useljenici su imali pred sobom evropski koncept ograničene ili univerzalne tolerancije ali se njihovi istaknuti mislioci opredjeluju za jedan novi koncept -sloboda religije (religious liberty).

Najpoznatiji protagonist ovakvog pristupa bio je Roger Williams (1603-1683), koji zahtijeva slobodu savjesti za sve i prestanak državnog sankcionisanja religije. Svojim stavovima utiče na Johna Locka (1632-1704), koji će dalje biti glavni izvor inspiracije za Thomasa Jeffersona, autora ustavno-pravne formulacije američkog pristupa religiji (Amandaman I, 1791). Roger Williams svoje ideje o slobodi religije pretače u pravne akte kolonije Rhode Island.

Ovaj koncept prihvata i Zakon o pravima Virginije (Virginia Bill of Rights, 1778), koji u čl. 16 propisuje: „Religija ili dužnost koju dugujemo našem Tvorcu, i način na koji se ona praktikuje može biti vodjena samo razumom i uvjerenjem, ne silom i prinudom; te, prema tome, svi ljudi imaju jednako pravo na slobodno praktikovanje religije, prema nalogu savjesti, te je uzajamna dužnost svih da međusobno praktikuju kršćansku strpljivost, Ijubav i dobročinstvo“. U ovom aktu umjesto termina „tolerancija“ koristi se termin „slobodno vršenje religije prema nalogu savjesti“ (free exercise of religion, according to the dictates of conscience).

Ova terminologija ulazi u Amandman I na Ustav SAD koji zabranjuje uspostavljanje državne religije u SAD i garantuje slobodno vršenje religije. Pošto je to prvi amandaman smatra se da je u SAD sloboda religije prva sloboda i da je filozofski i logički ispred ostalih prava i sloboda. S druge strane, u važnim dokumentima o ljudskim pravima u Evropi sloboda religije neće biti na prvom mjestu. Vjerovatno je razlog tome što su ti dokumenti nastali više pod uticajem humanističkih mislilaca i snaga nego religijski inspirisanih pojedinaca i grupa. U Evropi će naglasak biti na slobodi savjesti. Njemački pravnik Georg Jellinek će 1895 napisati da je sloboda savjesti prva sloboda u

modernom smislu riječi. Na kraju vidjeli smo kako se i sloboda svijesti javila i razvila u vezi slobode religije, ali je kasnije dobila samostalni razvojni put. Danas sloboda savjesti se garantuje ljudima svih vjeratli ubjedjenja.

Konačno uobličeno je sadržaj slobode religije tako da obuhvata:

- Slobodu vjerovanja, koja obuhvata slobodu izbora i ostajanja u određenoj vjeri ili uvjerenju;
- Slobodu iskazivanja religije putem učenja, vršenja obreda i održavanja, privatno i javno, pojedinačno i kolektivno.

Prvo pravo je apsolutno i nikakva državna vlast ga ne može ograničiti. Drugo pravo je moguće ograničiti s tim da to ograničenje mora biti izvršeno zakonom, da je neophodno za demokratsko društvo i da je izvršeno radi zaštite javne sigurnosti, poretka, zdravlja, morala osnovnih sloboda i prava drugih lica.

Na ovaj način ideja slobode religije prošla je u Evropi, odnosno na Zapadu, put od prinude preko tolerancije do pune slobode.

VRIJEME DEKLARACIJA¹

Povelja muslimana Evrope je posljednja u nizu sličnih dokumenata deklaratornog karaktera koji su nastali unutar islamskih zajednica i asocijacija u Evropi a koju je, kako se navodi, prihvatilo više od 400 različitih organizacija i udruženja iz različitih evropskih zemalja

Desetog januara ove godine u Briselu svečano je potpisana i proglašena *Povelja muslimana Evrope*. Poslove oko izrade, usvajanja i proglašenja ova povelje koordinirala je Federacija islamskih organizacija Evrope (FIOE). To je organizacija koja okuplja organizacije i udruženja sunijskih muslimana uključujući Muslimansko udruženje Britanije (Muslim Association of Britain-MAB), Uniju islamskih organizacija Francuske (Union des organisations islamique de France-UIOF), Islamsko udruženje Njemačke (Islamische Gemeinschaft in Deutschland) i druge. Federacija islamskih organizacija Evrope ima sjedište u Briselu i djeluje kao transnacionalna muslimanska organizacija koja za ciljnu grupu ima muslimane Evropske Unije. Među članicama se uglavnom pojavljuju organizacije koje okupljaju muslimanske skupine imigrantskog porijekla.

Prilikom usvajanja ove povelje navedeno je da ju je prihvatilo više od 400 različitih organizacija i udruženja iz različitih evropskih zemalja. (Pri ocjenjivanju ovog broja treba imati na umu da u zemljama Evropske unije svaka muslimanska zajednica čak i lokalnog nivoa ima zaseban status. To su većinom "udruženja građana" a ne vjerske zajednice u smislu u kome mi koristimo taj termin.) Istovremeno, u evropskoj javnosti su zabilježene pozitivne reakcije na izdavanje ovog

¹ Tekst objavljen u: *Islamske informativne novine - Preporod*, br. 5/871, 1. mart 2008. god.

dokumenta. Potpredsjednik Evropskog parlamenta Mario Mauro, zadužen za odnose sa vjerskim grupama, pozdravio je izdavanje ove povelje (vidi: Euroobserver. com, 14/01708).

Zašto Povelja muslimana Evrope?

Povelja muslimana Evrope je posljednja u nizu sličnih dokumenata deklaratornog karaktera koji su nastali unutar islamskih zajednica i asocijacija u Evropi. Treba, naime, podsjetiti da je muslimanska scena u Evropi veoma pluralna. Postoje etablisane muslimanske zajednice Jugoistočne Evrope, među kojima je Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, koje su vjekovima prisutne na evropskom prostoru, koje posjeduju vlastitu tradiciju razumijevanja, tumačenja i življenja vjere. Sve do najnovijeg vremena, kada je ta tradicija počela da se dovodi u pitanje, nije se osjećala potreba da se ona jasno definiše i obrazloži. Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini je, zato, u posljednje vrijeme posebno obratila pažnju na ustavni koncept „islamske tradicije Bošnjaka” kojeg je dužna da se pridržava u svojim svakodnevnim aktivnostima. Istovremeno, reisu-l-ulema Islamske zajednice prof. dr Mustafa Cerić napisao je dokumenat pod naslovom „Deklaracija evropskih muslimana”, koju je usvojio Rijaset Islamske zajednice kao svoj vlastiti dokumenat. Time je vodstvo zajednice pokazalo interes da utiče na proces nastanka jedne „islamske tradicije u Evropi”. Može se reći da je ovaj proces još u svom formativnom periodu. Ostale islamske zajednice Jugoistočne Evrope nisu se aktivno uključile u ovaj proces. Te zajednice su, inače, zbog unutrašnjih razloga, liderskih potencijala i opšteg stanja manje prisutne na evropskoj islamskoj sceni.

Na drugoj strani, unutar muslimanskih udruženja u Evropskoj uniji već deceniju teku pokušaji da se donosu izvjesni akti koji će definisati način razumijevanja Islama koji slijedi određena grupa i njen odnos prema okruženju u kome se nalazi. To je bilo potrebno da bi se ta grupa identifikovala u okolnostima kada na prostoru Evrope ne postoji jedinstveni vjerski autoritet muslimana.

Također, bilo je potrebno da se obznani kakve pozicije ima određena grupa u odnosu na važna društvena pitanja našeg vremena. Konačno, bilo je potrebno da muslimanske asocijacije preduzmu praktične korake u vrijeme kada se postavlja pitanje, „ko govori u ime muslimana?“ i da se onemogući otmica „stvari Islama“ od strane ekstremističkih grupa i pojedinaca.

U tom smislu donijeti su određeni dokumenti deklaratornog karaktera, prvo na nacionalnom nivou. Najpoznatiji takvi dokumenti su: Povelja vjerske zajednice muslimana Francuske (Charte du Culte Musulman en France) od 10. decembra 1994 (vidi: www.mosquee-de-paris.org) i Islamska povelja Centralnog muslimanskog savjeta Njemačke (Islamische Charta, Zentralrat der Muslime in Deutschland) od 22. januara 2002 (vidi: <http://zentralrat.de>). Slijedeći primjer njemačkih muslimana Udrženje islamskih organizacija iz Ciriha (Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zurich- VIOZ) objavilo je 13. juna 2005 svoju Povelju (vidi: <http://www.vioz.ch>). Na transnacionalnom nivou, nastupila je Federacija islamskih organizacija u Evropi za svojom Poveljom muslimana Evrope, čiji je tekst objavljen na arapskom, engleskom i francuskom jeziku (vidi: <http://islamonline.net>).

Šta je novo na (muslimanskom) Zapadu?

Deklaracija muslimana Evrope se sastoji od uvoda i operativnog dijela koji uključuje 26 članova. Po jeziku i stilu vidljivo je da je djelo savremeno obrazovanih islamskih pravnika.

Uvod govori o razlozima za donošenje Povelje. Operativni dio teksta Povelje podijeljen je u dva dijela: prvi, o tome kako potpisnici Povelje razumijevaju Islam i drugi, o muslimanskom prisustvu u društvu u Evropi.

Iz prvog dijela posebno ističemo određene navode principijelne prirode:

- Autentični izvori Islama iz kojih se izvode nepromjenljivi temeljni principi su za muslimane Evrope: Kur'an, Sunnet, u okviru idžma-a, i uz uvažavanje vremenskog faktora i specifika evropske stvarnosti.

- Istinski duh Islama se temelji na „srednjem putu“ koji se izvodi iz univerzalnih ciljeva religije (makasid).

- Islam obuhvata tri područja: vjerovanje, Šerijat i etiku.

- U opšte karakteristike Islama spadaju ljudska dimenzija, zakonodavna fleksibilnost i uvažavanje različitosti.

Zatim slijedi izlaganje islamskog pogleda na čovjeka, njegovu ulogu u društvu, odnose između muškarca i žene, porodicu, ljudska prava, dijalog i saradnju među ljudima. Podržavaju se principi demokratije koja se temelji na pluralizmu, slobodi izbora i mirnoj promjeni vlasti.

Drugi dio govori o muslimanskom pisustvu u društvu u Evropi. Uloga muslimana u društvu prvenstveno se posmatra kroz institut građanstva, koncept koji su u svojim radovima naglasili brojni savremeni muslimanski autori, uključujući i one okupljene oko Evropskog savjeta za fetve i istraživanja, koji je takode prihvatio ovu Povelju. U tom kontekstu naglašava se oba veza muslimana da poštuju pravo zemlje u kojoj žive i autoritete koji donose i provode te zakone. Ako postoji konflikt između pozitivnih zakona i religije onda to treba rješavati u saradnji sa relevantnim autoritetima. Takode se izričito prihvata neutralnost države u pogledu religijskih pitanja. To znači jednak odnos države prema svim religijama i dozvolu onima koji dijele religijske vrijednosti da izražavaju svoja vjerovanja i praktikuju religiju pojedinačno i kolektivno, privatno i javno u skladu sa evropskim i međunarodnim aktima o ljudskim pravima. Ovo veoma jasno opredjeljenje pisaca povelje obara bilo kakve teze o navodnim ambicijama muslimana da u Evropi žele uspostavu teokratskih entiteta. Ali, očigledno je da potpisnici povelje ne žele ni neprijateljstvo države prema religiji, posebno prema Islamu, koje se zna maskirati konceptom neutralnosti države. Ova povelja, često kao referentni okvir koristi

Islam i evropske pravne akte, čime pokazuju spojivost ova dva referentna okvira.

Dalje se govori o potrebi pozitivne integracije muslimana u evropska društva, problemu koji posebno pogada imigrantske zajednice. Međutim, pitanje integracije, ne u pravnom, nego u sociološkom smislu, nije apsolvirano ni za ustanovljene muslimanske zajednice Jugoistočne Evrope. Ovdje se zbog poluvjekovne prakse marginalizacije religije i vjernika pod socijalističkom vlašću, s jedne strane, i relativno kratkog iskustva demokratije, s druge strane, takode javljaju pitanja vezana za mjeru prisutnosti religije u javnom prostoru.

Konačno, na kraju Povelje nekoliko članova se bavi pitanjem muslimanskog doprinosa Evropi. Ističe se, na primjer, da muslimani Evrope mogu doprinijeti jačanju veza između Evrope i muslimanskog svijeta, da mogu da daju doprinos jačanju važnih vrijednosti evropskog društva kao što su pravda, sloboda, bratstvo, jednakost i solidarnost, te da svojim prisustvom i aktivnošću podržavaju multikulturni identitet Evrope.

Ovom poveljom dobijen je jedan važan dokumenat koji pomaže izgradnji "islamske tradicije u Evropi". S pozivanjem na islamski referentni okvir u njemu se govori o odnosu univerzalnog i partikularnog u razumijevanju i življenju Islama u ovom dijelu svijeta i poziciji muslimana u evropskim društvima. Na taj način, čuo se još jedan glas realnosti i razuma u vrijeme kada je to neophodno. Stručnjaci za savremeni Islam moći će vremenom ocijeniti koliko su evropski ambijent i iskustvo neposrednog života u njemu uticali na razvoj ove tendencije u krugovima u kojima je tekst nastao.

Ako je period muslimanske historije između dva svjetska rata u literaturi nazvan "doba konvencija", zbog brojnih međunarodnih islamskih skupova koji su u to doba organizovani, tako i ova praksa izdavanja akata deklaratornog karaktera daje pravo da se kaže daje naše vrijeme - vrijeme izjašnjavanja ili "vrijeme deklaracija".

DUPLI STANDARDI U VANJSKOJ POLITICI ZAPADA¹

Glavne akutne poteškoće u komunikaciji između muslimanskog i evropskog svijeta nisu se iznenada pojavile. Suprotno tome, one su nastajale polahko, tokom vremena usljed duplih standarda Zapada u njegovom odnosu sa muslimanskim svijetom. Negativna osjećanja koja je ova pojava izazvala kod mnogih muslimana rezultat su mnogobrojnih iskustava muslimanskog svijeta sa Zapadom tokom moderne povijesti. Znajući da je Zapad svoje principe slobode i pravde ostvario preko društvenih i političkih revolucija koje su uslijedile nakon prosvjetiteljstva, prosto je neshvatljivo da tokom 19. i 20. stoljeća ti principi nisu primijenjeni u odnosu Zapada prema ostatku svijeta, a posebno muslimanskog. I dok su se prethodna poglavlja bavila povijesnim i političkim aspektima zapadnomuslimanskih odnosa, ovo poglavlje će preuzeti te argumente i fokusirati se na pitanje ideološke dosljednosti i duplih standarda Zapada.

Imperijalistička i kolonijalna evropska vladavina u muslimanskim područjima ostavila je tragove užasa, represije i divljaštva u svijesti kolonijaliziranih civilizacija. Imperijalisti su pokazali ne samo nedostatak respekta prema islamskoj kulturi i religiji nego i elemente rasizma i kulturne arogantnosti.

Balforova deklaracija je 1917. godine Jevrejima obećala nacionalnu domovinu u Palestini, što je dovelo do sukoba sa arapskim stanovništvom koje je tu živjelo. Nakon Prvog svjetskog rata tajni Sajks-Pikotov sporazum, koji je razrađen tokom rata, podijelio je arapski svijet između Engleske i Francuske u "zone utjecaja". Zbog duplih standarda, sloboda i pravo na samoodređenje bili su ograničeni na

¹ *Autori: SALWA BAKR, FIKRET KARČIĆ I DRUGI*, Objavljeno u "Preporod", Islamske informativne novine, br. 23-24/889-890, od 1. i 15. decembra 2008. god., str. 48.

građane ove dvije evropske zemlje, ali u potpunosti uskraćeni arapskim državama.

Na ekonomskoj ravni, područje arapskog svijeta je eksploatirano u korist Evrope. Odnos između realne ekonomske vrijednosti, na jednoj strani, i cijene prodavanih dobara i usluga, na drugoj, bio je nepravedan i politički nametnut, dok su zapadni političari okolo propovijedali o "slobodnoj trgovini" i tržišnim mehanizmima. Na hiljade ljudi koji su bili primorani da pod francuskim vođstvom rade na kopanju Sueckog kanala izgubilo je u Egiptu živote zbog gladi i bolesti, dok prisilni rad u isto vrijeme u Evropi nije više bio dozvoljen. Nakon nacionalizacije Sueckog kanala 1956. godine vojne snage Britanije, Francuske i Izraela napale su i zauzele ovaj vrijedni i ekonomski važan strateški prolaz kako bi spriječile Egipćane da ostvare svoje pravo i kontrolu nad svojom teritorijom i ekonomijom.

Nakon Drugog svjetskog rata muslimanski svijet se nadao da će oslabljena Evropa, koja je iskusila sve nedaće tog rata, biti humanija u odnosu prema drugima, a posebno prema onima koji su je podržavali u njenoj borbi protiv nacizma.

Građani drugog reda

Međutim, dupli standardi nastavili su preovladavati čak i nakon postratne obnove Evrope kada su u Evropu dovedeni milioni muslimanskih radnika iz različitih muslimanskih krajeva poput Turske i Sjeverne Afrike te bili tretirani kao građani drugog reda. Pored toga, one muslimanske zemlje koje su bile teško pogođene Drugim svjetskim ratom poput Egipta i Libije nisu primile nikakvu nadoknadu za štetu koju su Evropljani nanijeli na njihovom tlu. U obje ove zemlje mnogi ljudi kasnije su poginuli kao žrtve mina koje su u Drugom svjetskom ratu postavile snage Saveznika i Osovine. Te mine ne samo da su osakatile i onesposobile mnoge ljude nego su također imale negativan efekt na ekonomski razvoj ovih zemalja, što se i danas može osjetiti. I dok zemlje odgovorne za postavljanje mina nikada nisu ni razmatrale

moгуćnost kompenzacije ¼rtvama ili plaćanje reparacija u Sjevernoj Africi, dotle su se iste - sasvim ispravno - drugaćije, ponašale prema mnogim evropskim ili kasnije izraelskim građanima.

Dupli standardi Evrope još uvijek su vidljivi u njenim oportunistićkim politićkim odnosima sa muslimanskim svijetom. Zapadna demokratija i ljudska prava su zanemareni u muslimanskim zemljama kada je to u suprotnosti sa evropskim ili amerićkim interesima. Zapad obićno čak podr¼ava okrutne diktatorske re¼ime u muslimanskom svijetu - i zemljama Trećeg svijeta općenito - kada je to u njegovom interesu, dok na drugoj strani zapadne vlade nastavljaju dr¼ati predavanja ostatku svijeta o va¼nosti demokratije i ljudskih prava.

Ti standardi se također ne primjenjuju na re¼ime koji sara¼uju sa Zapadom i koji štite njegove interese, kao što je Saudijska Arabija. Međutim, Sirija i Afganistan su stavljeni ili su bili stavljeni pod lupu zbog kršenja ljudskih prava zato što to neće ugroziti zapadne interese u slućaju ove dvije zemlje. Tu¼no je da se to što su SAD uradile u Afganistanu ne smatra povredom ljudskih prava nego je svrstano u posebnu kategoriju.

Uz podršku evropskih zemalja, naprimjer, opći izbori 1992. godine u Al¼iru su poništeni snagom tenkova zato što se re¼im na vlasti i njegove vojne snage bojaio da će pobijediti fundamentalistićka stranka. U građanskom ratu proisteklom nakon toga u Ai¼iru je ¼ivot izgubilo izmeću 70.000 i 100.000 ljudi.

Drugi primjer bilo je svrgavanje regularno izabranog premijera Mosaddeka u Iranu 1953. god., koje su Velika Britanija i SAD podr¼ale da, bi zaštitile naftne interese Zapada u regionu. Ustrajnost Zapada u podr¼avanju autoritarnih ili diktatorskih re¼ima u regionu koji štite njegove interese i primjenjuju njegovu politiku u muslimanskom svijetu samo je izraz iskljućivo njegove moći i interesa. Istovremeno se lokalni pokreti i vlade optu¼uju za nepoštivanje globalnih vrijednosti ćovjećanstva. Nepovjerenje muslimana prema zapadnoj politici, izjavama i ideologijama bilo bi manje izra¼eno kada bi Zapad na Srednji istok i

ostatak Trećeg svijeta primjenjivao iste one standarde i vrijednosti koje primjenjuje u svojim zemljama.

Zemlje kojima je Zapad vladao imale su tlačiteljske režime, što je suprotno zapadnim idealima i vrijednostima. Tužno je da su oni koji su protestirali, zahtijevajući demokratsku slobodu i iskorjenjivanje korupcije, bili proganjani i mučeni. U svijesti muslimana duboko se ukorijenilo saznanje da su mnoge sprave za mučenje poput električnih batina i drugih savremenih sredstava opresije rezultat zapadne tehnologije, te su tako poistovjećene sa njenom kulturom. Slično tome, teško da je iznenađujuće to što se u nekim muslimanskim zemljama na ministra unutarnjih poslova koji okrutno sprječava demonstracije i grubo krši građanska prava, također gleda kao na proizvod ili sredstvo zapadnih vlada.

Sljedeći primjer duplih standarda Zapada jeste njegova kontinuirana podrška Izraelu. Ilegalna vojna okupacija Palestine, ozbiljna kršenja ljudskih prava te ignoriranje i decenijama dugo kršenje rezolucija Ujedinjenih naroda od strane Izraela - o čemu je bilo govora u drugom poglavlju - tjeraju mnoge muslimane da dovedu u pitanje ozbiljnost zapadne posvećenosti univerzalnim ljudskim vrijednostima. Oni pitaju da li su životi Palestinaca i Arapa manje vrijedni od života Izraelaca ili Evropljana, i da li međunarodno pravo važi samo za slabe a ne i za moćne.

Kršenje međunarodnog prava

Moderni koncept međunarodnog prava nastao je nakon zavšetka dva užasna svjetska rata. Povelja Ujedinjenih naroda donesena je primarno da bi osigurala održavanje međunarodnog mira i sigurnosti između različitih zemalja u svijetu, te sprječila buduće ratove i humanitarne katastrofe. Čini se međutim da su ova povelja i međunarodno pravo obično ignorirani kada god se to čini zgodnim. Ne samo da je Izrael prekršio različite međunarodne zakone, nego su i drugi poput SAD-a i Velike Britanije to također učinili.

Nakon krvoprolića 11. septembra 2001. SAD su insistirale na unilateralnoj reakciji bez saglasnosti međunarodne zajednice. Tokom afganistansko-američke krize SAD su odbile sve oblike direktnih pregovora sa talibanskom vladom. Umjesto toga, SAD su tražile trenutačno izručenje Usame b. Ladina te prijetile da će zemlja biti izložena vojnom napadu ukoliko režim u Afganistanu to ne uradi.

Kada se takvo ponašanje SAD-a detaljno preispita, vidimo da je ono u suprotnosti sa članom 2(3) Povelje Ujedinjenih naroda, koji od svih svojih članica zahtijeva mirno rješavanje sporova. Pored toga, član 33 (1) iste Povelje zahtijeva od članica u sukobu da upotrijebe sva moguća mirna sredstva za rješavanje sporova, kao što su pregovori, posredovanje, istraga, izmirenje, arbitraža, zakonsko poravnanje i da pribjegavaju, ako je neophodno, regionalnim posredstvima i aranžmanima.

Kršenje oba ova člana Povelje od strane SAD-a bez bilo kakve popratne reakcije evropskih država ohrabrilo je američku administraciju da ponovi istu stvar u Iraku: SAD i Velika Britanija insistirale su na nametanju svoje volje međunarodnoj zajednici suprotno pravilima međunarodnog prava. Iako su međunarodno pravo i rezolucije Ujedinjenih naroda u tom momentu zahtijevale punu inspekciju oružja u Iraku, proces je prekinut američkim napadom na Irak 19. marta 2003. godine.

Prema odredbama Povelje Ujedinjenih naroda postoje samo dvije situacije u kojima je dopustiva upotreba sile, i to u kolektivnoj ili individualnoj samoodbrani protiv aktualnog ili predstojećeg oružanog napada ili kada Vijeće sigurnosti da instrukcije ili odobri upotrebu sile da bi se održao ili ponovo uspostavio međunarodni mir i sigurnost (član 51. i 42. Povelje Ujedinjenih naroda). U slučaju Iraka nije postojala niti jedna od ove dvije okolnosti. Drugim riječima, upotreba sile protiv Iraka predstavljala je kršenje međunarodnog prava. Štaviše, čini se da su SAD upotrijebile napad kao oblik kazne ili zastrašivanja protiv mogućih budućih terorističkih napada.

Bez obzira na postojanje Ženevske konvencije o postupanju sa ratnim za robljenicima donijete 12. augusta 1949. godine (Treća

ženevska konvencija), sa afganistanskim zatvorenicima koje su uhvatile američke snage u Afganistanu postupalo se okrutno i oduzeto im je pravo na pošteno suđenje. Iako se ovi nepravедni postupci smatraju kršenjem međunarodnog prava, zapadni svijet je rijetko protestovao ili zauzimao se za prava ovih ratnih zatvorenika. (Čak i ako se ne smatraju ratnim zatvorenicima, oni imaju pravo na dostojan zakonski proces, uključujući zakonsko pravo na advokata koji će ih zastupati.) Osobe zarobljene u Afganistanu su još zatvorene u američkoj pomorskoj bazi Gvantanamo na Kubi i prema njima se postupa suprotno Trećoj ženevskoj konvenciji. Ovdje se postavlja pitanje da li zaštita predviđena zakonom važi samo za zapadne građane.

Nedostatak istinske i sveobuhvatne pravde

Kada su Talibani u Afganistanu naredili rušenje kulturno neznаčajnog kipa Bude, zapadne države su - zajedno sa mnogim muslimanskim - izrazile svoj gnjev i neodobrovanje takvih varvarskih postupaka. Neki zapadni mediji iskoristili su se ovom prilikom da istaknu zaostalost i kulturnu nerazvijenost muslimanskih zemalja i islama. Međutim, tokom Zaljevskog rata 1991. godine kada su američki napadi u Iraku pogodili izuzetno važna historijska i arheološka mjesta i muzeje čulo se veoma malo kritike. I dok američke okupacijske snage odmah nakon rata 2003. nisu uradile apsolutno ništa da bi zaštitile iračku kulturnu baštinu od pljačkanja i iračke muzeje od lopova, dotle nisu imale ništa protiv zaštite Ministarstva nafte u Bagdadu od uljeza. U oba slučaja Haška konvencija o zaštiti kulturnog vlasništva u okolnostima ratnih sukoba (iz 1954. godine) bila je ignorirana, što je primjer kulturnog varvarstva za koji je Vašington volio optužiti druge zemlje u nekim ranijim prilikama.

U nekim drugim slučajevima zapadne zemlje doprinijele su zaštiti i restauraciji drevnih historijskih spomenika u muslimanskim zemljama, ali izgleda da su one svoje napore prvenstveno usmjerile na nemuslimanske ornamente i historijska mjesta kao što su ona iz asirskog, budističkog, faraonskog i rimskog vremena. Ignoriranje

srednjovjekovnog doprinosa muslimana svjetskoj historiji odražava dualitet Zapada u odnosu prema konceptu očuvanja i zaštite naše svjetske baštine. Naposljetku, UNESCO je rijetko pružao finansijsku pomoć Egiptu i arapskom svijetu za zaštitu islamske baštine za razliku od naprijed spomenutih povijesnih nasljeđa.

Pozitivni pomaci u unapređenju prava žene prošli neopaženi

Pitanje "žene u islamu" i dalje je vruća tema u zapadnim medijima. Koristi se svaka prilika da bi se predstavila zaostalost i nerazvijenost prava žena u muslimanskom svijetu ili u islamu. Pitanja kao što su pokrivanje žene, višeženstvo ili obrezivanje ženske djece zauzimaju vrh liste. Istraživanje takvih tema nažalost nije zasnovano na činjenicama nego na orijentalističkim idejama koje su izvučene iz priča kao što su "Hiljadu i jedna noć" ili "Svijet harema".

Pozitivni događaji u vezi sa pravima žena u muslimanskim društvima često ostaju nezapaženi. Žene u Egiptu, naprimjer, ostvarile su pravo na predstavljanje u parlamentu 1956. godine, prednjačeći tako i ispred žena Švicarske. Plate i naknade za rad također su jednake i za muškarce iza žene u većini muslimanskih zemalja za razliku od nekih država na Zapadu. Islam također određuje finansijske obaveze oca prema svojoj porodici te nalaže razdvajanje između finansijskih obaveza muškarca i žene. Obrezivanje ženske djece nije muslimanski običaj i nema osnova u islamu ili u Kuranu, ali bez obzira na to ono se još uvijek praktikira u nekim afričko-muslimanskim zemljama uz protivljenje mnogih muslimana.

Ipak pošteno je reći da muslimani muškarci mogu također primjenjivati duple standarde. Neki muslimani, naprimjer, oženili bi ženu sa Zapada i onda kritikovali njene "liberalne" stavove. Velika većina vjernika muslimana koristi se zapadnim proizvodima i prihvata različite aspekte zapadne kulture, istovremeno kritizirajući i optužujući ne samo Zapad nego i vlastita društva za sekularizam, rastakanje i dezintegraciju društva. Kao što znamo, licemjerstvo je ljudski nedostatak

zajednički svim našim društvima bez obzira koju religijsku pozadinu ta društva imala.

Analizirajući naprijed spomenute primjere postaje jasno da su u mnogim slučajevima zapadna vanjska politika i intelektualni diskurs nerealni, pristrasni i da ne pokazuju nikakvu zainteresiranost za slušanje drugog. Čini se da Zapad ima veliki problem sa prihvatanjem raznolikosti. I dok muslimanski svijet nije bez istog ovog problema, arogantnost moćnih je mnogo štetnija od uskogrudnosti slabih. Dupli standardi koje zapadne sile koriste u postupanju sa Srednjim istokom ili muslimanskim svijetom jedna su od glavnih prepreka bilo kakvom smislenom dijalogu između dvije strane.

S vremenom mostovi povjerenja između Zapada i muslimanskog svijeta su oslabljeni, uništeni ili demontirani. Pojavili su se gusti oblaci intelektualnog licemjerstva, koji prekrivaju svijest i stavove obje strane. Da bi se ova tmurna situacija prevazišla i da bi otpočela međusobna razmjena na jednakoj osnovi potreban je jedan dugi period saradnje. Ono što očajno trebamo jeste združeno novo iščitavanje zajedničke povijesti kako na akademskom tako i na javnom nivou te ispitivanje i jačanje zajedničkih interesa obje strane (umjesto potkopavanja interesa muslimanskih društava u korist zapadnih zemalja). Mi moramo prihvatiti da niti jedna strana nije homogena nego izuzetno raznolika i da nema ništa pogrešno u tome štoje neko drugačiji.

Također trebamo više intelektualnih, obrazovnih i javnih razmjena. Treba pružiti mogućnost većem broju ljudi da se sastanu i da raspravljaju o zajedničkim brigama, odnosno da to čine koristeći postojeće i nove medije.

Samo onda kada muslimanski svijet bude osjetio da je tretiran kao cijenjen i jednak partner i kada mu se da fer prilika da da svoj doprinos globalnoj zajednici, mogu se postaviti prvi elementi u ponovnom uspostavljanju mostova koji će povezivati Zapad i muslimanski svijet. A prvi suštinski korak prije svega bi bio da se oslobodimo bilo kakvih intelektualnih naturanja duplih standarda koji dijalog čine tako teškim.

Prijevod s engleskog: AID SMAJIĆ

ZNAČENJE TERORIZMA: ODGOVORI MUSLIMANSKIH USTANOVA¹

Tok događaja u muslimanskom svijetu u drugoj polovini 20. vijeka donio je pred muslimanske ustanove i učenjake pitanje nasilja i njegovog korištenja za ostvarivanje religijskih i političkih ciljeva. I prije toga, tokom kolonijalnih osvajanja muslimanskog svijeta i njegove borbe za slobodu, ulema i centri islamke učenosti bili su pitani da daju vjersko-pravne kvalifikacije antikolonijalne i nacionalno-oslobodilačke borbe. Ta borba je redovno bila kvalifikovana kao *džihad*, koncept koji u islamskom kategorijalnom aparatu predstavlja ekvivalent “pravednog rata” (*bellum iustum*) zapadnih naroda. U to doba situacija je bila jasna - muslimanske zemlje i narodi bili su potčinjeni od strane kolonijalnih sila, njihova borba za oslobođenje bila je legitimna a zbog značaja islamskog nasljeđa neki antikolonijalni pokreti koristili su Islam kao sredstvo legitimizacije oružane borbe i političke mobilizacije stanovništva.² Ovakvo stanje stvari nastavilo je da postoji i u prvoj polovini 20. vijeka u vrijeme zenita antikolonijalne i oslobodilačke borbe u većem dijelu muslimanskog svijeta. U to doba, međutim, većina muslimanskih antikolonijalnih i oslobodilačkih pokreta bila je inspirisana svjetovnim ideologijama, kao što to pokazuje primjer Alžira, Palestine i drugih zemalja.

Situacija se radikalno mijenja 1970-tih.³ Ponižavajući poraz arapskih zemalja u ratu sa Izraelom 1967. godine i paljevina džamije

¹ “Značenje terorizma: odgovori muslimanskih ustanova”, *Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u BiH*, vol. LXIV, no. 5-6 (May-June 2002). Tekst je također objavljen u Hrestomatiji tekstova: *Savremene muslimanske dileme*, elektronsko izdanje, priređivač: Ahmet Alibašić, Sarajevo, 2009. god.

² O ovom razvoju vidi Hadia Dajani - Shakeel and Ronald A. Meissir (eds.), *The Jihad and Its Times* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1991); Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton: Markus Wiener, 1996).

³ Yahya Abd Al-Mubdi, *Mafum al-irhab... bayn al-asl wa'l-tatbiq*, IslamOnLine.net, 25/11/2001, <http://www.islamonline.net/arabic/mafafaheem/2001/11/article1.shtml>.

Al-Aksa, trećeg islamskog svetog mjesta, dovode do razočarenja muslimanskih masa u vladajuće ideologije i vođstva, posebno u arapskom svijetu. Javljaju se brojne militantne grupe koje proglašavaju vladajuće muslimanske režime nelegitimnim i opravdavaju njihovo uklanjanje s vlasti nasilnim putem prikazujući to kao preduslov efikasnog muslimanskog suprotstavljanja Izraelu i drugim neprijateljima muslimanskog svijeta. Ove grupe proglašavaju džihad protiv muslimanskih vlada i počinju vršiti napade na vladine predstavnike, institucije, strance i slično, vršeći na taj način djela koja po svojim obilježjima potpadaju pod kvalifikaciju terorizma. Takvom nasilju ('*unf*'), na primjer u Egiptu, pribjegavaju *Hizb al-tahrir al-Islami* (Partija islamskog oslobođenja), poznata po napadu na Vojno-tehničku akademiju u Heliopolisu 1974., zatim grupa poznata pod imenom *Džama'at al-takfir wa 'l-Hidžra* (Grupa koja proglašava muslimane nevjernicima i poziva na seobu), poznata po kidnapovanju i ubistvu šejha Muhammeda ez-Zehebija, ministra vakufa i islamskih poslova Egipta 1975-76., te grupa *Tanzim al-džihad* (Organizacija džihada), koja je izvršila atentat na predsjednika Muhammeda Envera Es-Sadata 6. oktobra 1981., kao i organizacija *Al-Džama'a al-islamiyya* (Islamska grupa), poznata po najvećem broju akata političkog nasilja nakon 1981., uključujući napad na grupu stranih turista u Luxoru 17. novembra 1997. kada je ubijeno 66 osoba.⁴

Slične grupe pojavile su se i u drugim arapskim, odnosno muslimanskim zemljama, suočavajući ove zemlje sa fenomenom domaćeg terorizma koji se poziva na Islam kao opravdanje. Riječ *irhab*, arapski prevod termina *terorizam*, postala je dio svakidašnjeg medijskog, političkog i akademskog diskursa. Pošto su se militanti pozivali na Islam i korištenje nasilja opravdavali vlastitom interpretacijom koncepta džihad, islamske institucije i učenjaci osjetili su se pozvanim da deligitimiziraju te interpretacije. U brojnim

⁴ Vidi, Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, translated from the French by Jon Rothschild (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986); Denis J. Sullivan and Sana Abed-Kotob, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. The State* (London-Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999), 71-86.

knjigama, brošurama i fetvama ulema je iznijela argumentaciju da militanti nemaju pravo da pokrenu džihad, da koriste nezakonitu silu i napadaju zabranjene ciljeve te da dosljedno pripadnici tih grupa nisu *mudžahidun* ("borci na Božjem putu"), nego *muharibun* ("odmetnici"), odnosno *bughat* ("pobunjenici"), čija djela povlače tešku krivičnu odgovornost po islamskom pravu.⁵ Neki učenjaci su pripadnike militantnih grupa nazvali "novim haridžijama" (*al-khawaridž al-džudud*), aludirajući time na sličnost njihov ideologije i prakse sa vjersko-političkom muslimanskom grupom iz prvog vijeka Hidžre poznatoj po isključivosti i radikalizmu.⁶ Kao rezultat ovog razvoja, u medijskoj praksi brojnih muslimanskih zemalja, termin *džihad* postao je povezan sa djelatnošću tajnih militantnih grupa.

Uporedo sa ovim procesom tekao je proces "islamizacije" referentnih okvira i diskursa brojnih muslimanskih nacionalno-oslobodilačkih pokreta. Na primjer, u spektru libanskih i palestinskih grupa otpora izraelskoj okupaciji dominirale su sve do 1980-tih grupe utemeljene na svjetovnim ideologijama. Borba za oslobođenje u ideologijama ovih grupa izražavana je putem koncepta *nidal* ("borba"), koji je imao svjetovne konotacije i bio opštekorišten čak i od ljevičarskih organizacija.⁷

Međutim, od 1980-tih javljaju se grupe koje svoju ideologiju zasnivaju na određenoj interpretaciji islamskog učenja a borbu za oslobođenje i otpor okupaciji izražavaju u islamskim terminima *džihad* i *fida'* ("žrtvovanje"). Takve su grupe *Hizbullah* (Božja stranka) u

⁵ Takva je npr. veoma detaljna fetva Džadd al-Haqq Ali Džadd al-Haqq, muftije Republike Egipta (1978-1982) od 3. januara 1982. kojom se pobija, sa islamskog stanovišta, valjanost argumenata u manifestu Organizacije džihad pod naslovom *Al-Farida al-Ghaiba* (Zanemarena dužnost). Vidi, Dar al-Ifta, *Al-Fatawa al-Islamiyya* (Cairo: Wizarat al-Awqaf, 1980-1993), 10:3726-92.

⁶ Za ilustraciju ovog stava može se uzeti Umar Abdullah Kamil, autor knjige *Al-Mutatarrifun: al-khawaridž al-džudud - istabahu dima' al-muslimin wa qatalu al-nisa' wa'l- atfal wa'lmusta'minin* (Ekstremisti: nove haridžije - dozvoljavaju prolijevanje krvi muslimana i ubijaju žene, djecu i nemuslimane kojima je garantovana sigurnost) (Cairo: Maktabat al-turath al-Islami, 1998), p. 248.

⁷ Devid J. Whittaker (ed.), *The Terrorism Reader* (London and New York: Routledge, 2001), 46.

Libanu, osnovan 1982., Islamski pokret otpora - *Hamas* ("vatrenost") u Palestini, osnovan 1987. te (palestinski) *Al-Džihad al-Islami* (Islamski džihad).

Drugi primjer za ovaj proces pruža Kašmir. Borba kašmirskog naroda za samoodređenje započela je 1964. i bila izvorno formulisana kao "borba za nacionalno oslobođenje" u programu Oslobođilačkog fronta Džamu i Kašmir (JKLF). Međutim, od ranih 1990-tih nacionalistički diskurs ustupa mjesto islamističkom a koncept *džihada*, u različitim oblicima interpretacije, potiskuje koncept "borbe za nacionalno oslobođenje".⁸ Okupacione sile, protiv kojih je otpor bio usmjeren, bez obzira na referentni okvir, imale su tendenciju da otpor u cjelini prikažu i tretiraju kao terorizam.

Konačno, 1990-tih javljaju se muslimanske grupe koje koriste metode što spadaju u kategoriju međunarodnog terorizma. Takve su, na primjer, *Tanzim al-džihad* i *Tanzim al-Qaida* ("Organizacija Baza"). Kao ključni koncept opravdanja akcija, ove grupe koriste koncept džihada i pozivaju na njegovo vođenje u globalnim razmjerama.⁹

U ovakvim okolnostima, muslimanske ustanove i učenjaci pozvani su da daju objašnjenje šta je to terorizam sa islamskog stanovišta a šta je to džihad, te šta su razlike između ova dva koncepta. To objašnjenje je bilo potrebno da bi se onemogućilo da stvarni teroristi budu viđeni ili prihvaćeni kao *mudžahidun* a da stvarni *mudžahidun* ne budu kvalifikovani kao teroristi. Muslimanska ulema i institucije su od 1970-tih iznosili svoje stavove o fenomenu domaćeg terorizma koji se pojavio u pojedinim muslimanskim zemljama. Od 1990-tih postalo je

⁸ Yoginder Sikand, "The Changing Course of the Kashmiri Struggle: From National Liberation to Islamist Jihad", *The Muslim World*, 91 (Spring 2001), 229-256.

⁹ Vidi, dokument pod nazivom "Tekst izjave Svjetskog islamskog fronta kojom se poziva na džihad protiv Jevreja i krstaša" - poslate faksom i objavljane u Londonskom *Al-Quds al-arabi*, 23. februara 1996., koju su potpisali Usama bin Muhammad bin Laden, Ayman al-Zawahiri, emir grupe Džihad u Egiptu, Abu Yasir Rifa'i Ahmad Taha, vođe (egipatske) Islamske grupe, Šejh Mir Hamzah, sekretar Džami'at-ul-ulema-i Pakistan i Fazlul Rahman, emir Džihad pokreta u Bangladešu, kod Magnus Ranstorp, "Interpreting the Broader Context and Meaning of Bin Laden's Fatwa", *Studies in Conflict and Terrorism*, 21 (1998): 321-330.

neophodno da se istakne stav Islama prema globalnom fenomenu terorizma koji je počeo da proizvodi ozbiljne implikacije na odnose muslimana sa ostalim religijskim grupama, narodima i civilizacijama. Izricanje principijelnog stava Islama prema terorizmu bilo je potrebno posebno nakon 11. septembra 2001. kada je došlo do izražene tendencije naglašavanja navodne inherentne veze između Islama i nasilja, profiliranja terorista kao muslimana i kada su pojedine države, poznate po opresiji muslimanskih naroda, požurile da svoje povećano nasilje opravdaju borbom protiv terorizma.

Brojne muslimanske ustanove i učenjaci iznijeli su od tada svoje stavove o terorizmu. U ovom radu koncentrisaćemo se na načelne stavove, posebno definisanje terorizma, koje su dale tri uticajne ustanove - Organizacija islamske konferencije, kao politički predstavnik današnjeg muslimanskog svijeta nacionalnih država, Akademija za islamska istraživanja pri Univerzitetu Al-Azhar, kao najuticajnijem centru islamske učenosti danas te Svjetska islamska liga, kao uticajni religijski forum. Načelni stavovi ovih ustanova biće dati putem prezentiranja prevoda odgovarajućih dokumenata, njihove analize i međusobnog poređenja.

I. Organizacija islamske konferencije

Organizacija islamske konferencije (OIC) je međuvladina organizacija koja okuplja 56 zemalja gdje muslimani predstavljaju većinu ili značajan dio stanovništva.¹⁰ Organizacija je formirana u Rabatu 25. septembra 1969. na prvom sastanku lidera muslimanskog svijeta sazvanog nakon paljevine džamije Al-Aksa u Jerusalemu (Kudus-i Šerifu) od strane cionističkih elemenata. Cilj formiranja OIC bio je da se ujedine izvori muslimanskog svijeta, objedine naponi i podigne zajednički glas za očuvanje interesa i osiguranje progressa i dobrobiti stanovništava država članica i ostalih muslimana širom

¹⁰ OIC in Brief, http://www.OIC-OCI.org/english/main/OIC_in_brief.htm.

svijeta. Institucionalno oblikovanje OIC izvršeno je februara 1972., opet u Rabatu, usvajanjem povelje OIC.

Na osnovu ovog temeljnog dokumenta, ciljevi organizacije su definisani kao:

1. Jačanje:

- a) islamske solidarnosti među državama članicama;
- b) saradnje na političkom, ekonomskom, društvenom, kulturnom i naučnom polju;
- c) borbe svih muslimanskih naroda da očuvaju svoje dostojanstvo, nezavisnost, i nacionalna prava.

2. Koordinacija akcija radi:

- b) očuvanja svetih mjesta;
- c) podrške borbe palestinskog naroda i pomoći u povratku oduzetih im prava i oslobođenja domovine.

3. Rad na:

- b) eliminisanju rasne diskriminacije i svih oblika kolonijalizma;
- c) stvaranju povoljne atmosfere za promicanje saradnje i razumijevanje između država članica i ostalih zemalja.

Tijela Islamske konferencije su: *Konferencija kraljeva i šefova država i vlada* (Islamski Samit, Vrh Islamske konferencije), kao najviša vlast koja se sastaje svake tri godine da formuliše politiku Organizacije,

Konferencija ministara vanjskih poslova, koja se održava jednom godišnje radi ispitivanja izvještaja o primjeni odluka donijetih u okviru politike koju definiše Islamski Samit, i *Generalni sekretarijat*, koji je izvršni organ konferencije, zadužen da izvršava odluke prethodna dva organa.

Konferencija posjeduje brojne specijalne komitete i druga tijela, među njima i Akademiju za islamski fikh (IFA). Ova akademija osnovana je na osnovu rezolucije br. 8/3-c (is) od 25-28. januara 1981.

kao “zajednički forum za interpretativnu refleksiju (idžtihad) islamske pravne nauke, učenjaka i filozofa sa zadatkom da pruži Ummetu autentični islamski odgovor na svako pitanje koje može donijeti razvoj savremenog života.”¹¹

Prvo zasjedanje IFA održano je 19-22. novembra 1984. koncentrišući se na organizaciona pitanja i planove. Akademija ima slijedeća tijela: Savjet akademije (40 članova), Sekretarijat i tri sekcije: za planiranje, istraživanje i davanje fetvi. Akademija ima na svojoj listi 60 stručnjaka iz više od dvadeset zemalja. Najviše stručnjaka je iz Saudijske Arabije (14). Iz Bosne i Hercegovine, odnosno šireg regiona Balkana, nema na listi ni jednog stručnjaka, dok je Turska zastupljena samo sa jednim ekspertom.

OIC se počela posebno baviti pitanjem terorizma od 1991. kada je na šestom zasjedanju Islamskog Samita u Dakaru osuđen terorizam kao suprotan Islamu.¹² Islamska konferencija ministara vanjskih poslova na svom 21. zasjedanju u Karačiju 1993. pozvala je na saradnju u borbi protiv međunarodnog terorizma u svim njegovim oblicima. Takođe je zaključeno da se izradi Etički kodeks u ovoj oblasti. Taj dokument pripremio je Generalni sekretarijat a odobrio ga je Islamski Samit na svom sedmom zasjedanju u Kazablanci 1994. No Osmom zasjedanju Vrh Islamske konferencije u Teheranu 1997. otišlo je korak dalje - donijeta je odluku o potrebi izrade obavezujućeg ugovora među državama članicama o borbi protiv terorizma. Na osnovu ove odluke, grupa eksperata država članica (ne navodi se da li je IFA u tome učestvovala) izradila je nacrt dokumenta koji će postati poznat kao Konvencija Organizacije islamske konferencije o borbi protiv međunarodnog terorizma (The OIC Convention on Combating International Terrorism). Ova konvencija usvojena je na 26. zasjedanju Islamske konferencije ministara vanjskih poslova u Ouagadougou (Burkina Faso) jula 1999. i podnijeta OUN na registraciju.

¹¹ IFA in brief, <http://www.fiqhacademy.org.sa/brief.htm>.

¹² Report of the Secretary General on the OIC Role in Combating Terrorism, Ex-ICFM/1-20002/Rep.SG.

Konvencija OIC o borbi protiv međunarodnog terorizma najvažniji je pravni akt koji izražava odnos muslimanskog svijeta prema terorizmu.¹³ Ova konvencija po svojoj prirodi je ugovor regionalnog karaktera - ona uređuje pravila i postupak borbe protiv međunarodnog terorizma među zemljama članicama OIC. Ona je obavezujuća samo za one muslimanske zemlje koje konvenciju ratifikuju ili prihvate i deponuju elemente ratifikacije ili prihvatanja kod Generalnog sekretarijata organizacije. Za stupanje na snagu ove konvencije dovoljna je njena ratifikacija od sedam članica (član 40.).

U preambuli, Konvencija se poziva na propise Šeriata, intelektualno naslijeđe Ummeta, Povelju OIC, i druge relevantne dokumente ove organizacije, principe međunarodnog prava, Povelju OUN i relevantne rezolucije OUN o eliminisanju međunarodnog terorizma. Po ovim izvorima inspiracije Konvencija nastoji da naglasi pripadanje muslimanskog svijeta vlastitom pravnom horizontu ali i nužno pripadanje međunarodnoj zajednici i njenom pravu. U preambuli se takođe ističe nekoliko stavova koji su se mogli ranije identifikovati u raspravama o terorizmu u okviru OUN. To su: (1) terorizam predstavlja tešku povredu ljudskih prava, posebno prava na slobodu i sigurnost, kao što predstavlja prepreku slobodnom funkcionisanju institucija i društveno-ekonomskom razvoju pošto ima za cilj destabilizaciju društva; (2) terorizam se ni na koji način ne može opravdati, i kao takav, treba biti nedvosmisleno osuđen u svim njegovim oblicima i manifestacijama, u svim djelima, metodama i praksi, bez obzira na izvor, uzroke i ciljeve, uključujući direktne ili indirektne akcije država; (3) potvrđuje se legitimitet prava naroda na borbu protiv strane okupacije, kolonijalnih i rasističkih režima svim sredstvima, uključujući oružanu borbu za oslobođenje svojih teritorija i postizanje prava na samo-određenje i nezavisnost u saglasnosti sa ciljevima i principima Povelje i rezolucijama OUN.

Sa ova tri principa, Konvencija OIC stoji na poziciji koju su zauzele zemlje Trećeg i Drugog svijeta u raspravama u Generalnoj

¹³ Za tekst ove konvencije na engleskom vidi http://www.ciaonet.org/cbr/cbroo/video/cbr_ctd/cbr_ctd_25.html.

skupštini OUN i njenim specijalnim komitetima nakon 1970-tih kada se bezuspješno pokušala postići opšteprihvatljiva definicija međunarodnog terorizma.

U dijelu I (Definicije i opšte odredbe) čl. 1(2) Konvencija daje slijedeću definiciju terorizma:

(2) “Terorizam” znači bilo koji akt nasilja ili prijetnju nasiljem bez obzira na motive ili namjere izvršene radi ostvarenja pojedinačnog ili kolektivnog zločinačkog plana s ciljem zastrašivanja naroda ili prijetnjom da mu se nanese šteta ili ugrožavanjem života, časti, slobode, sigurnosti ili prava ili izlaganjem opasnosti okoline ili bilo koga objekta ili javne ili privatne imovine, njihovim okupiranjem ili zauzimanjem ili ugrožavanjem nacionalnih resursa, ili međunarodnih objekata, ili dovođenjem u opasnost stabilnosti, teritorijalnog integriteta, političkog jedinstva ili suvereniteta nezavisnih država.

(3) “Teroristički zločin” znači bilo koji zločin koji je izvršen, započet ili u kome se učestvovalo radi ostvarenja nekog terorističkog cilja u bilo kojoj državi ugovornoj strani ili protiv njenih državljana, prihoda ili interesa ili stranih objekata ili državljana koji borave na njenoj teritoriji kada je taj zločin kažnjiv po unutrašnjem pravu.

U t. 4. ovog člana navodi se da se zločini kvalifikovani kao teroristički akti u odgovarajućim međunarodnim konvencijama takođe smatraju terorističkim zločinima po konvenciji OIC, izuzev onih koji su isključeni zakonodavstvom država ugovornica ili država koje nisu ratifikovale te konvencije. Ista tačka taksativno nabraja o kojim međunarodnim konvencijama je riječ. To su poznate konvencije koje čine okosnicu međunarodnog prava o suzbijanju terorizma: Konvencija o prestupima i drugim aktima počinjenim u zrakoplovima (Tokio, 1963), Konvencija o suzbijanju nezakonitog zauzimanja zrakoplova (Hag, 1970), Konvencija o suzbijanju nezakonitih akata protiv sigurnosti civilne avijacije (Montreal, 1971) i njen protokol (Montreal, 1984), Konvencija o sprečavanju i kažnjavanju zločina protiv osoba koje uživaju međunarodni imunitet, uključujući diplomatske agente (Njujork, 1973), Međunarodna konvencija protiv uzimanja talaca (Njujork, 1979), Konvencija OUN o pravu mora iz 1988. i njene

odgovarajuće odredbe o piratstvu na moru, Konvencija o fizičkoj zaštiti nuklearnog materijala (Beč, 1979), Protokol o suzbijanju nezakonitih akata nasilja na aerodromima koji služe međunarodnoj civilnoj avijaciji (Montreal, 1988), Protokol o suzbijanju nezakonitih akata protiv sigurnosti fiksiranih platformi na kontinentalnom grebenu (Rim, 1988), Konvencija o suzbijanju nezakonitih akata protiv sigurnosti pomorske navigacije (Rim, 1988), Međunarodna konvencija o suzbijanju terorističkog podmetanja bombi (Njujork, 1997) i Konvencija o označavanju plastičnog eksploziva u cilju njegovog otkrivanja (Montreal, 1991).

U članu 2, Konvencija stipulira:

“(a) narodna borba, uključujući oružanu borbu protiv strane okupacije, agresije, kolonijalizma i hegemonije, koja ima za cilj oslobođenje i samo-određenje u skladu sa principima međunarodnog prava neće se smatrati terorističkim zločinom”.

Definicija terorizma i terorističkog zločina u Konvenciji OIC ima elemenata sličnosti sa Evropskom konvencijom o suzbijanju terorizma iz 1977, odnosno Okvirnom odlukom Evropskog savjeta o borbi protiv terorizma iz 2001.¹⁴ Osnovu obje definicije predstavlja shvatanje da većina terorističkih akata čine obična krivična djela koja postanu terorističkim zbog motiva počinitelaca. Glavna razlika između Konvencije OIC i evropskih dokumenata je što Konvencija OIC ne smatra terorizmom oružanu borbu naroda za oslobođenje ili samo-određenje “u skladu sa principima međunarodnog prava”. U širem smislu, moglo bi se reći da je ovo glavna razlika između zapadnog poimanja terorizma i poimanja zemalja Trećeg svijeta. Ovdje se međutim, otvara jedno važno pitanje: da li je narodima koji se bore za oslobođenje i samo-određenje dozvoljeno *sve* ili je to borba podvrgnuta određenim pravilima? Međunarodno pravo zahtijeva od svih strana u sukobu da se u svako doba pridržavaju odredaba Ženevske

¹⁴ Uporedi, Fikret Kačić, “Terorizam: značenje, historija i veza sa religijom”, *Glasnik Rijaseta islamske zajednice u BiH*, vol.LXIV, no. 3-4 (mart-april) 2002, 253-284.

konvencije.¹⁵ Konvencija OIC ne daje direktan odgovor na ovo pitanje. Formulacija člana 2(a) spominje “saglasnost sa principima međunarodnog prava” ali se to odnosi na cilj narodne borbe a ne na način njenog vođenja.

Ovo pitanje na određen način je dotaknuto na Vanrednom sastanku Islamske konferencije ministara vanjskih poslova o terorizmu održane u Kuala Lumpuru 1-3. aprila 2002. Predsjednik vlade Malezije Dato’ Seri Dr. Mahatir bin Mohamed u svom uvodnom izlaganju, koje predstavlja službeni dokument ovog sastanka, je rekao:

“Želim da ovdje predložim da se oružani napadi ili druge vrste napada na civile moraju smatrati kao akti terora a njihovi počinioci kao teroristi. Bez obzira da li napadači djeluju samostalno ili na osnovu naredbi svojih vlada, bez obzira da li su regularne ili neregularne jedinice, ako napadaju civile, moraju se smatrati za teroriste. Grupe ili vlade koje podržavaju napade na civile, moraju se smatrati teroristima, bez obzira na opravdanje izvršenih operacija, bez obzira na časnost borbe. Međutim ako su civili slučajno uhvaćeni u unakrsnoj vatri, napadači ne treba da se označavaju kao teroristi.

Prema ovoj definiciji napad na Svjetski trgovinski centar 11. septembra, napadi putem ljudskih bombi koje vrše Palestinci i Tamlski tigrovi, napadi protiv civila od strane izraelskih snaga, ubijanje Bosanskih Muslimana i slično mora se smatrati kao akt terora a počinioci moraju biti osuđeni kao teroristi. U slučajevima kada države stoje iza akata terorizma, cjelokupna vlada mora biti osuđena. Međutim, ni jedna rasa niti religija ne može biti osuđena niti diskriminisana zbog toga što su neki ljudi iz te rase ili religije bili uključeni u terorističke aktivnosti.”¹⁶

Međutim, učesnici Vanrednog sastanka Islamske konferencije nisu bili spremni da usvoje ovakvu definiciju terorizma. Završni

¹⁵ Vidi stav Jean Allana, profesora na Američkom Univerzitetu u Kairu, “The Issue Is Definition”, *Al-Ahram Weekly Online*, 15-21 Novembar 2001, br. 560, <http://www.ahram.org.eg/weekly/2001/560/eg4.htm>.

¹⁶ “We must define act of terror”, *New Straits Times*, 2 april 2002, 8.

dokument ovog sastanka - Kuala Lumpurška deklaracija o međunarodnom terorizmu - potvrdila je privrženost definiciji terorizma datoj u Konvenciji OIC o borbi protiv međunarodnog terorizma (t. 2.).¹⁷

Isti dokument je potvrdio privrženost principima i istinskom učenju Islama koji zabranjuje agresiju, cijeni mir, toleranciju i poštovanje, te zabranjuje ubijanje nevinih ljudi (t. 4.); odbacio svaki pokušaj da se Islam i muslimani povežu sa terorizmom pošto terorizam nema vezu ni sa jednom religijom, civilizacijom ili nacionalnošću (t. 5.); jednoglasno osudio sve akte međunarodnog terorizma u svim formama, uključujući državni terorizam, bez obzira na motive, počiniocima i žrtve pošto terorizam predstavlja ozbiljnu prijetnju međunarodnom miru i sigurnosti i predstavlja teško kršenje ljudskih prava (t.7.); potvrdio principijelnu poziciju o zakonitosti otpora stranoj agresiji i borbi naroda pod kolonijalnom ili stranom dominacijom i okupacijom za nacionalno oslobođenje i samo-određenje te u tom smislu podvukao hitnost postizanja jedne međunarodno usaglašene definicije terorizma, koja bi razlikovala takvu legitimnu borbu od akata terorizma (t.8); podvukao imperativ poštovanja međunarodnog humanitarnog prava u pogledu zaštite civilnog stanovništva (t. 9); odbio svaki pokušaj da se terorizam poveže sa borbom palestinskog naroda u vršenju neotuđivog prava da uspostavi svoju nezavisnu državu sa Kudus-i Šerifom kao glavnim gradom (t.10); te odbacio svaki pokušaj povezivanja islamskih država ili palestinskog i libanskog otpora sa terorizmom, što predstavlja prepreku globalnoj borbi protiv terorizma (t. 11).

Ova pozicija ministara vanjskih poslova OIC pokazuje da organizacija ne može da prihvati definiciju terorizma koja apsolutno zabranjuje određene akte, već da uzima u obzir kontekst u kome se akt čini. Na primjer, OIC je putem izjave Generalnog Sekretara od 12. septembra osudila terorizam i počiniocima napada na SAD.¹⁸ U tom smislu i brojni govornici na Vanrednom sastanku Islamske konferencije

¹⁷ Za puni tekst ove deklaracije na engleskom jeziku vidi, Ex-ICFM/1-2002/DR.KL.DEC. <http://www.OIC-OIC.org>.

¹⁸ Vidi, Report of the Secretary General on the OIC Role in Combating Terrorism, t. 5.

ministara vanjskih poslova o terorizmu u Kuala Lumpuru ponovljeno su kvalifikovali napad na SAD kao terorizam.¹⁹ S druge strane, kada se dođe do pitanja kvalifikacije akata otpora izraelskoj okupaciji, od strane palestinskih i libanskih grupa posebno korištenje “ljudskih bombi”, članice OIC odbile su da ta djela kvalifikuju kao “terorizam”.

Istovremeno, učesnici Vanrednog sastanka Islamske konferencije ministara vanjskih poslova u Kuala Lumpuru podvukli su imperativ poštovanja međunarodnog humanitarnog prava koje štiti civilno stanovništvo. Kakav je odnos između ova dva stava? Da li to znači da se otpor stranoj okupaciji u cjelini ne može nazvati terorizmom, ali da su članovi otpora vezani u svojoj borbi za poštovanje međunarodnog humanitarnog prava, te ukoliko krše to pravo njihovi pojedinačni akti mogu biti kvalifikovani kao terorizam? Ili da je u slučaju palestinske borbe izraelska vlada svojim sistematskim napadima na palestinsko odnosno arapsko civilno stanovništvo pružila opravdanje za represaliju prema svom vlastitom stanovništvu odnosno kompromitovala poziciju svog civilnog stanovništva na okupiranim teritorijama naoružavajući ga i stavljajući stanovnike naselja na okupiranim teritorijama, koja su nezakonita na osnovu četvrte Ženevske konvencije, u funkciju okupacije? Dokumenti OIC ne pružaju decidan odgovor na ovo pitanje.

U svakom slučaju pitanje kvalifikacije metoda borbe za nacionalno oslobođenje predstavlja najbitniju razliku između zapadnih i muslimanskih zemalja u pogledu shvatanja terorizma.

¹⁹ Vidi na primjer govor ministra vanjskih poslova Irana dr. Kamala Kharazija i dr. Nizar ibn Ubej Medenija, pomoćnika ministra vanjskih poslova Kraljevine Saudijske Arabije; Moinuddin Haidara, ministra unutrašnjih poslova Pakistana. Uz to, države članice su pojedinačno istakle svoj stav o napadu na SAD od 11 septembra putem zvaničnih vladinih izjava.

II. Akademija za islamska istraživanja pri Al-Azharu

Akademija za islamska istraživanja (*Madžma' al-buhuth al-islamiyya*) je najviše tijelo za islamske studije u Egiptu osnovano na temelju Zakona o reorganizaciji Al-Azhara br. 103/1961.²⁰ Ovo tijelo je zamišljeno kao forum za preporod islamske kulture. Kao takva Akademija je pozvana da formuliše stavove o svim društvenim i mezhebskim problemima koji se odnose na vjeru. Akademija je zamijenila ranije najviše tijelo uleme Egipta - *Hay'at kibar al-ulama*. Broji 50 članova od kojih najviše 20 mogu biti stranci, ukoliko su diplomirali na Al-Azharu. (Jedan od članova ove akademije bio je rahmetli Husein efendija Đozo). U redovima Akademije zastupljene su sve islamske pravne škole. Članove imenuje predsjednik Republike Egipta svojim ukazom. Akademija radi u obliku godišnjih konferencija koje traju četiri sedmice i mjesečnih sastanaka egipatskih članova. Akademijom rukovodi Predsjednik, koji je rektor Al-Azhara, a stalni sekretarijat publikuje odluke akademije.

Akademija je od 1964. do 1972. održavala redovne godišnje konferencije a nakon toga sa prekidima. Osnivanje ovog tijela dočekano je s velikim entuzijazmom koji je vremenom splasnuo. I pored toga što Akademija nakon 1970-tih nije uspjela da uključi u svoje redove važne međunarodne muslimanske ličnosti, njeni stavovi imaju određenu težinu i uvažavanje među muslimanskim učenjacima i vjernicima izvan granica Egipta.

Neposredno nakon 11. septembra 2001. Akademija se oglasila Deklaracijom o islamskom stavu prema fenomenu terorizma. Tekst deklaracije donosimo u cjelini u prevodu autora ovog rada.

Deklaracija Akademije za islamska istraživanja pri Al-Azharu o fenomenu “terorizma”²¹ (Kairo, 15. šaban 1422./1. novembar 2001.)

²⁰ Jakob Skobgaard-Peterson, *Defining Islam for the Egyptian State* (Laiden-New York-Koln: E. J. Brill, 1997), 186-188.

²¹ Bayan Majma' al-buhuth al-islamiyya bi'l Azhar bi sh'an zahira “al-irhab”, <http://www.islamonline.net/Arabic/doc/2001/11/article3.shtml>, “wath'aiq wa bayanat”.

Hvala Allahu Gospodaru svjetova, salavat i selam na onoga koji je poslan kao milost svjetovima, našeg učitelja Muhammeda, na njegovu porodicu i druge i na ostale Božje poslanike a nakon toga...

Akademija za islamska istraživanja pri časnom Al-Azharu, s obzirom na svoju odgovornost u islamskom svijetu i Ummetu, i s obzirom na amanet koji ima u pogledu čuvanja islamskog Šeriata i njegovih nauka, i s obzirom na dužnost kojom je obavezana u pogledu obznanjivanja istine cijelom svijetu, pratila je intenziviranje medijske kampanje usmjerene ka povezivanju onoga što se naziva “terorizam” sa Islamom i muslimanima, koja je putem izjava lidera u nekim zapadnim zemljama dostigla do toga da se Islam uzima za neprijatelja koji je zauzeo mjesto nekadašnje zle komunističke imperije, tako da su neki, nakon krvavih i tragičnih događaja koji su se desili u Sjedinjenim Američkim Državama 11. septembra 2001. godine opetovano govorili o “krstaškom pohodu”, “ratu civilizacije protiv barbarstva” i “nužnosti trijumfa Zapada nad Islamom”.

Ovu grozničavu medijsku kampanju pratilo je i iz njega proisteklo podvrgavanje Arapa i muslimana u brojnim zapadnim društvima, njihovih džamija i kulturnih centara, njihovih interesa i građanskih sloboda brojnim vrstama rasne diskriminacije i pritisaka.

Iako su razumni glasovi zapadnih vođa i intelektualaca već osudili ovaj talas neosnovanog neprijateljstva prema Islamu i muslimanima, ova kampanja se i dalje nastavlja, te se Arapi i muslimani i dalje suočavaju sa njenim zlim posljedicama čak i u ovim trenucima.

Pred ovom stvarnošću koja se štetno odražava na odnose međusobnog razumijevanja, dijaloga, suživota i solidarnosti među nacijama, narodima, kulturama, religijama i civilizacijama, ukazuje (Akademija za islamska istraživanja pri časnom Al-Azharu) svim razumnim ljudima bez obzira na religiju, civilizaciju ili pravac mišljenja, na nekoliko principa koji treba da se uvažavaju u oblasti mišljenja, kulture, informacija, politici i međusobnim odnosima:

Prvo, Islam gleda na mnoštvo vjerozakona, konfesionalnih zajednica, naroda, kultura i civilizacija kao na jedan Božji red i

nepromjenjivi univerzalni zakon, kao što uzvišeni Allah dž.š. kaže: *“A da je Gospodar tvoj htio, sve bi ljude sljedbenicima jedne vjere učinio. Međutim, oni će se uvijek u vjerovanju razilaziti, osim onih kojima se Gospodar tvoj smiluje. A zato ih je i stvorio.”* (Hud: 118.119)

Suživot, dijalog i razumijevanje među nacijama i narodima jeste put za očuvanje ovog pluralizma kao što je to i međusobno pomaganje svih strana utemeljeno na dobru i bogobožnosti, a ne na grijehu i nasilju, jer Allah dž.š. kaže: *“O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da bi ste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji. Allah, uistinu, sve zna i nije mu skriveno ništa.”* (El-Hudžurat: 13)

Drugo, suživot nacija i naroda i napredak čovječanstva vezani su za vladavinu sistema vrijednosti i morala utemeljenog na vjeri, u prvom redu na vrijednosti pravde, poštovanju principa međunarodnog prava i autoriteta međunarodnih institucija, a ne, kao što je to slučaj sa današnjim svjetskim poretkom, koji ignoriše principe međunarodnog prava i pretvara svijet u džunglu u kojoj moćni ugnjetavaju slabe; stanje koje gura skupine potlačenih prema upotrebi nasilja kao odgovor na tiransku i arogantnu silu.

Treće, neophodno je da se ograniči, u mišljenju, kulturi i informisanju, namjeravano značenje termina koji se učestalo koriste u ovoj grozničavoj kampanji protiv Islama i muslimana. Terorizam je zastrašivanje osoba kojima se garantuje sigurnost, uništavanje njihovih dobara i suštinskih uslova za život, napad na njihovu imovinu, čast, slobodu i ljudsko dostojanstvo što po svojoj prirodi predstavlja prestup i širenje nereda na zemlji. Država na čijoj teritoriji je izvršen ovakav zločinački teroristički akt ima pravo da traga za počiniocima i da ih privede sudskim vlastima koje će im izreći presudu u skladu sa pravom. Islamski džihad je ulaganje napora u cilju podržavanja istine i prava, otklanjanja nasilja i uspostavljanja pravde, mira i sigurnosti u svim oblastima života. Oružanoj borbi koju je Islam propisao moguće je pribjeći samo u izuzetnoj nuždi i u dvije situacije:

- odbrana domovine protiv okupacije i pljačkanja dobara, protiv kolonijalizma koji protjeruje muslimane iz njihovih domova, protiv onih koji podržavaju protjerivanje, te protiv onih koji krše ugovore.

- uklanjanje smutnje u vjeri muslimana, onoga što ih prisiljava da mijenjaju vjerovanje ili im onemogućava slobodu da mirno pozivaju Islamu, jer Allah dž.š. kaže: *“Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone- Allah zaista voli one koji su pravični- ali vam zabranjuje da prijateljujete s onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sebi čine nepravdu”.* (El-Mumtehina: 8-9)

Čak i kada su muslimani prinuđeni da ratuju radi odbrane domovine i zaštite slobode vjerovanja, Islam postavlja jasna pravila i moralnost koja zabranjuju ubijanje ne-boraca, zabranjuju takođe ubijanje nevinih starih osoba, žena i djece, kao što zabranjuju progonjenje onih koji se povlače, ubijanje onih koji su se predali, mučenje zarobljenika, nakaženje tijela ubijenih, ili uništavanje objekata, mjesta i zgrada koje nisu vezane za borbu.

Četvrto, svi razumni ljudi u svim vjerama i civilizacijama slažu se da bavljenje uzrocima problema i bolesti dolazi prije bavljenja simptomima. U svijetu u kome se raširio fenomen korištenja nasilja nemoguće je izjednačavanje nasilja nasilnika koji nasilno zaposjedaju zemlje, ruše dostojanstvo, skrnave svetinje i pljačkaju dobra.

Ujedinjeni u pogledu ovog principa pravde cijelog čovječanstva i odluka međunarodne zakonitosti kažemo: ne može se izjednačiti nasilje ovih agresivnih nasilnika i korištenje zakonitog prava na odbranu, putem koga se bore potlačeni za povrat svojih zakonitih prava koje im je dalo prirodno pravo prilikom određivanja sudbine uz dodatna prava koji im je odredila međunarodna pravda. Cionistička vojna mašina bespravno je zaposjela palestinsku zemlju i oskrnavila svetinje na očigled nekih velikih sila, dok se palestinski otpor bori za primjenu odluka nedjelotvornih Ujedinjenih Nacija. Rat protiv “terorizma” - koji podržava Akademija ovom deklaracijom - ne opravdava napad na

siromašni i nemoćni narod Afganistana čiji su gradovi, sela, džamije, starci, žene, djeca, i suštinski uslovi života postali meta napada arogantnog tiranina, bez razumnog ili prihvatljivog razloga, i prije istraživanja događaja od septembra 2001.

Zbog toga:

A. Akademija za islamska istraživanja pri časnom Al-Azharu smatra, nakon određivanja koncepata na prednjem osnovu, da je nužno razlikovati džihad koji je ne samo zakonit - nego i obavezan - za oslobađanje domovine i odbijanja agresije i nasilja agresora, koji okupira tuđu zemlju ili nastoji da promjeni sistem vlasti brutalnom i agresivnom silom, ili oduzima nacionalnim vladama suverenitet nad vlastitom teritorijom, ili teroriše mirne građane i pretvara ih u jadne izbjeglice.

B. Odbacuje (Akademija za islamska istraživanja pri časnom Al-Azharu) navode o sukobu civilizacija, vjerskim ratovima i borbi kultura, koji daju ideološko pokriće za nasilje silnika nad nemoćnim; to su bili navodi zbog kojih je čovječanstvo propatilo u prošlim stoljećima, te ih treba odbaciti i upozoriti na njihove katastrofalne posljedice po savremeni život.

C. Akademija takođe smatra da je vraćanje poštovanja principima pravde čovječanstva, obraćanje principima međunarodnog prava i međunarodnim institucijama, pridržavanje jedinstvenih kriterija u pitanjima nezavisnosti naroda i njihovog prava na samoodređenje, te uvažavanje sistema vrijednosti utemeljenih na vjeri - u čemu se ne razlikuju nebeske religije - sve to garancija za liječenje uzroka ove bolesti od koje pati naš savremeni svijet; pošto je nasilje arogantnih tirana ono što stvara i razvija nasilje potlačenih i potčinjenih.

S pozicije vjerske i ljudske odgovornosti (Akademija za islamska istraživanja pri časnom Al-Azharu) upućuje svim razumnim ljudima svijeta ovu Deklaraciju, nadajući se ostvarenju pravde i svjetskog mira, moleći Gospodara (Slavnog i Uzvišenog) da da svima razboritost u vođenju poslova. A naša posljednja molba je Hvala Allahu, Gospodaru svjetova.

Veliki Imam
Šejh Al-Azhara i predsjednik Akademije
Prof. Dr. Muhammed Sayyid Tantawi²²

Definicija terorizma koju je dala Akademija za islamska istraživanja pri Al-Azharu uključuje nekoliko elemenata izraženih u jeziku koji kombinuje tradicionalnu terminologiju Fikha i modernog prava.

Terorizam je definisan kao akt izvršen s ciljem zastrašivanja osoba kojima se garantuje sigurnost (*aminun*). Termin *amin* u Fikhu označava osobu koja posjeduje pravo na sigurnost (*haqq al-aman*).²³ To pravo se posjeduje ili na osnovu vjere (*din*) ili na osnovu teritorije (*dar*), odnosno države u kojoj određena osoba živi. Prema ova dva kriterija, svi muslimani su zaštićene osobe na osnovu vjere. Nemuslimani su zaštićeni na osnovu teritorije, ako su građani muslimanskih država, ili stranci koji zakonito borave na teritoriju muslimanskih država, odnosno ako su građani ili rezidenti prijateljskih ne-muslimanskih država.

Teroristički akt se vrši uništavanjem dobara zaštićenih osoba, esencijalnih uslova za njihov život, napadom na njihovu imovinu, čast, slobodu i ljudsko dostojanstvo. Vrijednosti koje ugrožava terorizam su, u stvari, glavne vrijednosti zaštićene islamskim pravom (*daruriyyat*). Ugrožavanje ovih vrijednosti ugrožava život ljudske zajednice.

²² Muhammad Sayyid Atiya Tantawi, rođen je 1928. u Salim Sharqi, Gornji Egipat. Završio je Al-Azhar 1958. a doktorirao na Tefsiru i Hadisu 1966. disertacijom "Izraelićani u Kur'anu i Hadisu". Od 1986. do imenovanja za Rektora Al-Azhara 1995. Bio je na poziciji Muftije Republike, vrhovnog državnog muftije Egipta, koji stoji na čelu institucije Dar al-ifta. Naučni opus prof. Tantawija uključuje, između ostalog, 15-tomni komentar Kur'ana pod naslovom *Al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim* (1970-1986). U pogledu opše orijentacije, prof. Tantawi sebe smatra učenikom šejha Muhammada Abduh. (Vidi, Wizarat al-'ilam, *Al-Mawsu'a alqawmiyya li al-shakhsiyyat al-misriyya al-bariza*, Cairo, 1989, 310).

²³ Vidi *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya* (Kuwayt: Wizarat al-awqaf wa al-shu'un al-islamiyya, 1406/1982), 6: 277-278 s.v. "amn".

Teroristički akt po svojoj prirodi predstavlja prestup (*baghy*) i širenje nereda na zemlji (*fasad*). Ovim se jezikom Fikha kaže da su teroristička djela po svojoj prirodi protivpravna i predstavljaju krivična djela najteže vrste.

Akademija takođe definiše džihad i uspostavlja razliku između džihada i terorizma (*irhab*). Džihad je široko definisan kao napor za uspostavljanje pravde, mira i sigurnosti. Oružana borba koju Islam dopušta (*qital*) se, u stvari, definiše kao pravedni rat. Ta borba se dopušta izuzetno u dvije situacije-samoodbrani i otklanjanju nereda i prinude- što predstavlja islamsko definisanje “prava na rat” (*ius ad bellum*). Pravila kojih se muslimani moraju pridržavati tokom oružanog sukoba (zaštita ne-borbenog stanovništva, civilnih objekata, okoline i sl.) predstavlja islamsko “pravo u ratu” (*ius in bello*).

U potkrepljivanju svojih stavova Akademija se poziva na Šeriat i njegove izvore, ali isto tako i etičke i pravne principe čovječanstva i principe međunarodnog prava što i u ovom slučaju, slično OIC, izražava samorazumijevanje muslimana kao dijela jedne velike opšte-ljudske zajednice.

III. Akademija za Fikh Svjetske islamske lige

Svjetska islamska liga (*Rabitat al-alam al-islami*) osnovana je maja 1962. u Meki kao “popularna, međunarodna islamska ne-vladina organizacija, u kojoj su predstavljeni svi muslimani svijeta”.²⁴ Ova organizacija ima za cilj da širi islamski poziv (*da'wa*), objašnjava islamsko učenje i brani stvar Islama.

Odlučujuće tijelo u Svjetskoj islamskoj ligi je Konstitutivni savjet, koji broji 62 člana izabrana iz reda eminentnih učenjaka i mislilaca iz svih krajeva muslimanskog svijeta. (Član ovog tijela iz Bosne i Hercegovine je Reis ul-ulema dr. Mustafa Cerić). Izvršni organ Rabite je Generalni sekretarijat. Vodeći funkcioneri Rabite

²⁴ Main objectives of Rabitat, www.arab.net/mwl/about.htm.

(predsjednik, generalni sekretar i sl.) su državljani Saudijske Arabije, odakle dolaze i sredstva za finansiranje ove organizacije.

Godine 1977. osnovano je posebno tijelo Rabite - Akademija za Fikh (*Madžma' al-fiqh al-islami*) koji ima za cilj, kako se navodi, da izučava pitanja s kojima se suočavaju muslimani danas, identifikuje šeriatske propise koji se na njih odnose na osnovu Kur'ana, Sunneta, idžma'a i kijasa, da pokaže superiornost islamske pravne nauke nad svim pozitivnim pravima te da oživi i širi islamsko pravno nasljeđe. Članstvo ovog tijela čini ulema (sada 30 članova, predsjednik i podpredsjednik), velikom većinom iz arapskog svijeta. Orijentacija većine članova je selefijska. Trenutni predsjednik Akademije za Fikh Svjetske islamske lige je Veliki muftija Saudijske Arabije Šejh Abdul Aziz ibn Abdullah Al Šejh. Akademija radi u obliku godišnjih konferencija. Fetve i načelni stavovi se publikuju u časopisu Svjetske islamske lige i posebno u časopisu Akademije za fikh.

U vremenu između 5. i 9. januara 2002. godine Akademija je održala svoje 16. zasjedanje na kome je razmatrala više pitanja s kojima se suočavaju muslimani našeg doba, a posebno pitanje terorizma. Generalni sekretar Svjetske islamske lige dr. Abdullah ibn Abdul-Muhsin et-Turki pozvao je muslimanske učenjake da daju sveobuhvatnu i objektivnu definiciju terorizma i razjasne muslimanima ovaj koncept.²⁵ Odgovarajući ovom pozivu, Akademija je nakon petodnevnog rada izdala završnu izjavu u kojoj je osudila medijsku kampanju koja se vrši u namjeri povezivanja Islama sa terorizmom, prikazivanje Islama kao novog neprijatelja Zapada, podstrekavanje anti-muslimanskih predrasuda i promicanje teorije sukoba civilizacija. U ovom dokumentu Akademija je iznijela stav Islama prema terorizmu, ponudila definiciju terorizma, distinkciju između džihada i terorizma i islamsku soluciju za problem terorizma. Na ovom mjestu donijevamo prevod odgovarajućih dijelova završne izjave Akademije za Fikh Svjetske islamske lige koji se odnose na pitanja Islam i terorizam,

²⁵ "Scholars Define Terrorism, Call for Joint Action to Defend Islam", *Arab news*, 11/1 2002, <http://www.arabnews.com>.

definicija terorizma i terorizam i džihad. Prevod je izvršen od strane autora ovog teksta sa engleske verzije završnog dokumenta.²⁶

(...)

Islam i terorizam

Savjet²⁷ potvrđuje da ekstremizam, terorizam i nasilje nemaju nikakve veze sa Islamom. To su, u stvari, opasni akti koji nedvojbeno dovode do štetnih posljedica, pošto predstavljaju agresiju protiv čovjeka i nanose mu nepravdu. Osim toga, ako pažljivo proučavamo dva glavna izvora islamskog šeriata - Časni Kur'an i Sunnet Poslanika (mir neka je na njega) - nećemo naći ništa što podržava ekstremizam, nasilje ili terorizam, koji jednostavno znači poduzimanje agresije protiv drugih bez legitimnog razloga.

Imajući u vidu da su članovi Savjeta opredijeljeni da razviju jednu islamsku definiciju terorizma oko koje će se objediniti muslimanski pogledi i stavovi, i imajući u vidu da je suštinski važno naglasiti opasnost povezivanja Islama sa ekstremizmom i terorizmom, Savjet daje slijedeću definiciju terorizma i stav Islama prema ovom fenomenu, da bi ta definicija bila od koristi kako muslimanima tako i nemuslimanima.

Definicija terorizma

Terorizam se može definisati kao nepravedni napad izvršen od strane pojedinaca, grupa ili država protiv ljudskog bića bilo da se radi o njegovoj vjeri, životu, razumu, imovini ili časti. To uključuje sve akte zastrašivanja, nanošenje štete, prijetnje, nezakonitog ubistva, sve akte koje uključuju oružano razbojništvo, napad na putnike, te izvršenje bilo

²⁶ "Resolution and Recommendations: Muslim Scholars Define Terrorism, Flay Anti-Islam Campaign", *The Muslim World League Journal*, vol. 29, no. 12 (February 2002) str. 30-34.

²⁷ Autor engleskog prevoda završne izjave imenuje Akademiju za Fikh kao "Savjet za islamski fikh" (Islamic Fiqh Council).

kog nasilnog djela ili prijetnju da će se izvršiti pojedinačni ili kolektivni zločinački plan s ciljem zaplašivanja i prinude stanovništva ili ugrožavanja ljudskih života, slobode i sigurnosti. Terorizam takođe uključuje nanošenje štete okolini, privatnim i javnim objektima ili ugrožavanje prirodnih i nacionalnih resursa. Sva ova djela spadaju pod kategoriju nereda na zemlji koji je Allah dž.š. zabranio muslimanima da čine. Kur'an kaže: *"I ne čini nered na zemlji, jer Allah ne voli one koji nered čine"*. (28:77)

Uzvišeni Allah dž.š. propisao je stroge i odvrćajuće kazne za djela terorizma, nepravednog napada i nereda na zemlji smatrajući te akte kao vođenje rata protiv Allaha i njegovog Poslanika (mir neka je na njega). Ovo je potvrđeno slijedećim Kur'anskim ajetom: *"Kazna za one koji protiv Allaha i Poslanika njegova vojuju i koji nered na zemlji čine jeste: da budu ubijeni, ili razapeti ili da im se unakrst ruke i noge odsjeku ili da se iz zemlje prognaju. To im je poniženje na ovom svijetu, a na onom svijetu čeka ih patnja velika."* (5:33) Ovakva stroga kazna ne postoji ni u jednom ljudskom pravu, pošto se ovaj nepravedni napad smatra u islamskom šeriatu za rat protiv Božijih granica²⁸ (*hudud*) kao i protiv Njegovih stvorenja.

Savjet potvrđuje da terorizam takođe uključuje državni terorizam; najbolji primjer takvog gnusnog terorizma jeste onaj koji trenutno vrše Jevreji u Palestini, kao i onaj koji su počinili Srbi na Kosovu i u Bosni i Hercegovini. Savjet smatra ovu vrstu terorizma kao najopasniju po svjetski mir i sigurnost, te da je suprostavljanje tom terorizmu akt zakonite samoodbrane i džihad na Božjem putu. (...)

Džihad nije terorizam

²⁸ Engleska verzija teksta koristi izraz "rat protiv Allahovih kazni" (war against Allah's punishments/Hudood). Smatramo da je ispravniji prevod "rat protiv Allahovih granica" pošto riječ *hudud* ima dva znančenja: granice koje je Bog postavio ljudima da poštuju i sankcije koje slijede za one koji prekorače te granice. U ovom slučaju se očigledno radi o granicama koje je Allah dž.š. postavio.

Džihad u islamu znači podržavati pravo, otklanjati nepravdu, osigurati pravdu, mir, sigurnost i ustanoviti milosrđe - to je misija s kojom je Poslanik (mir neka je na njega) poslat čovječanstvu, da ga izvede iz ponora mraka u eru svjetla: poruka milosti koja će eliminisati terorizam u svim njegovim oblicima.

Zbog toga, džihad je propisan samo u slučajevima kao što je odbrana domovine protiv strane okupacije i pljačke. On je također propisan protiv kolonizacije, koja izbacuje ljude iz njihovih domova, protiv onih koji podržavaju ovaj tip kolonizacije, protiv onih koji ne izvršavaju svoje obaveze i protiv onih koji navode muslimane da napuste svoju religiju, ili ih lišavaju mogućnosti da mirno vrše da'wa aktivnosti. Uzvišeni Allah dž.š. kaže u Kur'anu: *"Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone - Allah, zaista, voli one koji su pravični - ali vam zabranjuje da prijateljujete s onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sebi čine nepravdu."* (60:8-9)

Islam postavlja jasna pravila i instrukcije za zakoniti džihad te zabranjuje ubijanje ne-boraca i nanošenje štete nevinim ljudima kao što su stari, žene i djeca. Ova pravila također zabranjuju progonjenje onih koji se povlače, ubijanje onih koji se predaju, zlostavljanje zatvorenika, nakažnje tijela ubijenih, te uništavanje javnih objekata i mjesta koja nisu uključena u borbena dejstva.

Nema načina da se porede akti terorističkog nasilja koje vrše ugnjetači što uzurpiraju tuđe domove, napadaju na čast, skrnave sveta mjesta i pljačkaju imovinu sa vršenjem prava na zakonitu odbranu od strane potlačenih koji žele da povrate svoje legitimno pravo na samoodređenje.

Zbog toga Savjet želi da skrene pažnju svim državama, narodima i međunarodnim organizacijama na važnost razlikovanja između zakonitog džihada protiv tlačenja i za uklanjanje nepravde i agresivnog nasilja, koje se vrši radi okupacije tuđe zemlje, povrede

suvereniteta nacionalnih vlada na vlastitoj teritoriji, teroriziranju civilnog stanovništva i pretvaranju tog stanovništva u izbjeglice.

Pozivajući međunarodna udruženja i organizacije da se suoče sa agresivnim nasiljem i zaustave državni terorizam koji se praktikuje sa izgradnjom naselja u Palestini, Savjet osuđuje sve izraelske opresivne radnje protiv Palestine, njenog naroda i islamskih svetinja koje se tu nalaze, i poziva sve miroljubive države da pomognu palestinski narod i podrže ga u proglašenju nezavisne palestinske države sa El-Kudsom kao prijestolnicom.

Savjet takođe želi da naglasi da je ignorisanje pravde u rješavanju ljudskih problema i prihvatanje sile i arogancije u međunarodnim odnosima jedan od uzroka brojnih ratova i sukoba: indiferentnost prema rješavanju pitanja palestinskog naroda na temelju pravednih principa načinila je centar sukoba i nasilja. Zbog toga je neophodno da se radi na povratku prava i otklanjanju nepravde. Ostali primjeri u ovom smislu jesu Kašmir, Južni Filipini i Čečenija.

Pošto Islam zabranjuje terorizam i agresiju, a potvrđuje potrebu za pravdom i tolerancijom te naglašava važnost dijaloga i komunikacije među ljudima, Savjet poziva sve narode i organizacije da izučavaju Islam kroz njegove glavne izvore, s ciljem da pronađu rješenja za različite ljudske probleme i da shvate da je Islam za sve ljude i da zabranjuje agresiju: *“I borite se na Allahovu putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi ne otpočinite borbu!- Allah, doista ne voli one koji zapodijevaju kavgu”* (2:190). (...)

Na osnovu ovog teksta mogu se identifikovati nekoliko glavnih elemenata za definisanje terorizma od strane uleme okupljene u Akademiji za Fikh Svjetske islamske lige.

Terorizam se općenito definiše kao nepravedni napad (agresija) izvršena od strane pojedinaca, grupa ili država protiv ljudskih bića. Vrijednosti ugrožene agresijom su pet zaštićenih vrijednosti (*daruriyyat*) islamskog prava: religija, život, razum, imovina i čast. Veza između terorizma i agresije identifikovana je i u naporima Međunarodne pravne komisije (ILC) koja je 1954. počela pripremati

Nacrt Zakonika o miru i sigurnosti čovječanstva (The Draft Code on Peace and Security of Mankind) kada je “teroristički akt” predstavljao dio definicije koncepta “agresije”.²⁹ Kasnije je “terorizam” izdvojen kao poseban predmet.

Terorizam se smatra oblikom “nereda na Zemlji” (*al-fasad fi 'l-ard*), djela za koje Islamsko pravo propisuje najstrožije kazne. “Širenje nereda na Zemlji” u Fikhu se kvalifikuje kao krivično djelo *hiraba* (“vođenje rata protiv Boga i Njegovog poslanika”, odnosno društva u cjelini) ili *qat' al-tariq* (“presjecanje puteva”). Kazna za ovo djelo stipulirana je u citiranom kur'anskom ajetu (5:33-34). Stav Akademije za Fikh Svjetske islamske lige da terorizam korespondira djelu *hiraba* islamskog prava zaslužuje posebnu pažnju i njega dijele brojni stručnjaci za islamsko i uporedno pravo.³⁰ Karakteristike djela *hirabe*, kako je definisano u djelima Fikha, su: korištenje nezakonite sile, ugrožavanje zaštićenih vrijednosti ljudi, napad iz potaje, širenje osjećaja straha i bespomoćnosti, odsustvo postajanja bilo kakve relacije između napadača i napadnutog (napadnuti ne zna ko napada, zbog čega i kada napada), te onemogućavanje slobodne cirkulacije ljudi i dobara. Zbog ovih karakteristika *hirabe*, u djelima Fikha se navodi da *muharibunima* (počiniocima djela *hiraba*) niko i nigdje ne smije dati utočište.³¹

Akademija za Fikh Svjetske islamske lige prilikom nabranjanja akata koji se smatraju terorističkim navodi i brojna tzv. obična krivična djela kada su počinjena s ciljem zastrašivanja javnosti, vršenja prinude i ugrožavanja života, slobode i sigurnosti ljudi. Takođe se podvlači da terorizam uključuje državni terorizam i izričito navodi da je ovaj oblik terorizma najopasniji po svjetski mir i sigurnost.

²⁹ Alex Obote-Odoro, “Defining International Terrorism”, *E-Law Murdoch University Electronic Journal of Law*, vol. 6, no. 1 (March 1999), 4.

³⁰ Vidi npr. Khaled Abou El-Fadl, “Islam and the Theology of Power”, *Middle East Report*, no.221 (Winter 2001), 4, http://www.merip.org/mer/mer221/221_abou_el_fadl.html; Sherman A. Jackson, “Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition”, *The Muslim World*, vol. 91 (Fall 2001), 293-310.

³¹ Vidi djela navedena u fusnoti 29.

Akademija za Fikh Svjetske islamske lige uspostavlja razliku između terorizma, identifikovanog kao oblik “širenja nereda na Zemlji”, i džihada, koji se definiše kao pravedni rat. Navode se uslovi pod kojima je dopušteno pokretanje džihada (“pravo na rat”) i pravila koji se muslimani moraju pridržavati tokom vođenja rata (“pravo u ratu”).

IV. Poređenje stavova muslimanskih institucija

U današnjem muslimanskom svijetu ne postoji opšteprihvaćeni autoritet za tumačenje islamskog učenja. Posljednji autoritet takvog karaktera u sunijskom muslimanskom svijetu do 1924. bila je Kancelarija Šejhul-Islama (*Mešihat-i Dželile-i Islamiyye*) u Istanbulu. Nakon toga u okviru muslimanskih nacionalnih država formirana su nacionalna tijela za tumačenje islamskog učenja. Posljednjih decenija 20. vijeka formirane su islamske institucije i tijela regionalnog karaktera, pa čak i ona koja pretenduju na globalni (ummetski) značaj. Međutim, i u radu ovih tijela često je prisutan uticaj pojedinih nacionalnih država. U tom smislu pitanje centralnog autoriteta za tumačenje islamskog učenja ostaje i dalje otvoreno.

U ovom radu dali smo prikaze i analizu načelnih stavova o Islamu i terorizmu koje su zauzele tri muslimanske institucije - Organizacija islamske konferencije, Akademija za islamska istraživanja pri Univerzitetu Al-Azhar i Akademija za Fikh Svjetske islamske lige. Analizirani dokumenti tri muslimanske institucije posjeduju različitu pravnu prirodu. Konvencija OIC o borbi protiv međunarodnog terorizma jeste ugovor regionalnog karaktera i samim tim obavezujući za države koje mu pristupe. Deklaracija Akademije za islamska istraživanja Al-Azhara i Završna izjava 16. zasjedanja Akademije za Fikh Svjetske islamske lige su izjave načelnog karaktera izdate od strane tijela koja okupljaju muslimanske učenjake. Samim tim te izjave imaju karakter autoritativnog stručnog mišljenja.

Prezentirani i analizirani dokumenti izdani su u različito vrijeme. Konvencija OIC o borbi protiv međunarodnog terorizma

usvojena je 1999., dok su Deklaracija Akademije za islamska istraživanja pri Al-Azharu i Završna izjava 16. zasjedanja Akademije za Fikh Svjetske islamske lige donijete nakon 11. septembra 2001. godine. I pored toga, sva tri dokumenta iznose u osnovi isti stav o terorizmu što znači da se radi o izricanju principijelnih stavova a ne o davanju izjava pragmatičnog karaktera. Jedino se u stavovima dvije akademije nailazi na više polemičnosti sa malicioznom medijskom kampanjom koja je nakon 11. septembra 2001. nastojala da poveže Islam sa terorizmom a muslimane da prikaže kao neprijatelje civilizacije.

Sva tri dokumenta pozivaju se na Šeriat ali i na principe i izvore međunarodnog prava. Dokumenti dvije akademije koriste pretežno koncepte i terminologiju Fikha dok konvencija OIC uglavnom koristi terminologiju modernog prava i direktno se poziva na ključne dokumente međunarodnog prava o suzbijanju terorizma. Pozivanje na međunarodno pravo jasno pokazuje da glavne muslimanske institucije u svijetu smatraju muslimane integralnim dijelom međunarodne zajednice čije pravne vrijednosti dijele i u razvoju čijeg prava žele da učestvuju.

Sva tri dokumenta muslimanskih institucija spominju određena glavna obilježja bića krivičnog djela terorizma. To su: terorizam je akt nasilja ili prijetnja nasiljem, teroristički akt ima za cilj zastrašivanje naroda ili iznuđivanje određenog ponašanja, terorističkim aktom napadaju se ili ugrožavaju suštinske ljudske vrijednosti neophodne za održavanje ljudske zajednice, teroristički akt je usmjeren protiv ljudi, odnosno stanovništva kome se garantuje sigurnost (krug zaštićenih osoba ne obuhvata samo muslimane), terorizam se kvalifikuje (u dokumentima dvije akademije) kao oblik “širenja nereda na zemlji”, jednog od najtežih krivičnih djela u Islamskom pravu, izvršioци terorizma mogu biti pojedinci, grupe ili države. Po ovim elementima definisanje terorizma je blisko definisanju ovog fenomena u savremenoj zapadnoj pravnoj nauci i zakonodavstvu.

Analizirani dokumenti isključuju iz definicije terorizma oružanu borbu radi odbrane od agresije i borbu naroda za oslobođenje i samoodređenje. Po ovom elementu definisanje terorizma od strane muslimanskih institucija razlikuje se od stava zapadnih zemalja

izraženog u odgovarajućem nacionalnom zakonodavstvu ili u raspravama u međunarodnim institucijama. Dokumenti dvije akademije na identičan način uspostavljaju razliku između džihada i terorizma. Džihad je definisan na način koji se može identifikovati kao pravedni rat, te se preciziraju uslovi kada se ima “pravo na rat” i pravila kojih se muslimani moraju pridržavati prilikom vođenja rata (“pravo u ratu”). Pri tome, međutim obje akademije propuštaju da adresiraju jedno važno pitanje vezano za džihad: Ko ima pravo da proglasi džihad? Ovo pitanje je od suštinskog značaja za svaku teoriju pravednog rata, i, konsekventno, za razlikovanje legitimnog džihada od nasilja koje se poziva na religiju. Za prilike današnjeg muslimanskog svijeta nacionalnih država trebalo bi odgovoriti na pitanje ko je zakoniti autoritet za proglašenje džihada i, sljedstveno tome, da li je džihad državna prerogativa ili privatni poduhvat da se ne bi desilo da grupe ili pojedinci proglašavaju džihad u ime više od milijarde muslimana i svojim samoproglasenim aktima utiču na sudbinu cjelokupnog Ummeta i njegovih pojedinih dijelova. Takođe je potrebno dalje elaboriranje ratnog prava koga se moraju muslimani pridržavati u slučaju oružanog sukoba, kako u pogledu prava koja proizilaze iz Šeriata tako i u pogledu prava koja proizilaze iz ugovornih obaveza muslimanskih država.

Uočava se da dokumenti dvije akademije ne prave razliku između domaćeg i međunarodnog terorizma te definišu terorizam uopšte. Takođe sva tri dokumenta ne prave preciznu tehničko-pravnu razliku između terorizma i ratnih zločina, odnosno zločina protiv čovječnosti, uobičajenih kategorija savremenog međunarodnog krivičnog prava. Ratni zločini su, kako je poznato, “kršenje zakona i običaja rata” što uključuje ubistvo, zlostavljanje, deportaciju radi prinudnog rada, ili bilo kog drugog razloga, civilnog stanovništva na okupiranim teritorijama, ubistvo ili zlostavljanje ratnih zarobljenika ili osoba na moru, ubijanje talaca, pljačku privatne ili javne imovine, bezrazložno razaranje gradova, naselja i sela ili uništavanje neopravdano vojnom potrebom.³² Zločini protiv čovječnosti uključuju

³² Farhad Malekian, *The Concept of Islamic International Criminal Law: A Comparative Study* (London/Dordrecht/Boston: Graham & Trotman / Martinus Nijhoff, 1994), 66.

ubistvo, iskorjenjivanje, podjarmljivanje, deportaciju i druge nehumane akte počinjene protiv bilo kog civilnog stanovništva, prije ili u toku rata, ili progon na političkoj, rasnoj ili religijskoj osnovi, bez obzira da li to djelo predstavlja povredu domaćeg prava u zemlji u kojoj je izvršeno.³³ Teroristički akti su oni akti koji bi, kada bi stanje rata postojalo, bili u većini slučajeva ratni zločini. Zbog toga da bi se neki akt pravno, politički i moralno osudio kao gnusan ne mora se označiti kao terorizam. Ratni zločini i zločini protiv čovječnosti, posebno genocid, predstavljaju najteže vrste krivičnih djela kažnjive po međunarodnom pravu te nema potrebe da se počinioци npr. genocida kvalifikuju kao teroristi da bi se njihova djela osudila.

Definicije ponuđene u tri analizirana dokumenta predstavljaju pokušaj da se terorizam definiše s islamskog stanovišta. Predložene definicije u osnovi izražavaju isti stav prema fenomenu terorizma: odbacuju bilo kakvu vezu Islama sa nasiljem i podvlače da su Islamu strani agresija, ekstremizam i terorizam i u tom smislu ovi dokumenti su izuzetno važni. S tehničko pravnog aspekta predložene definicije trebalo bi dalje rafinirati, razviti i precizirati. Pri tome je neophodna saradnja uleme sa moderno obrazovanim pravnicima i stručnjacima za terorizam, te korištenje bogate literature i rezultata istraživanja ovog fenomena u nacionalnim i međunarodnim razmjerama izvršenih u posljednjih nekoliko decenija. Korištenjem takvog integrativnog pristupa principi Šeriata i kategorije Fikha izrazili bi se u jeziku savremene nauke. U tom pogledu muslimanski učenjaci i institucije mogu dalje doprinijeti postizanju globalnog konsenzusa o fenomenu terorizma.

³³ Isto, 76.

***BOSNA I HERCEGOVINA I BOŠNJACI
- MODERNI IZAZOVI I ODGOVORI***

IZAZOVI I BOŠNJAČKI INTELEKTUALNI ODGOVORI¹

Promjene koje je Austro-Ugarska donijela u Bosnu bile su bez presedana u historiji islama, kako u Bosni tako i na Balkanu. Projekat modernizacije odvijao se u kontekstu strane, nemuslimanske uprave i komplikovanih društvenih odnosa. Ovaj projekat ostavio je dalekosežan utjecaj na ekonomiju, društvo, politiku i kulturu te osigurao historijsku pozadinu bošnjačkim intelektualnim odgovorima na izazove modernih vremena.

Izazovi su bili mnogostrani. Najvažniji je bio kako preživjeti kao muslimanska zajednica izvan islamskog državnog uređenja. Kako biti modernizovan bez gubljenja muslimanskog identiteta? Kako praktikovati islam u Evropi? Kako biti evropska nacija a očuvati veze sa centralnim muslimanskim zemljama? Svako od ovih pitanja uključivalo je veći broj pojedinačnih problema. U ovom poglavlju pažnja će biti data intelektualnim odgovorima na ova pitanja i njihovim teoretskim referentnim okvirima.

Život izvan islamske države: emigrirati ili ostati

Habsburška okupacija Bosne 1878. suočila je Bošnjake sa važnim pitanjem života unutar nemuslimanske države.

Da li mogu ostati u svojoj domovini nakon što je okupirana od nemuslimanske države ili treba emigrirati na osmanlijske teritorije? Ako ostanu, koje su njihove dužnosti prema novim vlastima? Ova pitanja nisu bila teoretska, već pitanja bitnog nacionalnog interesa. Svaki Bošnjak-pojedinac i porodica odgovorili su na ova pitanja

¹ Poglavlje iz knjige: *BOŠNJACI I IZAZOVI MODERNOSTI, kasni osmanlijski i habsburški period*, Fikret karčić, Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 2004. god.

praktično birajući da ostanu u zemlji ili emigriraju. Oko 150.000 Bošnjaka emigriralo je na osmanlijske teritorije u periodu između 1878. i 1918.² Ostali su ostali u svojoj domovini, postepeno tražeći *modus vivendi* sa Dvojnomo monarhijom.

Mnogo je faktora utjecalo na praktičan odgovor naroda na ovaj izazov: razumijevanje islama i njegova relevantnost za svakog pojedinca i njegovu porodicu, utjecaj lokalne uleme, stav o habsburškom dolasku u Bosnu, utjecaj promigracijske propagande, ekonomski i društveni status pojedinca i sl. Ovdje ćemo se koncentrisati na intelektualne odgovore poznate uleme, njihovo tumačenje ovog izazova i rješenja koja su ponuđena.

Prije nego što prijedemo na tu diskusiju bilo bi korisno spomenuti da su pitanja emigracije bila zajednička za sve muslimanske grupe na periferiji muslimanskog svijeta u 19. stoljeću. Evropska kolonijalna ekspanzija donijela je novu dimenziju u odnosu između islama i države za mnoge muslimanske narode. Muslimani Balkana, Kavkaza, Libana, Indije, Nigerije i Transvala tražili su fetve o životu u nemuslimanskoj sredini.³

Nudeći fetve o ovom pitanju muslimanski naučnici 19. stoljeća pozivali su se na pravne radove i mišljenja data u kontekstu predmodernog muslimanskog svijeta, zanemarujući činjenicu da je bipolarna podjela svijeta na daru-l-islam ("dom islama") i daru-l-harb ("dom rata") konstantno dovođena u pitanje od strane historijskih činjenica. Posebno nakon 5./11. stoljeća veliki broj muslimana živio je pod nemuslimanskom upravom.

Uprkos neslaganju činjenica i teorije, zbog stagnacije razvoja fikha, muslimanski naučnici 19. stoljeća, a i kasnije, nastavili su koristiti kategorije koje su izgubile svoju historijsku sadržinu. Pokušavali su da odrede da li su pojedine teritorije pod

² Mustafa Imamović, Pravni položaj i unutrašnji politički razvitak..., str. 113.

³ Kh. A. Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse On Muslim Minorities From the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries", Islamic Law and Society 1 (1994): 145; Bernard Lewis, Political Language of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 104-105.

nemuslimanskom upravom još i dalje daru-l-islam ili su postale daru-l-harb, i šta su posljedice određenog statusa. Muslimanski naučnici nisu diskutovali o pojedinostima država koje su se smatrale kao daru-l-islam, njihove pravne sisteme i kvalitet života u njima. U isto vrijeme, nisu shvatili da daru-l-harb možda uključuje ne samo zemlje gdje su muslimani progonjeni i masakrirani već i zemlje gdje muslimani imaju znatne slobode, javnu sigurnost i bolje šanse za budući razvoj. Stare kategorije nisu bile ispitivane a njihova neprekidna upotreba opravdava da taj pristup nazovemo primjerom "predmodernog odgovora na moderne izazove."⁴

Od analize bošnjačkih intelektualnih odgovora na pitanja života izvan islamske države važno je istaći da se pravni status Bosne pod habsburškom upravom promijenio. Od 1878. do 1908. Bosna je pravno bila dio Osmanlijske države pod okupacijom i upravom Dvojne monarhije. Od 1908. do 1918. Bosna je bila dio Austro-Ugarske. Promjena u međunarodnom položaju Bosne utjecala je na muslimanske odgovore o životu pod nemuslimanskom upravom.

Historijski izvori ukazuju na dvije važne rasprave o statusu Bosne pod austrougarskom upravom napisane sa fikshskog stanovišta. Prva je *Risala fi al-hidžra* bosanskog alima Mehmeda Teufika Azapagića (1838-1918) napisana 1886.⁵ Drugi je članak napisan 1909. pod naslovom *Al-Hidžra wa hukm muslimi Busna fiha* iz pera Muhammeda Rešida Ridaa (1865-1935). Druga rasprava poznatog muslimanskog reformiste se ne može klasifikovati kao bosanski odgovor, ali je značajna pošto je napisana na inicijativu iz Bosne a imala je i utjecaj na Bošnjake.

Autor prvog rada bio je muftija Tuzle, grada u sjeveroistočnoj Bosni. Rad je napisan 1884. na arapskom, što pokazuje da je bio

⁴ Kh. A. Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities", str. 186.

⁵ Mehmed Teufik Azapagić rođen je u Tuzli 1838. Studirao u Istanbulu. Služio kao muftija Tuzle i prvi direktor Šerijatske sudačke škole u Sarajevu. Godine 1893. imenovan je za reisu-l-ulemu (poglavaru muslimanske vjerske administracije u Bosni i obavljao tu dužnost do 1909. kada je penzionisan. Umro je 1918. u rodnom gradu. Bio je ugledan učenjak, pogotovo u oblasti hadisa.

namijenjen bosanskoj ulemi, gdje je postojala određena konfuzija o statusu Bosne pod austrougarskom okupacijom. Do Drugog svjetskog rata o kontroverznim pitanjima među bosanskom ulemom je regularno diskutovano putem rasprava na arapskom jeziku.⁶ Nakon pozitivnog reagovanja među obrazovanom klasom, Azapagićeva rasprava je prevedena na turski i štampana u novinama "Vatan" 1886.⁷ Prijevod je bio namijenjen široj bosanskoj javnosti, koja je koristila turski. Tek je 1990. ovaj rad cjelokupno preveden i štampan na bosanskom jeziku.⁸

Azapagićeva *Risala fi al-hidžra* sastoji se od tri dijela. Prvi dio bavi se definicijom hidžre i njenim bavljenjem u Kur'anu i sunnetu. Drugi dio bavi se, između ostalog, konceptima kao što su daru-l-islam i daru-l-harb, transformaciji daru-l-islama u daru-l-harb te postavljanjem kadija na teritorijama pod nemuslimanskom upravom. Treći dio bavi se konceptom fetha, njegovom klasifikacijom i posljedicama. Također se daje poređenje Hidžre Poslanika, s.a.v.s., i Hidžre Bošnjaka u Osmanlijsku državu u autorovo doba.

Prvi i drugi dio predstavljaju ponavljanje poznatog stava hanefijske škole prema hidžri, daru-l-islamu i daru-l-harbu. Za hanefijsku školu određena teritorija smatra se daru-l-islamom sve dok se tu praktikuju određena islamska pravila i običaji. Među tim običajima su džuma namaz i bajram namaz. Osim toga, manifestacija islama uključuje provedbu islamskog prava, makar samo u privatnoj sferi, čak i ako su kadije postavljene od nemuslimanskog vladara. Sve je ovo postojalo u Bosni pod habsburškom upravom.

Što se tiče hidžre, Azapagić je bio mišljenja da emigracija nije vjerska dužnost poslije fetha (osvojenja) Meke.

⁶ Jedan od posljednjih primjera te prakse bio je rad Asihha al-akilla fi lubs alkalansuwwa al-nasraniyya, napisan od Sejfullaha Prohe (1859-1932), objavljen u Sarajevu 1930-tih.

⁷ Vatan (Domovina), novine štampane na turskom u Sarajevu između 1884. i 1897. od strane novinara Mehmeda Hulusija (1849-1907).

⁸ Mehmed Teufik Azapagić, "*Risala o hidžri*", preveo Osman Lavić, Anali Gazi Husrev-begove biblioteke 16-17 (1990): 197-222.

Štaviše, Azapagić je tvrdio da analogija između Hidžre Poslanika, s.a.v.s., i emigracije Bošnjaka nije valjana. Prva je donijela mobilizaciju muslimana i njihov pobjedonosni povratak u Meku. Druga je izraz i potez ka daljnjem slabljenju bez mogućnosti pobjedonosnog povratka. Autor kaže da bi to bilo kao "prodavanje dragulja da se kupi kamenje".⁹

Azapagićevo mišljenje, koje je naišlo na veliki publicitet u Bosni, razlikovalo se od mišljenja osmanlijske uleme tog vremena. Osmanlijski šejhu-l-islam je 1887. dao fetvu da je život muslimana u izgubljenim osmanlijskim provincijama postao nepodnošljiv, te da oni trebaju emigrirati i doseliti se na osmanlijske teritorije.¹⁰ Poslije toga uspostavljen je poseban ured za nadgledanje muslimanskih imigranata (*Muhadžirin-i islamije komisyonu alisi*) pod nadzorom sultana.

Azapagić je shvatio da pravne kategorije ne mogu biti odvojene od njihove svrhe i sadržaja. Nije htio izdati fetvu osnovanu na temelju starih knjiga fikha. Uzeo je u obzir realnost muslimana, njihove bitne interese, perspektive i ciljeve. Njegov položaj muftije Tuzle i reisu-l-uleme Bosne dali su mu dovoljno kredibiliteta da znatno smanji val iseljavanja u Osmanlijsku državu.

Za vrijeme srpske agresije na Bosnu i genocida nad Bošnjacima od 1992. do 1995., kada je pola bošnjačkog stanovništva bilo prisiljeno napustiti domovinu i tražiti utočište u inozemstvu, mišljenje M.T. Azapagića je ponovo dobilo na značaju. Priznalo se da je on bio prvi bosanski alim modernih vremena koji je prepoznao značaj teritorijalne dimenzije za muslimanske zajednice u nemuslimanskoj sredini.¹¹ Muslimani Bosne nisu mogli postojati kao apstraktna zajednica nego

⁹ Muhamed Mufaku al-Arnaut, "Islam and Muslims in Bosnia 1878-1918: Two Hijras and Two Fatwas", *Journal of Islamic Studies* 5 (1994) 2: 250; M. T. Azapagić, "Risala o hidžri", str. 217.

¹⁰ Kemal H. Karpat, "The Hijra From Russia and the Balkans: the Process of Self-definition in the Late Ottoman State", u *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and Religious Imagination*, ur., Dale F. Eickelman and James Piscatori (London: Routledge, 1990), str. 137.

¹¹ Intervju sa Muhamedom Filipovićem, profesorom Filozofskog fakulteta Sarajevskog univerziteta, u: *Slobodna Bosna*, Sarajevo, 1. decembar 1996., str. 29.

kao stanovnici određenih sela i gradova. Islam u ovoj zemlji je moguće očuvati samo ako su očuvana muslimanska naselja. Zbog toga, iseljavanje je definitivno slabilo muslimansku moć i vitalnost, ograničavalo njihov životni prostor i postepeno ih dovelo u status fizičke i intelektualne manjine.

Druga rasprava o Hidžri Bošnjaka bila je djelo Muhammeda Rešida Ridaa, poznate ličnosti muslimanskog reformističkog pokreta (*islah*) i urednika časopisa *Al-Manar*. U tom časopisu je 1909. M.R. Rida objavio članak *Al-Hidžra va hukm muslimi Busna fiha* ("O hidžri i pravilima koja se odnose na muslimane Bosne").¹² Ovaj rad napisan je kao odgovor na pitanje Muhameda Zahirudina Tarabara (1882.-1957), koji je tada bio učenik Fezija medrese u Travniku. Činjenica da je jedan učenik poslao pismo uredniku *Al-Manara* pokazuje utjecaj *islah* pokreta među mladim Bošnjacima tog vremena.

Bosanski učenik je u pismu naveo da su poslije pripajanja Bosne Austro-Ugarskoj stanovnici ove zemlje bili zbunjeni u vezi s pitanjem koji kurs da slijede pod novom upravom. Nepoznati turski vaiz proglasio je u jednom javnom nastupu u jednom bosanskom gradu da je Bosna postala daru-l-harb, da sva pravna djela muslimana, uključujući ibadet i ženidbu, pod nemuslimanskom upravom nisu valjana te da muslimani trebaju emigrirati. Bosanski učenik tražio je od urednika *Al-Manara* da pojasni ovo pitanje.

M. R. Rida je odbio mišljenje turskog vaiza. Elaborirao je pitanje hidžre i zaključio sljedeće: muslimanski učenjaci slažu se da je hidžra obavezna u dva slučaja. Prvi je kada muslimani nisu u stanju da praktikuju svoju vjeru zbog nereda (*fitna*), prisilnog preobraćanja ili utjecaja da se ponašaju protiv vlastitih vjerskih normi. Drugi je slučaj kada muslimani trebaju emigrirati zbog džihada. Očigledno je da se ovaj drugi slučaj ne odnosi na Bošnjake kao što se ne odnosi ni prvi.

¹² *Al-Manar*, sv. 12, 410-415. Ovaj članak su na bosanski jezik preveli i analizirali Fikret Karčić i Mustafa Jahić. Vidi: "Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja Bosanskih Muslimana u vrijeme austrougarske uprave", *Prilozi Instituta za istoriju* (Sarajevo), 27 (1991), str. 41-47.

Što se tiče ibadeta i ženidbe, M. R. Rida je zaključio da pravna kvalifikacija teritorije ne utječe na ovo pitanje.

Utjecaj ovog rada na bosansku ulemu bio je znatan. Od tada u Bosni nije bio ni jedan utjecajan alim koji je preporučio hidžru kao rješenje za svoje sugrađane. Ali neki naučnici koji su emigrirali u muslimanske zemlje nastavili su da smatraju hidžru kao moguće rješenje za težak položaj muslimana na Balkanu. Jedan od njih bio je Hilmi ibn Husein Taslidžali, poznat kao Bosnali Hilmi-baba. Bio je iz Taslidže (Pljevlja), grada koji je poslije Prvog svjetskog rata došao pod srbijansku upravu. Hilmi-baba je proveo neko vrijeme u Istanbulu a živio je i u Medini, gdje je 1303/1885. napisao *Risala fi al-hidžra wa al-muhadžirin* ("Rasprava o hidžri i muhadžirima").¹³

Na početku svog rada autor je istakao da su se, nakon što su "nevjernici" zauzeli Bosnu i Rumeliju, među ulemom javila neslaganja u vezi sa hidžrom iz *daru-l-kufra*. Neki su rekli da je hidžra farz za one koji to mogu da učine. Neki su rekli da je to vadžib, dok su drugi tvrdili da je to mandub. Neki su rekli da je haram pošto su se nasilje i nepravda raširili u *daru-l-islamu* a neznatni su u *daru-l-harbu*. Osnovni stav autora bio je da je ostajanje u *daru-l-kufri* haram i da je emigracija vadžib. Ali on je smatrao da slabi i siromašni muslimani nisu obavezni da emigriraju. Bogati muslimani trebaju pomoći siromašnima zapošljavajući ih ili ih angažujući u poljoprivredi.

Za Hilmi ibn Huseina bilo je važno pitanje gdje bi muslimani Bosne i Balkana uopće mogli emigrirati. Kao antimodernista po orijentaciji, isključio je Istanbul, "gdje paše vole one koji čitaju zapadne knjige i nose zapadnu odjeću...", gdje članovi Medžlisa sjede na stolicama kao stranci..., gdje se presude izriču prema Medželli a ne prema fetvama kao što su Ali-efendi, Kadi-han, Hindiyya i Bezzaziyya". (str.21) Pošto bi hidžra trebala biti u zemlju gdje je Šerijat na snazi, gdje je vladar pravedan, hrabar i prijateljski prema svim muslimanima te voljan da se bori protiv neprijatelja, autor je predložio muslimanima Balkana da emigriraju u istočne dijelove *daru-l-islama*:

¹³ Autograf ovog rada čuva se u Sulejmaniji biblioteci u Istanbulu (zbirka Ibrahim-efendi br. 421).

Sham, Halab ili Urfa (str.21). Savjetovao im je da se nastane na planinama, bave poljoprivredom te da dopuste siromašnim muhadžirima da rade na njihovoj zemlji i dijele žetvu.

Pogledi Hilmiya ibn Huseina liče na poglede naučnika koji je odrastao na granici muslimanskog svijeta, koji je bio obrazovan u sjeni tradicije taklida, tradicionaliste koji je bio razočaran korupcijom i nekompetentnošću vladajućeg kruga raspadajuće Osmanlijske države. Njegovi stavovi, na koje je djelimično imao utjecaja osmanlijski alim Bursali Ismail Hakki (1653-1725), nekada djeluju čak apokaliptički. Nije poznato koliko je ovaj alim imao utjecaja na muslimane Bosne ili kasnije na one iz Sandžaka Novi Pazar. Ali činjenica da se kompletna sela bošnjačkih muhadžira mogu naći u Siriji, Palestini i Sinaju, govori da je bilo dosta Bošnjaka koji su slično mislili.

Poslije aneksije 1908., Hidžra Bošnjaka iz Bosne je postepeno stala ili nije više bila masovna. Međutim iseljavanje Bošnjaka iz Sandžaka Novi Pazar se nastavilo.

Historijska situacija u kojoj su se našla dva dijela bošnjačke nacije bila su različita, jednako kao i profil njihovog intelektualnog vodstva. Sandžak je bio dio Osmanlijskog carstva do Prvog balkanskog rata, očuvao je duže veze sa Istanbulom i nije iskusio život pod AustroUgarskom. Intelektualno vodstvo sandžačkih Bošnjaka u to vrijeme sastojalo se pretežno od tradicionalne uleme. Kao rezultat toga, ideje koje su proizlazile od novog pristupa tumačenju islamskog učenja uhvatile su korijen u ovom regionu tek kasnije, u periodu između dva svjetska rata.

Služba u nemuslimanskoj vojsci

Nakon što je riješena dilema da li se iseliti ili ostati, Bošnjaci su bili suočeni sa drugim pitanjem: učešća u strukturama habsburške katoličke države. Bošnjački lideri shvatili su da moraju zaustaviti dalje pogoršavanje političkog, društvenog i ekonomskog statusa a da to nije moguće bez učešća u organima i institucijama habsburške države.

Bošnjaci, koji su se nekad oružano suprotstavili austrougarskoj okupaciji, postepeno su se okrenuli ka saradnji. Taj preokret je sličan promjeni političke orijentacije muslimanske elite u Indiji, kada je Sayyed Ahmad Khan (1817-1898) sa svojim sljedbenicima nakon pobune 1857. izabrao lojalnost britanskoj kruni i program modernizacijskih reformi.¹⁴

Prvo i najosjetljivije pitanje po kojem je izražen preokret u političkoj orijentaciji bila je regrutacija Bošnjaka u habsburšku vojsku. Novembra 1881. austrougarska vlada donijela je Vojni zakon (Wehrgesetz) namećući obavezu da svi Bosanci služe u Imperijalnoj vojsci. Bošnjaci i Srbi su se pobunili 1882. u Hercegovini protiv ovog zakona.¹⁵ Pobunjenici su tvrdili da su uprkos okupaciji, Bosanci i dalje pravno osmanlijski državljani i da zbog toga ne mogu biti regrutovani u stranu vojsku. Osim toga, Bošnjaci su postavili ovo pitanje u vjerskoj formi: da li je dopušteno muslimanima da služe u nemuslimanskoj vojsci?

Odgovarajući na ovo pitanje, Mustafa Hilmi Hadžiomerović, sarajevski muftija, izdao je fetvu da Bošnjaci trebaju poštovati Vojni zakon. Stvarni tekst ove fetve nije nađen. Međutim njen glavni sadržaj reprodukovao je u korespondenciji austrougarskih službenika u Bosni 1880-tih u toku priprema za uspostavljanje muslimanske vjerske administracije.¹⁶ Osim toga, objavljeni arhivski dokumenti pokazuju da je austrougarska vlada inicirala izdavanje ove fetve.¹⁷ Muftija Mustafa Hilmi Hadžiomerović je kasnije 1882. postavljen za reis-u-ulemu, poglavara islamske administracije u Bosni. Drugi poznati Bošnjaci kao što su pisac Mehmed-beg Kapetanović (1839-1902,) i Mustafa-beg Fadilpašić, kasnije gradonačelnik Sarajeva, također su pozvani Bošnjake da prihvate službu u habsburškoj vojsci.

¹⁴ Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (Oxford University Press, 1967), str. 31.

¹⁵ Vidi: Hamdija Kapidžić, *Hercegovački ustanak 1882. godine* (supra 41).

¹⁶ *Istorijski razvoj institucije Rijaset*, priredio Omer Nakičević (Sarajevo, Rijaset Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini, 1996.), 83.

¹⁷ *Ibid.*, 83

Bilo bi interesantno pokušati identifikovati moguće presedane za fetvu sarajevskog muftije. Ti presedani bi mogli biti nađeni u iskustvu muslimana koji su ostali u teritorijama koje su izgubile muslimanske države od vremena Mongola, križara te u toku Reconquiste na Iberijskom poluotoku.

U Španiji, naprimjer, od 13. do početka 16. stoljeća ostale su grupe muslimana na teritorijama preuzetim od strane kršćana. Ti muslimani, bez mijenjanja svoje vjere, ušli su u odnos vazalstva sa katoličkim vladarima i postali i poznati kao *mudedžar* (od arapske riječi *mudedždžen*, "onaj koji je ostao").¹⁸ Kršćanski kraljevi, pretežno zbog finansijskih i ekonomskih razloga, dali su im status sličan *ahlu-z-zimme* u islamskom pravu.

Mudedžari su imali pravo sa praktikuju islam, da uče svoju djecu o islamu, da imaju mesdžide u posebnim kvartovima grada predviđenim za muslimane (*moreiras*), da imaju kadiju da provodi Šerijat u porodičnim odnosima kao i da imaju konfesionalnog poglavara (*emin*) i prikupljača poreza.¹⁹ Na drugoj strani, *mudedžari* su bili obavezni plaćati poreze feudalnim vladarima i kruni. Njihova obaveza prema kršćanskoj državi je najbolje izražena u ugovoru Huana I sa muslimanima nastanjenim u dolini Uxo blizu Valensije 1250., koji glasi: "Oni moraju štiti našu zemlju i služiti naše vazale lojalno."²⁰

Zbog činjenice da su vojne kampanje kršćana u Španiji između 13. i 16. stoljeća bile usmjerene prema preostalim muslimanskim državama, *mudedžari* nisu bili pozvani u vojnu službu. U izuzetnim slučajevima učestvovali su u ratovima svojih zaštitnika protiv

¹⁸ P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990), 4.

¹⁹ O konfesionalnoj organizaciji *Mudejara* u slučaju Valencije vidi: Mark D. Mayerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Ferdinand and Isabel: Between Coexistence and Crusade* (Berkley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1991), 372.

²⁰ L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500*, 125-126.

kršćanskih Germana.²¹ Ugovor o kapitulaciji Granade iz 1491-uključuje član (43) koji glasi:

"Muslimani neće biti regrutovani u vojsku ako to ne žele. Ako Njihova Visost želi da regrutuje konjanike za službu u Andaluziji, onda će im platiti od dana kada su napustili svoje domove do dana povratka..."²²

Na ovaj način se vojna služba muslimanskih podanika kršćanskih vladara manifestovana unutar feudalnog poretka. Slično tome su i neki kršćanski vazali služili u osmanlijskoj vojsci.

Ista se praksa ponovila u moderno doba, kada su velike muslimanske teritorije došle pod kolonijalnu upravu evropskih sila. Služba muslimana u nemuslimanskim vojskama nije bila više dio odnosa vazalstva, nego je pripadala kontekstu protektorata ili direktne kolonijalne uprave. Ova praksa opravdana je pozivajući se na stare i klasične muslimanske naučnike koji su dopustili savez između muslimana i nemuslimana pod uvjetom da je to korisno islamu.²³ Pošto je nezavisnim muslimanskim državama ili grupama bilo dopušteno da udruže snage sa nekim nemuslimanima, bilo je lakše dopustiti muslimanskim podanicima nemuslimanskog vladara da služe u njegovoj vojsci uz zamjenu za toleranciju koja im je pružena.

U moderno doba, sve veći broj muslimana koji živi u nemuslimanskim zemljama pod uvjetima drugačijim od onih u srednjovjekovnim državama, kao i nedostatak jasnih instrukcija u klasičnom fikhu za te muslimane, pokrenuli su muslimanske intelektualce da postave "islamski dnevni red za muslimanske manjine".²⁴ Muslimani koji žive u nemuslimanskim zemljama sada se smatraju državljanima sa određenim obavezama i odgovornostima

²¹ Mark D. Mayerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Ferdinand and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, 278, n. 28.

²² L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500*, 320.

²³ Muhammad Ahmad al-Sarakhsi, *Sharh Kitab al-Siyar al-kabir* (al-Kahira: Matba'a Misr, 1957), 4:1515.

²⁴ Ovo je naslov poglavlja posvećenog tim pitanjima u *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*.

prema tim državama. Te obaveze uključuju vojnu službu. Baveći se ovim pitanjem, savremeni muslimanski naučnik sa Indijskog potkontinenta Abdurrahman Doi napisao je da članovi muslimanske manjine treba da služe u vojsci svoje države i "treba da budu lojalni svojim državama čak i u slučaju kada je to nemuslimanska država koja se bori protiv muslimanske države".²⁵ U tom slučaju, služba u vojsci i izraz lojalnosti putem učestvovanja u ratu protiv muslimanske države opravdani su nedostatkom bilo kakvog realnog izbora jer "odbijanje takve naredbe može ugroziti život, imovinu i čast ostatka muslimana koji žive u nemuslimanskoj državi".²⁶

Stoljeće nakon što je rasprava o muslimanskoj službi u nemuslimanskoj vojsci počela u Bosni, mladi bosanski istraživač Sulejman Topoljak napisao je knjigu o političkim pravilima koja se odnose na muslimanske manjine u islamskoj jurisprudenciji.²⁷ U ovoj knjizi isto pitanje bilo je diskutovano s doktrinarnog a ne pravnohistorijskog stanovišta. Pozivajući se na tumačenje relevantnih kur'anskih ajeta (al-Anfal: 60) i opće principe Šerijata, autor je zaključio da služba muslimana u nemuslimanskoj vojsci, pod postojećim okolnostima i s dobrim namjerama, ne samo da je dopuštena (*džazib*) već je i obavezujuća (*vadžib*).²⁸

Posmatrajući fetvu Mustafe Hilmija Hadžiomerovića sa historijske distance, možemo reći da je njegov odgovor bio teoretski zasnovan i politički tačan. Dopuštajući regrutaciju mladih Bošnjaka u nemuslimansku vojsku on je ohrabrio istovjernike da krenu na put integracije u novi politički i pravni okvir.

²⁵ Abdul Rahman Doi, "Duties and Responsibilities of Muslims in Non Muslim States." JIMMA, 8: I (Januar 1987), 52.

²⁶ Ibid, 53.

²⁷ Sulayman Muhammad Tubuliyak, *al-Ahkam al-siyasiyya li'l akaliyyat al-muslima fi'l-fikh al-islami* (Amman: Dar al-Nafa'is, 1997), 194.

²⁸ Ibid., 116.

Uspostavljanje muslimanske komunalne organizacije

Nemuslimani Osmanlijske države imali su, unutar okvira vjerske autonomije, posebne komunalne organizacije (*millet*). To je omogućilo pravoslavnim, katolicima i jevrejima u Bosni da se lakše adaptiraju habsburškom režimu uspostavljenom u Bosni poslije 1878. Novi režim bio je utemeljen na principu organske različitosti vjerskih i političkih vlasti. Zbog toga su Bošnjaci trebali naći institucionalno rješenje za organizaciju vlastitih vjerskih poslova na osnovu istog principa. Ova je organizacija postepeno razvijena u prve dvije decenije habsburške uprave i uključivala je vjersku administraciju, vakuf i vjersko obrazovanje (*mezarif*) te šerijatske sudove. Za bosansku ulemu bilo je važno dati islamsko opravdanje za uspostavu vjerske, vakufske i šerijatskosudske administracije u okviru nemuslimanske države. O ovim će pokušajima biti diskutovano na sljedećim stranicama.

Prva komponenta muslimanske konfesionalne organizacije u Bosni bila je ured reisu-l-uleme, uspostavljen 1882.²⁹ Ured je osnovan na inicijativu habsburške uprave u Bosni, koja je željela da odvoji Bošnjake od utjecaja Osmanlijske države, uključujući utjecaj ureda šejhu-l-islama kao najvećeg vjersko-pravnog autoriteta muslimana sunnija. U isto vrijeme, bošnjački uglednici suočeni s odlaskom osmanlijskih službenika iz Bosne 1878. i prekidom svih veza s Istanbulom, željeli su da učvrste svoje pozicije unutar nove situacije i da osiguraju perspektivu nacionalnog opstanka u promijenjenim okolnostima.

Ohrabreno od habsburških službenika, u oktobru 1881. 27 poznatih Bošnjaka Sarajeva zatražilo je od austrougarske vlade da "se imenuje i za islamsko stanovništvo Bosne dostojanstven i sposoban čovjek pod titulom reisu-l-ulema za duhovnog poglavara".³⁰ Ovome bi poglavaru pomagao medžlisu-l-ulema, koji bi se sastojao od nekoliko alima, a koji bi bio nadležan da ocjenjuje kompetentnost kandidata za

²⁹ Vidi: Fikret Karčić, "The Office of Rais al-ulama Among the Bosniaks (Bosnian Muslims)", *Intellectual Discourse* 5 (1997), 2:109-120.

³⁰ *Istorijski razvoj institucije Rijasetu*, 73.

veće vjerske pozicije i šerijatske sudije. U novembru 1881. Zemaljska vlada u Sarajevu potvrdila je da će molbi muslimanskog stanovništva biti udovoljeno. Diplomatski spor između Habsburške monarhije i Osmanlijske države oko toga ko je kompetentan da imenuje vjerskog poglavara Bošnjaka odgodio je imenovanje reisu-l-uleme do 17. oktobra 1882.

Habsburška monarhija imenovala je Mustafu Hilmi Hadžiomerovića, bivšeg sarajevskog muftiju, za reisu-l-ulemu. Četiri kadije su imenovane za članove njegovog vijeća: Hasan-efendi Pozderac iz Cazina, Nuri-efendi Hafizović iz Rogatice, Husein-efendi Ibrahimović iz Ljubuškog i Mehmed Nezir-efendi Škaljić iz Sarajeva. Ovaj medžlis, kojim je predsjedavao reisu-l-ulema, bio je ovlašten "za upravljanje muslimanskim vjerskim i duhovnim poslovima".³¹ Njegova kompetentnost je kasnije određena posebnim zakonom i uključivala je izdavanje murasala ("pismo ovlaštenja") šerijatskim sudijama, imenovanje imama i hatiba te nadgledanje Mekteb-i nuvvaba u Sarajevu. Na ovaj način je uspostavljeno bošnjačko nacionalno vjersko vodstvo. Institucionalno rješenje bilo je specifično u dva aspekta. Prvo, sama titula data vjerskom poglavaru (reisu-l-ulema) nije imala paralelu među muslimanima na Balkanu u postosmanlijskom periodu. Bošnjaci su to preuzeli od osmanlijske obrazovne hijerarhije u kojoj je reisu-l-ulema bila počasna titula data prvobitno muftiji Istanbula a kasnije kadiji evropskog dijela Osmanlijske države (Rumeli). Od svih muslimanskih zajednica samo su muslimani Palestine koristili ovu titulu za njihove vjerske poglavare za vrijeme britanskog mandata.³²

Drugo, vijeće uleme formirano je da pomogne reisu u obavljanju poslova. U drugim balkanskim državama u postosmanlijsko doba muslimansko vjersko vodstvo je obično davano pojedinom muftiji. Ulema-medžlis u Bosni, slično sinodima kršćanskih crkvi, u to vrijeme bila je specifična karakteristika islamske vjerske administracije. Ulema-medžlis, koji je predvodio reis, postao je vrh islamske vjerske

³¹ Istorijski razvoj institucije Rijaseta, 88.

³² F. Karčić, "The Office of Rais al-Ulama Among the Bosniaks (Bosnian Muslims), str. 118.

hijerarhije u Bosni. Drugi elementi hijerarhije (muftije, imami, hatibi) naslijeđeni su iz osmanlijskih vremena.

Muftije u Bosni imale su položaj "provincijskih muftija" (kenar muftileri) u osmanlijskoj obrazovnoj hijerarhiji. Habsburška vlada zadržala je muftije u glavnim gradovima svakog okruga u Bosni. Muftije su bili imenovani i plaćani od Zemaljske vlade nakon što bi ih predložio Ulema-medžlis. Njihovi glavni zadaci bili su da izdaju fetve, nadgledaju mesdžide i medrese u njihovoj oblasti, da nadgledaju islamska vjerska predavanja u javnim školama itd.³³

Imami i hatibi nastavili su svoje tradicionalno definisane dužnosti - predvođenje namaza - a obično su služili i kao muallimi (vjerski učitelji) i držali hutbe petkom.

Svi ovi vjerski službenici trebali su imati šerijatsku autorizaciju kao uvjet za obavljanje ovih funkcija. Pošto su podređeni službenici smatrani predstavnicima poglavara, zakonitost reisu-l-uleme bila je izvor zakonitosti za službenike nižeg ranga.

Mustafa Hilmi Hadžiomerović, sarajevski muftija, koji je ranije izdao fetvu dopuštajući regrutaciju Bošnjaka u habsburšku imperijalnu vojsku, ponudio je austrougarskoj vladi pravno mišljenje koje podržava imenovanje reisu-l-uleme.³⁴ U svojoj fetvi diskutovao je o tri pitanja: zakonitost autoriteta, imenovanje muftije i obavljanje džuma i bajram namaza. Prvo, istakao je da zakonitost autoriteta zavisi od dva uvjeta: da ga prihvate uglednici određenog naroda i da njegove naredbe poštuje svijet. Drugo, istakao je da je imenovanje kadije od strane nemuslimanskog vladara dopušteno, a imenovanje muftije je kao imenovanje kadije. Treće, bio je mišljenja da nije bilo prepreke sa šerijatskog stanovišta da muslimani pod nemuslimanskom upravom obavljaju džuma i bajram namaze. Međutim muslimani su bili obavezni

³³ Vidi: Fikret Karčić, "Opšti pogled na istorijat muftijske službe kod nas", *Takvim* (Sarajevo), 1987., str. 113-126.

³⁴ Tekst tri izvoda iz klasičnih hanefijskih djela preveden na njemački i bosanski jezik objavljen u: *Istorijski razvoj institucije Rijaset*, 90-91; 160-161.

da traže imenovanje muslimanskog upravitelja. Kadija je trebao biti imenovan s njihovim pristankom.

Muftija Sarajeva se u svojoj fetvi pozvao na Ibn Abdidina (u. 1253/1837) i al-Haskafi (u. 1088/1677) u pogledu na imenovanje kadija i muftija za muslimane pod nemuslimanskom upravom. Mustafa Hilmi Hadžiomerović je ovo uzeo kao presedan za imenovanje vrhovnog muslimanskog vjerskog poglavara u Bosni. Pošto je reisu-l-ulema Bosne smatran glavnim muftijom zemlje, nacionalno vjersko vodstvo Bošnjaka proglašeno je legalnim na osnovu analogije sa imenovanjem kadija.

Kasnije je veza između reisu-l-uleme i ureda šejhu-l-islama u Istanbulu formalizovana. Bošnjaci su bili pod habsburškom upravom, ali su bili dio muslimanskog ummeta, simbolično predstavljenog u instituciji hilafeta. Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih, vakufskih i obrazovnih poslova od 1909., postignut nakon deceniju duge političke borbe u Bosni, regulisao je proceduru izbora i investiture reisu-l-uleme. Prema Statutu, posebno izborno tijelo (*kurija*), sastavljeno od bosanske uleme, predlagalo je tri kandidata za upražnjenu poziciju. Habsburška vlada birala je jednog od njih i imenovala ga reisu-l-ulemom. Naknadno je izborno tijelo putem diplomatskih kanala tražilo od šejhu-l-islama da menšura (dokument o imenovanju) bude izdata novoimenovanom reisu-l-ulemi. Ova je praksa bila na snazi do ukidanja hilafeta u Turskoj 1924.

Na kraju omanlijske vladavine, bilo je više od 5.000 vakufa u Bosni. Ovim vakufima upravljale su mutevelije imenovane prema testamentu dobročinitelja i volji izraženoj u vakufnami. Osmanlijsko ministarstvo vakufa je labavo nadziralo upravu muslimanskih vakufa u Bosni.³⁵ Nije bilo centralizovane dokumentacije vakufske imovine, popisa njihovih prihoda i troškova.

Preuzimajući sve prerogative Osmanlijske države u Bosni, Habsburška monarhija uspostavila je svoju kontrolu nad vakufima.

³⁵ Vidi: Nusret Šehić, *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Svjetlost, 1980).

Zemaljska vlada je 1883. imenovala privremenu vakufsku komisiju čija je dužnost bila da ustanovi detalje o svim vakufima u zemlji, da kontroliše njihove troškove i da primijeni nova pravila u vezi sa upravom vakufa.³⁶ Sljedeće godine uspostavljene su privremene vakufske komisije u svim područjima. Komisije su uradile detaljne preglede postojećih muslimanskih vakufa u Bosni i počele da nadziru lokalne mutevelije.

Poslije decenije privremene administracije, godine 1894. Zemaljska vlada izdala je odluku putem koje je uvela jedinstvenu i stabilnu administraciju vakufskih poslova.

Na zemaljskom nivou uspostavljena su dva tijela: Zemaljska vakufska komisija i Zemaljsko vakufsko ravnateljstvo kao izvršno tijelo. Članove ta dva tijela imenovala je habsburška uprava. Zemaljska vakufska komisija sastojala se od predsjednika, inspektora, sekretara, četiri člana Ulema-medžlisa, dvojice sudija Vrhovnog šerijatskog suda te dva poznata muslimana iz svakog od šest okruga Bosne. Predsjednik, inspektor i sekretar Zemaljske vakufske komisije, s potrebnim tehničkim osobljem, sačinjavali su Zemaljsko vakufsko ravnateljstvo. Na nivou okruga uspostavljena su vakufska ravnateljstva kojima su predsjedavale šerijatske sudije.

Austrougarska intervencija u vakufsku administraciju donijela je vidljive promjene i potreban red. Ali vrlo brzo su negativni aspekti ove intervencije izašli na vidjelo. Imenovani službenici oduzeli su muslimanskoj zajednici mogućnost da utječe na instituciju vakufa, koja je po definiciji trebalo da služi zajednici. Dominantna uloga birokratije dovela je do toga da je takva administracija naglašavala finansijski aspekt vakufa umjesto vjerskih, obrazovnih i dobrotvornih namjera. Službenici vakufa imali su visoke plaće na račun korisnika vakufa: škola, mesdžida, siromašnih, itd. Fondovi vakufa su ulagani u izgradnju

³⁶ I. Krscmarik, "Bosnia and Herzegovina", 760.

javnih zgrada.³⁷ Bošnjaci su osjećali da su vakufi postali dio administrativnog aparata Austro-Ugarske.

Bošnjačka javnost postala je vrlo kritična prema ovoj vrsti administracije nad istaknutom islamskom institucijom. Incident koji se desio u Hercegovini 1899. pokrenuo je deceniju dug napor da se promijeni administracija muslimanskih vjerskih, vakufskih i obrazovnih poslova u Bosni. Stanovita Fata Omanović, maloljetna muslimanska djevojka s područja Mostara, bila je oteta od strane katoličkih časnih sestara, prevedena na kršćanstvo i tajno poslana u Austriju da se uda za habsburškog oficira. Ovaj je događaj doveo do muslimanskog protesta u Hercegovini. Kada su se muslimani žalili austrougarskim vlastima o ovom kršenju normi međuvjerskih odnosa, Austrijanci su odgovorili da muslimani trebaju da za to krive slabo stanje svojih vjerskih i obrazovnih institucija.

Na ovoj podlozi je Ali Fehmi Džabić (1853-1918),³⁸ mostarski muftija, poveo pokret da se muslimanima da pravo da upravljaju svojim poslovima. U maju 1899. podnio je zahtjev za reorganizaciju muslimanskih vjerskih, vakufskih i obrazovnih ustanova u Hercegovini. Kasnije su se tome priključili muslimanski predstavnici iz drugih dijelova Bosne te su se zahtjevi za autonomiju proširili na teritoriju cijele zemlje.³⁹ Započeo je masovni pokret za vjersku autonomiju.

Pokret je tražio reorganizaciju vakufske administracije na način da bi muslimani birali članove vakufske uprave, da bude naglašena veza vakufa s obrazovanjem (*mearif*) u administrativnim poslovima,

³⁷ *Borba Muslimana Bosne i Hercegovine za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju*, priredio Ferdo Hauptman (Sarajevo: Arhiv SR BiH, 1967), 26; 49-56; 78-81.

³⁸ Ali Fehmi Džabić, poznat i kao Ali Ibn Šakir Fahmi Džabizade al-Mostari, mostarski muftija, bio je poznat po svom znanju arapskog jezika, literature and geneologije. Zadnje decenije svoga života proveo je u Istanbulu, gdje je predavao arapski na Daru-l-Fununu. Njegova glavna djela su: *Husn al-sihaba fi šarh aš'ar al-Sahaba* (Istanbul: Rušen Mutbaasi, 1324/r906) and *Tilba al-talib fi šarh Lamiyya Abi Talib* (Istanbul: Rushen Matbaasi, 1324/1906). Vidi: Bakir Sadak, "Ali Fehmi Džabić, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2:393-394.

³⁹ Vidi: Memorandum predat ministru Benyaminu Kallayu iz. decembra 1900. objavljen kao Spisi Islamskog naroda Bosne i Hercegovine (Novi Sad, 1903), 87-138.

autonomnu upravu vjerskih, vakufskih i obrazovnih poslova, predlaganje reisu-l-uleme od strane izabranog muslimanskog tijela, izdavanje novoimenovanom reisu-l-ulemi menšure od strane šejhu-l-islama i slično. Ali Fehmi Džabić je vodio pokret do maja 1902., kada mu je za vrijeme posjete Istanbulu bilo zabranjeno za se vrati u Bosnu. Vodstvo pokreta su nakon toga preuzeli begovi koji su naglašavali agrarna i politička pitanja.

Godine 1909. austrougarske vlasti prihvatile su većinu zahtjeva pokreta što se tiče administracije islamskih poslova. Dokument koji je kodifikovao uspjeh autonomnog pokreta - Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini - potvrdio je habsburški monarh 15. aprila 1909. Statut se može smatrati najvažnijim odgovorom bosanske uleme i intelektualaca izazovima uspostavljanja muslimanskih konfesionalnih institucija u okviru moderne države. Bio je na snazi do 1930., kada je jugoslavenski vladar Aleksandar Karađorđević ukinuo autonomiju Islamske vjerske zajednice.⁴⁰ (Ovaj dokument je inspirirao autore Ustava Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 26. novembra 1997.⁴¹)

Osnovne karakteristike organizacije islamskih poslova u Bosni predviđene u Statutu 1909. bile su sljedeće: uprava (upravljanje, nadgledanje i usmjeravanje) islamskih vjerskih poslova su bili u domenu Ulema-medžlisa, kojim je predsjedavao reisu-l-ulema.

Uprava i nadzor nad vakufskom imovinom bili su pod jurisdikcijom Vakufsko-mearifske zemaljske skupštine. Ulema-medžlis se sastojao od četiri alima, predloženih od strane uleme i postavljenih od strane habsburških vlasti. Međutim članove vakufsko-mearifske uprave birali su muslimani. Izborni proces bio je direktan na nivou lokalnih džemata i okruga a indirektan na zemaljskom nivou.

⁴⁰ Vidi: Mustafa Imamović, "Pregled razvitka Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini", *Glasnik Rijaset Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini*, 61(1994) 1-3: 53-63.

⁴¹ Za engleski prijevod Ustava vidi: Constitution of the Islamic Community in Bosnia and Hercegovina (Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 1997).

Dva segmenta muslimanske konfesionalne organizacije - duhovni i finansijski - bili su vezani za reisu-l-ulemu i muftije iz šest okruga Bosne koji su bili *ex officio* članovi Vakufsko-mearifске zemaljske skupštine. Štaviše, zakonski predsjednik skupštine bio je reisu-l-ulema. Skupština je imala izvršni odbor predvođen vakufsko-mearifskim direktorom. Vjerske i vakufsko-mearifске vlasti obavljale su sve poslove unutar svoje jurisdikcije autonomno i bili su ograničeni Statutom i zakonom države. Žalba civilnom sudu protiv odluka ovih vlasti nije bila dopuštena.

Ovo uređenje vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova omogućilo je Bošnjacima da se opredijele za model komunalne organizacije potrebne za društva u kojima je vjerski identitet relevantan za pravni status državljana. Pored toga, to im je pomoglo da razviju svijest o samoupravi i da efikasno koriste vlastite resurse.

Berlinski kongres dao je pravo Habsburškoj monarhiji da okupira Bosnu i upravlja njom. To je podrazumijevalo očuvanje postojećeg pravnog poretka u provinciji, uključujući provedbu islamskog prava za Bošnjake u ličnim pitanjima putem jurisdikcije državnih šerijatskih sudova.

Jedna od prvih mjera austrougarskih vlasti u ovoj sferi bila je preuzimanje osmanlijskog Zakona o šerijatskim sudovima od 16. safera 1276./15. septembra 1859.⁴² Šerijatski sudovi su tako postali dio pravnog sistema Dvojne monarhije a islamsko pravo dio pravnog sistema jedne kršćanske države. Imenovanje kadija postalo je isključiva prerogativa habsburške Zemaljske vlade u Sarajevu. U isto vrijeme, habsburška vlada preuzela je finansiranje šerijatskih sudova kao i obrazovanje budućih kadija.

Brzo nakon preuzimanja osmanlijskog Zakona o šerijatskim sudovima, habsburška vlada počela je da reguliše primjenu islamskog prava i administraciju šerijatskih sudova prema svojim normama. U periodu između 1878. i 1900. zemaljska administracija u Sarajevu

⁴² *Gesetz über den Wirkungskreis der Scheriatgerichte*, Sammlung, 11, 476-481.

izdala je 387 odluka i pravila o organizaciji, nadležnosti i postupku šerijatskih sudova.⁴³

Glavni dokument vezan za ovu bogatu normativnu aktivnost bila je Naredba o ustrojstvu i djelokrugu šerijatskih sudova broj 7220/III od 29. augusta 1883.

Ova je naredba specificirala djelokrug šerijatskih sudova u odnosu na civilne sudove i administrativna tijela. Prema ovoj naredbi, šerijatski sudovi bili su nadležni da presuđuju u sljedećim poslovima muslimana ("Muhamedanaca" prema tadašnjoj upotrebi): sva bračna pitanja kada su oba supružnika bila islamske vjere, prava i obaveze muslimanskih roditelja i njihove djece, naslijeđe muslimana u pogledu mulk-imovine, testament, starateljstvo, vakufska pitanja, registracija zemljoposjedništva (*tapija*) i podjela *aradi-miri* među muslimanskim nasljednicima.

Najvažnija promjena koju je uvela habsburška administracija u organizaciji šerijatskih sudova bilo je uspostavljanje Vrhovnog šerijatskog suda u Sarajevu kao apelacionog tijela za pitanja vezana za primjenu islamskog prava. Do 1913. Vrhovni šerijatski sud sastojao se od dvojice šerijatskih sudija i dvojice sudija civilnog prava. Od 1913. samo su šerijatske sudije činile Vrhovni šerijatski sud. Sudija Vrhovnog građanskog suda prisustvovao je sjednicama i imao pravo da daje savjete o pitanjima općeg, međuvjerskog i međunarodnog prava.⁴⁴

Habsburška administracija je također intervenisala u oblasti materijalnog i proceduralnog prava za šerijatske sudove. U pitanjima materijalnog prava šerijatske sudije u Bosni nastavile su da se pozivaju na standardne knjige hanefijskog fikha i zbirke fetvi. Pošto su ove reference bile na arapskom ili turskom jeziku, pa tako nisu bile dostupne habsburškim službenicima u Bosni, Zemaljska vlada pripremila je kompilaciju o islamskom privatnom pravu na njemačkom, zvaničnom jeziku Monarhije. Kompilacija pod naslovom *Eherecht, Familienrechtand, Erbrecht der Mohamedaner nach dem hanefitschen*

⁴³ Fikret Karčić, Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941, 22.

⁴⁴ F. Karčić, Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941, 23.

Ritus ("Muhammedansko bračno, porodično i nasljedno pravo prema hanefijskom mezhebu") štampana je u Beču 1883.⁴⁵ Međutim ova kompilacija služila je samo kao izvor informacija za austrijske službenike u Bosni pošto se šerijatske sudije nisu na ovo djelo pozivale. Činjenica da su ovu kompilaciju pripremil nemuslimani i napisali na njemačkom jeziku bila je glavni razlog što su je bosanske šerijatske sudije ignorisale.

Slučaj Medželle, osmanlijske kodifikacije islamskog prava, bio je drugačiji. Šerijatske sudije u Bosni su veoma cijenile ovu kodifikaciju, pozivale su se redovno na nju u svojim odlukama i koristili je za pravno obrazovanje. Habsburška administracija ohrabrivala je ovu praksu pošto je ideja kodifikovanog zakona bila osnovna karakteristika pravnog sistema Monarhije. Iz tog razloga, prijevod Medželle na bosanski jezik pojavio se 1906. u Sarajevu.⁴⁶

Medžella je također bila glavni izvor proceduralnog prava šerijatskih sudova. Međutim poslije uspostavljanja Vrhovnog šerijatskog suda sadržaj u Medželli nije bio dovoljan za proceduru apela. Iz tog razloga, 24. septembra 1887. Zemaljska vlada dala je instrukcije šerijatskim sudovima da se u pogledu žalbenog postupka pozivaju na austrijski Zakon o građanskom postupku kada je god potrebno. Ova je odluka označila početak uvođenja austrijskih proceduralnih zakona u primjeni Šerijata u Bosni. U kasnijim decenijama, format i stil odluka šerijatskih sudova bili su bazirani na austrijskom uzoru. Svi akti šerijatskih sudova pisani su na bosanskom, osim reference na šerijatske izvore koji su bili na arapskom ili osmanlijskom turskom.

Modernizacija organizacije i postupka šerijatskih sudova u Bosni podudarala se sa sličnim procesima u drugim muslimanskim zemljama pod evropskom kolonijalnom upravom. U Britanskoj Indiji, naprimjer, Šerijat je provoden putem jurisdikcije britanskih sudova i doktrine *stare decisis*. U Alžiru je procedura šerijatskih sudova

⁴⁵ Ibid, 113.

⁴⁶ *Medželle-i ahkjami šeri'je*. Otomanski građanski zakonik, 1-11 (Sarajevo: Daniel A. Kajan), 1906.

modernizovana pod francuskim utjecajem. Uočeno je da je modernizacija procedure šerijatskih sudova prema stranim uzorima bila moguća pošto islamske materijalne norme nisu u svim slučajevima bile suštinski vezane za proceduru njihove provedbe.⁴⁷ Zbog toga je bilo moguće imati reformu suštinskih propisa prema metodologiji usulu-l-fikha i reformi organizacije i proceduralnih zakona putem preuzimanja zapadnih modela.

Kakav je bio odgovor bosanske uleme prema habsburškoj kontroli šerijatskih sudova i modernizaciji njihove organizacije i postupka? Ranije spomenuta fetva Mustafe Hilmija Hadžiomerovića, prvog reisu-l-uleme, jasno je istakla stav da je imenovanje kadije od strane nemuslimanskog vladara valjano. Poslije toga, vodeća bosanska ulema prihvatila je promjenu statusa šerijatskih sudova od organa eminentno islamske države (Osmanlijskog carstva) do dijela pravosuđa kršćanske države (Habsburške monarhije). Motiv koji se krio iza ovog stava bila je namjera uleme da očuva Šerijat kao dio pozitivnog prava u Bosni i šerijatske sudove kao državne organe. Ovaj stav uleme zadržao se i poslije raspada Dvojne monarhije i uspostavljanja Jugoslavije. Ulema je bila mišljenja da državni autoritet, čak i kršćanske države, daje odlukama šerijatskog suda potrebnu snagu i više poštovanja među narodom. Osim toga, razumjeli su da finansijski resursi muslimanske zajednice nisu dovoljni da finansiraju ovaj dio pravosuđa, te su insistirali na šerijatskim sudovima kao državnim ustanovama.⁴⁸

Modernizacija organizacije i procedure šerijatskih sudova donijela je novi izazov bosanskoj ulemi: da pišu djela o islamskom pravu na bosanskom jeziku, da publikuju u austrougarskim pravnim časopisima, da imaju interakciju sa austrougarskim pravnicima i da nude studentima Šerijata kurseve o islamskoj i evropskoj jurisprudenciji. Za takav zadatak bila je potrebna nova vrsta muslimanskih naučnika - onih koji bi znali tradicionalne islamske

⁴⁷ Noel I. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), 164.

⁴⁸ F. Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, 22.

nauke, ali i evropske jezike i pravo. Mekteb-i nuvvab osnovan je u Sarajevu 1887. s tim ciljem.

U međuvremenu, neki alimi počeli su da publikuju na bosanskom ili da sarađuju s austrougarskim pravnicima zajedno pišući rasprave o šerijatskim temama. Naprimjer,

Asim Škaljić je preveo *Medžellu* na bosanski jezik 1906. Ovaj prijevod, uprkos svom arhaičnom jeziku, ostao je jedini bosanski prijevod ovog djela do danas. Drugi alim Salih Mutapčić, sudija Vrhovnog šerijatskog suda u Sarajevu, napisao je, zajedno s Hrvatom Franjom Kruzensnickim, knjigu o postupku šerijatskih sudova u Bosni pod naslovom *Postupak pred Šerijatskim sudovima* (Zagreb, 1917.). Ovi pokušaji otvorili su put novoj generaciji bošnjačkih naučnika koji su u periodu između dva svjetska rata kompetentno pisali o islamskom pravu na svom maternjem jeziku.

U periodu između 1882. i 1909. osnovni segmenti bošnjačke konfesionalne organizacije - vjerska administracija, vakufi, obrazovanje i šerijatski sudovi - bili su razvijeni. Na taj način muslimani su došli u posjed institucija koje su nemuslimani naslijedili iz osmanlijskog doba. Može se reći da su Bošnjaci postali muslimanske zimije Habsburške monarhije.

Razvoj konfesionalnih institucija bio je izraz i funkcija konfesionalnog identiteta Bošnjaka, koji su se tokom habsburške uprave pretežno identifikovali kao vjerska zajednica ("Muslimani"/"Islamski narod"). Poznati bošnjački naučnici odgovorili su na izazov izgradnje muslimanske konfesionalne organizacije u nemuslimanskoj državi pružajući islamsku legitimnost osnivanju ureda reisul-uleme; opravdavajući primjenu Šerijata od strane kadija koje je postavljao nemuslimanski vladar i kombinujući principe hijerarhije i demokratije u upravi muslimanskih vakufa i škola.

Hilafet i panislamizam

Uspostavljanje muslimanskih vjerskih, vakufskih, obrazovnih i pravnih institucija odvojenih od nadležnosti ureda šejhu-l-islama u Istanbulu, pokrenulo je pitanje odnosa između Bošnjaka i muslimanskog ummeta. Muslimanska globalna zajednica na kraju 19. i u prvim decenijama 20. stoljeća bila je simbolično predstavljena institucijom hilafeta, koja je bila prerogativa osmanlijskih sultana. Dio ove prerogative, uključujući tumačenje Šerijata i davanje ovlaštenja provincijskim poglavarima muslimanske obrazovne hijerarhije, bila je data šejhu-l-islamu. Zbog toga, odnos između Bošnjaka i institucije muslimanskog ummeta bio je jednak odnosu između Rijasetu u Sarajevu i ureda šejhu-l-islama (Mešihat) u Istanbulu.

Za vrijeme prve decenije postojanja bošnjačkog vjerskog vođstva, bilo je u interesu Habsburške monarhije da naglasi nezavisnost Rijasetu prema Mešihatu, činjenica koja je mogla biti korisna za moguću aneksiju Bosne. Kada je Bosna anektirana 1908., Austro-Ugarska nije smatrala da je protiv njenih političkih interesa da dopusti Bošnjacima da održe simbolične veze sa Mešihatom. Ove veze bile su slične vezama lokalnih kršćanskih crkvi sa njihovim univerzalnim poglavarima. Na drugoj strani, bosanska ulema, koja je prihvatila odvajanje od Istanbula da bi osigurala funkcionisanje islamskih institucija pod habsburškom upravom, vremenom je počela da insistira na institucionalizaciji međusobnih veza.

Rješenje je nađeno u menšuri, koju je izdavao šejhu-l-islam novoimenovanom reis-u-ulemi Bosne. Poslije uvođenja ove odredbe u Statut o autonomnoj upravi islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova slijedio je povećani interes bošnjačkih novina za instituciju hilafeta i njegovu budućnost.

List "Biser" iz Mostara predstavlja primjer takvog interesa.⁴⁹ "Biser" je osnovao u junu 1912. godine Muhamed Bekir Kaladžić

⁴⁹ Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990), 207.

(1892-1963). Novine su izlazile tri godine (1912-1914 i 1918). Pauza između 1914. i 1918. bila je zbog početka Prvog svjetskog rata i regrutovanja urednika Muse Ćazima Ćatića u austrougarsku vojsku. Musa Ćazim Ćatić (1878-1915), poznati pjesnik, bio je glavna figura u intelektualnom krugu "Bisera". Pored objavljivanja u "Biseru", Musa Ćazim Ćatić uredio je većinu od 34 knjige koje je štampala Prva muslimanska nakladna knjižara Muhameda Bekira Kalajdžića u periodu između 1913. i 1916.⁵⁰ Musa Ćazim Ćatić je lično naginjao panislamizmu (jedan od njegovih pseudonima bio je "panislamista"). Njegovo naginjanje je jedan od mogućih razloga za jaku panislamističku orijentaciju "Bisera". Drugi razlog je možda namjera kruga oko "Bisera" da očuva neutralnost u srpsko-hrvatskom sukobu oko etničke identifikacije Bošnjaka.

"Biser" je 1918. štampao prijevod rasprave *al-Khilafa al-Islamiyya* (Istanbul, 1334/1915) reformističkog autora Abdulaziza Džaviša (1876-1929). Drugi članak o važnosti univerzalnog muslimanskog vođstva objavljen je 1918. a potječe iz pera bošnjačkog autora koji se potpisao sa H.M.B. (hadži Muhamed Belilović?), a koji je podržavao reorganizaciju hilafeta. Autor je predložio otvaranje ureda hilafeta u inozemstvu odvojenih od osmanlijskih ambasada. Sakib Korkut (1884-1929) je 1918. također napisao članak o ovom pitanju.

Obnovljeni interes bošnjačke uleme i intelektualaca za hilafet povezan je sa širenjem ideologije panislamizma (*ittihad-i islam, al-wahda al-islamiyya*), u toku druge polovine 19. stoljeća. Ideologiju su razvili muslimanski učenjaci, političari i aktivisti kao odgovor evropskom kolonijalnom osvajanju muslimanskih prostora i unutrašnjoj tenziji muslimanskih društava prouzrokovanoj traženjem rješenja za izlazak iz dekadentnog stanja (*inhiat al-muslimin*). Panislamizam naglašava važnost muslimanskog jedinstva iz vjerske, kulturne, političke i ekonomske perspektive i predlaže načine da se to postigne.⁵¹ Razni zastupnici ove ideologije, koja se širila od Kazana do Jave i od

⁵⁰ Vidi: hfz. Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci* (Sarajevo: El-Kalem, 1998), 114.

⁵¹ Jacob M. Landau, *The politics of Pan-Islam. Ideology and Organization* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 5

Maroka do istočnog Turkeстана, naglašavali su različite aspekte jedinstva. Ubrzo su nastali brojni pokreti koji su pokušali da pretvore u praksu neka od ovih tumačenja. Tome su slijedile i različite organizacije i institucije osnovane s ciljem omogućavanja muslimanskog jedinstva.

Panislamizam, u svim svojim varijantama, podrazumijevao je potvrđivanje stava da je hilafet univerzalno muslimansko vodstvo. Zbog toga su panislamski diskurs i hilafet bili povezani. Bosanska ulema i intelektualci odgovorili su na panislamizam na različite načine: prevodeći knjige i članke o pokretu i njegovoj ideologiji, iznoseći vlastito tumačenje panislamizma i podržavajući određene panislamističke kampanje.

Hronološki, prva ozbiljna rasprava o panislamizmu u bosanskoj periodici bio je članak *Panislamska ideja* Fehima Spahe (1877-1942), svršenika Mekteb-i nuvvaba. Članak je publikovan u listu "Behar" u toku 1906. i 1907.⁵² Autor je u ovom članku načinio razliku između političkog i vjersko-kulturnog panislamizma: prvi ima za cilj ujedinjenje i odbranu muslimanskih prostora, dok drugi ima za cilj ujedinjenje svih muslimana oko univerzalnog halife, kao njihovog vjerskog poglavara. Autor je bio mišljenja da je početkom 20. stoljeća dominantni fokus panislamskog pokreta bio vjersko i kulturno jedinstvo. Da bi povezao panislamizam s Bošnjacima, autor je elaborirao ideju da vjersko i kulturno jedinstvo svih muslimana nije protiv činjenice da neke muslimanske grupe žive pod nemuslimanskom upravom. Islamska vjera nije nesaglasna sa političkim državljanstvom nemuslimanske države.

U kasnijim godinama, Prva muslimanska štamparija Muhameda Bekira Kalajdžića štampala je nekoliko knjiga o panislamizmu.⁵³ Prva od njih bila je prijevod knjige *The Crescent Versus the Cross* (London, 1907.), osmanlijskog pisca Halila Halida (1869-1931), prvog turskog predavača na Univerzitetu Kembridž. Knjiga pripada apologetskoj literaturi napisanoj na početku 20. stoljeća od muslimana koji su poznavali evropske jezike.

⁵² Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, 205.

⁵³ Ibid., 205

Panislamizam je u ovoj knjizi prikazan kao zakonit, odbramben i nefanatički pokret muslimanskih naroda. Musa Ćazim Ćatić je preveo ovu knjigu sa osmanlijskog turskog i objavio je 1913 . pod naslovom *Borba polumjeseca i krsta* (Mostar, 1913.).

Druga knjiga o panislamizmu objavljena je 1914. Bio je to prijevod *Ittihad-i Islam we Avrupa* (Panislamizam i Evropa) (Istanbul, 1911.) Azmzade Refik-bega (1865-1925), učenjaka iz Sirije. Prvobitno napisana na osmanlijskom turskom, knjiga je branila ideju jedinstva muslimanskih naroda. Autorova glavna teza bila je da je islam imao značaj za muslimanske narode kao što je i rasa imala značaj za Evropljane.⁵⁴ Knjigu je na bosanski preveo Ahmed Rašidkadić i štampana je u Mostaru tri godine nakon što se pojavila u Istanbulu.

U istoj godini štampana je treća knjiga o panislamizmu. Pamflet anonimnog autora pod naslovom *Panislamizam i panturcizam* preveden je s francuskog od strane Saliha Bakamovića.

Konačno je 1918. list "Biser" (broj 1-15/16) u feljtonima objavljivao prijevod knjige *Ittihad-i islam: Islamin mazisi, hali, istikbali* ("Panislamizam: prošlost, sadašnjost i budućnost islama") (Istanbul, 1913.). Knjigu je napisao Dželal Nuri Ileri (1877-1939), turski novinar i član parlamenta za vrijeme vladavine Mladih Turaka. Za ovu knjigu kaže se da se bavila fenomenom panislamizma "najdublje do tada".⁵⁵ Autor se zalagao za jedinstvo muslimana na osnovu zajedničke vjere, morala i kulture. On je jasno istakao da se ne može očekivati da svi muslimani žive u istoj državi. Islamsko jedinstvo, međutim, nije značilo teritorijalno širenje Osmanlijske države, već "očuvanje osjećaja jedinstva u srcima muslimana i zajednički rad za budućnost islama".⁵⁶ Ovu knjigu je na bosanski preveo Salih Bakamović a pojavila se u Mostaru tri godine prije nego je izašao njen prijevod na arapski.

Intenzivna aktivnost mladih bošnjačkih učenjaka i publicista u prevođenju djela o panislamizmu je tekla paralelno sa dinamičnom

⁵⁴ Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islamism*, 86, n. 67.

⁵⁵ Ibid., 80.

⁵⁶ Ibid., 83.

debatom među muslimanskim učenjacima Osmanlijske države o islamskoj obnovi i reformi za vrijeme ere Mladih Turaka (1908-1918). Bošnjaci su se ograničili na prenošenje ideja koje su bile u opticaju u Hilafetu. Tok ideja je bio vrlo brz: nekoliko godina poslije pojave određenih knjiga u Istanbulu pojavljivali su se njihovi prijevodi u Mostaru. Izbor naslova pokazuje da je krug oko "Bisera" i Prve muslimanske štamparije bio dobro upoznat sa panislamističkim raspravama.

Praktični znak bošnjačkog odgovora pozivu panislamizma bila je pažnja data u nekim novinama vijestima iz muslimanskog svijeta i promociji panislamističkih kampanja.

Kao primjer tog odgovora može se uzeti cijela orijentacija lista "Behar" u Sarajevu za vrijeme uredništva Mehmeda Džemaludina Čauševića (1870-1938). M.DŽ. Čaušević se vratio u Bosnu kao svršeni istanbulskog pravnog fakulteta (Mekteb-i hukuk). Godine 1900. postao je član Ulema-medžlisa. Godine 1906. postao je urednik novina "Behar", koje su od 1900. bile važan instrument artikulacije bošnjačkog javnog mnjenja. Dok je M.DŽ. Čaušević bio urednik, "Behar" je štampan pored bosanskog i na osmanlijskom turskom jeziku. Pošto je prema popisu iz 1910. samo 2.289 osoba u Bosni znalo turski a 448 znalo arapski,⁵⁷ ova jezička politika bila je usmjerena ka ponovnoj gradnji mostova između Bošnjaka i drugih dijelova muslimanskog ummeta. Novine od Kazana do Kaira su u međuvremenu zabilježile pojavu bosanskog islamskog magazina.⁵⁸

Uporedo s ciljem da održi veze između Bošnjaka i njihovog islamskog naslijeđa, kao i drugih muslimanskih naroda, M.DŽ. Čaušević je prilagodio arapsko pismo bosanskom jeziku i počeo objavljivati članke i knjige arapskim alfabetom (arebica). Godine 1914. je Džemaludin-efendija izabran za reisu-l-ulemu, što mu je omogućilo

⁵⁷ Muhsin Rizvić, *Behar - književno-istorijska monografija*, (Sarajevo: Svjetlost, 1971), 29.

⁵⁸ Ibid., 297, 301.

da pretoči u praksu neke od svojih reformističkih pogleda.⁵⁹ Nastavio je da dovodi u pitanje tradicionalne pozicije u pogledu obrazovanja, društvenog položaja muslimanskih žena, odjeće itd., čak i nakon što je podnio ostavku na mjesto reisu-l-uleme u znak protesta protiv ukidanja muslimanske autonomije od strane jugoslavenske monarhije.

Pored panislamističke orijentacije "Bisera" i "Behara" u njegovom sedmom godištu, druge bošnjačke novine su također davale značaj događajima u muslimanskom svijetu. Ustvari, "Vijesti iz muslimanskog svijeta" je bila redovna rubrika ovih novina do kraja Drugog svjetskog rata. Saradnici ovih rubrika su obično bili svršenici islamskih škola. Jedan od njih, naprimjer, bio je Sakib Korkut, svršenik Mekteb-i nuvvaba. On je napisao veliki broj članaka u novinama "Gajret" u periodu između 1910. i 1911., o temama kao što su: situacija muslimana u Rusiji, reforma sistema medresa u Turskoj, islamsko obrazovanju u Buhari i sl.⁶⁰

Muslimanska štampa je također dala veliku pažnju izgradnji Hidžaske željeznice (1901-1908), poznatom projektu panislamske politike sultana Abdulhamida II (1876-1909). Donacije za ovaj projekt, s ciljem da se olakša odlazak na hadž, prikupljane su u Bosni i slane u Istanbul.

Diskusija o pitanju hilafeta nastavljena je u Bosni i nakon kraja habsburške uprave. Bosanska ulema, živeći pod nemuslimanskom upravom, shvatila je značaj univerzalnog muslimanskog vodstva. Bošnjačko historijsko iskustvo pokazalo je da vjerske manjine bez univerzalnog vodstva nemaju efektivnu zaštitu od državnog uplitanja u njihovu autonomiju. Štaviše, njihov opstanak može biti doveden u pitanje.

Što se tiče panislamizma, bošnjačko vjersko i političko vodstvo nastavilo je da traži uravnoteženo rješenje između veza sa balkanskim

⁵⁹ Za izbor njegovih članaka na bosanskom vidi: *Islamska misao H. Mehmeda Džemaludin Čauševića: Izbor radova* (Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u BiH, 1998, str. 151).

⁶⁰ Hfz. Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, 162-165.

tlom, slavenskim etnicitetom i muslimanskim ummetom. Pošto je došlo do razdvajanja uleme i moderne inteligencije u Bosni na početku 20. vijeka, i jedna i druga strana su inklinirale isključivim rješenjima. Ulema je nekada nastupala utopijski i apstraktno, ignorišući teritorijalnu dimenziju islama, dok su moderni intelektualci bili spremni žrtvovati i samu supstancu bošnjačkog identiteta u svom opredjeljenju za "evropeizaciju."

Islam i evropska kultura

Prvo suočenje sa evropskom kulturom u vrijeme habsburške uprave stavilo je pred bošnjačku intelektualnu elitu pitanje odnosa islama i evropske kulture.

U početku je većina tradicionalne uleme imala stav odbijanja. Mislili su da će Austrijanci biti u Bosni samo privremeno i da će nakon toga biti sve kao što je bilo u stara vremena.⁶¹ Međutim nakon 1878. ništa se nije vratilo na stanje kako je bilo u osmanlijsko doba. *En bloc* odbijanje evropskih normi i institucija nije moglo omogućiti perspektivu za budućnost. Logična posljedica takvog stava mogla je biti samo iseljenje ili marginalizacija.

Drugi stav - selektivno preuzimanje evropske kulture - postepeno je razvijen od predstavnika prosvijećenih bosanskih begova i intelektualaca. Najznačajnija ličnost među prosvijećenim bošnjačkim begovima bio je Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839-1902).⁶²

⁶¹ H. M. Dž. Čaušević, "Kongres muslimana intelektualaca" u: *Islamska misao H. Mehmeda Džemaludina Čauševića: Izbor radova*, 70.

⁶² Mehmed-beg je potjecao iz stare bošnjačke begovske porodice iz Vitine blizu Ljubuškog. Završio je ruždiju u Mostaru i studirao pod muderrisom Mehmed-ef. Krekićem iz Ljubuškog. Služio je u osmanlijskoj administraciji u Bosni. Godine 1877. izabran je u osmanlijski parlament. Pod austrougarskom okupacijom služio je kao gradonačelnik Sarajeva u periodu 1893-1898. Mehmed-beg je poznat po značajnom doprinosu prosvjetiteljskom pokretu u Bosni u zadnjim decenijama 19. stoljeća. Njegova zbirka bošnjačke narodne književnosti *Narodno blago* (Sarajevo: Štampa

Godine 1892. Mehmed-beg je počeo da štampa "Bošnjak", prvi bosanski list na latinici. List je izlazio sedmično 19 godina. Opću orijentaciju lista činili su lojalnost habsburškoj upravi, odanost konceptima bošnjaštva i otvorenost prema evropskoj kulturi.⁶³ Slično Sayyedu Ahmadu Khanu u Indiji, za Mehmed-bega je bilo važno naglasiti da Bošnjaci mogu biti lojalni subjekti katoličkih Habsburga, prihvatiti evropsku kulturu a istovremeno zadržati karakteristike svog načina života. Tokom 1890-tih ovo je bilo važno pitanje, pošto su u to doba muslimani u drugim dijelovima Balkana (Srbija, Crna Gora, Bugarska, Rumunija, Grčka) bili prisiljeni da napuste svoju zemlju i ise se u ostatak osmanlijskih teritorija.

U međuvremenu, predrasude prema muslimanima nisu bile strane hrvatskim političkim i kulturnim krugovima. U januaru 1886. zagrebački "Obzor" je objavio prijevod anonimne antimuslimanske brošure pod naslovom *Bosniens Gegenwart und nächste Zukunft* ("Sadašnjost i bliska budućnost Bosne"). Glavna teza u ovoj brošuri bila je da muslimani ne mogu prihvatiti evropsku kulturu i s tim austrougarsku upravu te zbog toga treba da budu protjerani iz Bosne.⁶⁴ Samo mjesec poslije objavljivanja ove brošure u Hrvatskoj, Mehmed-beg Kapetanović je odgovorio brošuricom *Šta misle Muhamedanci u Bosni*.⁶⁵ Brošura je ubrzo prevedena na njemački pod naslovom *Wie denken die Muhammedaner in Bosnien* i štampana je u Sarajevu.

Mehmed-beg je odbio stavove anonimnog autora tvrdeći da su u pitanju ili "neznanje ili fanatizam ili oboje".⁶⁶ On je ponovio saglasnost islama i evropske kulture te podsjetio Bošnjake da je osmanlijska uprava nad Bosnom završena. Tražio je od svojih istomišljenika da prestanu vjerovati u iluziju da će se Osmanlije vratiti. "Svako u ovom

zemaljske štamparije, 1887., str.460) označila je početak kulturnog preporoda Bošnjaka u modernim vremenima.

⁶³ Mustafa Imamović, "Iz historije bošnjačkog pokušaja" u: A. Purivatra et al., *Muslimani i bošnjaštvo* (Sarajevo, 1991., 48-49).

⁶⁴ Mustafa Imamović, *Pravni položaj i unutrašnji politički razvitak BiH*, 114-115.

⁶⁵ Mehmed Kapetanović Ljubušak, *Šta misle Muhamedanci u Bosni* (Sarajevo, Štamparija Spindler i Loschner, 1886.), str. 24.

⁶⁶ Ibid., 115.

dijelu svijeta zna da što god je turska vlada izgubila u zadnja dva stoljeća, nikada nije uzela natrag. Bosna može biti sve drugo, ali turska nikad."⁶⁷ Odbio je ideju iseljavanja Bošnjaka u Tursku i pozvao na nauku i izobraženje kao put ka budućnosti i prosperitetu. To bi moglo biti postignuto jedino putem obrazovanja prema "novom sistemu", to jest u modernim školama i nastavi na nacionalnom jeziku. Pored toga, Mehmed-beg je bio mišljenja da Bosna ne treba postati "evropska zemlja" pošto je "evropsko" u to vrijeme bilo sinonimno "kršćanskom". Istakao je da Bosna treba biti u mogućnosti da odgovori evropskim izazovima (*Europafähig*). Ove ideje su elaborirane i popularizovane preko lista "Bošnjak".

Godine 1900. ulogu lista "Bošnjak" u javnom životu preuzeo je novi magazin "Behar". Osnivači su bila tri pisca: Safet-Beg Bašagić (1870-1934), Edhem Mulabdić (1862-1954) i Osman Nuri Hadžić (1869-1937). Cilj "Behara" bio je da radi na prosvjećivanju i kulturnom napretku Bošnjaka kao i njihovom islamskom moralnom obrazovanju. Jednom riječju: "Vjera i prosvjetiteljstvo."⁶⁸ Osnivači "Behara" pripadali su tadašnjoj kulturnoj eliti. Safet-beg Bašagić uživao je ugled kao veliki pjesnik koji je mogao da spoji Istok i Zapad u svojim pjesmama. Edhem Mulabdić je u svojim romanima pokazao dileme Bošnjaka na granici između dvije civilizacije. Osman Nuri Hadžić, svršeniš *Mekteb-i nuvvaba* i Pravnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, bio je publicista zabrinut konzervativizmom uleme i stanjem muslimanskih obrazovnih institucija. U krugu "Behara" on se posebno usredotočio na pitanje islama i kulture.

Godine 1894., kao student Sveučilišta u Zagrebu, Osman Nuri Hadžić je objavio brošuru *Islam i kultura*.⁶⁹ Brošura je bila odgovor na raspravu srbijanskog autora Milana Nedeljkovića *Islam i njegov uticaj na duševni život i kulturni napredak naroda mu*.⁷⁰

⁶⁷ Ibid., 115.

⁶⁸ Muhsin Rizvić, *Behar: književno-istorijska monografija*, str. 15.

⁶⁹ Osman Nuri Hadžić, *Islam i kultura* (Zagreb, nakladom piščevom, 1894.), str. 101.

⁷⁰ Objavljeno u časopisu *Letopis Matice srpske* (Novi Sad), br. 4 (1892.) i br. 1, 3 i 4 (1893.).

Osman Nuri Hadžić je napisao više od 100 stranica u svrhu odbacivanja teze srbijanskog autora da "vjera Muhameda ne pruža odgovarajuće uvjete za budući kulturni razvoj, štaviše obustavlja postojeće kulturne manifestacije".⁷¹ Odbacujući ovu tezu Osman Nuri Hadžić je, ustvari, uradio nacrt kulturne historije islama. Diskutovao je o pitanjima kao što su: stanje Arapa prije islama, život i djelo Poslanika, izvori islamskog učenja, četiri halife, spaljivanje biblioteke u Aleksandriji, Emevije i Abasije, muslimanska kultura u Španiji, raspad Abasijskog hilafeta, Osmanlije i njihova uprava na Balkanu, itd. Poslije toga nastavio je s diskusijom o predodređenju i fatalizmu, porodici, statusu žena, višeženstvu i ropstvu. Ova pitanja su, ustvari, bila pitanja o kojima se najčešće diskutovalo u muslimanskoj polemičnoj literaturi na kraju 19. i u prvoj polovini 20. stoljeća.

U svojoj brošuri Osman Nuri Hadžić prikazuje islam kao religiju koja ne samo da je saglasna sa kulturnim napretkom već je i pretežno zaslužna za slavni kulturni uspjeh muslimanskih naroda. Spomenuo je doprinos muslimanskih učenjaka različitim granama ljudskog znanja, visokom respektu za ljudski razum u Islamskoj civilizaciji i muslimanski uspjeh u izgradnji društva osnovanog na visokim etičkim vrijednostima. Savjetovao je muslimanima Bosne "koji su došli u blizak susret sa Zapadom" (str.90) da povećaju svoje napore da postignu znanje. Spomenuo je indijske muslimane kao dobar primjer koji može da se slijedi.

Što se tiče izvora, ova brošura je važna kao prvi rad u islamskim studijama jednog bosanskog muslimanskog autora u kojoj su korištene evropske reference pored muslimanskih klasičnih djela. Osman Nuri Hadžić pozivao se na Edwarda Gibbona (1737-1794), Gustavea le Bona (1841-1931), mađarskog orijentalistu dr. Leitnera, Hrvata Antu Starčevića (1823-1896) itd.⁷²

⁷¹ O. N. Hadžić, *Islam i kultura*, 5.

⁷² Ibid., 81;59;57

Godina 1930-tih autor je objavio proširenu verziju ove knjige pod naslovom *Muhamed i Koran. Kulturna istorija islama*.⁷³ Za nekoliko decenija ova knjiga bila je najsveobuhvatnija kulturna historija islama na bosanskom jeziku.

Intenziviranje diskusija o islamu i kulturi je najvjerovatnije navelo neke Bošnjake da počnu tragati za teoretskom elaboracijom ovog pitanja. Godine 1906. Mehmed Emin Dizdar (1882-1939), svršeniš *Mekteb-i nuvvaba*, preveo je članak pod naslovom "*Civilizacija-Medenijet*" od Hersekli Arifa Hikmeta (1839-1903), osmanlijskog pisca bošnjačkog porijekla.⁷⁴ Ovo je bio prvi članak jednog bošnjačkog učenjaka objavljen u bosanskim novinama u kojem je diskutovano o konceptu civilizacije. Arif Hikmet, pod vidljivim utjecajem Ibn Halduna, ponudio je kratak opis pojave civilizacije u ljudskoj historiji, važnost poretka, vrste društava i faktora društvenog napretka. Znanje, nauka, pravo i poredak su, prema njegovom mišljenju, faktori ljudskog napretka.

Ova djela uspostavila su osnovnu poziciju bošnjačkog intelektualnog vodstva prema evropskoj kulturi, ne samo za vrijeme habsburške uprave već i kasnije. Ta pozicija bila je prihvatanje određenih evropski normi i institucija, zasnovanih na saglasnosti specifičnih karakteristika evropske kulture sa islamom. Ali ovaj neprecizno definiran kriterij je vrlo brzo pokrenuo nove kontroverze, pogotovo što se tiče unutrašnje strukture islamskog normativnog sistema. Pitanje je bilo da li je cijeli islamski sistem normi nepromjenjiv ili je otvoren za promjenu. Drugim riječima, da li evropska kultura treba biti ocijenjena samo sa stanovišta Objave ili i njenog historijskog i kulturno određenog tumačenja? Međutim pitanja kao što su ova postala su predmet diskusija u periodu nakon kraja habsburške uprave u Bosni.

Pregled mišljenja izabranih bošnjačkih intelektualaca o hidžri, službi u nemuslimanskoj vojsci, muslimanskoj konfesionalnoj organizacije, hilafetu i panislamizmu, te islamu i evropskoj kulturi daje

⁷³ Osman Nuri Hadžić, *Muhamed i Kuran. Kulturna istorija Islama* (Beograd: Štamparija Drag. Gregović, 1931.) str. 180.

⁷⁴ *Gajret*, Kalendar, 1906., str. 120-125.

predstavu o profilu onih koji su preuzeli zadatak da odgovore na izazove modernih vremena, metodologiji koju su koristili te rješenjima koja su ponudili.

U slučaju hronološki ranije postavljenih pitanja kao što su hidžra i služba u nemuslimanskoj vojsci, odgovor je došao od uleme u formi tradicionalnih poslanica (*resail*), odnosno fetvi. Autori su se pozivali na klasične fikhske tekstove i analogijom su ih primijenili na bosanski kontekst. Rješenja koja su ponudili služila su očuvanju muslimanske prisutnosti u tom dijelu Balkana.

O pitanju muslimanske konfesionalne organizacije oglasila se ulema, bošnjačke političke vođe kao i mladi moderni intelektualci. Sarajevski muftija je svojom fetvom dao šerijatsku legitimnost novoosnovanom muslimanskom vjerskom vodstvu i šerijatskim sudovima kao dijelu pravosuđa jedne nemuslimanske države. Političke vođe i moderni intelektualci igrali su važnu ulogu u iznalaženju praktičnog institucionalnog oblika muslimanske konfesionalne organizacije u Bosni. Rješenje je omogućilo dovoljno prostora za upravu nad islamskim poslovima u kasnijim decenijama.

Diskusija pitanja hilafeta i panislamizma, kao i islama i evropske kulture počela je u vrijeme kada se pojavila nova generacija uleme i intelektualaca u bosanskoj javnosti. Ova generacija je većinom došla iz *Mekteb-i nuvvaba*, gdje je prva grupa studenata diplomirala 1896. godine. Svršenici ove škole, služeći kao kadije i nastavnici srednjih škola ili studirajući u Centralnoj Evropi, imali su potrebno znanje jezika i sposobnost da se bave pitanjima s kojima su se Bošnjaci suočavali *vis-a-vis* muslimanskog svijeta i Evrope. Njihov odgovor u periodu kojim se ova studija bavi bio je većinom ograničen na principijelan stav da Bošnjaci pripadaju i Istoku i Zapadu te da treba da zadrže institucionalne i druge veze sa obje strane. Da bi se to postiglo, samo izdavanje nove fetve od strane nekog prosvijećenog alima nije bilo dovoljno. Za taj zadatak Bošnjacima je bila potrebna promjena mentaliteta masa, odgovarajuće institucije i sredina koja ne bi bila neprijateljska. Za vrijeme četrdeset godina duge habsburške uprave značajni koraci ka ovom cilju bili su preduzeti. Prevladavanje

neprijateljske sredine u kasnijim periodima je ozbiljno poremetilo selektivno prihvatanje modernih normi i institucija od strane muslimanske bošnjačke nacije.

Zaključak

Moderna historija Bosne počela je uvođenjem tanzimatskih reformi u tadašnjoj najzapadnijoj osmanlijskoj provinciji. Ove reforme uključivale su uvođenje vojske po evropskom uzoru, kodifikaciju običajnih zemljišnih odnosa, reorganizaciju prikupljanja poreza, provincijske administracije, pravosuđa i obrazovanja. Sve su ove mjere uvedene u Bosni tokom 1860-tih. Za vrijeme ove decenije u Bosni je zabilježen opći društveni i kulturni napredak.

Efekti tanzimatskih reformi bili su umjereni zbog produžene opozicije muslimana i političkih otpora nemuslimana. Tanzimatske reforme nisu počele sa pokušajem da se promijeni tradicionalni mentalitet muslimana Osmanlijske države tako da se oni pripreme za suočavanje sa izazovima modernih vremena. Umjesto toga, osmanlijski modernisti počeli su sa direktnim posuđivanjem evropskih karakteristika modernosti i njihovim presađivanjem u osmanlijski milje. Taj pristup doveo je do otuđivanja osmanlijske elite od običnih muslimana a nije u potpunosti zadovoljio ni nemuslimane.

Bosna je ilustrativan primjer ovog paradoksa. Konstantno u okruženju neprijateljskih susjeda, Bošnjaci su se osjećali nesigurnim prateći osmanlijske pokušaje da promijene postojeći poredak. Bošnjačka politička elita odupirala se vojnim reformama dok je Osmanlije nisu porazili 1851. i skoro eliminisali kao respektabilnu političku silu. Međutim više od decenije bilo je potrebno da regrutovanje Bošnjaka u regularnu vojsku bude stvarno prihvaćeno. To se desilo poslije misije velikog osmanlijskog učenjaka i alima Ahmeda Dževdet-paše, koji je osigurao podršku bošnjačke uleme i uglednika za reforme. Akumulirano negativno iskustvo otpora reformama, postepeno

mijenjanje mentaliteta vodstva kao i svijest da je Bosna bačena u valove političke i ekonomske krize, doveli su do konačnog prihvatanja reformi.

U istoj deceniji uveden je vilajet-sistem, uspostavljeni nizamije sudovi, otvorene nove škole, štamparija itd. Nemuslimanske zajednice uopće su iskusile buđenje i obnovu. Ali tanzimatska liberalizacija i nacionalistička orijentacija nemuslimanske obrazovane elite donijela je kontradiktorne efekte. Nova nemuslimanska elita u Bosni postala je avangarda antiosmanlijske, što je vrlo često značilo - antimuslimanske borbe.

Bošnjački odgovori osmanlijskom projektu modernizacije bili su slični odgovorima drugih muslimana Osmanlijske države. Među njima, posebno u evropskom dijelu, jaka antimodernistička orijentacija prevladavala je do kraja tanzimata.

Za razliku od osmanlijskog projekta modernizacije, ideološki opravdanog pozivajući se na islam, uspostavljanje habsburške uprave 1878. donijelo je u Bosnu evropsku kulturu kao referentni okvir za modernizaciju. Više nije bilo potrebe davati islamsko opravdanje modernizacijskim naporima, kao što je bilo potrebno u doba tanzimata.

Četrdeset godina habsburške uprave ostavilo je značajnih promjena u ekonomiji, društvu, kulturi i politici. U ekonomiji, Austro-Ugarska se zalagala za očuvanje *statusa quo* u agrarnim odnosima, pokušavajući unaprijediti poljoprivrednu proizvodnju. Mnogo važnije promjene su uvedene u industrijskom sektoru i transportu. Posljedica toga je da se bosansko gradsko stanovništvo naglo povećalo. Bosanski gradovi, pored njihovih islamskih četvrti, također su dobili centralne dijelove evropskog izgleda. U obrazovanju, nove vrste škola proizvele su nove profile obrazovanih Bošnjaka. Jezik na kojem su držana predavanja i pismo su se promijenili. Razvoj štampe vodio je pojavi čitaonica, koje su služile kao osnov za nove političke partije. Prve političke partije, koje su se pojavile 1900-tih označile su završetak procesa transformacije bosanskih etničkih grupa (pravoslavnih-Srba, katolika-Hrvata, muslimana-Bošnjaka) u moderne nacije.

Promjene koje je donijela Austro-Ugarska bile su bez presedana u historiji islama u Bosni. Ta historijska pozadina osigurala je platformu za bošnjačke intelektualne odgovore izazovima centralnoevropske moderne. Kao i u slučaju drugih muslimanskih grupa pod nemuslimanskom upravom, najvažnije promjene koje je modernost donijela Bošnjacima bile su na polju društvenog života, institucija i etike.

U ovom radu diskutovano je o pet takvih pitanja: dilema da li se iseliti ili ostati pod nemuslimanskom upravom, služba u nemuslimanskoj vojsci, uspostavljanje muslimanske konfesionalne organizacije, institucionalne veze sa Hilafetom i odnosi između islama i evropske kulture.

U bavljenju intelektualnim odgovorima na ova pitanja pažnja je data profilu onih koji su davali odgovore i njihovom teoretsko-referentnom okviru.

U slučaju hidžre i službe u nemuslimanskoj vojsci ulema je odgovorila koristeći formu tradicionalnih fetvi i resail. Od muslimana je traženo da ostanu u Bosni a ohrabreni su i da služe u habsburškoj vojsci. Izražavajući ova mišljenja, bosanska ulema pozivala se na klasične fikhske tekstove i primijenila ih na bosanski kontekst. Ovi odgovori se mogu klasifikovati kao predmoderni odgovori izazovima modernosti.

U slučaju muslimanske konfesionalne organizacije muftija Sarajeva je dao šerijatsku legitimnost osnivanju vjerske uprave odvojene od ureda šejhu-l-islama u Istanbulu. Primjena Šerijata putem jurisdikcije habsburških državnih sudova bila je prihvaćena. Institucionalna forma vjerske i vakufsko-mearifске uprave ugovorena je uz učešće bošnjačkih političkih vođa i intelektualaca. Principi hijerarhije i demokratskih izbora su uspješno kombinovani.

Veze između bošnjačke islamske administracije i Hilafeta bile su osigurane putem prerogative šejhu-l-islama da izda investituru reisu-l-ulemi kojeg bi postavio habsburški vladar. Ovo rješenje imalo je podršku panislamske ideologije popularne u Bosni u drugoj deceniji 20.

stoljeća. U to doba, zabilježeno je aktivno prevođenje panislamističkih djela. Kao i druge muslimanske manjine, Bošnjaci su također osjetili važnost univerzalnog vjerskog vodstva koje bi ih ujedinjavalo i nudilo im zaštitu. U ovom slučaju, Bošnjaci su bili za prijevod i popularizaciju djela najznačajnijih panislamskih autora.

Konačno, u slučaju odnosa između Islama i Evrope, Bošnjaci su se, nakon prvobitnog odbijanja, opredijelili za selektivno prihvatanje evropske kulture. Ovaj stav je razvila prosvijećena aristokratija i intelektualci a kasnije ga je prihvatila ulema. Birajući ovo rješenje, pozivali su se na osmanlijske i egipatske reformističke autore i historijsko iskustvo muslimana u Indiji i Rusiji.

Pitanja kojim su se bavili bošnjački intelektualci u habsburško doba podudarala su se sa pitanjima o kojima je najčešće diskutovano među drugim muslimanskim narodima koji su živjeli pod nemuslimanskom upravom u to vrijeme. Ponuđeni odgovori su slični što se tiče ponuđenih rješenja i referentnih okvira. Tome je razlog sličnost njihovih historijskih situacija, zajedničkih izazova evropske modernosti i muslimanskog mentaliteta.

Bošnjački intelektualni odgovori izazovima modernosti u habsburško doba bili su osnov za bavljenje sličnim pitanjima u decenijama koje će doći.

"ISTOČNO PITANJE"

PARADIGMA ZA HISTORIJU MUSLIMANA BALKANA U XX. VIJEKU¹

Historija muslimana Balkana tokom XX. vijeka, nakon što je Osmanlijska država odstupila na granice današnje Republike Turske, protekla je u znaku seoba, manjinskog statusa u okviru novouspostavljenih balkanskih hrišćanskih država, prikrivene ili otvorene diskriminacije, progona i genocidnih ratova. Periodi relativnog mira bili su samo uvod za nova, još žešća stradanja.

Kada se traži za paradigmom - referentnim okvirom u kojemu se svi ovi događaji mogu sažeti i razumjeti - ima se dovoljno razloga da se opredijeli za "Istočno pitanje". Izbor je naizgled neuobičajen, posebno kada se ima na umu da se "Istočno pitanje", bez obzira na način definiranja, obično stavlja u vremensku perspektivu između 1774. godine (ugovor u Kučuk Kajnardžiji) i 1923. (ugovor iz Lozane). Međutim, sudbina muslimana Balkana nakon 1923, daje za pravo da se "Istočno pitanje" koristi kao paradigma i za tumačenje historije muslimana do kraja XX. vijeka. Radovi koji se objavljuju u ovoj knjizi, kao i druga brojna istraživanja, dokumenti i svjedočenja, govore o preživljavanju mentaliteta "Istočnog pitanja" među balkanskim hrišćanskim nacionalnim elitama što se izrazilo u prikazivanju islama kao strane religije na evropskome tlu, njihovom referentnom okviru i vokabularu vezanom za muslimane, te traganje za saveznicima iz doba ratova za osmanlijsko naslijeđe.

U ovom tekstu pratit ćemo genezu paradigme "Istočno pitanje", analizirati njene elemente i opravdanje njene primjene na historiju muslimana Balkana nakon 1923. Osim toga, nastojat ćemo osvijetliti značaj stavljanja historije pojedinih muslimanskih skupina ovog

¹ Tekst objavljen u: *MUSLIMANI BALKANA - ISTOČNO PITANJE U XX VIJEKU*, priredio dr. Fikret Karčić, Izdavač: Behram-begova medresa, Tuzla, 2001. god.

područja u regionalnu (balkansku) perspektivu.

"Istočno pitanje"

Pogled na brojnu literaturu napisanu o "Istočnom pitanju" govori da se historičari ne slažu potpuno ni u pogledu hronologije ni u pogledu značaja ovoga termina.² Termin je, izgleda, prvi put spomenut nakon bitke kod Lepanta 1571. Nakon toga ušao je u upotrebu diplomata i političara. Tokom XIX. vijeka ponuđene su prve naučne analize i definicije ovog termina, a u prvoj polovini XX. vijeka termin je stavljen u historijsku perspektivu pošto su procesi na koji se odnosio bili završeni. Razumijevanje "Istočnog pitanja" pratilo je dinamiku historijskog procesa na koji se paradigma odnosila.

Jedan anonimni engleski autor napisao je 1849. da se "Istočno pitanje" bavi problemom šta će biti od Osmanlijske carevine, tada već trome i ruinirane. Francuski historičar Max Choublier u djelu *La Question d'Orient depuis le Traite de Berlin*, štampanom 1899., smatrao je da je "Istočno pitanje" nastalo tokom osmanlijskog povlačenja iz oblasti Crnog mora u XVIII. vijeku i da obuhvata brojne probleme kao što su sudbina preostalih osmanlijskih posjeda u Evropi, Maloj Aziji, sjevernoj Africi i moguće oživljavanje "muslimanskog fanatizma" u Aziji i sjevernoj Africi. (Osmanlijsko povlačenje iz oblasti Crnog mora uslijedilo je nakon poraza kod Hotina na Dnjestru 1769. i Kartala na Dunavu 1770. Mirom zaključenim u selu Kučuk Kajnardži 21. jula 1774., u današnjoj Bugarskoj, Osmanlije su prepustile Rusiji Kuban i crnomorsku oblast Terek, luku Azov na Donu i tvrđave Kerč i Jenikale u prolazu koji spaja Azovsko i Crno more.) Jedan drugi francuski autor, Edouard Driault, koji je objavio knjigu *La Question d'Orient 1909.*, smatrao je da je ovo pitanje rezultat povlačenja islama u Evropi i Aziji i da se prvenstveno tiče obnavljanja hrišćanskih balkanskih država i napredovanja osmanlijskih susjeda.

² Vidi, A. L. Macfie, *The Eastern Question 1774-1923* (London - New York: Longman, 1989.), str. 2.-3.

Britanski autor J. A. R. Marriot u knjizi *The Eastern Question: An Historical Study in European Diplomacy*, koja je nakon 1917. doživjela četiri izdanja i sedam reprinta ove posljednje edicije, stavio je "Istočno pitanje" u širi kontekst i ponudio razrađenu analizu problema koji se pod njega podvode. U širem smislu, Marriot smatra da je "Istočno pitanje" proisteklo iz sukoba običaja, ideja i shvatanja Zapada i Istoka u zemljama Jugoistočne Evrope.³ Ovaj sukob se manifestirao u antičko doba kroz sukob Grka i Perzijanaca, kasnije kroz duele Rimljana i helenističkih vladara i konačno u srednjem vijeku kroz borbu islama i hrišćanstva. U XIX. vijeku "Istočno pitanje" je, prema njegovim riječima, uključivalo šest problema:

"Prvo: uloga Osmanlija u historiji Evrope nakon njihovoga prvog prelaska Hellesponta u XIV. vijeku.

Drugo: položaj precizno neograničenih balkanskih država kao što su Grčka, Srbija, Bugarska i Rumunija, koje su se postepeno iznova pojavile nakon što je talas osmanlijske poplave zaustavljen ili kao Crna Gora, koja nije nikada stvarno nestala; ili kao Bosna, Hercegovina, Transilvanija i Bukovina, koje su anektirali Habsburzi.

Treće: problem Crnog mora; izlaza i ulaza u njega, kontrola Bosfora i Dardanela, i iznad svega, ključno pitanje posjedovanje Constantinopola.

Četvrto: položaj Rusije u Evropi, njen impuls prema Mediteranu; njeni ponovljeni naponi da osigura stalni pristup ovom moru kroz uske kanale; njeni odnosi sa istovjernicima pod Sultanovom vlašću, posebno onih slavenske narodnosti.

Peto: položaj Habsburške monarhije i, posebno, njena briga za pristup Egejskom moru, i njeni odnosi, s jedne strane, sa Južnim Slavenima u anektiranim pokrajinama Dalmacije, Bosne i Hercegovine, kao i u susjednim kraljevinama Srbije i Crne Gore; i, s druge strane, sa Rumunima Transilvanije i Bukovine.

³ J. A. R. Marriot, *The Eastern Question: An Historical Study in European Diplomacy* (Oxford: Clarendon Press, 1969) str. 1.

Zatim, šesto, stav evropskih sila uopće, a Engleske posebno, prema svim ovim ili bilo kojemu navedenom pitanju."⁴

Širi kontekst "Istočnog pitanja", kako ga definira Marriot, u stvari je sličan paradigmi "sukob civilizacija" (*clash of civilization*). Ovaj izraz upotrijebio je poznati orijentalist Bernard Lewis u članku "*The Roots of Muslim Rage*" (Korijeni muslimanskog gnjeva) objavljenom u časopisu *Atlantic Monthly* (septembar 1990.), a zatim je prihvaćen, teorijski razvijen i populariziran od strane američkog politologa Samuela P. Huntingtona u istoimenom članku objavljenom u časopisu *Foreign Affairs* (ljetno 1993).⁵ Prema ovoj tezi, glavni akteri ljudske historije su civilizacije a civilizacijske razlike su izvori konflikta. Marriotova tvrdnja o "Istočnom pitanju" kao o sukobu običaja, ideja i shvatanja Istoka i Zapada u zemljama jugoistočne Evrope svodi se na isto.

Na kraju, M. S. Anderson, poznati savremeni britanski historičar i autor knjige *The Eastern Question 1774-1923*, objavljene prvi put 1966., definira "Istočno pitanje" kao napore velikih evropskih sila da se nose sa posljedicama dezintegracije Osmanlijske carevine, te ambicijama i suparničtvima koje su taj proces okruživale.⁶

Iz ovoga kratkog pregleda tretmana "Istočnog pitanja" od strane izabranih evropskih autora, može se zaključiti da se ova paradigma odnosi na ispunjavanje političkog vakuma nastalog padom i postepenom dezintegracijom Osmanlijske države i rješavanje pitanja osmanlijskoga naslijeđa. Teritorijalno, "Istočno pitanje" odnosilo se na događaje u širokom geografskom dijapazonu od Bosne do Crnog mora i Kavkaza i od Arapskog zaliva do Alžira. U unutrašnjem dinamizmu rješavanja "Istočnog pitanja", znatan dio XIX. vijeka i prve decenije XX. vijeka pripadaju Balkanu.

Politički vakum nastao osmanlijskim gubitkom teritorija na

⁴ Ibid, str. 2.-3.

⁵ Glavne teze ovog članka autor je kasnije dalje razvio u knjizi *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996.).

⁶ M. S. Anderson, *The Eastern Question 1774-1923: A Study in International Relations* (London: Macmillan, 1991.) str. 388.

Balkanu rješen je putem obnavljanja ili kreiranja mnoštva balkanskih nacionalnih hrišćanskih država. Nekada jedinstveni geografski region Rumelije ili osmanlijske Evrope (*Awrupa-i Osmani*), podijeljen je u mnoštvo malih, međusobno nepovjerljivih i suprotstavljenih država. U to vrijeme izraz "Balkan" ušao je u geopolitički riječnik Evrope da zamijeni raniji "Orijent" ili čak "Bliski istok", koji su označavali balkanske zemlje pod osmanlijskom upravom.⁷ Istovremena, engleski jezik obogaćen je terminom "balkanization" (balkanizacija) koji je označavao "podjelu (određene zemlje, teritorije) u male, antagonizirane, neefikasne države"⁸

Jedno od glavnih obilježja procesa nastanka balkanskih nacionalnih država, bilo je definiranje nacije religijskom kriterijem i shvatanje države kao političkog oruđa u rukama tako definirane nacije. U takvim okolnostima za "druge" je ostavljeno malo životnoga prostora, a posebno za muslimane. Kroz sve vrijeme historijskog rješavanja "Istočnog pitanja" na Balkanu, balkanske nacionalne države poistovjećivale su, sa manjim ili većim nijansama, muslimansko stanovništvo sa osmanlijskim državnim strukturama ili ga smatrale nasljednicama Osmanlija. Zbog toga je rađanje svake balkanske hrišćanske nacionalne države bilo praćeno masovnim pogromima muslimnana, protjerivanjima, promjenom izgleda i naziva naselja, kolonama izbjeglica koje su se kretale kaljavim drumovima ili

⁷ Berlinski kongres 1878. rezultirao je ugovornim "rješenjem bliskoistočnog pitanja" (W. N. Medlicott, *The Congress of Berlin and after.- A Diplomatic History of the Near Eastern Settlement 1878-1880*. London: Frank Cass, 1938.). Britanski diplomat Sir Robert Graves svoje memoare sa Balkana 1878.-1923. naslovio je kao *Storm Centres of the Near East* (London: Hutchinson & Co, 1933.). Zvanični naziv Berlinskog ugovora je "*Ugovor između Velike Britanije, Njemačke, Austrije, Francuske, Italije, Rusije i Turske za rješenje poslova na Istoku*" (Thomas Erskine Holland, *The European Concert in the Eastern Question*, Scientia Verlag Aalen, 1979., 277). Britanski autor William Miller u knjizi *The Ottoman Empire and Its Successors 1801-1827*, prvo izdanje 1913. (London: Frank Cass & Co, 1966) u poglavlju "*Napoleon na Bliskom Istoku (1801-1815)*" raspravlja o Dalmaciji, Crnoj Gori, Istanbulu, Jonskim ostrvima i drugim krajevima Južne i Jugoistočne Evrope.

⁸ *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* (New York/Avenel, New Jersey: Gramercy Books, 1989.), str. 113.

neprohodnim planinskim prevojima, snovima o povratku kućama, neizvršenim ugovorima o obeštećenju za oduzetu ili ostavljenu imovinu itd. Ova slika može se rekonstruirati bez obzira da li se čitaju dokumenti o Beogradu 1807., Moreji 1821., Užicu 1862., Sofiji 1877., Strumici, Kukešu, Serezu i Dedeagaču 1912.-1913., dolini Lima 1943., bugarsko-turskoj granici 1989., Višegradu i Foči 1992., Srebrenici i Žepi 1995., ili Peći 1999. godine.

Obrazac postupanja sa muslimanskim stanovništvom uspostavljen u toku klasičnog razriješanja "Istočnog pitanja" (do 1923.), nastavlja se sve do naših dana. Geopolitička situacija na Balkanu i oko Balkana se promijenila, ali ne i mentalitet balkanskih nacionalističkih elita. (Periodi relativnog mira i prosperiteta za muslimane Balkana mogu se pripisati rijetkim režimima sa liberalnom ili nadnacionalnom ideologijom.)

Preživljavanje mentaliteta "Istočnog pitanja" među balkanskim hrišćanskim nacionalističkim elitama izrazio se između ostalog, u prikazivanju islama kao tuđe religije na evropskom tlu a muslimana kao "tuđinaca" od kojih treba "očistiti" teritoriju na koju se palaže pravo. Ova manifestacija mentaliteta "Istočnog pitanja" posebno je dokumentirana u više istraživanja koja se bave izvorima i izvršenjem genocida nad Bošnjacima 1992.-1995.

Američki istraživač Norman Cigar osvijetlio je posebno ulogu srbijanske intelektualne elite u ideološkom opravdavanju genocida, akta koji je "običnim pljačkašima i ubicama" dao oreol boraca za "nacionalnu stvar"⁹ U takvom poduhvatu srbijanski orijentalisti, kvaziorijentalisti i historičari učinili su genocid "intelektualno respektabilnim", a Srpska pravoslavna crkva ponudila je moralni oprost izvršiocima.

Stav o islamu kao stranoj religiji na evropskom tlu identificiran

⁹ Vidi Norman Cigar, *Genocide in Bosnia. The Policy of "Ethnic Cleansing"* (Texas & M. University Press, 1995.). Prijevod na bosanski: Genocid u Bosni. Politika "etničkog čišćenja", prof. Radomir Marinković (Sarajevo: Bosanski kulturni centar i Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, 1998.)

je u radovima Aleksandra Popovića, Darka Tanaskovića, Miroljuba Jevtića i, u krajnjem fašističkom obliku, u pisanju Dragoša Kalajića. U jednom članku ovog posljednjeg autora objavljenog pod naslovom "*Kvazi Arapi protiv Evropljana*." (Duga, 13.-19. septembar 1987., 14-15) iznijeto je da su muslimani u Jugoslaviji "kvazi-Arapi", koji u sebi nose gene pustinskih pljačkaša i osmanlijskih vojnika, sa dugom listom urađenih karakternih mana. Oni, kao takvi, ne pripadaju Evropi niti mogu shvatiti karakterne crte Evropljana. U suočavanju sa ovom tuđinskom prijetnjom potrebno je "nacionalno, nadreligijsko, nadideološko jedinstvo Evropljana", a u tadašnjoj Jugoslaviji kvalitetna spremnost Službe državne sigurnosti i Jugoslavenske narodne armije.¹⁰ Za jednoga drugog srbijanskog autora, pravoslavnog episkopa Atanasija, jedna od manifestacija tuđinskog karaktera islama jesu ograđena dvorišta muslimanskih kuća koja se mogu naći od "Bagdada do Bihaća", i koja, prema njegovim riječima, nisu samo "obični primitivizam", već, kao, i nešto mnogo dublje.¹¹

Iza često ponavljane teze o tome da se zaustavljanjem "muslimanske opasnosti" na Balkanu ustvari brani Evropa stoji mentalitet Istočnog pitanja", koji Evropu izjednačava sa Pax Christiana (hrišćanskim svijetom). U osmanlijsko doba, islamsko prisustvo u Evropi bilo je ograničeno na Balkan, odnosno jugoistočni dio evropskoga kontinenta. Svi dodiri između dvije civilizacije, pa i konflikti, odigrali su se na ovome prostoru. Međutim, u drugoj polovini XX. vijeka zapadna Evropa je otvorila vrata brojnim muslimanskim studentima, radnicima i useljenicima koji su postepeno oformili relativno stabilne i dinamične zajednice.¹² Ove zajednice postaju sastavni dio nove multikulturalne Evrope, koja ne treba svoje branitelje među balkanskim nacionalistima čiji je misaoni horizont i dalje određen kategorijama XIX. vijeka. Istom okviru pripada i termin *antemurale christianitatis* (predzide kršćanstva), korišten od strane

¹⁰ Norman Cigar, *Genocid u Bosni*, str. 37.

¹¹ Norman Cigar, op cit., str. 41.

¹² Vidi Jorgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1995); W. A. R. Shadid and P. S. Wan Koningsveld, *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe* (Kampen: Kok Pharos, 1995.).

nekih hrvatskih autora, koji katoličku Hrvatsku opisuju kao isturenu liniju odbrane Evrope protiv islamske opasnosti. Ovi krugovi su, također, tokom 1993. eksploatizirali tezu o "islamskoj opasnosti" i "sukobu između islamskog i katoličkog svijeta".¹³

Gledanje na muslimansko stanovništvo centralnog dijela Balkana kao na istočnjake sa karakterističnim osobinama kao što su lijenost, iskvarenost, autoritarnost, prevrtljivost, izopačenost i sl., karakteristično je za orijentalizam, diskurs koji je imao za cilj opravdati osvajanja i potčinjavanja naroda muslimanskoga Orijenta u doba "Istočnog pitanja". (Ironija je da neki zapadni autori sve karakteristike orijentalaca, koje srbijanski pisci pripisuju muslimanima, primjenjuju na sve narode Balkana, uključujući i Srbe.)

Pošto je islam tuđinska religija i kultura, a muslimani stranci na tlu Evrope, u toj perspektivi je opravdano da se oni eliminiraju sa evropskoga jugoistoka. Postupak eliminacije uključivao je sve radnje koje čine obilježje međunarodno definiranoga krivičnog djela genocida. Samo zato da bi se spriječila primjena odgovarajućih pravnih instrumenata na počinioce i saučesnike u ovom zločinu, zapadni oportunistički krugovi konstruisali su 1992. godine orvelijanski eufemizam "etničko čišćenje".¹⁴ Ovaj novi termin suštinski je izražavao postupak s muslimanima koji je ranije na Balkanu označavan kao "istraga poturica" (Petar Petrović Njegoš) i "generalno trebljenje Turaka iz naroda" (Stojan Novaković).¹⁵

Koncept "čišćenja" teritorije Balkana od preostalog muslimanskog stanovništva nastavio je da živi u ideologijama balkanskih nacionalističkih elita i svijesti njihovih sljedbenika i nakon definitivnog odstupanja Osmanlija sa ovog područja 1912. godine i svođenje muslimana na status manjina. Nacionalistička štampa u Srbiji između dva svjetska rata redovno je poručivala muslimanima da

¹³ Vidi N. Cigar, op. cit., str. 154-155.

¹⁴ Fikret Karčić, "Bosnia - Images of Crime" *KIRKHS Research Bulletin*, 2: 8 (1995.), str. 4-8.

¹⁵ Mustafa Imamović, "Pregled istorije genocida nad muslimanima u jugoslovenskim zemljama", *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice*, 54: 6 (1991.), str. 678-679.

prestanu "turkovati", ili neka se sele u Aziju.¹⁶ Dokumenti četničkog pokreta Draže Mihajlovića kao način stvaranja "velike Srbije" predviđaju "čišćenje Sandžaka od muslimanskog življa i Bosne od muslimanskog i hrvatskog življa."¹⁷ Godine 1989. bugarski policajci protjerujući muslimane govorili su: "Vaš jezik je drukčiji. Vaša religija je drukčija. Uvijek ste željeli da idete u Tursku. Sada možete ići."¹⁸ U krajevima pod kontrolom srpskih snaga u Bosni i Hercegovini izvršeno je totalno *čišćenje* od muslimana (jugoistočni dio zemlje) ili svodenje muslimanskoga stanovništva na beznačajnu manjinu (Banja Luka). Pred očima cijeloga svijeta srpske vlasti izvršile su masovno protjerivanje Albanaca sa Kosova 1999., egzodus koji se mogao porediti sa rijekama muslimanskih izbjeglica nakon Prvoga balkanskog rata i koji je okrenut u suprotnom smjeru tek nakon okupacije pokrajine od strane snaga NATO-saveza. Ovi događaji, koji su se odigrali u različitim dijelovima Balkana u postosmanlijskom periodu, predstavljaju suštinski kontinuitet sa događajima tokom osmanlijsko-ruskog rata 1876.-1877. i Prvog balkanskog rata 1912. godine.

I letimični pogled na teorijski okvir i rječnik političkog i intelektualnog diskursa vodstva balkanskih nacionalnih država govori o preživljavanju mentaliteta "Istočnog pitanja". U intelektualnom diskursu, intelektualci balkanskih hrišćanskih skupina većinom nisu bili u stanju dati objektivnu, kritičku historiju svojih zemalja ili regiona u cjelini pod osmanlijskom upravom. Njihovi radovi slijede nacionalnoromantičarski pristup i govore o "turskom jarmu", "životu izvan historije", "prekidu veza sa Evropom", itd.¹⁹ Za cjelovito i objektivno upoznavanje historije islama na Balkanu, evropski čitalac

¹⁶ Vidi npr. "Pobiti Turke", Obrana 1:15 (1920), str. 1.

¹⁷ Vladimir Dedijer - Antun Miletić. *Genocid nad muslimanima 1941-1945 zbornik dokumenata i svjedočenja* (Sarajevo: Svjetlost, 1990.), str. 26.

¹⁸ *Destroying Ethnic Identity. The Expulsion of the Bulgarian Turks*. A Helsinki Watch Report. Oktobar 1989 (Washington DC: US Helsinki Watch Committee, 1989.).

¹⁹ Vidi "Sibliographic Essay" in Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule 1354-1804*. (Seattle-London: Washington University Press, 1993.), str. 289. Za ilustraciju ovakvih stavova u srpskoj historiografiji, vidi Radovan Samardžić, *Ideje za srpsku istoriju* (Beograd: Jugoslavijapublik 1989.), str. 219-259.

mora konsultirati zapadnoevropske i posebno američke autore.

U političkom diskursu, uobičajeno je referiranje na slavenske muslimane kao "poturice", "otpadnike" i borba za njihovo nacionaliziranje.²⁰ Posebno je ilustrativan referentni okvir i rječnik srpskih ideologa, političara i intelektualaca tokom 90-tih godina XX. vijeka, kada su pokrenuli ratove u Bosni i Hercegovini i na Kosovu. Ovaj okvir čine ideje osвете za poraz na Kosovu 1389., nastavak srpskog ustanka iz 1804., produžetak Balkanskog rata iz 1912. godine, i tako dalje.

Kosovski boj spada u domen srpske mitologije i kao takav bio je predmet analiza i dekonstrukcije od strane srbijanskih kritičkih historičara književnosti kao što je Miodrag Popović.²¹ Posljednje dvije ideje pripadaju dobu "Istočnog pitanja". Radovan Karadžić, predsjednik Srpske demokratske stranke, upitan januara 1992. šta je srpska strategija u to doba, odgovorio je da će se boriti "dok ne postignemo Karađordev cilj - ujedinjenje svih Srba i dok ne dovršimo borbu".²² General-pukovnik Ratko Mladić, komadant Glavnog štaba Vojske Republike Srpske, prilikom ulaska u Srebrenicu izjavio je: "Evo nas 11. jula 1995. u srpskoj Srebrenici uoči još jednog velikog praznika srpskog. Poklanjam srpskom narodu ovaj grad i napokon došao je trenutak da se posle bune protiv dahija Turcima osvetimo na ovom prostoru".²³ Ova dva primjera pokazuju da je srpsko političko i vojno vodstvo u Bosni i Hercegovini smatralo rat 1992.-1995. kontinuitetom Prvog srpskog ustanka.

Karakteristična simbolika korištena u Bosni potvrđuje ovu tezu. Četiri simbola su posebno ilustrativna. Prvo, oslanjanje na hajdučku tradiciju u cilju političke mobilizacije srpskoga stanovništva. Ovo uključuje korištenje hajdučkih pećina za različite ceremonije kao što je prijem u četnički pokret, korištenje imena hajdučkih vođa u nazivima jedinica i ustanova i, logično, hajdučke etike. Hajduk (tur. *haydut*,

²⁰ Vidi odgovarajuća poglavlja u ovoj knjizi koja govore o Bošnjacima i Pomacima.

²¹ Miodrag Popović, *Vidovdan i časni krst* (Beograd: Slovoljubve, 1976.).

²² N. Cigar, op. cit., str. 52.

²³ Emisija SRT, 11. juli 1995.

šumski razbojnik) jest termin koji je označavao odmetnike od reda i zakona na Balkanu u vrijeme osmanlijske uprave.²⁴ Ovi odmetnici u Grčkoj su se nazivali *klepht*. Djelovali su u okviru granica Osmanlijske države, što ih je razlikovalo od *uskoka*, koji su iz susjedstva upadali ("uskakali") na osmanlijsku teritoriju, robili, pljačkali i stvarali nesigurnost u graničnim područjima. Hajduci su posjedovali relativno ustaljenu unutrašnju organizaciju na čelu sa *harambašom* (tur. glavar zločinaca).

Balkanski nacionalistički i marksistički historičari redovno su prikazivali hajduke kao heroje nacionalnooslobodilačke borbe hrišćanskih naroda ovog regiona protiv osmanlijske vlasti. Međutim, novije studije, bazirane na prvorazrednim historijskim izvorima, pokazuju da su stvarni hajduci bili indiferentni prema religijsko-nacionalnim i socijalnim razlikama među svojim žrtvama.²⁵

Epske pjesme mogu poslužiti kao vrijedan izvor za upoznavanje hajdučke etike. Iako temeljito istraživanje ove materije nije izvršeno, pažljivije čitanje, na primjer srpskih epskih pjesama, može nas dovesti do slijedećih elemenata hajdučkog sistema vrijednosti.²⁶ Pljačka se smatrala legitimnim načinom sticanja imovine. Hajduci su skidali čak i odjeću ubijenim bogatim žrtvama. Pravila viteške borbe se nisu poštovala. Redovno su se postavljale zasjede na šumskim putevima i ubijale "iz potaje". Sa žrtvama se nemilosrdno postupalo (spaljivanje, odsijecanje ruku, vađenje očiju itd.) i sarkastično izrugivalo.

Ove vrijednosti i način borbe oživljeni su pozivanjem na hajdučku tradiciju u predvečerje rata u Bosni. Čitanje izvještaja o ratnim zločinima nad muslimanskim stanovništvom u Bosni i na Kosovu, dovodi do neizbježnog zaključka o tome ko su bili izvori

²⁴ Ferit Devellioglu, *Osmanlica - Turkce Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydin Kitabevi Yayinlari, 1993), str. 347.

²⁵ Catherina Wendy Bracewell, *The Uskoks of Senj: Piracy, Banditry, and the Holy War in the Sixteenth Century Adriatic* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.), str. 11.; Fikret Adanir, *"Heidukentum und osmanische Herrschaft", Sudost - Forshungen* (Vienna), 41 (1982.), str. 43.116.

²⁶ Vidi dr. Smail Balić, *Etičko naličje bosansko-hercegovačkih muslimana* (Beč: 1952.), str. 27.-57.

inspiracije savremenim izvršiocima genocida. To je posebno slučaj s onima čija je svijest oblikovana na epskoj guslarskoj tradiciji i za koje je njemački slavist Maximilian Braun 1937. napisao: "Tko se od malena srastao sa shvatanjem junačkih pjesama, tko je obikao izvještaje pjesama osjećati kao uzor i ideal, taj će u povoljnom času biti spreman, da praktično počinu ista djela kao junaci iz pjesme. Za to nam je balkanska životna praksa do u najnovije doba pružila dovoljno dokaza".²⁷

Drugo, konstantno identificiranje Bošnjaka sa Osmanlijama i bošnjačke prakse sa stvarnom ili navodnom praksom Osmanlija. Na primjer, šef prijedorske policije izjavio je američkom novinaru da su muslimani u Prijedoru navodno planirali, kad preuzmu vlast, da osunete sve srpske dječake i "da ubiju sve muškarce starije od tri godine, a žene u dobi između 15 i 25 godina da pošalju u harem gdje će radati janjičare".²⁸ Zbog toga je bilo potrebno da Srbi peduzmu preventivnu akciju. Ovo obrazloženje je jednako opravdanju progroma Jevreja u srednjovjekovnoj Evropi da Jevreji, navodno, piju krv hrišćanske djece i da zato trebaju biti iskorijenjeni. Na stranu to što je identificiranje Bošnjaka sa Osmanlijama izvršeno putem epske a ne historijske svijesti: spominju se haremi kojih nije bilo u Bosni i janjičari, koji su bili ukinuti 1826. godine Također, srpski mediji su, izvještavajući o ratu u Bosni, vrlo često koristili termine s epskim konotacijama kao što su "zulum", "(srpska) nejač" i sl. s očiglednim ciljem da kod slušalaca i čitalaca identifikuju rat protiv Bošnjaka 1992.-1995. sa antiosmanlijskom borbom.²⁹

Treće, korišteni su vojnički simboli iz doba balkanskih ratova ili Prvoga svjetskog rata. Vojska RS-a koristi oblik oficirske šapke iz tog doba. Napadi na bosanske gradove, kao što je Zvornik, bili su praćeni muzikom "Marša na Drinu", jednako kao predizborna kampanja

²⁷ Cit. prema dr. Smail Balić, *Etičko naličje bosanskohercegovačkih muslimana*, str. 16.

²⁸ Roy Gutman, *A Witness to Genocide*, str. 133.

²⁹ Forging War: *The Media in Serbia, Croatia and Bosnia-Herzegovina* (London: Article 19, 1994.), str. 81.-82.

Socijalističke partije Srbije 1992.³⁰ "Marš na Drini" hrabrio je tradicionalno srpske vojnike da kreću u Bosnu i ispune Karađorđev san o ujedinjenju "srpskih zemalja".

Četvrto, korištenje koncepta "razmjene stanovništva" od strane srpskih i određenih hrvatskih zvaničnika u Bosni i Hercegovini tokom 1992.-1995. Ovaj koncept posebno je razvijen i primjenjivan u vrijeme izrastanja balkanskih nacionalnih država tokom XIX. vijeka, a pravno fiksiran u Lozanskoj konvenciji iz 1923., te protokolima o razmjeni stanovništva između Turske i Grčke koji su uslijedili. U praksi Republike Srpske i Hrvatske zajednice Herceg Bosne, "razmjena stanovništva" postala je eufemizam za masovne progone.

Konačno, u slučajevima konflikata tokom posljednje decenije na Balkanu činjeni su naponi za oživljavanje savezništva iz doba faze klasičnog "Istočnog pitanja".³¹ Apeli pojedinih balkanskih vjersko-nacionalnih grupa bili su usmjereni prema njihovim ranijim silama zaštitnicama. To je bila posljedica fakta da su sukobi bili inicirani i opravdavani od strane nacionalističkih vođstava, čiji je ideološki okvir pripadao paradigmi "Istočnog pitanja". Ovaj je posebno vidljiv u slučaju Bosne i Kosova. Događaji su se kasnije kretali prema logici "samoispunjavanja proročanstva".

U toku agresije na Bosnu 1992.-1995. i rata protiv albanskog stanovništva Kosova 1999., srpsko nacionalističko vođstvo apeliralo je na pravoslavnu solidarnost među susjednim balkanskim državama (posebno Grčku) i na Rusiju, nekadašnjeg zaštitnika pravoslavnih milleta Osmanlijske države. Rusija je postala umiješana nasuprot historijske činjenice da joj slična politika na Balkanu tokom XIX. vijeka nije donijela ni adekvatne teritorijalne dobitke ni trajniji uticaj i kada je, prema riječima britanskog historičara M.S. Andersona, "bila iskorištena i dopustila da bude iskorištena, od država koje su se borile za nastanak

³⁰ Op. cit., str. 82.

³¹ Ovaj fenomen Samuel P. Huntington je označio kao oslanjanje na "rođачke države" (Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, str. 272.-291.).

na poluostrvu".³²

Drugi glavni igrač u "Istočnom pitanju" XIX. i početkom XX. vijeka - Velika Britanija - također je igrala značajnu ulogu i krajem XX. vijeka. U slučaju Bosne, odgađala je vojnu intervenciju radi zaustavljanja genocida protiv muslimanskih Bošnjaka i time riskirala da bude predmet tužbe za saučesništvo u genocidu. Nakon promjene vlade, u slučaju Kosova, Velika Britanija je predvodila vojnu intervenciju za zaustavljanje nasilja Srbije nad albanskim većinskim stanovništvom.

Nasljednice Austro-Ugarske monarhije nastavile su da imaju interes u zapadnom dijelu Balkana i da gaje antagonizam prema svojim protivnicima iz Prvoga svjetskog rata. I, konačno, nasljednica Osmanlijske države - Republika Turska - odgovorila je oprezno na pozive balkanskih muslimanskih skupina, posebno onih neturskoga etničkog porijekla.³³ Ove skupine, suočene sa indiferentnošću evropskog okruženja prema nasiljima balkanskih nacionalističkih režima, usmjerile su svoje nade prema Turskoj i drugim muslimanskim zemljama. Te zemlje, šokirane prizorima neometanog genocida nad muslimanima u Evropi u posljednjoj deceniji XX. vijeka, počele su pružati podršku muslimanima i na taj način prinudile vodeće zemlje Zapada da preduzmu mjere za zaustavljanje krvoprolića. U vrijeme klasičnog "Istočnog pitanja" Osmanlijska država bila je jedini referentni okvir muslimana Balkana. U posljednjoj deceniji XX. vijeka ovaj okvir se promijenio i uključio zemlje izvan osmanlijsko-islamske kulturne zone: Srednji istok, južnu pa i jugoistočnu Aziju. Ovaj razvoj doveo je do pojave unutrašnje nekonzistentnosti unutar srpskog propagandnog diskursa koji je u osnovi vjeran idejama XIX. vijeka, koristio termine kao što su "Turci" i "janjičari" uporedo sa "fundamentalisti", "džihad-ratnici", i sl. Prva skupina termina odnosila se na doba osmanlijske vladavine okončane na Balkanu 1912., dok je druga skupina izražavala

³² M. S. Anderson, *The Eastern Question*, str. 393.

³³ Vidi Hugh Poulton, *"Turkey as Kin-State: Turkish Foreign Policy towards Turkish and Muslim Communities in the Balkans"*, u *Hugh Poulton and Suha Taji-Farouki (eds.), Muslim Identity and the Balkan State* (London: Hurst & Company, 1997.), str. 194.-213.

fenomene muslimanskog svijeta u toku druge polovine XX. vijeka.

Ova kratka analiza pokazuje da je paradigmu "Istočno pitanje" moguće koristiti za razumijevanje mentaliteta balkanskih hrišćanskih nacionalističkih vodstava i objašnjenje njihovog postupanja prema muslimanskom stanovništvu. Njihov nacionalizam je u osnovi nacionalizam XIX. vijeka i on se treba tumačiti paradigama toga doba. U izvjesnom smislu ista paradigma može se koristiti i za tumačenje ponašanja drugih učesnika u događajima na Balkanu, posebno onih koji su imali ulogu u razriješenju klasičnog "Istočnog pitanja" 1774.-1923. i postajali taoci (ne)tačnih historijskih paralela.

Balkanska perspektiva

Drugo pitanje kojim se u ovom članku bavimo jest značaj posmatranja historije pojedinih balkanskih muslimanskih skupina u regionalnoj perspektivi. Ono što upada u oči u proučavanju radova o islamu i muslimanima na Balkanu jest činjenica da balkanski muslimanski autori redovno pišu o vlastitim vjersko-etničkim grupama, dok autori koji žive i rade izvan Balkana pišu o regionu kao cjelini.³⁴ Izgleda da muslimani Balkana žive, misle i pišu u okvirima grupe kojoj pripadaju, a da pripadanje muslimanskom krugu Balkana ne postoji u njihovoj svijesti kao neka forma "imaginarne zajednice".³⁵ To je vjerovatno posljedica procesa cijepanja nekadašnje Rumelije, ili osmanlijske Evrope, u veliki broj nacionalnih država koji će postati novi historijski okvir za život muslimana. Taj proces, koji se uobičajeno naziva balkanizacija, nije samo doveo do partikularne egzistencije nego

³⁴ Vidi bibliografiju radova o Islamu na Balkanu uključenu u ovu knjigu. Isto konstatuje Peter F. Sugar širi region centralno-istočne Evrope. Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule 1354-1804*. (Seattle - London: University of Washington Press, 1993., IX.

³⁵ "Imaginarna zajednica", termin uveden od strane Benedicta Andersona (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.) da označi zajednice zamišljene od strane elita, posebno inteligencije, u cilju stvaranja ili jačanja kolektivnog identiteta ili lojalnosti.

i do partikularne svijesti. Neki autori ovu pojavu nazivaju fragmentacija i nalaze je kod svih balkanskih skupina.³⁶ Partikularizam je onemogućavao razmjenu iskustava, saradnju i iskazivanje solidarnosti u vremenima kada je to trebalo. Primjer takvog partikularizma jest činjenica da u vrijeme postojanja Islamske zajednice u Jugoslaviji, koja je uključivala Bošnjake, Albance, Turke, i druge grupe, bošnjački stručnjaci za islamske nauke nisu istraživali manifestacije islama izvan Bosne: o sufijskim redovima na Kosovu i u Makedoniji oni su čitali iz radova srbijanskih ili francuskih orijentalista.

Drugi izraz tog partikularizma jest shvatanje prema kojemu su karakteristike jedne vjersko-etničke grupe jedinstvene, samo njoj svojstvene, tako da predstavlja svjetski fenomen. U većini slučajeva takvi stavovi bili su posljedica nedostatka komparativnog pristupa. Na primjer, neki bosanski autori koriste termin "bosanski islam" da označe način tumačenja i prakticiranja islama, posebno u formi "narodne religije" kod nas.³⁷ U normativnom smislu, naravno, islamu se ne mogu davati geografski, rasni, niti etnički atributi. Na nivou "narodne religije" mogu se identificirati izvjesne regionalne specifičnosti koje su rezultat interakcije islamskog učenja i lokalnih tradicija. Te specifičnosti raniji muslimanski autori su nazivali običajima (*'adat*) i tradicijama (*taqalid*), ali nikako religijom (*din*), koja ostaje rezervisana za "normativnu religiju". U istom smislu, davanje geografskih, rasnih ili etničkih atributa islamu strano je muslimanskoj znanstvenoj tradiciji.³⁸ U novije doba, pod uticajem zapadnih religijskih studija, posebno fenomenološkog pristupa, to gotovo da postaje trend. Govori se o arapskom, perzijskom, indonezijskom, balkanskom itd. islamu, sa

³⁶ Vidi T. J. Winniffrith, *Shattered Eagles: Balkan Fragments* (London: Duckworth, 1995.), str. 11.-25.

³⁷ Termin "narodna religija" (popular religion) označava narodna vjerovanja i praksu obično slijedenu bez obzira na skripturalnu ili doktrinarnu podršku.

³⁸ U prilog ovome govori činjenica da je termin "bosanski Islam" na našem jeziku prvi put upotrebljen u prevedenom članku njemačkog historičara Georga Stadtmüllera pod naslovom "*Bosanski Islam - most Evrope prema islamskom svijetu*" (Glasnik Islamske vjerske zajednice, 11: 7 (1943.), str. 174-179.

tendencijom daljeg usitnjavanja.³⁹ Posljedice ovog pristupa mogu biti dalekosežne: postepeno brisanje razlike između islamske norme i stvarne prakse muslimana i "nacionaliziranje" islama.

Analiza sadržaja koncepta "bosanski islam" pokazuje da se većina njegovih elemenata može pronaći u vjerovanju i praksi drugih muslimanskih grupa na Balkanu. I kod njih nalazimo maturidijsku školu u akaidu, hanefijski mezheb u fikhu, "islamiziranje" izvjesnih preislamskih običaja, rituala i praznika, relativno liberalan odnos prema određenim striktnim šerijatskim normama, izloženost idejama evropske modernosti od kraja XIX. vijeka (gdje se mogu uočiti specifični tokovi i reagiranja), itd.

Na kulturnom planu, zajednički obrasci i karakteristike su očigledne. Kada se gledaju crteži evropskih putnika koji su proputovali Balkan tokom XIX. vijeka, teško je razlikovati mahale Mostara na Neretvi i Ruščuka na Dunavu, Arkadije u Moreji i Sarajeva u Bosni, Trebinja u Hercegovini i Janje u Arnautluku. Sličnosti između mostova u Larisi (sadašnja Grčka) Selvi (sadašnja Bugarska) i Višegradu vrlo su iznenađujuće.⁴⁰ *Mekteb-i nuvvab* u Sarajevu, osnovan 1887. i nesumnjivo najveći doprinos Bošnjaka modernom islamskom obrazovanju, ima svoju paralelu u istoimenoj školi u Šumnu (Bugarska), koja je bila centar mlade uleme u tom djelu Balkana. *Daru-l-mualimin* (učiteljska škola) u Sarajevu bio je sličan *Daru-l-mualiminu* u Selaniku (Grčka), itd. Radi se o tome da Balkan spada u osmanlijsku kulturnu zonu islamske civilizacije zajedno sa Anadolijom, Kavkazom, Sjevernim Irakom, i Sirijom.⁴¹ U tom okviru treba istraživati i tumačiti vjerovanja i praksu muslimanskih grupa Balkana.

Regionalni pristup je posebno važan kada se bavimo postosmanlijskom historijom balkanskih muslimanskih skupina. Većina

³⁹ Vidi npr. Howard M. Frederspiel, *A Dictionary of Indonesian Islam* (Ahens, OH: Ohio University Center for International Studies, 1995.).

⁴⁰ *Batili Gozuyile Balkanlarda Turk Schir ve Eserleri* (Ankara: Ataturk Kultur, Dil ve Tarih Yuksek Kurumu, 1986.).

⁴¹ Vidi Seyyed Hosein Nasr, *"A Typological Study of Islamic Culture"*, u njegovom zborniku eseja *Islamic Life and Thoughts* (London: George Allen)

njih egistirala je tokom ovoga perioda u statusu manjina: njihov položaj bio je regulisan istim međunarodnim ugovorima. Sve ove zajednice, osim one u Grčkoj, živjele su nakon Drugoga svjetskog rata pod komunističkim režimima, manje ili više rigidnim. Komunistički režimi bili su, opet, početkom 90-tih zamijenjeni nacionalističkim vladama koje su sa prethodnicima dijelile naslijeđeni kompleks "osmanlijske okupacije". Ova okolnost omogućila nam je kao što smo vidjeli, da paradigmu "Istočno pitanje" primijenimo na cijelo područje Balkana u drugoj polovini XX. vijeka.

Konačno, region Balkana, odnosno jugoistočne Evrope, koristi se definitivno od 1999. godine kao geopolitički okvir za integraciju ovoga područja u Evropu. Pakt o stabilnosti u jugoistočnoj Evropi, potpisan juna 1999. u Kelnu od strane više od dvadeset zemalja i međunarodnih organizacija, priznaje činjenicu da se cijeli region treba uzimati kao jedinstvena cjelina i da regionalna integracija, nadzirana izvana, može označiti kraj partikularizmu, antagonizmima i agresijama nacionalnih država jednih protiv drugih ili protiv njihovih vlastitih manjina. Integracija Balkana može također pomoći rascjepkanim muslimanskim zajednicama Balkana da prevladaju svoju vlastitu "balkanizaciju".

JEDNA VAŽNA FETVA O PITANJU ISELJAVANJA BOSANSKIH MUSLIMANA U VRIJEME AUSTROUGARSKE UPRAVE¹

U literaturi o problemu iseljavanja bosanskih Muslimana u postosmanskome periodu, vjersko-pravni aspekt iseljenja nije šire razmatran. Ako se ima u vidu da islamski vjerovodstvo (*Šerijat*) za muslimane ima važne funkcije i izvan pozitivno-pravne sfere kao politički, ideološki i psihološki faktor, te elementi društveno-normativne kulture, očigledno je da i pojava iseljavanja bosanskih Muslimana (*hidžret*) u postosmanskome periodu ne može biti svestrano istražena bez tretiranja vjersko-pravne dimenzije.

Osnovno pitanje koje se tom kontekstu postavlja jeste kakvu su vjersko-pravnu kvalifikaciju iseljavanja dali muslimanski učenjaci. Kako je poznato, takve kvalifikacije daju se u vidu vjersko-pravnih mišljenja (*fetva*) koja na upit zainteresiranih lica izdaju muslimanski učenjaci ili u vidu posebnih rasprava (*risala*).

U slučaju iseljavanja bosanskih Muslimana u vrijeme austrougarske uprave postoje, prema našim saznanjima, dva teksta koja se sa šerijatsko-pravog aspekta bave hidžretom.

Prvi tekst je *Poslanica o hidžri (Risale fi l-hidžre)* koju je napisao poznati bosanski alim i prvi reisul-ulema Mehmed Teufik Azapagić (1838-1918). Kao tuzlanski muftija on je 1884. napisao tu poslanicu na arapskom jeziku, da bi je dvije godine kasnije list *Vatan* štampao na turskom jeziku, u nešto skraćenoj formi. U ovom radu M. T. Azapagić dokazivao je da ne postoje šerijatski razlozi za iseljenje Muslimana nakon okupacije Bosne i Hercegovine od strane Austro-

¹ Koautor ovog teksta je Mustafa Jahić. Tekst je objavljen u knjizi: *STUDIJE O ŠERIJATSKOM PRAVU*, dr. Fikret Karčić, Izdavač: Bemust, Zenica, 1997. god., a prethodno je bio objavljen u: *Prilozi br. 27/1991 (XXV)*, Institut za istoriju, Sarajevo, str. 41-48.

Ugarske Monarhije. Tekst je široko distribuiran da bi smanjio talas prvih bosanskih muhadžira. Sam sadržaj *Poslanice o hidžri* ostao je nepoznat izvan kruga muslimanskih učenjaka i osmanista sve do 1990, kada je Osman Lavić, bibliotekar Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu, objavio njen prijevod (*Anali Gazi Husrevbegove biblioteke*, knj. XV-XVI, str. 197-22).

Drugi tekst je fetva koju je objavio egipatski učenjak Muhamed Rešid Rida u časopisu *el-Menar* 1909. (knj. XII, str. 410-415). Ova fetva uslijedila je kao odgovor na pitanje koje je jedan čitalac iz Bosne postavio uredniku i vlasniku čuvenog *el-Menara*. Pitanje i odgovor objavljeni su pod naslovom *Hidžra i propisi u vezi s njom koje se odnose na Muslimane u Bosni (El-Hidžretu ve hukmu muslimi Busna fiha)*. Ova fetva smatra se veoma značajnom te je uvrštena u bibliografsku bilješku uz odrednicu Hidžra, objavljena u drugom izdanju Enciklopedije islama (*The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Supplement, fascicules 5-6, Leiden 1982, pp. 368). I pored svega toga u našoj nauci o ovoj fetvi nema pomena. U namjeri da skrenemo pažnju na ovaj važan dokument odlučili smo se za integralan prijevod njegovog teksta, uz odgovarajuće bilješke, te kratku analizu njegovog sadržaja i okolnosti njegovog nastanka.

Inicijativu za donošenje ove fetve dao je čitalac *el-Menara* iz Bosne, potpisan kao "Muhamed Z. H. D. Tarabar, učenik Fejzije medrese u Travniku." Daljim istraživanjem utvrdili smo da je riječ o Muhamedu Zahirudinu Tarabaru (1882-1957) koji je nakon završene osnovne škole u Zenici pohađao i završio medresu Fejziju u Travniku. Kasnije je službovao kao muderis, imam, muallim i hatib u Derventi. Služio se sa sva tri islamska orijentalna jezika i redovno je primao časopise iz islamskog svijeta. Očigledno je da je takvo usmjerenje ponio iz učeničkih dana kada je čitao glasilo islamskog reformističkog pokreta i u pismu njegovom uredniku iskazao dobro poznavanje arapskog jezika.²

² Za podatke o M. Z. Tarabaru zahvaljujem mr. Džemaludinu Šestiću iz Zenice i hafizu Muhmuđu Traljiću iz Sarajeva.

Molba za izdavanje fetve o problemu iseljavanja bosanskih Muslimana upućena je Muhammedu Rešidu Ridau (1865-1935), istaknutoj ličnosti islamskog reformističkog pokreta s kraja 19. i prvih decenija 20. vijeka. M. R. Rida je najpoznatiji učenik čuvenog egipatskog reformatora Muhammeda Abduhua (1849-1905). M.R. Rida je u Abduhuovu ideju reforme unio brojne elemente obnoviteljske ideologije hanbelijske vjersko-pravne škole. Takva pozicija u literaturi je označena kao egipatsko-sirijska selefije škola, odnosno ortodoksni reformizam.³

Radi širenja reformističkih ideja M. R. Rida je 1898. pokrenuo časopis *el-Menar* (*Svjetonik*) koji je uređivao sve do svoje smrti. Ovaj časopis je bio veoma uticajan među muslimanskim obrazovanim krugovima od Singapura do Kazana. Posebno je bila čitana rubrika "Vjersko-pravna mišljenja" (*el-Fetava*). Odgovarajući na pitanje čitalaca, M. R. Rida davao je ideji reforme konkretan oblik. Časopis *el-Menar* imao je čitaoce i u našim krugovima. O tome svjedoči i određen broj prevedenih članaka iz *el-Menara* koji su objavljeni u bosanskoj muslimanskoj periodici. Na tim člancima obrazovali su se predstavnici muslimanskog reformističkog pokreta koji se i u Bosni i Hercegovini javio prvih decenija austrougarske vlasti.⁴

Pitanje koje je M. Z. Tarabar uputio M. R. Ridi tiče se šerijatsko-pravnih posljedica austrougarske aneksije Bosne i Hercegovine. Ova zemlja je, naime, kao osmanska pokrajina spadala u *darul-islam* (islamsku zemlju), što znači zemlju kojom upravlja muslimanski vladar, odnosno u kojoj vlada islamsko pravo. Akt austrougarske okupacije nije promijenio šerijatsko-pravnu kvalifikaciju Bosne i Hercegovine, pošto time nije pravno dirano u pitanje osmanlijskog suvereniteta. Nove okolnosti nastupile su aktom aneksije, kada je Bosna i Hercegovina pripojena Dvojnoj Monarhiji. Među ulemom se javila dilema: da li je Bosna i Hercegovina nakon akta aneksije i dalje očuvala karakter *darul-islama* ili je postala teritorijom

³ Više o tome, vidi dr. Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo 1990, str. 126-131.

⁴ Vidi F. Karčić, op. cit, 197-241.

darul-harb (neprijateljska zemlja). S tom kvalifikacijom povezano je i pitanje iseljavanja muslimanskog stanovništva. Prema klasičnoj pravnoj doktrini *hidžret* iz *darul-harba* u *darul-islam* je preporučljiv akt, a ukoliko su muslimani spriječeni da u slobodi prakticiraju svoju vjeru, iseljavanje postaje obaveza.⁵

Neki nepoznati turski propovijednik (*vaiz*) upravo je zastupao mišljenje da je Bosna i Hercegovina postala područje "neprijateljske zemlje", da su muslimanima nevaljani vjerski obredi koji se vrše pod austrougarskom vlašću uključujući i sklapanje brakova i da su zbog toga muslimani obavezni da se isele u neku "islamsku zemlju." Takvi stavovi uznemirili su lokalno muslimansko stanovništvo pa je M. Z. Tarabar zamolio vlasnika i urednika *el-Menara* za autoritativno šerijatskopravno tumačenje.

U dužem i veoma argumentiranom odgovoru M. R. Rida u cjelini je odbacio ocjenu i mišljenje nepoznatog turskog vaiza. Nakon iscrpnog pregleda stavova muslimanskih učenjaka o ustanovi hidžre, M. R. Rida je zaključio da među islamskom ulemom postoji suglasnost o tome da je hidžra za muslimane obavezna u dva slučaja. Prvi slučaj je ukoliko im je nemoguće u jednoj zemlji održati vjeru zbog smutnje, prisilnog prevjeravanja ili navođenja na kršenje vjerskih propisa. Drugi slučaj je, ukoliko je potrebno da muslimani iz jednog kraja učestvuju u legalnoj odbrani muslimanske zajednice (*džihad*). Konstatirajući da se ova posljednja situacija očigledno ne veže za bosanske muslimane, M. R. Rida zaključuje da se na njih ne odnosi ni prvi slučaj, "mada to oni sami bolje znaju". Veliki reformator je, također, odbacio i ocjenu turskog vaiza o nevaljanosti vršenja islamskih obreda i sklapanja brakova u Bosni i Hercegovini. Istakao je da na valjanost ovih poslova nemaju uticaja vjersko-pravne kvalifikacije jedne zemlje.

M.R. Rida nije nigdje u ovoj fetvi dao vlastitu vjersko pravnu kvalifikaciju Bosne i Hercegovine nakon austrougarske aneksije. Smatrao je, vjerovatno, da to bosanski alimi dobro znaju. Međutim, konačni sud u njegovoj fetvi i valjanosti vršenja vjerskih obreda govori

⁵ Hidžra The Encyclopedia of Islam, New Edition, Suppleinent, Fascicules 5-6, Leiden 1982, str. 368.

u prilog teze da je on smatrao da Bosna i Hercegovina i dalje zadržava svojstvo *daru-l-islama*.

Takvu konstataciju izrekao je 1884. bosanski alim M. T. Azapagić, obrazlažući to okolnošću da za vjersko-pravnu kvalifikaciju jedne teritorije nije presudno ko drži političku vlast, već koje pravo se primjenjuje. To se najbolje vidi u pravničkom definiranju uvjeta koji se traže za zaključak da je jedna "islamska zemlja" postala "neprijateljskom zemljom". Naime, klasični pravnici definirali su *darul-harb* kao zemlju u kojoj vlast pripada nemuslimanima, odnosno u kojoj je potpuno nemoguće primjenjivati islamski vjerezakon. To je, dalje, zemlja koja nema prijateljske odnose sa muslimanskim svijetom i koja je stalni izvor opasnosti za darul-islam. Nije, dakle, svaka nemuslimanska država "neprijateljski teritorij."⁶

Ako u jednoj zemlji u kojoj politička vlast pripada nemuslimanima, muslimani imaju pravo da javno prakticiraju svoju vjeru (ezan, džemat, namaz hadž, itd.) i primjenjuju šerijatsko pravo, makar u personalnim pitanjima, ta zemlja ima s vjersko-pravnog stanovišta karakter *darul-islama*.⁷ Takav stav usvojili su šerijatski pravnici i nakon mongolske invazije na Abasijski hilafet, kada su zaključili da je teritorij pod mongolskom upravom i dalje *darul-islam*, pošto muslimani u njemu mogu javno iskazivati svoju vjeru i pošto su kadije za njih i dalje nadležna vlast.

O tome kakve je konkretne efekte proizvela fetva M. R. Ride u Bosni i Hercegovini i kakav je bio njen prijem u redovima bosanske uleme potrebno je izvršiti dalja istraživanja. Osnovano se može pretpostaviti, s obzirom na autoritet učenjaka koji je ovu fetvu izdao, da je njen uticaj na zaustavljanje ili usporavanje procesa iseljavanja muslimanskog stanovništva bio značajan.

⁶ Džemaluddin Atijje, en-Nazarijjetul-amme li-š-šeriati-l-islamijje, (-), 1988, str. 272.

⁷ Mehmed Teufik Azapagić, *Risala o hidžri*, Anali Gazi Husrevbegove biblioteke, knj. XV-XVI, str. 204-205.

Hidžra i propisi u vezi s njom koji se odnose na muslimane u Bosni

(Pitanje 25) Od čitaoca iz Bosne.⁸

Nakon pozdrava Vama, časni, veliki učitelju, bez premca učeni razboriti i odlučni, islamski autoritetu, vođo sljedbenika istine i ponosu ljudskog roda, priznati, potpuni i istaknuti učenjaku prektičaru, pronicljivi naučniče, precizni, mudri filozofe, oštroumnii spisatelju, najistaknutiji u ovome dobu, gospodine naš, prijatelju i duhovni vođo, šejh Muhamed Rašid Rida - da mu Allah podari dug život i da ga proživi na najbolji način.

U ime Boga Milostivog i Premilosnog. Hvala Bogu Uzvišenom i Veličanstvenom. Neka je milost i spas na našeg starješinu, pomagača i utjehu, Njegovog Poslanika, propovijednika Božijeg puta, našeg starješinu Muhammeda, zatim na njegovu porodicu kao i njegove časne i neporočne drugove, sljedbenike njegovog puta, kao i one koji su njih slijedili u dobročinstvu sve do Dana sakupljanja i polaganja računa.

Obavijestilo me je nekoliko prijatelja da je jedan istaknuti instambulski učenjak pristao da održi vaz u jednoj gradskoj džamiji kod nas. Između ostalog govorio je i o obavezi hidžre za nas, zatim nevaljanosti sklapanja braka i tome slično zbog toga što je Austrija anektirala Bosnu i Hercegovinu pripojivši je kao dio vlastitog teritorija. Također je istakao i nevaljanost vršenja osnovnih islamskih obaveza pod njenom vlašću, općenito namaza u šta ulazi i džuma namaz, zatim posta, hadža i zekata. Većina prisutnih koji su to čuli dosta se uznemirila misleći da je istina to što je rekao.

⁸ Čitalac koji moli za odgovor je veliki simpatizer i prijatelj *Menara*. Pretjerano nas hvali biranim riječitna zbog čega nam je i nezgodno. Njegovo pismo, ipak, u cjelini objavljujemo postupajući onako kako smo i do sada radili: da objavimo doslovni tekst pitanja, što je, inače, praksa naših ranijih učenjaka. Dopuštali smo jedino ispravke nekih jezičkih grešaka. Izvor: *EL-MENAR*, Vol. XII (1327), str. 410-415.

Zato, gospodine moj, prijatelju i utjeho, pomagaču istine i sunneta, koritelju prezrenih i odvratnih novotarija u vjeri, rastjerivaču tmine sa ovoga naroda kome je ukazana milost, sljedbeniče Ummeta, uzoru među vodama, milosti Božija ovom pravovjernom narodu!

Želio bih, Vaša uzoritosti, da izvolite s jasnim i nedvosmislenim odgovorom na ovog učenjaka, ravnajući se pri tome prema Knjizi i lijepome sunnetu, kako to Vi inače činite, sa jakim i zadovoljavajućim šerijatskim argumentima i dokazima, zašto se također zalažete na stranicama sjajnoga Menara - Allah ga obasipao svojim svjetlom - sve do Dana sakupljanja i odluke a u životu blagoslovio uzoritog njegovog vlasnika i urednika kao što inače postupa sa onima koji su mu bliski među bogobojažnim robovima. Nagrađio ga, također kao što nagrađuje dobročinitelje među svojim iskrenim robovima. On je moćan da učini sve što želi. Za odgovor.

Molilac i predlađač

Čitalac svjetlog *Menara* i Vaš iskreni i pokorni prijatelj, prijatelj prijatelja svjetloga *Menara* i njegovog vlasnika, njihov ljubitelj i neprijatelj njihovih neprijatelja nemoćan, slabi i bijedni, onaj kome je potrebna milost Moćnog Velikog Gospodara, prašina s nogu pomagača istine Muhammed Z. H. D. (Zahirudin) Tarabar, učenik Fejzije medrese u Travniku (Bosna).

Odgovor

Nema sumnje da je ovaj Turčin u cjelini pogriješio u vezi s onim što je rekao. Ispravno je da hidžra nije potrebna kao lična obaveza za onoga ko može prakticirati svoju vjeru siguran da ga u tome niko ne uznemirava, bilo to u vidu prisile da napusti vjeru ili zabrane vršenja njenih obreda i postupanja prema njenim propisima. O tome govori Aiša⁹, kako se navodi u Buhariji¹⁰. Kada je pitana o hidžri rekla je:

⁹ Časna supruga Muhammeda (a.s.), prenosilac brojnih obavijesti o praksi Božijeg Poslanika.

¹⁰ Zbirka hadisa sa punim naslovom *el-Džami'u-s-sahih*, koju je sačinio jedan od najvećih autoriteta za islamsku tradiciju Muhammed ibn Ismail Buhari (810-870).

"Nema hidžre danas kao onda kad je vjernik bježao sa svojom vjerom Allahu i Njegovom Poslaniku bojeći se da ne bude zaveden. A što se tiče današnjeg vremena, Allah je objavio islam tako da vjernik služi svome Gospodaru gdje god želi." Osnova ovog pitanja je ajet (IV:97) "Kada budu uzimali duše onima koji su se prema sebi ogriješili, meleki će upitati..." (o ovome će biti riječi kasnije). O tome postoje hadisi i mišljenja učenjaka od kojih ćemo spomenuti najvažnija. Ispravno je ono što je s ovim u vezi navedeno u hadisu Ibn Abbasa¹¹ od Ahmeda¹², dvojice šejhova¹³ i autora tri sunneta¹⁴ kada su prenijeli da je Vjerovjesnik, Božiji mir i spas na njega i njegovu porodicu, rekao: "Nema hidžre poslije osvojenja (*feth*) ali postoji džihad i težnja pa ako se bojite a vi bježite." Slično se prenosi od Aiše u oba Sahiha. Prenose Ahmed¹⁵, ta Nesai,¹⁶ Ibn Madže,¹⁷ Taberani¹⁸ i drugi od Abdulaha ibn Sa'da¹⁹ da je Vjerovjesnik, Božiji mir i spas na njega i njegovu porodicu, rekao: "Hidžra ne prestaje sve dok traje borba sa neprijateljem." S ovim je u suglasnosti i hadis Ibn Abbasa o obavezi odlaska u borbu onih koji su pozvani na legalni džihad i napuštanje domovine zbog toga. Toga, međutim, danas nema.

Što se tiče hadisa Džerira ibn Abdullaha²⁰ koji su naveli Ebu Davud²¹ i Tirmizi²² a koji glasi "Odričem se svakog muslimana koji živi među mnogobošcima" i komentara tog hadisa riječima "Oni se ne

¹¹ Abdullah ibn Abbas (u 687), drug Božijeg Poslanika.

¹² Enes ibn Malik (u.709), drug Božijeg Poslanika.

¹³ Pod "dvojom šejhova" u hadiskoj nauci misli se na učenjake Muhammeda ibn Ismaila Buharija i Muslima ibn Hadžadža (820-875).

¹⁴ Autori "tri Sunena" (posebna zbirka hadisa) su Ebu Davud (817-889), Tirmizi (824-892) i Nesai (830-910).

¹⁵ Ahmed ibn Hanbel (780-856), poznati autoritet u hadisu i učenjak za koga se veže jedna od četiri vjerskoppravne škole u sunijskom islamu.

¹⁶ Vidi bilj. 6.

¹⁷ Isto.

¹⁸ Ebu Kasiln Sulejman Taberani (873-970), hadiski autoritet.

¹⁹ Abdullah ibn Said (u. 696.), drug Božijeg Poslanika.

²⁰ Džerir ibn Abdullah (u. oko 684), drug Božijeg Poslanika.

²¹ Vidi bilj. 6.

²² Isto.

viđaju", njegovu predaju potvrđuje Buhari i Ebu Hatim²³ i drugi vežu ga za Kajsu Ibn Ebi Hazima²⁴ dok u dokazivanju prenosilaca postoji poznato mimoilaženje u izvorima. Taberani ga prenosi kao "povezanu" predaju. Taj hadis se međutim, ne odnosi na stanovnike Bosne, jer oni ne žive među mnogobošcima. Islam je imao posebnu politiku prema arapskim mnogobošcima. Na tu temu postoji i hadis od Muavije²⁵ koga prenose Ahmed, Ebu Davud i Nesai na koji smo ukazali u prethodnom pasusu a to je kada veli da je čuo Božijeg Poslanika gdje kaže: "Hidžra neće prestati sve dok ne prestane pokajanje. Pokajanje neće prestati sve dok sunce ne izađe sa zapada." Za ovaj hadis Hitabi²⁶ kaže da za njegov lanac prenosilaca ima prigovora.

Što se tiče mišljenja učenjaka o propisima koji proizilaze iz ovih hadisa spomenut ćemo Ševkanija²⁷ koji u komentaru djela *Munteka* između ostalog kaže: "Oko usaglašavanja hadisa koji se tiču ovog pitanja postoje mimoilaženja." Tako Hitabi i još neki tvrde da je hižra u početku islama bila stroga obaveza (*farz*) za one koji su prihvatili islam. To je hilo zbog toga što su muslimani u Medini bili malobrojni i bilo je potrebno da se formira društvena zajednica. Međutim, pošto je Mekka osvojena i stanovništvo počelo masovno prihvatati islam, prestala je obaveznost hidžre u Medinu. Ostali su samo džihad i težnja kao obaveza za one koje neprijatelj napadne ili dođe do njih. Hafiz (Ibn Hadžer²⁸ kaže da je cilj propisa o obavezности hidžre da se novoobraćeni muslimani spasu od progona nevjernika koji su nastojali da ih na taj način odvrte od vjere islama. Tim povodom objavljen je ajet: *"Kada budu uzimali duše onima koji su se prema sebi ogriješili, meleki će upitati: Šta je bilo s vama? - Bili smo potlačeni na Zemlji - odgovorit će. - Zar Allahova zemlja nije prostrana i zar se niste mogli nekud iseliti? - reći će meleki, i zato će njihovo prebivalište biti*

²³ Ebu Hatim Busti (u. 965), istoričar, geograf i muhaddis.

²⁴ Kajs ibn Hazim (u. oko 717), drug Božijeg Poslanika.

²⁵ Emevijski (omajadski) halifa. Vladao je 660-679.

²⁶ Hamed ibn Muhammed el-Hitabi (929-998), muhaddis.

²⁷ Muhammed ibn Ali Ševkani (1759-1834), iz Jemena, jedan od začetnika islamskog reformističkog pokreta u moderno doba. Često citiran u djelima M. Rešida Ride.

²⁸ Ibn Hadžer Askalani (1372-1449), istaknuti stručnjak u hadisu, historiji i fikhu.

džehennem, užasno je on boravište." (IV:97). Ovaj ajet ostaje da važi kao odredba koja daje pravo onome ko primi islam u nevjerničkoj zemlji (*darul-kufr*) da je napusti ukoliko je u mogućnosti da to učini. Maverdi²⁹ za kaže da ukoliko je neko u mogućnosti da javno manifestira svoju vjeru u nekoj nevjerničkoj zemlji, ta zemlja za njega postaje islamska zemlja (*darul-islam*) pa je bolje da u njoj živi nego da je napusti, jer postoji nada da će još neko primiti islam. Ne postoji nikakva bojazan da je ovo mišljenje u sukobu sa hadisima koji govore o zabrani prebivanja u nevjerničkoj zemlji. Hitabi, također, tvrdi da je hidžra propisana kao farz nakon što je Vjerovjesnik, Božiji mir i spas na njega i njegovu porodicu, preselio u Medinu da bi mu se muslimani pridružili u borbi i da bi od njega naučili vjerske propise. Allah dž.š. to potvrđuje u mnogim ajetima uključujući čak i kidanje obaveze zaštite između onih koji su odselili i koji su ostali. ("A onima koji vjeruju, a koji se nisu iselili - vi ne možete sve dok se ne isele, zaštitnici biti" - VIII:72). Međutim, pošto je Mekka osvojena a narod iz svih plemena prihvatio islam prestala je hidžra biti obaveznom a ostala preporukom. Begavi³⁰ u djelu *Šerhus-sunnetu* navodi i druge mogućnosti usaglašavanja teksta hadisa pa riječi: "Nema hidžre poslije osvojenja" znače iz Mekke u Medinu a riječi "ne prestaje" znači da onaj ko prihvati islam ima pravo da preseli iz nevjerničke zemlje u islamsku zemlju. Isto tako smatra da postoji mogućnost i drugačijeg razumijevanja a to je da "Nema hidžre" znači da nema seobe Vjerovjesniku, Božiji mir i spas na njega i njegovu porodicu, iz zemlje u koju se može vratiti samo uz dozvolu. Riječi "ne prestaje" odnose se na Arape i njima slične koji sele na drukčiji način od gore opisanog. Ibn Omer³¹ jasno objašnjava namjeru iskaza Ismailija³² da poslije osvojenja (Mekke) prestaje hidžra Božijem Poslaniku, Božiji mir i spas na njega i njegovu porodicu, ali ne prestaje ondje gdje se vode borbe s nevjernicima, to jeste sve dok na

²⁹ Ali ibn Muhammed Maverdi (u. 1031), istaknuti šerijatski pravnik klasičnog perioda.

³⁰ Ebu Muhammed Husejn Begavi (u. 1117 ili 1122), poznati komentator Kur'ana.

³¹ Abdullah ibn Omer (u. 692 ili 693), drug Božijeg Poslanika, sin halife Olnera, jedan od autoriteta rane medinske škole

³² Ebu Bekr Ismaili (u.?).

svijetu postoji nevjernička država. Hidžra je iz takve zemlje obavezna za onoga ko primi islam a boji se da ne bude zaveden. Smisao ovoga je da bi prestao razlog za hidžru onda kada bi bilo moguće da na svijetu ne bude nevjerničkih država. Ibn Tin³³ je iznio stav da je hidžra iz Mekke u Medinu bila obavezna i da je onaj koji je bez opravdana razloga ostao u Mekki nakon hidžre Vjerovjesnika postao nevjernik. Ovo je tvrdio i Hafiz ali to kao stav nije prihvaćeno. Prema Ibn Arebiju³⁴ hidžra je izlazak iz neprijateljske zemlje (*darul-harb*) u islamsku zemlju i u vrijeme Vjerovjesnika, Božiji mir i spas na njega i njegovu porodicu, bila je farz. Nakon Vjerovjesnika hidžra je i dalje farz za onoga ko se boji za sebe. U djelu Bahr³⁵ kaže se da je hidžra iz nevjerničke zemlje obavezna na osnovu jednoglasnog mišljenja učenjaka tamo gdje se muslimani potiču na masovno grijehenje činjenicom ili nečinjenjem ili pritiskom od strane vladara. Džafer ibn Mubešir³⁶ i još neki učenjaci smatrali su da je hidžra obavezna i iz grijehničke zemlje (*darul-fisk*) analogno obavezi hidžre iz nevjerničke zemlje. Međutim, ova analogija nije valjana. Ispravno je da hidžra nije obavezna iz grijehničke zemlje jer je to islamska zemlja. Poistovjećivati islamsku zemlju sa nevjerničkom zemljom samo zato što se u njoj javno griješi nije suglasno sa naukom o predajama niti sa naukom o sadržini tih predaja. Postoji više djela vjerskih pravnika u kojima se obrazlažu kategorije država i razlozi koji opravdavaju odustajanje od hidžre.

Međutim, nije potrebno da ih ovdje navodimo. Suština svega što je rečeno o komentarima hadisa koji se odnose na ovu temu jeste navod Ševkanija.

Mogu reći da se učenjaci razilaze u svim aspektima ovog problema osim u dva. Suglasni su, naime, bez izuzetka da je hidžra obavezna u dva slučaja. Prvo, kada je muslimanima nemoguće održati vjeru zbog smutnje koja muslimane tjera u nevjerstvo ili navodi na

³³ Nemamo bliže identifikacije.

³⁴ Ibn Arebi (1165-1240), glasoviti muslimanski mističar panteističkog smjera.

³⁵ el-Bahru-raik, zbornik hanefijske vjersko-pravne škole čiji je autor Ibn Nudžejm (1520-1563).

³⁶ Nemamo bliže identifikacije.

kršenje vjerskih odredaba bilo činjenjem, nečinjenjem ili iz neznanja. Drugo, borba za vjeru odnosno za zaštitu islamske misije i sigurnost muslimana u svojoj vjeri i istini. To znači da je hidžra obavezna za onoga ko ne može održati svoju vjeru bilo kao pojedinac bilo kao skupina i za onoga ko je potreban za vođenje džihada te njegovo učešće ojačava muslimane i koristi im u nužnoj zakonitoj odbrani. Što se tiče ovog drugog slučaja, očigledno je da se on ne odnosi na stanovnike Bosne, kako je već navedeno. Ne mislim, također, da se i prvi slučaj kod njih događa, mada to oni sami bolje znaju.

U kategoriji prvog slučaja hidžre kao obaveza radi sticanja znanja ukoliko za to postoji potreba. Tako, ukoliko neko ne otputuje da bi se obrazovao i druge podučavao kada se vrati, griješni su svi oni koji su ostali uskraćeni za tu nauku u svojoj domovini. Postoji takoreći i hidžra iz mjesta u kome je zavladao grijehenje i javno vršenje ružnih djela a odgoj u duhu bogobojažnosti i dobročinstva postao nemoguć. Ibn Vehb³⁷ prenosi od Malika da je ovaj rekao: "Treba napustiti onu zemlju u kojoj se otvoreno čine pokuđene stvari i u takvoj zemlji ne može se nastaniti." U Sahihu se prenosi da je Ebu Derda³⁸ kao razlog napuštanja Muavijine države naveo okolnost da je ovaj objavio poslovanje s kamatom i dozvolio prodaju zlatnih čaša za cijenu veću od njihove težine. Na jednom drugom mjestu Malik kaže da kada u jednoj zemlji prevlada laž nad istinom u njoj zavlada nered a u zemlji u kojoj se postupa protivpravno ne treba živjeti.

Na ovo mogu da kažem da se prethodni stav odnosi na pojedince koji ne mogu da otklone vršenje zabranjenih djela. Međutim, ukoliko se nađe grupa koja je u stanju da to učini, obaveza im je da otklanjaju vršenje zabranjenih djela a ne da čine hidžru.

Ukoliko neko kaže da ovo što smo naveli spada u prvi slučaj obaveznosti hidžre, mi ti kažemo da ga smatraš drugim slučajem, jer je to formalno pitanje. Međutim, nema nikakve potrebe za analogijom između nevjerovanja i grijehenja da bi se opravdala hidžra iz mjesta u

³⁷ Vjerovatno se radi o istaknutom pravniku malikijske vjersko-pravne škole (u. 812).

³⁸ Ebu Derda Ensari Hazredži (u. 652), drug Božijeg Poslanika.

kome je zavladao grijehenje a otežano dobročinstvo ili tamo gdje je teško biti pobožan i činiti dobra djela.

Sušтина rečenog je u tome da je musliman obavezan da bude pravedan i da čini dobra djela kako ga na to upućuje njegova vjera. Ukoliko ne bude mogao tako raditi u jednoj zemlji dužan je odseliti tamo gdje to može. U protivnom, učinio je nasilje prema samom sebi. Takvome će se na Sudnjem danu, kada se bude opravdavao tlačenjem nevjernika i grijehnika koji su ga spriječili da radi kako mu vjera nalaže, reći: "Zar Allahova zemlja nije prostrana i zar se niste mogli nekud iseliti?"

Što se tiče tvrdnji vaiza da je neispravno sklapanje muslimanskih brakova i vršenje islamskih obreda u Bosni nakon što ju je Austrija anektirala - takva tvrdnja je neispravna. Tako nešto može reći samo neznalica, pa čak kada se ne bi dopuštalo nešto što je Allah (dž.š). zabranio muslimanima, jer je ovaj neznalica muslimane koji su slušali njegov vaz doveo u situaciju da posumnjaju u svoje obrede i sklopljene brakove. Kako je poznato, vaz je objašnjavanje Božije Knjige i sunneta Božijeg Poslanika i ne može u sebi sadržavati ovakve tvrdnje i neistine. Tako, kada neko od muslimana koji se drže Božijeg užeta zamoli za objašnjenje od nekog ko se pokušava čak i našaliti na račun njihove vjere, oni od njega zatraže da to potkrijepi Kur'anom i sunnetom. Ako to potvrdi sa oba izvora muslimani ga prihvate, inače, suprotstavljaju se tome i odbacuju ga.

U pitanjima vjerskih obreda i braka nema nikakve razlike između muslimana koji žive u nevjerničkoj zemlji ili u islamskoj zemlji. Postoje, međutim, propisi koji su u vezi sa politikom, građanskim i vojnim odnosima, s tim što neki u sferu politike ubrajaju i džumanamaz. Nesporno je da hidžra nije ustanovila koja ima obaveznost kao što je to bilo u vrijeme Vjerovjesnika, Božiji mir i spas na njega i njegovu porodicu, da bi mu muslimani pomogli i od njega učili. Osim toga, muslimani su žestoko progonjeni prije osvojenja Mekke a uz to u sunnetu nije ništa spomenuto u pogledu kazne za one koji nisu iselili, kako tvrdi ovaj propovijednik neznalica. Ahmed, Muslim, autori Sunena i drugi prenose hadis od Burejde da je Božiji Poslanik rekao:

"Kada sretneš protivnike mnogobošce pozovi ih na tri stvari. Pa na koje god to potvrdno odgovore a ti prihvati i budi zadovoljan. Prvo, pozovi ih u islam. Ukoliko odgovore potvrdno a ti prihvati i budi zadovoljan. Zatim ih pozovi da se pridruže iseljenim muslimanima i upoznaj ih da im u tom slučaju pripada isto ono što pripada i muhadžirima. Ako odbiju da se ise le ukaži im da će imati položaj muslimana-beduina, da će potpadati pod propise koje važe za vjernike i neće imati udio u ratnom plijcnu ukoliko se ne budu borili zajedno sa muslimanima. Ukoliko i to odbiju, kaži im da plaćaju glavarinu, pa ako potvrdno odgovore a ti prihvati i budi zadovoljan..."

Što se tiče rasprave o nevjerničkoj zemlji i islamskoj zemlji nema potrebe da o tome ovdje govorimo. O tome ima jedna naša ranija rasprava pa neka se na nju obrati onaj ko želi da se šire upozna.

SLUŽBA REISUL-ULEME KOD BOŠNJAKA¹

O nastanku, uobličenju i razvoju islamske vjerske administracije u Bosni i Hercegovini (u daljem tekstu: Bosna) objavljen je veći broj radova.² I pored toga, ovo pitanje čeka monografsku obradu koja bi uključila istraživanje međudjelovanja različitih činilaca koji su doveli do, sada već stabilne, strukture Islamske zajednice u Bosni.

Jedno od pitanja koje u dosadašnjoj literaturi nije zadovoljavajuće tretirano jeste služba reisul-uleme, njeno porijeklo, legitimitet i procedura uvođenja u dužnost. U ovom tekstu pokušat ćemo baciti više svjetla na ova pitanja.

Reisul-ulema: od titule do službe

Naziv reisul-uleme pojavio se u bosanskom kontekstu prvi put 1881. u molbi bošnjačkih uglednika austro-ugarskim vlastima da imaju svoga poglavara (reisul-ulemu) koji će rukovoditi njihovim vjerskim poslovima.³ Naredne godine austro-ugarska vlast udovoljila je ovoj molbi, koju je inače i inicirala, te je konstruiran Savjet uleme (*Medžlisi ulema*) sastavljen od četiri alima i reisul-uleme kao predsjednika. Na taj način uspostavljeno je zemaljsko vjersko vodstvo Bošnjaka odvojeno od centra u Istanbulu (*Mešihat*).

¹ Tekst je objavljen u knjizi: *STUDIJE O ŠERIJATSKOM PRAVU*, dr. Fikret Karčić, Izdavač: Bemust, Zenica, 1997. god.

² Vidi: Mustafa Imamović, *Pravni položaj vjerskih zajednica u vrijeme šestojanuarske diktature*, neobjavljeni magistarski rad, Beograd 1967; Mehmed Traljić, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini do oslobođenja*, u: *Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo; Starješinstvo Islamske zajednice u SR BiH, 1977; 145-152; Nijaz Šukrić, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini nakon oslobođenja*, u: *Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini*, 153-168.

³ J. Krcsmarik, *"Bosnia and Herzegovina"*, *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, reprint edition (EI) vol. II, 760.

U osmanskoj državi muslimani, kako je poznato, nisu imali vjersku administraciju odvojenu od državne strukture. Osmanska država bila je izgrađena na principu organskog jedinstva vjerskog i političkog autoriteta. Međutim, ta država je bila poznata po tome što je posjedovala čvrsto izgrađenu hijerarhiju uleme (*ilmije*) neuobičajenu za ranije muslimanske države. U toj hijerarhiji mogla se identificirati obredoslovna ulema (*imami, hatibi*), edukativna (*muderisi*), pravnička (*kadije*) itd.⁴ Unutar svake kategorije postojali su različiti rangovi. Na čelu cjelokupne organizacije *ilmije* stajao je *šejhul-islam*. Izvorno, on je bio muftija Istanbula sa kasnije izraženom tendencijom da bude prihvaćen kao najviši vjerski autoritet sunijskih muslimana, posebno u 19. vijeku.⁵

Za razliku od muslimana, nemuslimani u osmanskoj državi su u okviru sistema vjersko-pravne autonomije (*millet*) posjedovali zasebne konfesionalne organizacije. Samim tim, nemuslimanske zajednice su spremnije dočekale smjenu vlasti na teritorijama sa kojih su Osmanlije morali odstupiti. Pošto je na tim teritorijama novouspostavljena vlast redovno bila utemeljena na organskom i funkcionalnom razlikovanju političkog i vjerskog autoriteta, i muslimani su morali u tom okviru iznaći nova institucionalna rješenja za organizaciju svojih poslova. U slučajevima muslimanskih zajednica bivše osmanske države ta rješenja su se zasnivala na analogijama izvedenih iz stavova hanefijske pravne škole o muslimanskim manjinama, osmanskoj strukturi uleme i praktičnim shvatanjima i interesima novih vlasti. To se desilo i u Bosni.

Politički gledano, Austro-Ugarska je bila zainteresirana da Bošnjake odvoji od uticaja Istanbula u svakom pogledu. S obzirom na ulogu islama, kod Bošnjaka, vjersko-administrativni aspekt te povezanosti bio je veoma važan. Bošnjački uglednici, s druge strane, suočeni sa odlaskom visokih osmanskih funkcionera iz Bosne 1878, prekidom veza sa kancelarijom *šejhul-islama* i Ministarstvom vakufa u Istanbulu, željeli su konsolidaciju novouspostavljenog stanja i

⁴ Vidi, Ismail Hakki Uzunçarşılı, *Osmanlı Develetin İlmîye teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

⁵ J. H. Kramers, *Shaikh al-Islam*, EI, vol. VII, 277.

osiguranje perspektive održanja u novim okolnostima. Jedno od mogućih rješenja koje bi tom cilju moglo doprinijeti bilo je uspostavljanje lokalne islamske vjerske administracije. Ta administracija obuhvatala je: vjersko vodstvo sastavljano od uleme na čelu sa *reisul-ulemom*, upravu vakufa i muslimansko školstvo. Šerijatsko sudstvo smatrano je dijelom državnog sistema sudova i zbog toga je bilo labavije povezano sa vjerskom administracijom. Ovi segmenti su postepeno razvijani, pravno regulirani, prilagođavani i zadobili relativno stalan oblik 1909. proklamacijom *Štatuta za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova* (Autonomni statut). Ovim dokumentom, kao rezultatom dugogodišnje političke borbe, Bošnjaci su dobili pravo da samostalno upravljaju svojim vjerskim poslovima.

Našu pažnju posebno privlači upotreba naziva *reisul-ulema*. U cijelom muslimanskom svijetu, jedino Bošnjaci danas svoga vjerskog vodu tako nazivaju. U vrijeme britanskog mandata u Palestini (1920.-1948.) poglavar muslimanske zajednice također je tituliran kao *reisul-ulema*. Zbog toga se opravdano nameće pitanje: koje je porijeklo tog naziva i kako se desilo da ga Bošnjaci i Palestinci u jednom historijskom momentu usvoje?

Pošto su i Bošnjaci i Palestinci bili u okviru osmanske države nekoliko vjekova uputno je u tom okviru tražiti odgovor. U osmanskoj praksi *reisul-ulema* je bila titula (*unvan*) a ne služba. U Kanunnami sultana Mehmeda II (1451. -1481.), nastaloj krajem 15. vijeka a koja se odnosi na organizaciju uleme, kaže se da je "šejhul-islam poglavar uleme" (...*Şeyhul islam ulemanin reisidir...*)⁶ Ovaj zakonski tekst kazuje da se titula *reisul-ulema* u to doba vezivala za muftiju Istanbula koji će od kraja 17. vijeka postati uglavnom poznat kao *šejhul-islam*.⁷ O takvom značenju titule *reisul-ulema* svjedoči i osmanski autor Haydar Çelebi u djelu *Risale*, pisanom između 1526/7. i 1534. Spominjući

⁶ I. H. Uzunçarşılı, op. cit., 175, b. 159.

⁷ R. Repp, *The Mufti of Istanbul: A Study of the Ottoman Learned Hierarchy*, London: Ithaca Press for the Board of Faculty of Oriental Studies Oxford University, 1986. 195.

šejhul-islama Šemsuddina b. Kemal-pašu (1468/9-1534.), autor kaže: "On je sada muftija zaštićenih zemalja i poglavar uleme islama (...*ulema-i Islamin reisi*.)"⁸

Izgleda da se od 17. vijeka mijenja težina titule *reisul-ulema* i ona počinje da se daje vojnom sudiji za evropski dio osmanske države (*Rumeli kazasker*). Dva kazaskera, ovaj za Rumeliju i drugi za Anadoliju, bili su članovi Sultanskog savjeta (*Divani Humayun*) i imali su pravo imenovati kadije čija je plata manja od 150 akči, muderise, imame i hatibe u svojim oblastima.⁹

Kazaskere je od kraja 17. vijeka postavljao *šejhul-islam* uz suglasnost velikog vezira.

U slučaju rumelijskih kazaskera titula *reisul-ulema* bila je vezana za rang a ne i za stvarnu naučnu vrijednost pojedinca na tom položaju. Zbog toga je bilo moguće, kako primjećuje turski historičar Ismail Hakki Uzunçarçili, da neki nekompetentni ljudi dobiju tu titulu, pogotovo u vrijeme opće dekadence osmanske države.¹⁰

Činjenica da je titula *reisul-ulema* prešla postepeno sa Istanbulskog muftije na Rumelijskog kazaskera može pomoći objašnjenju njenog javljanja kod Bošnjaka krajem 19. vijeka. Prvo, *reisul-ulema* je postala titula niža u rangi od *šejhul-islama*. Drugo, ta titula je postala vezana za Rumeliju, dio osmanske države kojoj je i Bosna pripadala. Kada su se bošnjački predstavnici i austro-ugarske vlasti složili 1882. o potrebi osnivanja islamske vjerske administracije za Bosnu, moguće je da je titula *reisul-ulema* uzeta zbog oba pomenuta razloga.

Od 1882. nadalje položaj *reisul-uleme* se uobličavao a prerogative fiksirale. Konačno, nekadašnja titula visokih islamskih velikodostojnika osmanske države postala je najviši vjerski položaj među Bošnjacima.

⁸ Ibid.

⁹ I. H. Uzunçarşılı, op.cit., 151-160.

¹⁰ Ibid, 159.

Alternativa službi *reisul-uleme* mogla je biti Veliki muftija ili Glavni muftija (*Baş mufti*), naziv za vjerskog vođu kod ostalih muslimanskih zajednica na Balkanu. Kod svih ovih zajednica nakon odstupanja osmanske države nailazimo na vjersku administraciju na čelu sa muftijom. Opća je pojava u muslimanskom svijetu u moderno doba, posebno među muslimanskim manjinama, da se muftijska funkcija afirmirala izvan uobičajene jurisprudencijalne oblasti (*Iftâ*).¹¹ Tako je i u većini balkanskih zemalja sa muslimanskim manjinama (Bugarska, Srbija, Grčka, Rumunija) nakon balkanskog rata 1912.-1913. ugovorima o miru bilo predviđeno osnivanje nacionalnih vjerskih administracija muslimana na čelu sa velikim/glavnim muftijama.¹²

Jednoobraznost ovih rješenja posljedica je činjenice da je to postignuto putem ugovora osmanske države i balkanskih nacionalnih država pa su slijeđeni istovjetni institucionalni obrasci. Nasuprot tome, Bošnjaci su sami, pod pritiskom austrougarske vlasti i kroz borbu za vjersko-prosvjetnu autonomiju, izgradili osebujan sistem vjerske administracije i zbog toga su bila moguća rješenja koja nemaju paralelu među ostalim muslimanskim zajednicama na Balkanu.

Primjer institucionalnog vjerskog organiziranja Bošnjaka bio je uzor nekim albanskim intelektualcima koji su, s drugim motivima, težili autonomnoj vjerskoj upravi. Dok su Bošnjaci pod austro-ugarskom upravom nastojali da očuvaju vezu između *reisul-uleme* i *šejhul-islama*, uticajni albanski intelektualni krugovi početkom 20. vijeka nastojali su svaku vezu sa Osmanlijama prekinuti u nadi da na taj način preduprijeđe poistivjećivanja s Turcima, napade susjednih pravoslavnih zemalja, moguće masakre i protjerivanje u Aziju.

U tom smislu, poznati albanski intelektualac Faik Konica objavio je 1909. članak pod naslovom *Kratka poruka muhamedancima* u kome je, između ostalog, predložio postepeno kretanje prema tački

¹¹ O tom procesu u Jugoistočnoj Aziju, vid. Michael O. Mastura, *The Status of Muslim Personal Law in Selected Non-Muslim Countries*, *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. VI, no. 1 (1985), 123.

¹² M. Ali Kettani, *Islam in Post-Ottoman Balkans*, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. IX, no. 2 (1988), 381401.

kada Albanci više neće priznavati *šejhul-islama* i kada će formirati vlastiti "muslimanski sinod" nazvan Savjet uleme Albanije na čelu sa *reisul-ulemom*.¹³ Ovaj članak objavljen je u godini kada je odobren *Autonomni statut* u Bosni i autor je vjerovatno bio pod njegovim uticajem. Ali, očigledna je i razlika između bošnjačkog i albanskog shvatanja vjerske "autonomnosti". Bošnjačka borba za autonomiju bila je usmjerena protiv Beča a ne Istanbula. Albanska borba bila je usmjerena protiv Istanbula. Bosanski *Autonomni statut* sačuvao je veze između Islamske zajednice u Bosni i Mešihata putem menšure i mogućnosti da Bošnjaci u spornim pitanjima traže fetvu *šejhul-islama*. Statut muslimanske zajednice Albanije od 24. septembra 1929. prekinuo je sve veze sa Istanbulom. Tom zajednicom rukovodio je Veliki muftija u Tirani koga je birala opća skupština muslimanske zajednice a potvrđivao albanski monarh.¹⁴

Na drugoj strani, daleko od Balkana, titula *reisul-ulema* pojavljuje se u Palestini u vrijeme britanskog mandata. Slično situaciji u Bosni nakon 1878, Britanci početkom svoje uprave u Palestini 1920. pozivaju muslimanske uglednike da formiraju svoju komunalnu organizaciju po uzoru na *millet* sistem osmanske države.¹⁵ Sporazum se uskoro postiže. (1922) Palestinski muslimani dobivaju zaokruženu vjersku administraciju kojom rukovodi Vrhovni islamski savjet (*El-Medžlis El-Islâmi El-A'lâ*) sastavljen od četiri člana na čelu sa *reisul-ulemom*. Članovi ovog savjeta bili su birani od strane izbornog tijela koje je ranije biralo poslanike za osmanski parlament. *Reis ul-ulema* je bio muftija Jerusalema.¹⁶

Fascinirajuća je sličnost između rješenja usvojenih u Bosni i u Palestini: ista titula za vjerskog vođu, gotovo isti naziv i sastav tijela na

¹³ Gyorgy Lederer, *Islam in Albania, Central Asian Survey*, vol. XIII, no. 3 (1994), 337.

¹⁴ G. H. Bousquet, *Note sur les reformes de l'islam Albanais, Revue des Etudes Islamiques*, vol. IX, 1935, 401.

¹⁵ Robert H. Eisenman, *Islamic Law in Palestine and Israel*, Leiden: E. J. Brill, 1987, 77.

¹⁶ Zvi Elpeleg, *Haj Amin al Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*, London: Frank Cass, 1993, 12.

čijem je on čelu, te slična nadležnost. Za sada jedino raspoloživo objašnjenje za ovu sličnost je fakt postojanja kontakata između britanskih vlasti na Srednjem istoku i austrougarske diplomatske misije putem kojih su britanske vlasti bile upozante sa austro-ugarskim iskustvom u upravljanju muslimana iz bivše osmanske države.¹⁷ Po ovom objašnjenju, bosansko iskustvo je prenijeto u Palestinu.

Legitimitet pozicije reisul-uleme

Imajući u vidu historijske uvjete nastanka službe *reisul-uleme* u Bošnjaka, može se reći da pitanje osnova legitimiteta ove službe spada u širi kontekst položaja muslimana pod nemuslimanskom vlašću, odnosno muslimanskih manjina. U načelu, klasična islamska pravna misao raspravlja pitanje vodstva u okviru islamske države, to jest države u kojoj su većina stanovnika muslimani a državna vlast svoj legitimitet izvodi iz islamskog učenja.¹⁸ U ličnosti poglavara islamske države bile su koncentrirane tri funkcije: vodstvo (*imamet*), tumačenje islamskih propisa (*futja*) i sudstvo (*kada*). Vladari historijskih muslimanskih država zadržali su za sebe političko i makar simbolički vjersko vodstvo dok su funkcije tumačenja i primjene propisa prenijeli na muftije i kadije. Osnov autoriteta ovih funkcionera bila je delegirana vlast vladara: u vršenju svojih funkcija oni su smatrani zastupnicima imama. Ova ideja pokazat će se veoma važnom pri utvrđivanju osnove autoriteta vjerskih vođa muslimanskih manjina.

Pošto se u slučaju Bosne, kao i ostalih balkanskih zemalja, radilo o muslimanima koji slijede hanefijsku pravnu školu, zvanični mezheb osmanske države, važno je pogledati kako standardna djela ove škole tretiraju pitanje vodstva muslimanskih manjina.

¹⁷ Na ova kontakte skrenuo je pažnju bosanskohercegovački historičar Tomislav Kraljačić u radu "*Vjerska politika Kalajevog režima*" *Godišnjak Istorijskog društva*, 34 (1983), 17-77.

¹⁸ Vidi naprimjer, Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Maverdi, *Al-ahkam al-sultaniyye*, el-Kahire, (n.d.).

Za hanefijsku pravnu školu jedna teritorija se smatra za dio *darul-islama* (svijet islama) onoliko dugo koliko se određeni islamski propisi u njoj slobodno primjenjuju. Među tim propisima hanefijska djela navode: obavljanje namaza u džematu posebno *džuma-namaza* i *bajram-namaz*, te postojanje muslimanskih sudija (*kadija*) i guvernera.¹⁹

Ova pozicija hanefijske pravne škole izgrađena je u predmodernu doba i predstavlja muslimanske historijske odgovore na gubitak teritorija posebno tokom 6/12. vijeka.²⁰ Za muslimanske manjine se zahtijevalo očuvanje autonomnog pravnog statusa (važenje šerijatskog prava u personalnim pitanjima), što je bilo većinom prihvatljivo i za nemuslimanske države zbog personalnog važenja porodičnog prava tokom srednjeg vijeka. Dakle, predmodernu rješenja ne raspravljaju pitanje isključivo vjerskog vodstva muslimanskih manjina već njihovu vjersko-pravnu autonomiju.

Međutim, stavovi o imenovanju guvernera i sudija za muslimane pod muslimanskom vlašću uzeti su od strane samih muslimanskih manjina u modernu doba kao osnova za analogiju za imenovanje vjerskih vođa. Kao primjer takvih stavova mogu se navesti sljedeći hanefijski autoriteti: Ibn Nudžejm (u. 979. H):

"A što se tiče pokrajina u kojima je vlast nevjernika, dozvoljeno je muslimanima da obavljaju džumu i bajram, postaviti će se sudija s njihovom privolom, i oni su dužni da traže postavljanje guvernera muslimana." (*el-Bahr er-raik, El-Mektebe el-Medžidijje Pakistan, vol. 6, 274*)²¹

Ibn el-Human el-Hanefi (u. 681. H.):

¹⁹ *El-Fetava el-Hindijje*, Kuetta (Pakistan): El-Mektebe el-madžidijje: 1982, vol. 6, 311; Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, Bejrut: Dar el-Fikr, 1979, vol. 3, 253.

²⁰ Detaljnu analizu razvoja pravnih shvatanja o ovom problemu dao je Khaled Abou El-Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society*, vol. I, 1994. 141-187.

²¹ *el-Bahr el-raik*, Kuetta: el-Mektebe el-Madžijje (n.d.), vol. 6, 274.

"A ako ne bude sultana ili nekoga ko je ovlašten da vrši imenovanja, kao što se to desilo u nekim muslimanskim zemljama koje su zauzeli nevjernici kao što su Kordoba, Velencija i Etiopija... treba da se muslimani saglase da jednoga između sebe izaberu i proglase ga valijom pa će on imenovati kadije ili sam suditi a isto tako će imenovati imama da im klanja džume." (Feth el-kadir, vol. 7. 294)²²

Oba ova stava korištena su u Bosni za teorijsko opravdanje legaliteta islamske administracije nakon 1878. Na njih se izričito pozvao i istaknuti bosanski alim Mehmed efendija Handžić (1906: 1944.) u radu *Šerijatsko javno pravo*, skripta za Višu islamsku šerijatsko-teološku školu u Sarajevu (umnoženo na pisačkoj mašini, bez datuma, str. 11)²³

Pitanje legitimiteta šerijatskih sudova u Bosni nakon 1878, koji su tada postali dio pravosudnog sistema nemuslimanske države, bilo je relativno jednostavno. Predmoderni hanefijski pravници kao što je Ibn Nudžejm, Ibn Abidin i sl. smatrali su legalnim postavljanje kadije od strane nemuslimanskog vladara. Dodatni uvjet (saglasnost muslimana s tim imenovanjem) u Bosni je bila osigurana putem izdavanja posebnog ovlaštenja (*murasele šer'ije*) kadijama od strane *reisul-uleme*.

Mnogo je kompleksnije bilo pitanje legitimiteta vjerskog poglavara Bošnjaka - *reisul-uleme* s obzirom da takva funkcija nije ranije postojala u Bosni. Najviši muslimanski dostojanstvenici u Bosni prije 1878. bili su muftije koji su u osmanskoj hijerarhiji uleme imali rang "pokrajinskih muftija" (*kenar muftileri*). Oni su bili postavljeni od strane *šejhul-islama* koji im je izdavao i poseban dokument o postavljenju poznat kao menšura (*menšur*). U tom smislu pokrajinske muftije su djelovali kao zastupnici Istanbulske muftije. Za svo vrijeme postojanja kancelarije *šejhul-islama* u Istanbulu (ukinuta 1924.) Bošnjaci su insistirali na tome da *reisul-ulema* dobije autorizaciju, pismo o imenovanju, iz Istanbula. Nakon aneksije Bosne od strane

²² *Feth el-kadir*, Bejrut: Dar el-Fikr (n.d.), vol. 7, 294.

²³ Mehmed Handžić, *Šerijatsko pravo*, skripta za Višu Islamsku šerijatsko-teološku školu, umnoženo na pisačkoj mašini, Sarajevo, (n.d.), 11.

Austro-Ugarske 1908. i prekida političkih veza sa ranijom metropolom, Bošnjaci su željeli sačuvati makar vjerske veze.

Istovremeno, Austro-Ugarska, kao i svaka naredna vlast u Bosni, nije mogla biti zainteresirana za pitanje izbora vjerskog vođe Bošnjaka. Rješenje koje je usvojio Autonomni statut 1909. odražavalo je izvjesnu podjelu uticaja na izbor *reisul-uleme* između Bošnjaka, Austro-Ugarske i *šejhul-islama*. Specijalno izborno tijelo uleme nominiralo je tri kandidata za upražnjeno mjesto *reisul-uleme* od kojih je austro-ugarski monarh odabirao jednog i imenovao ga za vjerskog vođu Bošnjaka. Nakon toga Izborna kurija se obraćala molbom *šejhul-islamu* da imenovanom *reisul-ulemi* izda pismo o imenovanju (*menšur*). Molba je upućivana diplomatskim putem.²⁴ Ista ili slična procedura predviđena je kasnije za muslimane ostalih balkanskih zemalja nakon rata 1912-1913.

Nova situacija nastupila je nakon ukidanja Mešihata u Turskoj 1924. Bošnjaci, ujedinjeni sa ostalim muslimanima tadašnje Kraljevine Jugoslavije, 1930. iznalaze novo rješenje za izvor legaliteta pozicije *reisul-uleme*. Ustav islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije od 9. jula 1930. propisao je da posebno tijelo sastavljeno od nacionalnih muslimanskih uglednika izda pismo o imenovanju novoizabranom *reisul-ulemi* "sve dok se ne uspostavi pravovaljani Hilafet".²⁵ "Prekid hilafeta" (*fasilei hilafet*) traje i dalje.

Ova praksa izdavanje menšure vjerskom poglavaru Bošnjaka nakon ukidanja Mešihata jedinstven je slučaj među muslimanskim zajednicama na Balkanu a, po svojoj prilici, i šire. Druge manjinske muslimanske zajednice i kada su imale općeprihvaćene vjerske vođe nisu nastojale da im osiguraju, makar i formalnu, šerijatsku legitimaciju.

²⁴ J. Krcsmarik, op. cit., 761.

²⁵ Fikret Karčić; *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, Sarajevo: Vrhovno starješinstvo Islamske zajednice u SFRJ, 1986, 83.

Menšura

Svečani dokument kojim se potvrđuje da je određeno lice legalno imenovani odnosno izabrani *reisul-ulema* i da je kao takav ovlašten, da u smislu šerijatskog prava, daje slična ovlaštenja podređenim vjerskim službenicima (*murasela*) naziva se u bosanskoj praksi *menšura*. Ovaj naziv je u bošnjačku islamsku administraciju došao putem osmanskih institucija a Osmanlije su ga, uzele od prethodnih muslimanskih država. Termin *menšur* (od ar. *nešere*) u muslimanskoj diplomaciji ima značenje potvrde, ukaza, diplome o imenovanju.²⁶ U različitim muslimanskim državama dokumenat pod ovim nazivom mogao se odnositi na različite djelatnosti i profesije. U vrijeme Fatimija, naprimjer, profesori su bili imenovani putem menšure a u vrijeme Ejubija starješine uglednika (*nekib el-ešraf*) ili upravitelji pokrajina.²⁷ Poznati hanefijski pravnik El-Hasan ibn el-Mensur el-Fergani (u. 592. H.) spominje *menšuru* kao dokument o imenovanju kadija.²⁸

U osmanskoj praksi termin *menšur* korišten je uporedo sa nazivima *berit* i *misal* za pisma o imenovanju.²⁹ Pokrajinske muftije, uključujući i one u Bosni, imenovani su *menšurom*. U međunarodnim ugovorima o reguliranju položaja muslimana na Balkanu nakon 1912. 1913. termin *menšur* je korišten za označavanje dokumenata o autorizaciji lokalnih muslimanskih vođa (velikih/glavnih muftija) od strane šejhul-islama nakon provedene procedure izbora ili imenovanja u nacionalnim okvirima.³⁰ U istom smislu ovaj termin koristi *Autonomni statut* iz 1909. i sva kasnija praksa Bošnjaka.

Tekst *menšure* kod Bošnjaka mijenjao se tokom proteklog stoljeća. Generalno govoreći, tekstovi ranijih menšura bili su mnogo bliži osmanskome uzoru dok su kasniji, posebno u vrijeme komunističke

²⁶ W. Bjorkman, *Manshur*, EI, vol. V; 246-248.

²⁷ Ibid.

²⁸ Fetava Sirddžije, vol. 3, 36.

²⁹ I. H. Uzunçaršili, op. cit., 78, n.1.

³⁰ W. Bjorkman, op. cit., 248.

vlasti, pretrpjeli znatne modifikacije što je na svoj način odražavalo marginalizaciju uloge islama u društvenom životu Bošnjaka.

Menšura se novoizabranom *reisul-ulemi* predaju svečano i po tradiciji u Gazi Husrev-begovoj džamiji u Sarajevu u prisustvu bosanske uleme, vjernika, državnih predstavnika, visokih dostojanstvenika drugih konfesija. Posebno značajno mjesto među gostima pripada visokim predstavnicima islamskih institucija iz svijeta. Prisustvo ovako impozantnog broja neke vrste "svjedoka čina" (*šuhūdu-l-hāl*) razumijeva se među Bošnjacima kao priznanje legitimiteta njihovog vodstva i potvrda pripadanja Islamske zajednice kod Bošnjaka univerzalnom muslimanskom Ummetu.

ŠTA JE TO "ISLAMSKA TRADICIJA BOŠNJAKA"?¹

"Islamska tradicija Bošnjaka", "bosanski islam", "islam u Bosni" i slične sintagme vezane primarno za geografsko "određenje" islama i njegovu interpretaciju, postale su veoma frekventna područja u savremenom govoru o religiji, naročito na međunarodnoj sceni, a da zapravo još uvijek nisu dobila utemeljeno smislaono terminološko određenje i pojmovno ispunjenje njihovog značenja. Objavljujući tekstove prof. dr. Fikreta Karčića i akademika Muhameda Filipovića o toj temi, istovremeno pozivamo sve one koji imaju šta relevantno reći o ovoj temi.

U posljednje vrijeme intenzivnije su uvedeni u javni diskurs o Islamu termini koji ime ove univerzalne vjere određuju atributima geografsko-kulturnog karaktera, kao što su "indonežanski islam", "turski islam", "evropski Islam" ili, u našem slučaju, "bosanski Islam". To je bilo posljedica preuzimanja terminologije iz zapadnih religijskih studija, gdje se pravi razlika između "zvanične" ili "normativne religije", date u religijskim tekstualnim izvorima i njihovoj većinskoj interpretaciji, i "narodne religije", koja označava tumačenje i praktikovanje određene religije od strane njenih sljedbenika na određenom teritoriju ili u okviru određene grupe. Proučavanje "narodne religije" obično se vrši putem metoda proučavanja kulturnih fenomena, uključujući etnografiju, kulturnu antropologiju i sl. Kulturni antropolozi, na primjer, u slučaju Islama interesuju se za "proces socijalizacije i simbolizacije u kome se Islam održava u lokalnom okruženju". "Narodna religija", u tom slučaju se označava geografsko-kulturnim atributom koji se dodaje nazivu "normativne" religije.

¹ Tekst objavljen u: «*Islamske informativne novine - Preporod*», br. 23/841 od 1. 12. 2006. god.

S aspekta normativne religije ovakva terminologija je neprihvatljiva. S druge strane, kulturno-antropološki pristup određenoj religiji je važan po tome što obraća pažnju na konkretno razumijevanje i praktikovanje religije u određenom mjestu i vremenu, te pomaže razumijevanju konkretne društvene stvarnosti. Ova sintagma može biti korisna kao instrument sociološke analize a ne za izlaganje normativnog religijskog učenja. Prema tome kada se kaže, na primjer, "evropski Islam" time se ne bi moglo misliti na neku posebnu vrstu Islama sa posebnim izvorima nego na razumijevanje i praksu Islama u Evropi. Moguće je, međutim, da neko priželjkuje i neku posebnu vrstu Islama, zbog čega je veliki broj islamskih učenjaka rezervisan prema ovoj sintagmi pa protežira određenje "Islam u Evropi". Sve ovo što je rečeno primjenljivo je i na ostale varijante kulturno-antropološkog pristupa Islamu, uključujući i sintagmu "bosanski Islam".

Islamska zajednica u BiH je do sada u svojim dokumentima izbjegavala korištenje geografsko-kulturnog određenja Islama. Termin koji se koristi u Ustavu IZ, kao njenom temeljnom aktu, je "islamska tradicija Bošnjaka" (čl.4 Ustava IZ u BiH iz 1997). Ova tradicija se navodi kao jedan od izvora na kojima se zasniva ustrojstvo organa i ustanova IZ u BiH i njena djelatnost, i to nakon Kur'ana i Sunneta. Nakon "islamske tradicije Bošnjaka" u ovom nabranjanju hijerarhije izvora organizacije i djelatnosti IZ spominju se "zahtjevi vremena". Sintagma "islamska tradicija Bošnjaka" nije bila predmet teorijske elaboracije niti u aktima IZ niti u djelima bošnjačkih teologa, iako se radi o izuzetno značajnom pitanju. Jedino Ustav IZ u čl. 8 stav 2 propisuje: "U tumačenju i izvršavanju ibadetskih islamskih dužnosti u IZ primjenjuje se hanefijski mezheb". Ova odredba potvrđuje historijsku poziciju hanefijskog mezheba u BiH i svakako se može dovesti u vezu sa "islamskom tradicijom Bošnjaka". Striktnim tumačenjem pomenute ustavne odredbe mogli bi doći do zaključka da je primjena hanefijskog mezheba ograničena samo na ibadet a da se u drugim oblastima (*furu' u-l-fikh*), koje se tiču aktivnosti IZ, može referirati i na druge mezhebe. Ova praksa koja se koristi u savremenom muslimanskom svijetu naziva se tehajjur (izbor rješenja iz nekog drugog mezheba), a primjenjuje se odlukom nadležnih tijela ovlaštenih

da tumače islamske propise slijedeći metodologiju usul-i fikha. Šerijatski sudovi u BiH koristili su ovaj metod u prvoj polovini 20. vijeka prilikom rješavanja slučajeva iz oblasti porodičnog prava.

Još jedan element koji se spominje u Ustavu IZ, i koji se može dovesti u vezu sa "islamskom tradicijom Bošnjaka" jeste spominjanje islamskih institucija iz osmanskog perioda. Naime, u čl. 2 kaže se "Autonomija IZ u BiH utemeljena je na vjerskopравnim institucijama bosanskih muslimana iz vremena osmanske uprave".

Institucije učestvuju u oblikovanju tradicije i mogu predstavljati jedan njen dio, tako da ovaj element možemo, takođe, uzeti u obzir pri utvrđivanju što to čini "islamsku tradiciju Bošnjaka".

Na osnovu ovih elemenata spomenutih u najvišem normativnom aktu IZ, te uvida u dosadašnja istraživanja Islama u BiH i na Balkanu, pokušaćemo skicirati šta bi to moglo činiti "islamsku tradiciju Bošnjaka", te na taj način dati prilog javnoj diskusiji o ovom pitanju.

Počecemo sa pitanjem šta je to "tradicija"? Jedno od značenja koje ova riječ ima u zapadnim jezicima jeste "oblik mišljenja ili ponašanja koju jedna grupa neprekidno slijedi iz generacije u generaciju". Prema tome, tradicija obuhvata mišljenje i praksu, treba da ima kontinuitet i treba biti prihvaćena od date grupe u okviru generacija.

U islamskom vokabularu, najbliži termin "tradiciji", definisanoj na gornji način, jeste et-turas el-islami ("islamsko naslijeđe"). Jedan aspekt tradicije - onaj koji se odnosi na kontinuiranu praksu-obuhvata klasični islamski termin urf ("običaj u skladu sa Šerijatom").

Tradicija nije statičan koncept. Ona podrazumijeva i usvajanje novih elemenata koji se selektivno usvajaju i postaju dio tradicije. Na primjer, fes kao dio muslimanske nošnje u Bosni uveden je nakon ukidanja janjičara 1826. kao oznaka novog talasa modernizacijskih reformi u Osmanskoj državi. U prvo vrijeme muslimani su odbijali ovaj dio nošnje smatrajući to novotarijom. Nakon stotinu godina, fes je već bio dio tradicije, tako da ga je socijalistička vlast nakon Drugog svjetskog rata kao takvog potiskivala iz svakodnevne prakse.

Imajući na umu da tradicija obuhvata oblik mišljenja i ponašanja, pokušaćemo odgovoriti na pitanje šta su to bitni elementi "islamske tradicije Bošnjaka". Po našem mišljenju tu tradiciju čine:

1. Ehli-sunnetski pravac Islama, uključujući maturidijsko učenje u oblasti akaida i hanefijski mezheb u oblasti fikha, te odgovarajuće sufijske redove (tarikate)

Islam se proširio u BiH u vrijeme osmanske uprave, te je to odredilo osnovne karakteristike normativnog islamskog učenja i prakse. Hanefijski mezheb je bio zvanična vjersko-pravna škola u Osmanskom Hilafetu. Prethodno u historiji bila je uspostavljena veza između maturidijskog pravca u teologiji i hanefijskog pravca u pravu. To je izvršeno na osnovu kompatibilnosti teološkog i pravnog tumačenja, s jedne strane, i personalnog momenta, s druge strane. Naime, osnivač maturidijske škole Ebu'l-Mensur el-Maturidi (u. 905) uspostavio je teološku školu koja je u osnovi razradila teološke stavove Ebu Hanife (u.767). Na taj način, proces širenja Islama u BiH pod osmanskom vlašću bio je istovremeno i proces širenja maturidijskog tumačenja islamskog vjerovanja i hanefijskog tumačenja Šerijata. U procesu širenja Islama važnu ulogu su imali sufijski redovi, čija je praksa bila usklađena sa Šerijatom. O tome svjedoče rukopisi naše uleme iz osmanskog perioda, udžbenici koji su korišteni u medresama i silsile naših alima. Kao primjer može se uzeti silsila Hasana Kafije Akhisarija (Pruščaka) pod naslovom Nizamu-l-ulema ila hatemi-l-enbija, gdje se može vidjeti da najveći dio imena u njegovoj intelektualnoj genealogiji pripada ulemi Tranksoksanije (Ma verae-n-nehr), regiona koji je bio centar maturidizma i hanefijskog mezheba u vrijeme kada su Turci Osmanlije preuzeli ulogu političkog vođstva u muslimanskom svijetu. To znanje je dalje preko uleme Osmanske države prenijeto na Balkan. U moderno doba, reformistički autori kao što je šejh Muhammed Abduhu (u.1905), naslanjali su se na maturidijski pravac u cilju rekonstruisanja islamske teološke misli.

2. Pripadanje osmansko-islamskoj kulturnoj zoni

Sarajevo, Bašćaršija Pred-moderni muslimanski svijet naučnici dijele prema kriteriju dominantnog jezika i kulture u nekoliko zona. To su, idući sa sjevero-zapada: osmansko-turska, perzijska, arapska, afrička i malajska zona. Osmansko-turska kulturna zona protezala se od Bosne, kao najzapadnije pokrajine Osmanske države nakon Karlovačkog mira iz 1699, pa sve do sjevernog Iraka. Ovu kulturnu zonu karakteriše jaka pozicija centralne vlasti, institucionalizacija uleme u čvrstu hijerarhijsku strukturu (ilmije teškilati), dominacija maturidijskog učenja i hanefijskog mezheba, upotreba ili uticaj turskog jezika i kulture, uključujući obilježja urbanog načina života, umjetnosti, arhitekture, dnevnih običaja, karakterističnih epskih i lirskih pjesama i sl. Na primjer, na cijelom ovom prostoru mogu se naći karakteristični oblici osmanskih džamija i vitkih minareta, učenje popularnog mevluda Sulejmana Čelebije, korištenje perzijsko-turskih termina namaz za salat, abdest za vudu' itd.

3. Postojanje elemenata "islamizovane" prakse stanovnika pred-osmanske Bosne

Elementi prakse stanovnika pred-osmanske Bosne ušli su u određenom obimu u religijsku praksu bosanskih muslimana. Ovo pitanje je već bilo predmet istraživanja kod nas ali je to potrebno sistematski i kritički nastaviti. Identifikovani su neki karakteristični oblici pred-osmanske prakse koji su dobili svoj "islamski" izgled, što je bilo paralelno sličnim procesima koji su se odvijali kod ostalih muslimanskih naroda. Nijedan današnji muslimanski narod nije u potpunosti poništio cjelokupnu pred-islamsku tradiciju. Ta tradicija bila je predmet pažljivog analiziranja i selektivnog prihvatanja, nakon ocjene saglasnosti sa Šerijatom, i uključivana u cjeline nove tradicije. U slučaju BiH to su: izlazak na dovišta, klanjanje namaza i učenje dova na proplancima, pećinama i obalama rijeka, praćenje kalendara važnog za

sezone poljoprivredno-stočarskog stanovništva u BiH, obilježavanja dana kao što je Aliđun itd.

Ovu praksu nije uspostavio Islam u našim krajevima, to je "islamizovana" postojeća praksa, te ima običajni a ne normativni karakter. Bilo bi interesantno proučiti, putem analize zbirke fetava, kako se bosanska ulema, kroz historiju, bavila ovim pitanjem.

4. Tradicija islamskog reformizma (islah) u tumačenju Islama

Islamska misao u BiH od posljednjih decenija 19. vijeka razvijala se pod značajnim uticajem reformističkog pokreta poznatog kao hareketu-l-islah ve-t-tedždid. Reforma u ovom kontekstu znači obnova vjerske misli i značaja vjere u životu muslimana (tedždid), posebno putem oživljavanja idžtihada, i unapređenje stanja muslimanskih ustanova (islah). Ovaj misaoni pravac bio je jedan od muslimanskih odgovora na unutrašnju krizu u muslimanskim društvima i izazove zapadne modernosti. Takvi uslovi u BiH su ustanovljeni tokom austro-ugarskog projekta modernizacije, kada BiH i Bošnjaci prelaze iz orijentalno-islamske u evropsku civilizaciju. Posjedovanje dva identiteta-islamski i evropski- postavilo je pred bošnjačku ulemu i intelektualce potrebu novog promišljanja brojnih pitanja i dilema koje je život donio.

Rješenje je, između ostalog, traženo u idejama islamskog reformizma, koje su se u BiH raširile putem uticaja poznatih autora ovog usmjerenja iz Egipta, Turske, Carske Rusije i sl. izraženog u publikacijama kao što su "El-Menar", "Sirat-i mustekim/Sebil-i rešad" itd. U prvoj polovini 20. vijeka u BiH ovaj misaoni pravac je sve više jačao iako je bilo i drugačijih trendova, uključujući tradicionalističke, koji su odbijali bilo kakvu promjenu, i svjetovne moderniste, koji su podržavali svaku promjenu. U drugoj polovini 20. vijeka islah orijentacija je postala dominantna, zahvaljujući posebno teorijskim radovima i praktičnim rješenjima alima kao što je Husein ef. Đozo.

Ovaj pravac postao je ono što se može označiti kao zvanična intelektualna tradicija u tumačenju Islama u BiH. Ovaj idejni pravac, takođe, nije nešto neupitno i treba da bude predmet kritičke ocjene s ove vremenske distance i s obzirom na razvoj savremene islamske misli u svijetu.

5. Institucionalizacija Islama u obliku Islamske zajednice

U osmanskom periodu Islam je u BiH, kao i u drugim dijelovima te države, bio vladajući pogled na svijet a islamske ustanove identične ili blisko povezane sa državnim u okviru koncepta *din ve devlet* ("jedinstvo religije i države"). Potpuno nova situacija nastupila je nakon austro-ugarske okupacije BiH 1878. i aneksije 1908. godine, kada je BiH potpuno uključena u državno-pravni okvir te katoličke monarhije. Postavilo se pitanje institucionalizacije Islama u novom okviru. To pitanje riješeno je naporima muslimanskog vođstva i orijentacijom Dvojne Monarhije prema zakonskom priznanju Islama kao jedne od priznatih religija, zaokruženjem islamskih institucija unutar BiH u jedinstvenu organizacionu cjelinu unutar jedne evropske države i njihovim organizovanjem na principu autonomije i izvjesnih elemenata predstavničke demokratije. Ovaj model pokazao je mogućnost koegzistencije islamskih i evropskih ustanova.

Islamska institucionalna struktura, ustanovljena u tom periodu, uključivala je četiri segmenta: ulemu, vakufe, obrazovanje (*mearif*) i šerijatske sudove. Ovi segmenti su sa različitim stepenom intenziteta uživali autonomiju i bili vezani za državu. Putem menšure (šerijatsko-pravnog ovlaštenja da može vršiti dužnost) koju je vrhovna vjerska vlast Osmanskog Hilafeta – šejhu-l-islam, izdavao *reisu-l-ulemi* osigurana je veza između nacionalnih islamskih institucija u BiH za univerzalnom muslimanskom zajednicom (*Ummet*). Nakon ukidanja Hilafeta 1924., menšuru izdaje tijelo sastavljeno od predstavnika Islamske zajednice u BiH, što možemo reći da, u smislu šerijatskog prava, predstavlja lokalni skup izbornika koji vjerskom vodi daje legitimitet (*ehlu-l-halli ve-l-akd*).

Rezultat ovog razvoja jeste okolnost da je od 1878. do danas u BiH postojala jedinstvena Islamska zajednica kao institucionalni okvir u kome muslimani praktikuju svoju vjeru, te da su u njenom okviru ostvarivane važne funkcije vodstva (imamet), tumačenja islamskog učenja i propisa (ifta) i , do 1946., primjene islamskog personalnog prava (kada'). Slična situacija bila je i kod drugih muslimanskih zajednica Balkana, koje su takođe bile pod uticajem osmanskog modela institucionalizacije Islama i potrebe traganja za novim modelima u post-osmanskom periodu. Institucionalni okvir IZ nije nešto konačno. On se i po sadržaju i po formi mora razvijati tako da bi mogao biti u stanju da daje odgovore na izazove vremena, posebno da spriječi pretvaranje vjerske zajednice u birokratizovanu organizaciju koja nije u stanju da kreativno odgovara na poticaja iz redova članstva i okruženja.

6. Praksa iskazivanja Islama u sekularnoj državi

Socijalistički režim uspostavljen u BiH nakon Drugog svjetskog rata temeljio se, u odnosu na religiju, na principima odvojenosti religijskih zajednica i države, sekularizacije prava i shvatanja vjere kao privatne stvari građana. Garantovana je sloboda vjeroispovijesti u okvirima zakona. Zakonski okviri iskazivanja vjere bili su daleko uži od relevantnih međunarodnih standarda. Ovaj tip uređenja odnosa religije i države možemo označiti kao "socijalistička sekularna država" da bi se razlikovao od zapadnih modela sekularne države, koji za razliku od socijalističkih nisu bili ideološki negativno određeni prema religiji. Kada se danas govori o sekularnoj državi u BiH, kao adekvatnom modelu za moderna viševjerska društva, onda to ne može značiti povratak na staro, nego preuzimanje najviših savremenih dostignuća u razvoju ovog modela. Jedno od takvih dostignuća bilo bi i definisanje sekularne države kao "neutralnost s poštovanjem". Država je neutralna prema religiji ali je poštuje. Religijske institucije su strukturalno i funkcionalno odvojene od države ali imaju pravo da se izjašnjavanju o javnim stvarima.

U svakom slučaju, iskustvo života unutar "socijalističke sekularne države" ostavilo je trag na razumijevanju i iskazivanju islama u BiH. Prvo, u strukturi islamskih institucija ukinuti su šerijatski sudovi kao dio državnog sistema pravosuđa. Šerijatsko pravo je na taj način prestalo biti pozitivno pravo za muslimane i transformisalo se u vjerske, etičke ili običajne norme muslimana. Gubitak pozitivno-pravnog statusa šerijatskih propisa ne znači da su islamski propisi izgubili relevantnost za muslimane u BiH. Nemoguće je biti apstraktan musliman. Potrebno je, naime, u islamskom normativnom sistemu identifikovati suštinske aspekte važne za očuvanje islamskog identiteta i pronalaziti mehanizme kojima se ti aspekti prevode u stvarnost. Ustav IZ kao takav aspekt, po našem mišljenju, identifikuje vjeru i moral kada propisuje u čl. 7: "Cilj Islamske zajednice je da svi njeni članovi žive u skladu sa islamskim normama. Cilj Islamske zajednice ostvaruje se promicanjem dobra a odvrćanjem od zla". "Promicanje dobra a odvrćanje od zla" jeste aktivnost koja adresira savjest pojedinaca. Kao potencijalni mehanizmi za aktuelizaciju islamskih normi u sekularnoj državi mogli bi biti: tumačenje propisa (ifta), obrazovanje i odgoj (edeb), savjeti (nasihat)i, te alternativna rješenje sporova među muslimanima kao što su mirenje (sulh) i arbitraža (tahkim), između ostalog.

Drugo, u poučavanju i praktikovanju vjere naglasak je, nakon vjerovanja (Akaid), dat na vjerske obrede (ibadat), te, na kraju, u ograničenom obimu na društvene poslove (muamelat). O tome najbolje govori struktura i sadržaj osnovnih islamskih udžbenika (Ilmihal) i nastavnih programa medresa iz tog doba.

U istom vremenu tekao je ubrzani proces transformacije bosansko-hercegovačkog društva iskazan u rapidnom procesu modernizacije. Pokazatelji tog procesa bili su industrijalizacija, urbanizacija, sekularizacija, potiskivanje tradicionalnih normi i oblika života itd. Ovaj proces je, takođe, ostavio trag na tumačenju i praktikovanju Islama. Misao i praksa nastali u ovom periodu takođe treba da budu predmet ocjene u smislu njihove saglasnosti sa nepromjenljivim elementima i ciljevima normativnog učenja.

Ovaj pokušaj skiciranja glavnih elemenata "islamske tradicije Bošnjaka" završićemo s nekoliko zaključnih stavova. Prvo, "islamska tradicija Bošnjaka" nije teorijska konstrukcija već realnost razumijevanja i življenja Islama kod ovog naroda u proteklih pet vjekova. Samim tim, tačan sadržaj ovog koncepta treba da se utvrđuje izučavanjem islamske misli i prakse muslimana u BiH. Drugo, islamska tradicija Bošnjaka uključuje u sebi statičke i razvojne elemente. Među tim elementima postoje dinamički odnosi, uključujući i tenzije. Treće, u pogledu razvojnih elemenata, smatramo da u daljem razvoju islamske tradicije Bošnjaka važnu ulogu treba da imaju dva elementa - razvoj islamske misli, koji treba da osigura islamski legitimne odgovore na izazove vremena, i institucionalni razvoj, koji treba da muslimanima osigura pojedinačno i kolektivno iskazivanje vjere i očuvanje njihovog identiteta.

ŠTA SU TO „ZAHTJEVI VREMENA“?¹

Važeći Ustav Islamske zajednice (IZ), usvojen 26. novembra 1997, u čl. 4 navodi „Ustrojstvo organa i ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i njene djelatnosti temelje se na Kur‘ani kerimu i sunnetu Muhammeda, alejhi-s-salam, islamskoj tradiciji Bošnjaka i zahtjevima vremena“. Ovi izvori organizacije i djelatnosti IZ u njenom osnovnom tekstu nisu dalje elaborirani, ostavljajući to pitanja našoj nauci. Mi smo ranije dali jedan prilog definisanju „islamske tradicije Bošnjaka“ a sada to činimo u pogledu četvrtog izvora organizacije i djelatnosti IZ- „zahtjevima vremena“.

„Zahtjevi vremena“ jeste sintagma koja se često može naći u islamskoj literaturi. Na arapskom jeziku ona se obično izražava kao *muktedajat ez-zeman*. Riječ zeman je jedna od brojnih riječi u islamskom vokabularu koje se odnose na vrijeme. Ona leksički označava, kako kaže Ibn Menzur u Lisanu-l-arab (17:60) „vrijeme bez obzira na dužinu trajanja“ (*ism li-kalil el-vakt we kesirih*). Konstantni element upotrebe riječi zeman je njen odnos prema mjestu (*mekan*). Zato se i sintagma „zahtjevi vremena“ nekada nalazi u obliku „zahtjevi mjesta i vremena“.

Ova sintagma ukazuje na značaj koji vrijeme, često u kombinaciji sa mjestom, ima u životu čovjeka uopšte i u procesu tumačenja i ostvarivanja islama, posebno.

Ova sintagma ukazuje na značaj koji vrijeme, često u kombinaciji sa mjestom, ima u životu čovjeka uopšte i u procesu tumačenja i ostvarivanja islama, posebno.

Život čovjeka na ovom svijetu odvija se u koordinatama mjesta i vremena koje muslimanski autori, kako je to pokazao Hilmi

¹ Tekst objavljen u: «*Islamske informativne novine - Preporod*», br. 24/841 od 15. 12. 2006. god.)

Abdulmun'im Sabir u djelu *El-vakt fi-l-islam* (Kairo: El-muessese el-arrebije el-hadise, 1988) nazivaju „ovosvjetsko vrijeme“ (*ez-zeman ed-dunjevi*). Ovo vrijeme, poznato i kao „fizičko vrijeme“, jeste vrijeme koje se mjeri kretanjem nebeskih tijela (planeta i zvijezda). Čovjekov život se mjeri ovim vremenom, većina ibadeta je u vezi sa ovim vremenom i čovjekova odgovornost na Sudnjem danu biće temeljena na ovoj vrsti vremena. Allah dž.š. u Kur'anu naglašava važnost ovog vremena za čovjeka. U odnosu na čovjeka ovo vrijeme je podijeljeno na prošlost, sadašnjost i budućnost. Čovjek treba da uči iz prošlosti, živi potpuno u sadašnjosti i ima nadu za budućnost.

Nasuprot ovom vremenu postoji „metafizičko vrijeme“ (*ez-zeman el-gajbi*). To je vrsta vremena koja je postojala prije stvaranja nebesa i zemlje i koja će postojati nakon njihovog kraja. Alternativno, ova vrsta vremena je poznata kao „vrijeme prije stvaranja“ ili „eshatološko vrijeme“. Mjerenje ovog vremena je drugačije od „ovosvjetskog vremena“ (Kur'an, 32:5; 70:4). Tvorac obje vrste vremena je Allah, dž.š. U Taftazanijevom komentaru djela Akaid en-Neseŕi kaže se: „Vrijeme (*zeman*) je izraz za nešto što je stvoreno kojim se mjeri nešto drugo što je stvoreno“.

Kada je riječ o tumačenju i ostvarivanju islama u historiji govorimo o „ovosvjetskom vremenu“. Vrijeme je važan faktor koji se uzima u obzir u procesu razumijevanja i tumačenja Kur'ana i Sunneta. Kur'anske sure se po kriteriju vremena-mjesta dijele na mekanske i medinske, vrijeme objavljivanja jednog ajeta značajno je za koncept abrogacije (*nesh*), gdje kasniji propis abrogira raniji ukoliko se odnose na isto pitanje.

Okolnosti objavljivanja ajeta (*esbab en-nuzul*) važne su za razumijevanje njegovog smisla. Sličnu funkciju u pogledu hadisa imaju okolnosti izjava ili postupka Muhammeda a.s. koji se prenosi (*esbab el-vurud*). Okolnosti mjesta i vremena se veoma često spominju kada je riječ o islamskim normama (*ahkam*) i ustanovama (*muessesat*). Značaj vremena za norme možda je najbolje izražen u opštim fikhskim pravilima (*el-kavaid el-fikhije*). Među njima je i ona sadržana u čl. 39 osmanske kodifikacije šerijatskog imovinskog prava - Medželle, koja

glasi: „Ne negira se promjena propisa sa promjenom vremena“ (*la junker tegajjur el-ahkam bi-tegajjur ez-zeman*). Ovo pravilo ukazuje da u cjelini islamskog normativnog sistema (*Fikh*), razvijenog tokom vremena na osnovu pravnčkog razumijevanja glavnih izvora, postoje nepromjenljivi elementi (*sevabit*) i elementi koji su podložni promjeni (*mutegajjirat*). Promjenljivi elementi su oni koji su nastali kao odraz „mjest a vremena“ a izraženi su u formi detaljnih i sporednih propisa (*el-ahkam el-džuz'ijje*), koji nisu zasnovani na izričitom tekstu (*nass*). Međudjelovanje nepromjenljivih i promjenljivih elemenata pomaže, između ostalog, primjeni islamskih propisa u „svakom mjestu i vremenu“ (*fi kulli mekan ve zeman*).

U pogledu islamskih institucija uloga mjesta i vremena je još značajnija. Naime, za razliku od normi koje se redovno vezuju za tekstualne izvore, institucije shvaćene kao ustanovljene organizacije odnosno strukture i mehanizmi poretka i saradnje, razvijale su se pod većim uticajem mjesta i vremena. Kao primjer ćemo uzeti obrazovne institucije (*medrese*). U glavnim izvorima islamskog učenja ukazano je na značaj znanja (*ilm*), njegove izvore, vrijednost i potrebu traganja za znanjem. Islamski normativni sistem elaborirao je ovu materiju i dao sistematski pregled vrsta znanja, načina prenošenja, sticanja, postupanje po znanju itd. Historija, a to znači okolnosti mjesta i vremena, uticali su na način realizacije ovih normi. Od mesdžida, kao prvih centara islamskog znanja, preko abasijskih, seldžučkih i osmanskih medresa, došlo se do savremenih islamskih univerziteta.

Značaj koji okolnosti vremena i mjesta imaju za islamske institucije vidljiv je i u činjenici da se jedna takva sintagma na bosanskohercegovačkim prostorima spominje veoma rano i to vezano za medrese. Naime, u vakufnami Kuršumlije medrese od 8. januara 1537. navodi se:

„Neka im (muderis - op. aut.) predaje *tefsir* (tumačenje Kur‘ana, *hadis* (tradiciju), *ahkam* (šerijatsko pravo) *usul* (institucije šerijatskog prava), *meani ve bejan* (poetiku i retoriku), *kelam* (dogmatiku) i ostalo što bude iziskivao običaj i mjesto (*ve min sairih a ejdan hasb ma jaktedih el-urf ve el-mekam*)“ Spomenica Gazi Husrevbegove četiristo

godišnjice, Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1932, str. XXVIII, XXXIII) Ovdje se spominje „običaj i mjesto“ ali se to u krajnjoj liniji može shvatiti kao „mjesto i vrijeme“, pošto i običaji nastaju, mijenjaju se i nestaju u vremenu i mjestu.

Konačno i „zahtjevi vremena“ o kojima govori Ustav IZ odnose se na ustrojstvo organa i ustanova IZ i njene djelatnosti što znači na način institucionalizacije islama i funkcionisanja islamskih institucija. „Zahtjevi vremena“ bili su vidljivi od samog početka izgradnje islamskih ustanova u BiH u moderno doba.

„Zahtjevi vremena“ bili su vidljivi od samog početka izgradnje islamskih ustanova u BiH u moderno doba. U austro-ugarskom periodu ustanove su bile uređene tako da kombinuju koncepte sadržane u izvorima islama, osmanskoj praksi institucionalizacije islama i određene austro-ugarske, odnosno evropske koncepte. Na primjer, Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u BiH od 15. aprila 1909. uvodi princip predstavljanja (reprezentacije) u organizaciju IZ. Ustav IVZ Kraljevine Jugoslavije od 9. jula 1930. propisao je, nakon ukidanja Hilafeta u Turskoj, da će „do uspostave pravilno obrazovanog Hilafeta“ ovlašćenje za vršenje dužnosti (*menšura*) reisu-l-ulemi davati posebno obrazovani savjet (čl.64). U federativno uređenoj socijalističkoj Jugoslaviji, IZ je takođe bila uređena na federalnom principu. Postojali su vakufski sabori u republikama gdje su bile znatne koncentracije muslimana i Vrhovni sabor sa nadležnošću za cijelu državnu teritoriju, zajedno sa Vrhovnim islamskim starješinstvom i Reisu-l-ulemom. Važeći Ustav IZ u BiH predvidio je po prvi put u historiji ove zajednice formiranje Ustavnog suda, kao najvišeg tijela za kontrolu ustavnosti u radu organa i ustanova IZ (čl.65). Ustanova Ustavnog suda preuzeta je iz evropske pravne tradicije, gdje postoje posebni sudovi koji bdiju nad zaštitom principa ustavnosti u državi. IZ je osjetila potrebu da ima posebno tijelo koje će kontrolisati usklađenost nižih akata sa višim aktima IZ i kontrolisati da se djelatnost svih organa i ustanova IZ odvija u skladu sa njenim temeljnim aktom. Ustanova kojoj je to dato u nadležnost preuzeta je iz svjetovnog prava (*kanun*) i to iz pravne tradicije evropskih država. Tako su uradile i brojne muslimanske države koje u svom pravosudnom

državnom sistemu imaju ustavne sudove (*el-mahkeme ed-dusturije*). IZ u BiH je sigurno jedina vjerska zajednica koja ima ovakvu vrstu unutrašnje kontrole. Vrlo vjerovatno IZ je i jedina među muslimanskim zajednicama izvan centralnih muslimanskih zemalja koja ima takav sistem kontrole ustavnosti. Ove slučajeve možemo smatrati instruktivnim primjerima kako se „zahtjevi vremena“ uvažavaju u institucionalnoj strukturi jedne vjerske zajednice.

Vrlo vjerovatno IZ je i jedina među muslimanskim zajednicama izvan centralnih muslimanskih zemalja koja ima takav sistem kontrole ustavnosti. Ove slučajeve možemo smatrati instruktivnim primjerima kako se „zahtjevi vremena“ uvažavaju u institucionalnoj strukturi jedne vjerske zajednice.

Ako se traga za supstancom koja stoji iza sintagme „zahtjevi vremena“, onda bi mogući odgovor bio da su to, u stvari, izazovi koje tok historije postavlja pred muslimanska društva i zajednice. Ti izazovi mogu biti unutrašnji i vanjski. U prvu vrstu spadaju izazovi ekonomskog, društvenog, političkog i kulturnog razvoja muslimanskih društava. U drugu vrstu spadaju sve vrste izazova koje dolaze iz okruženja muslimanskih društava i zajednica. Da bi muslimanska društva i zajednice mogli dati adekvatan odgovor na ove izazove, islamska misao (*el-fikr al-islami*) mora biti u stanju da osigura potreban referentni okvir koji inicira ili pospješuje taj odgovor.

Da bi muslimanska društva i zajednice mogli dati adekvatan odgovor na ove izazove, islamska misao (*el-fikr al-islami*) mora biti u stanju da osigura potreban referentni okvir koji inicira ili pospješuje taj odgovor. Ukoliko to nije slučaj, onda se dolazi do situacije u kojima se javlja jaz između ideala i stvarnosti. Taj jaz se nekada pokušava premostiti fikcijama (*hijel*), preuzimanjem tuđih modela (*iktibas*) ili pokušajem vraćanja u stanje prije izazova. Nijedan od ovih pokušaja ne daje autentičan i održiv odgovor na izazove historije. To se može postići, po našem mišljenju, samo kreativnim prevođenjem u stvarnost principa i normi sadržanih u izvorima i oslanjanjem na akumuliranu tradiciju. Ova tradicija (*turas*), je, takođe, predmet utvrđivanja autentičnosti (*te'sil*) na osnovu normativnih kriterija a ne jednostavno

preuzimanje onoga što se naslijedilo (*irs*). Na taj način islamska misao može pružiti odgovor muslimanima kako da svjedoče Islam „ovdje i sada“.

Uvažavanje „zahtjeva vremena“, prema tome, omogućava muslimanima da žive potpuno u sadašnjosti i imaju optimizma u pogledu budućnosti. Ovaj koncept, između ostalog, daje islamskim normama i institucijama elemenat fleksibilnosti i, u krajnjoj liniji, osigurava sjevremenost islamske poruke.

ISLAM U SEKULARNOJ DRŽAVI: PRIMJER BOSNE I HERCEGOVINE¹

Sekularna država je jedan od modela uređenja odnosa religijskog i političkog autoriteta. Ovaj model se javlja u modernoj svjetskoj historiji nakon građanskih revolucija. Manifestuje se u različitim varijantama (SAD , Francuska, Belgija, Turska itd.) i reflektuje u različitim teorijskim elaboracijama. Pojava ovog modela stavila je velike religijske tradicije pred izazov kako da se prema njemu odrede, kako u teorijskom tako i u pragmatičnom smislu. Muslimanski autori su nakon dugog odbijanja ovog modela počeli da mu obraćaju veću pažnju i u njemu otkrivaju do tada neuočene potencijale i mogućnosti.² Istovremeno to je otvorilo pitanje iskazivanja islama u sekularnim državama.

Bosna i Hercegovina posjeduje gotovo pet decenija dugo iskustvo života u socijalističkoj verziji sekularne države i više od decenije traganja za modelom liberalne demokratske sekularne države. To iskustvo ostavilo je bitan trag na razumijevanje i tumačenje islama u ovoj zemlji, njegovu institucionalizaciju i ulogu u društvu. To iskustvo, po našem mišljenju, čini jedan od elemenata “islamske tradicije

¹ Tekst objavljen u Zborniku RELIGIJA I SEKULARNA DRŽAVA sa predavanjima sa Međunarodnog simpozija održanog u sarajevu, 21-24. oktobra 2007. god. Izdavači: Fondacija Konrad Adenauer, European Abrahamic Forum, Međureligijski institut u BiH. Urednik: Mr. Ahmet Alibašić.

² Vidi, naprimjer, Louay Safi, “Islam and the Secular State“, http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/print/islam_and_the_secular_state/, pristupljeno 18. 8.2007. U literaturi na južnoslovenskim jezicima prvi prilog ovoj diskusiji je autorov članak “Značenje i iskazivanje islama u svjetovnoj državi“, *Takvim*, Sarajevo 1989., 71-80.

Bošnjaka” i to ne “zadanih” već “konstruisanih” i samim tim podložnih kritičkoj ocjeni.³

Ovaj rad ima za cilj da skrene pažnju na konceptualno određenje sekularne države u liberalnoj demokratskoj tradiciji, utvrdi varijantu sekularne države prihvaćene u današnjoj Bosni i Hercegovini i naznači posljedice tog modela na iskazivanje i institucionalizaciju islama u našoj zemlji.

1. Razumijevanje sekularne države u liberalnoj demokratskoj tradiciji

Historijski posmatrano sekularne ili svjetovne države pojavile su se u moderno doba u dvije različite geografske i kulturne cjeline – katoličkoj Francuskoj i u zemljama protestanske kulture kao što su SAD. U ovim zemljama razvijene su različite varijante sekularne države, između ostalog, i zbog toga što je religija u njima igrala različitu ulogu u pojavi modernosti. U Francuskoj, od revolucije 1789. god., modernost je stvarana nasuprot religiji, a u protestanskim zemljama religija je bila sastavni dio modernosti.⁴ Francuski termin za odnos religije i države u toj zemlji je *laicite* što znači da je država laička (svjetovna), a ne konfesionalna ali da se poštuje sloboda religije ili uvjerenja. U Francuskoj ovaj koncept je dobio pravni izraz u Zakonu od 9. decembra 1905. koji se tiče odvajanja crkve od države, drugim zakonima koji su slijedili i sudskoj praksi. Glavni principi ovog Zakona su:

³ Fikret Karčić, “Šta je to ‘islamska tradicija Bošnjaka’“, *Preporod*, 7. 12. 2006.

⁴ Jean Baube’rot, “The Place of Religion in Public Life: The Lay Approach”, u *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, ur. Tore Lindholm et. al., (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), 441.

- (1) Republika garantuje slobodu savjesti i slobodu praktikovanja religije;
- (2) Republika ne priznaje niti podržava nijednu religiju, osim troškova za kapelansku službu (u bolnicama, zatvorima, vojsci i lisejima);
- (3) Crkve, odnosno religijske zajednice, mogu se organizovati kao ustanove privatnog prava.

Prema ovim principima u laičkoj državi nema ni zvanične religije ni zvaničnog ateizma. Religijski lideri se izjašnjavaju o javnim stvarima, ali je francuska javnost prema tome više kritički opredijeljena nego u drugim evropskim državama.

U engleskom jeziku koristi se termin *secular state* (svjetovna država), gdje je termin *secular* izveden iz latinskog *saeculum* što znači “ovdje i sada“. U SAD -u ovaj koncept je dobio svoj pravni izvor u Prvom amandmanu na Ustav SAD -a, koji je dodat temeljnom pravnom aktu ove zemlje 1791. godine. Taj amandman glasi: “Kongres neće donijeti nikakav zakon koji bi neku religiju proglasio za zvaničnu ili zabranio njeno slobodno vršenje“. Prema stavovima američkih stručnjaka za ova pitanja, iz ovog amandmana mogu se izvesti slijedeći principi:

- (1) odvajanje crkve od države, što znači da se radi o različitim ustanovama koje se jedna drugoj ne miješaju u unutrašnju upravu;
- (2) jednako postupanje, odnosno nepostojanje diskriminacije prema građanima bez obzira na njihovu religiju ili uvjerenje;
- (3) neprisiljavanje i sloboda religijskog izbora, odnosno, država ne može nikoga prisiljavati da praktikuje ili ne praktikuje neku religiju ili uvjerenje.⁵

⁵ Vidi, Thomas C. Berg, *The State and Religion* (St. Paul, Minn: West Group, 1998), 4-21.

Prema ovim principima, sadržanim kako u francuskoj tako i u američkoj varijanti sekularne države, sekularnim državama se ne mogu smatrati države koje favorizuju ateizam, kao vrstu uvjerenja, ili vrše progone ili diskriminaciju na osnovu religije ili uvjerenja.

Brojni autori su pokušali da izrade jedan opći koncept sekularne države koji bi se naslanjao na liberalnu demokratsku tradiciju i nadilazio geografsku ili kulturnu određenost. Jedan od takvih autora je Donald Eugene Smith, koji je to učinio u svojoj studiji o Indiji kao sekularnoj državi.⁶ Ovdje ćemo, zbog njegovog značaja, dati ekstenzivan prikaz te elaboracije koncepta sekularne države.

Smith definiše sekularnu državu kao “državu koja garantuje pojedinačnu i kolektivnu slobodu religije, odnosi se prema pojedincima kao prema građanima bez obzira na njihovu religiju, nije ustavno povezana ni s kakvom religijom niti nastoji da promoviše ili se miješa u religiju.”⁷

Prema ovom autoru, koncept sekularne države u liberalnoj demokratskoj tradiciji sadrži tri različite vrste odnosa između pojedinca, države i religije. Te vrste odnosa su:

- (1) religija i pojedinac, gdje važi princip slobode religije;
- (2) država i pojedinac, gdje važi princip građanstva;
- (3) država i religija, gdje važi princip odvajanja.

U pogledu prvog odnosa – religija i pojedinac – idealno je kada je iz njega isključen treći faktor, odnosno država. U ovom odnosu važi princip slobode religije što znači da je pojedinac slobodan da odabere da li da vjeruje ili ne i u koje vjersko učenje da vjeruje. Ako odabere da slijedi određenu religiju, slobodan je da slijedi njeno učenje, praktikuje

⁶ Donald Eugen Smith, *India as a Secular State* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), 4-8.

⁷ Isto, 4.

ga, propagira, zauzima mjesto u religijskoj organizaciji i da, na kraju, ako odluči, napusti dotadašnju religiju. Država je u načelu isključena iz ovog odnosa. Država, međutim, ima pravo da reguliše iskazivanje religije i da ga dovede u vezu s očuvanjem javnog zdravlja, sigurnosti i morala.

Pojedinci imaju pravo da se udružuju u skupine i tada nastaju i određena kolektivna prava. Ta prava uključuju pravo udruživanja radi ostvarenja religijskih ciljeva; upravljanja svojim poslovima, posjedovanja imovine, ustanovljavanja obrazovnih i dobrotvornih ustanova i slično.

U drugom odnosu – država i pojedinac – suštinsko je isključenje trećeg faktora – religije. U sekularnom modelu religija postaje potpuno irelevantna za definisanje građanskog statusa.⁸ Građanski status je skup prava i obaveza koje proizlaze iz odnosa pojedinca i države. Taj status je egalitarni i sveobuhvatni. Njime se pojedinac uključuje u puno političko članstvo u državi i integriše u politički sistem. Jednakost građana je moguća, jer proizlazi iz okolnosti da su građani faktor suvereniteta, da njihova volja oblikuje pravo i da se lojalnost duguje pravu. U takvoj situaciji, religijska uvjerenja pojedinca ne smiju da utiču na njegova prava i obaveze.

Zakoni u sekularnoj državi treba da budu neutralni. “Neutralnost zakona” se obično shvata kao njihova usklađenost sa vrijednostima koje su dominantne u datom društvu. Pri tome se mogu javiti različite teškoće. Naprimjer, šta ako sekularna država donese zakone koji nisu u skladu sa dominantnim vrijednostima u društvu? Ili, ako se donese zakon koji je u suprotnosti sa vrijednostima manjinskih grupa, da li se omogućavaju izuzeci od općih pravila? Na ova pitanja teorija i praksa

⁸ Vidi: Fikret Karčić, “Koncept građanstva u savremenoj islamskoj pravnoj misli”, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, XLVI (2003), 313-329.

ne daju zadovoljavajući odgovor. Međutim, očigledno je da sekularna država, koja se javila kao nastojanje da se izbjegne religijska netolerancija, definisana kao pretvaranje religijske dogme u zakon države, može da upadne u zamku sekularne netolerancije kada se državni zakon pretvara u religijsku dogmu.⁹

U trećem odnosu – između države i religije – temeljna postavka je da su to dvije različite funkcije ljudskih djelatnosti sa vlastitim ciljevima i metodama. Demokratska država izvodi svoju legitimnost iz svjetovnog izvora (“saglasnost vladanih”), a ne iz vjerskih izvora. Razdvajanje države i religije jeste funkcionalna diferencijacija. Sve religije su odvojene od države ali su, u neku ruku, i subordinirane državi. Naprimjer, na religijske grupe se primjenjuju opći državni propisi. Religijske grupe su autonomni entiteti: same se organizuju, same formulišu svoja vjerovanja, disciplinu, osnivaju svoje ustanove, finansiraju svoje aktivnosti itd. Država nije obavezna da finansira religijske zajednice.

Vrlo često se cijeli koncept sekularne države svodi na “odvajanje religije od držve”, uz zanemarivanje druge dvije dimenzije važe za liberalnu demokratsku tradiciju slobode religije i građanskog statusa nevezanog za religiju i uvjerenje.

2. Sekularna država u Bosni i Hercegovini u današnje doba

Za razmatranje sekularne države u Bosni i Hercegovini danas, mjerodavni su slijedeći pravni izvori:

⁹ Javier Martinez-Torron i Rafael Navarro-Valls, “The Protection of Religious Freedom in the System of the Council of Europe“, u *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, 237.

- (1) Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda i njeni protokoli;
- (2) Ustav Bosne i Hercegovine, odnosno Aneks IV Dejtonskog mirovnog sporazuma;
- (3) Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica od 28. januara 2004. godine. (Službeni glasnik BiH, br. 5/2004)

Ako se pođe od ranije datog pojmovnog određenja sekularne države, onda se može ustanoviti slijedeće.

1. Princip slobode religije

Ovaj princip se vidi i u samom nazivu Zakona, koji se punim imenom naziva *Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica*. Radi poređenja, raniji zakon koji je regulisao ovu materiju u doba socijalističke vlasti nazivao se *Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica SR BiH* (Službeni list SR BiH, br. 36/76).

U dijelu II Zakona (član 4,5,6,7) govori se o slobodi vjere ili uvjerenja. Garantuje se pravo na slobodu vjere ili uvjerenja (čl. 4, t.1). Ovaj posljednji termin (“uvjerenje”) jeste novina u odnosu na ranije zakonodavstvo i odnosi se na nereligijske oblike vjerovanja. Sloboda vjere i uvjerenja obuhvata i slobodu *javnog* ispovijedanja vjere, prihvatanja ili promjene vjere, slobodu da pojedinac, sam ili u zajednici s drugima, privatno ili javno, iskazuje vjeru ili uvjerenje putem obreda, izvršavanja ili pridržavanja vjerskih propisa, držanjem do običaja i drugih vjerskih aktivnosti. To uključuje i pravo na vjersku pouku kako u vjerskim ustanovama tako i u javnim i privatnim ustanovama predškolskog nivoa, osnovnim školama i višim nivoima obrazovanja.

Granice iskazivanja vjere ili uvjerenja su date veoma široko i u skladu sa relevantnim međunarodnim aktima i praksom. U odnosu na ranije socijalističko zakonodavstvo uočava se učestalo korištenje odrednice “javno” kao područje iskazivanja religije. Na taj način se

napušta ranije shvatanje religije kao “privatne stvari” i ograničavanje iskazivanja religije na privatnu sferu pojedinca i prostore vjerskih objekata.

Zakon takođe određuje i legitimna ograničenja slobode vjere, u šta ubraja: protivnost pravnom poretku, javnoj sigurnosti, moralu, štetu životu i zdravlju te pravima i slobodama drugih (član 3 i 4).

Može se zaključiti da prvi princip sekularne države – sloboda religije – jeste pravno i u dovoljnoj mjeri garantovan u relevantnom pravnom aktu Bosne i Hercegovine. Pored ovog zakona, Ustav BiH garantuje slobodu *misli, savjesti i vjere* a Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda i njeni protokoli (Aneks IV član II t. 3.) neposredno se primjenjuju u Bosni i Hercegovini i imaju prioritet nad svakim drugim zakonom.

2. Princip građanstva nezvan za religiju i uvjerenje

Ustav Bosne i Hercegovine garantuje da državljanstvo Bosne i Hercegovine ili entiteta neće biti lišeno niti jedno lice po bilo kojem osnovu kao što su “spol, rasa, boja, jezik, vjera, političko ili drugo mišljenje, nacionalno ili društveno porijeklo, povezanost sa nacionalnom manjinom, vlasništvo, rođenje ili bilo koji drugi status”. (Aneks IV , član I)

Građanski status u Bosni i Hercegovini nije, prema tome, vezan za religiju. Obim prava i obaveza pojedinca ne zavisi od njegove religije ili uvjerenja. Zabranjena je svaka diskriminacija uključujući i onu na osnovu religije.(Aneks IV , član II , t. 4.)

3. Princip odvajanja religijskih zajednica od države

Ovaj princip potvrđuje se u članu 14. Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini.

Ovim članom se proglašava da su “crkve i vjerske zajednice odvojene od države“ a to znači:

- Država ne može priznati status državne vjere ni u jednoj vjeri niti status državne crkve ili vjerske zajednice ni u jednoj crkvi ili vjerskoj zajednici;
- Država nema pravo miješati se u unutrašnju organizaciju i poslove crkava i vjerskih zajednica;
- Nijedna crkva ili vjerska zajednica ne može dobiti posebne privilegije od države niti njeni službenici mogu formalno učestvovati u radu političkih ustanova;
- Država može, na osnovu jednakosti prema svima, davati materijalnu podršku crkvama i njenim zajednicama za očuvanje kulturne i historijske baštine, zdravstvene djelatnosti, obrazovne, karitativne i socijalne usluge koje pružaju crkve i vjerske zajednice, jedino pod uslovom da se te usluge obavljaju bez ikakve diskriminacije a posebno ne diskriminacije na osnovu vjere ili uvjerenja;
- Crkve i vjerske zajednice mogu u oblasti porodičnog, roditeljskog prava i prava djeteta obavljati funkciju humanitarne, socijalne i zdravstvene pomoći, vaspitanja i obrazovanja;
- Javnoj vlasti zabranjeno je bilo kakvo uplitanje prilikom izbora, imenovanja ili smjenjivanja vjerskih velikodostojnika, uspostavljanja struktura crkava i vjerskih zajednica.

Bosna i Hercegovina je, na ovaj način, prihvatila i treći princip sekularne države – odvajanje. Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda i njeni protokoli ne obavezuju države potpisnice da izvrše odvajanje religije od države. Zahtijevaju se sloboda religije i jednakost građana. Međutim, u Bosni i Hercegovini je prihvaćeno i odvajanje vjerovatno iz tri razloga:

- (1) što je takav sistem postojao od 1946. godine;

- (2) što je tendencija u evropskoj pravnoj praksi da se ističe obaveza države da bude nepristrasna i neutralna i
- (3) što je sekularna država posebno poželjna za multireligijska društva.

Prema tome, možemo zaključiti da su sva tri elementa pojma sekularne države – sloboda religije, građanski status nezvan za religiju i odvajanje države i religije prihvaćeni u Bosni i Hercegovini. Najvažnije razlike u odnosu na stanje u vrijeme socijalističke vlasti jeste u obimu iskazivanja religije. To iskazivanje sada obuhvata i privatnu i javnu sferu. Na političkom planu tome treba dodati napuštanje politike marginalizacije religije i vjernika. Povratak religije u javnu sferu doveo je do toga da mnogi pojedinci, navikli na ranije stanje, stiču utisak o dominaciji religije.

3. Iskazivanje i institucionalizacija islama u sekularnoj državi

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

U pogledu obima iskazivanja religije u sekularnoj državi kakva je Bosna i Hercegovina, može se reći da to područje obuhvata oblasti tradicionalno definisane kao akaid (vjerovanje) i Šerijat (islamski normativni sistem). Što se tiče vjerovanja, u tome nema ograničenja u sekularnoj ili bilo kojoj državi zbog toga što je sloboda vjerovanja apsolutna i nikakav izvanjski autoritet ne može kontrolisati ono što se zbiva u unutrašnjem biću čovjeka. Što se tiče islamskog normativnog sistema, za valjan odgovor potrebno je izvršiti jednu analizu sadržine i adresata njegovih normi. Prethodno treba naglasiti da je nemoguće biti musliman bez prihvatanja Šerijata kao božanski određenog načina života, idealne norme koju musliman treba da slijedi.

U pogledu sadržine, Šerijat čine vjerske, moralne i pravne norme. Vjerske norme tiču se odnosa čovjeka i Boga (ibadat) i one spadaju u ono što se obično naziva “iskazivanje religije”. Prema tome u pogledu propisa ibadata, oni su za muslimane relevantni u svakom slučaju a u pogledu njih u sekularnoj državi ne može biti ograničenja, jer bi se time vrijeđala sloboda religije. (Ovdje treba napomenuti da se iskazivanje religije u demokratskoj državi može ograničiti samo zakonom i onda ako je neophodno za očuvanje određenih vrijednosti kao što su pravni poredak, javna sigurnost, moral, život, zdravlje, prava i slobode drugih.)

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

Konačno, postavlja se pitanje relevantnosti i obima važenja šerijatskih pravnih normi u sekularnoj državi. “Pravno” ovdje znači da je za primjenu takve norme ili za izvršenje sankcija za njeno kršenje

potrebna intervencija države. Sekularna država posjeduje svoj pravni sistem koji proizlazi iz volje njenih građana i neće dati sankciju islamskom normativnom sistemu. U načelu, to znači da sve šerijatske norme čiji je adresat država, kao što je to ustavno, upravno, krivično, međunarodno pravo i slično, ne mogu biti primijenjene u sekularnoj državi. Kakva je onda relevantnost tih normi za muslimane?

Sve što je naređeno ili zabranjeno tim normama muslimanima ostaje na snazi, samo što se sankcije za kršenje takvih normi ne primjenjuju. Drugim riječima, vjerski aspekt norme (*dijaneten*) važi, a sudski aspekt (*kada'en*) se ne primjenjuje. Na ovom mjestu potrebno je ukazati da se u islamskoj klasičnoj literaturi termin *dijanet* ("vjerski aspekt") koristi kao suprotnost terminu *kada* ("sudski aspekt").¹⁰

Prvi označava duhovni i moralni aspekt života, a drugi regulisanje međuljudskih odnosa putem ovosvjetskih ustanova i sankcija. Prema tome, kada se kaže da vjerski aspekt norme važi, a sudski aspekt se ne primjenjuje, to znači da se takva norma od pravnog pravila ponašanja transformiše u vjersko-moralno pravilo. Naprimjer, izvanbračni spolni odnosi (*zina*) su za muslimane i dalje zabranjeni, ali se sankcija za to djelo ne primjenjuje. *Zina* za muslimane u sekularnoj državi veliki je grijeh (*kebair*) i moralno neprihvatljivo ponašanje, ali nije krivično djelo (*džerime*), jer se sankcija (*hadd*) ne primjenjuje.

Što se tiče normi porodičnog i imovinskog prava, vrijednosti zaštićene šerijatskim propisima u ovim granama ostaju relevantne za muslimane u sekularnoj državi. I ovdje je došlo do transformacije pravnih normi u vjersko-moralne norme.

¹⁰ Vidi: Ali Bardakoglu, "The Structure, Mission and Social Function of the Presidency of Religious Affairs" u Ali Bardakoglu, *Religion and Society: New perspectives from Turkey* (Ankara: Presidency of Religious Affairs, 2006), 10-11.

Ukratko, moglo bi se reći da su vrijednosti zaštićene šerijatskim propisima i vjersko-moralni sadržaj tih propisa obavezujući za muslimane u sekularnoj državi, ali da se pravne posljedice tih propisa ne mogu primijeniti, izuzev ukoliko se za isti akt ne koriste dvije forme – šerijatska i civilna. Naprimjer, moguće je uspostavljanje vakufa ili sklapanje braka uz korištenje i građanske i šerijatske forme. Takođe se može reći da su načelno u sekularnoj državi primjenjivi šerijatski propisi čiji su adresati pojedinac i zajednica muslimana, ali ne i oni koji za adresata imaju državu.

Drugo pitanje kojim se ovdje bavimo jeste institucionalizacija islama u sekularnoj državi. Izvorni i historijski model uređenja odnosa religijskog i političkog autoriteta kod muslimana sve do modernog doba bio je njihovo organsko jedinstvo - *din ve devlet* ("religija i država") . Sekularna država zahtijeva njihovo razdvajanje. Da bi se to postiglo, potrebno je da postoji islamski institucionalni okvir različit od države.

Takav okvir prve su u muslimanskoj historiji izgradile muslimanske manjine u nemuslimanskim državama. Bosanski muslimani su taj okvir izgrađivali postepeno u postosmanskom periodu.¹¹ U doba kada je u BiH važio sistem priznatih vjerskih zajednica (austroougarski i jugoslavenski monarhijski period), taj institucionalni okvir je obuhvatao:

- (1) organizaciju uleme;
- (2) vakuf;
- (3) obrazovanje (mearif)i
- (4) šerijatsko sudstvo.

¹¹ Vidi: Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti- kasni osmanlijski i habsburški period* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), 122-138.

Nakon 1946. godine i ukidanja šerijatskih sudova preostala su prva tri segmenta, s tim što je vakuf oslabio zbog prinudnih mjera nacionalizacije i eksproprijacije koje je provela socijalistička država.

U okviru socijalističke sekularne države i periodu tranzicije došlo je do daljnjeg razvoja u islamskom institucionalnom okviru. On sada uključuje:

- (1) muslimanska predstavnička tijela;
- (2) izvršne grane u upravi;
- (3) ustavni sud;
- (4) ulemu;
- (5) vakuf ;
- (6) obrazovne ustanove;
- (7) ostale ustanove.

Kao osnova u ovom institucionalnom okviru koristi se kombinacija predstavničkog i hijerarhijskog principa. Uočava se da u ovom institucionalnom okviru nema šerijatskih sudova. Teorijski bilo je moguće nakon ukidanja državnih šerijatskih sudova nadležnih za porodične i nasljedne stvari muslimana tu ustanovu transformisati u instituciju sličnu duhovnim, crkvenim ili rabinskim sudovima koji postoje kod drugih religijskih zajednica.

Međutim, Islamska zajednica se na takav potez nije odlučila jer je koncept “duhovnog suda” nepoznat muslimanskom historijskom iskustvu. Šerijatski sudovi su tokom historije bili ili državni sudovi ili nisu postojali, kao što pokazuje primjer Republike Turske. Naime, nadležnost duhovnih sudova u slučaju kršćanskih crkava je da sklapaju i razvrgavaju brakove i bave se pitanjima crkvene discipline.

Šerijatski sudovi nadležni za personalno pravo muslimana bavili su se vjersko-administrativnim i imovinskim aspektom statusa muslimana, braka, porodice i vakufa. Ukidanje jedne ustanove vanjskom intervencijom pokazalo se lakše prihvatljivom nego njena neizvjesna transformacija.¹² Nepostojanje šerijatskih državnih sudova pokazatelj je transformacije šerijatskih normi iz pravnih u vjersko-moralne.

U situaciji kada je došlo do transformacije šerijatskih normi u vjerske i moralne norme muslimana, postavlja se pitanje institucionalnog mehanizma za tumačenje i primjenu takvih normi. Prvo, dosadašnje iskustvo pokazuje da se kao potencijalni institucionalni mehanizmi za aktualizaciju islamskih normi koriste: tumačenje propisa (*ifta*), obrazovanje i odgoj (*edeb*), savjet (*nasihat*) i slično. Drugo, moguće je da se, u slučajevima gdje važeći pravni sistem daje mogućnost dispozicije, vjernici na temelju svoje savjesti i slobodnog izbora koriste šerijatskim propisima kao alternativom. To bi značilo da se kao potencijalni institucionalni mehanizmi mogu razvijati islamska savjetodavna vijeća za alternativno rješavanje sporova među muslimanima kao što su mirenje (*sulh*) i arbitraža (*tahkim*), islamske banke i slično.

Moglo bi se desiti da određeni manjinski muslimanski krugovi u Bosni i Hercegovini zatraže mogućnost primjene šerijatskih propisa u oblasti porodičnog, nasljednog i vakufskog prava putem šerijatskih sudova, što bi značilo povratak na stanje prije 1946. godine. Ovo bi bilo iluzorno iz više razloga. Prvo, time bi se vratili na koncept muslimana kao religijske manjine koja uživa personalnu autonomiju. Taj model je historijski prevladan i muslimani Evrope danas trebaju novu statusnu paradigmu, a to je puno građanstvo. Drugo, posjedovanje personalne

¹² O ovoj instituciji vidi: Fikret Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet), 1986.

autonomije nije dovoljna garancija za očuvanje islamskog identiteta. Identitet se danas ne može čuvati pravnim sredstvima. Treće, zahtjev za personalnom autonomijom jedne religijske zajednice doprinio bi daljem rastakanju državno-pravog sistema domovine muslimana.

Na kraju bismo zaključili da sekularna država dovodi do toga da se u praktikovanju islama, nakon vjerovanja (akaid), legitimnim područjem smatraju vjerski obredi (ibadat) i, u određenom obimu, društveni poslovi (muamelat). To prati adekvatni normativni i institucionalni izraz.

Zaključak

U ovom radu prihvatili smo definiciju sekularne države kao one države koja garantuje pojedinačnu i kolektivnu slobodu religije, koja se prema pojedincima odnosi kao prema građanima bez obzira na njihovu religiju, i koja nije ustavno povezana ni s kakvom religijom niti nastoji da promoviše religiju ili se miješa u nju. To je, dakle, “neutralnost s poštovanjem“.

Analizom relevantnih pravnih akata Bosne i Hercegovine ustanovili smo da je naša zemlja pravno prihvatila sva tri elementa definicije sekularne države - princip slobode religije, princip građanstva nezvanog za religiju ili uvjerenje i princip odvajanja religijskih zajednica od države.

Konačno, smatramo da prihvatanje sekularne države bitno utječe na iskazivanje i institucionalizaciju islama. Obim iskazivanja islama, u sekularnoj državi kakva je Bosna i Hercegovina, obuhvata vjerovanje bez ograničenja i područje islamskog normativnog sistema, ograničeno na oblast vjerskih obreda i društvenih poslova. U ovom posljednjem području šerijatske norme imaju karakter vjersko-moralnih normi. To

znači da važi vjerski aspekt normi ali ne i njihov pravno-sudski karakter. Institucionalno, takvo mjesto Šerijata u društvu iskazuje se u mehanizmima za tumačenje i primjenu propisa kao što su tumačenje, obrazovanje, odgoj, savjeti, alternativno rješavanje sporova, svjetodavna tijela te alternativne islamske ustanove, kao što su islamske banke.

O AUTORU

BIOGRAFIJA

I. Obrazovanje

Fikret Karčić rođen je u Višegradu 11. marta 1955. god. U rodnom mjestu završio je 1969. osnovnu školu s odličnim uspjehom. Srednješkolsko obrazovanje stekao je u Gazi Husrevbegovoj medresi u Sarajevu koju je završio 1. jula 1974. također s odličnim uspjehom. Nakon toga, u septembru iste godine upisao je Pravni fakultet u Sarajevu gdje je diplomirao 30. juna 1978. sa prosječnom ocjenom 9.11. U znak priznanja za postignuti uspjeh u studiju dobio je Diplomu Fonda "Hasan Brkić" i Zlatnu značku Univerziteta. U toku studija dvije akademske godine je bio angažovan kao demonstrator na predmetu Istorija države i prava naroda SFRJ, te dobio univerzitetske nagrade za studentske radove pišući o temama: bune i otpori seoskog stanovništva u BiH u vrijeme osmanske uprave, međunarodnoj zaštiti ljudskih prava i Ligi arapskih država.

Godine 1978. upisao je postdiplomski studij na Pravnom fakultetu u Beogradu, odsjek Pravne istorije. Nakon što je položio sve propisane ispite, izradio je i 22. maja 1985. uspješno odbranio magistarski rad pod naslovom *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, te time stekao akademski stepen magistra pravnih nauka. Mentor pri izradi rada bio je prof. dr Mirko Mirković, a članovi Komisije za odbranu, pored mentora, prof. dr Ljubica Kandić i doc. Dr Dragoš Jevtić.

Na Pravnom fakultetu Univerziteta u Beogradu, Fikret Karčić je registrovao doktorsku disertaciju pod naslovom *Pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini 20. vijeka* koju je odbranio 30. juna 1989 i time stekao titulu doktora pravnih nauka. Mentori pri izradi disertacije su bili prof. dr. Ljubica Kandić i prof. Mirko Mirković, s obzirom da se teme ticala i opšte i

nacionalne historije države i prava. Pored dva mentora, član komisije za odbranu bio je doc. dr. Dragoljub Popović.

II. Jezička kompetentnost

Fikret Karčić se za akademske potrebe koristi, pored maternjeg bosanskog jezika, i engleskim, arapskim i turskim jezikom.

III. Akademska iskustvo

Nakon diplomiranja Fikret Karčić se zaposlio na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu u svojstvu asistenta na predmetu Fikh (Islamsko pravo) koji je predavao prof. Hamid Hadžibegić. U tom svojstvu radio je do 23. maja 1985. kada je izabran za predavača. Kao predavač napisao je predavanja za predmet *Istorija šerijatskog prava* koja su više puta štampana i koja se i danas koriste za izvođenje nastave na ovom predmetu. Nakon sticanja naučnog stepena doktora pravnih nauka izabran je 9. oktobra 1989. u zvanje docenta. Na osnovu objavljenih naučnih radova i uspjeha u nastavi izabran je 14. novembra 1991. za vanrednog profesora na Islamskom teološkom fakultetu.

U istom zvanju radio je kao gostujući profesor na Teološkom fakultetu Univerziteta Marmara u Istanbulu u periodu 1. januar - 1. decembar 1993, držeći predavanja na dodiplomskom i postdiplomskom studiju.

Nakon toga je 27. decembra 1993. angažovan na Fakultetu za islamske i društvene nauke Međunarodnog islamskog univerziteta Malezija u statusu vanrednog profesora. Za redovnog profesora izabran je na ovom Univerzitetu 11. jula 1997., nakon provedene procedure u koju su bili uključeni ocjenjivači kako iz reda nastavnika Međunarodnog islamskog univerziteta Malezije tako i univerziteta iz BiH i Turske. U ovom zvanju Fikret Karčić je radio na Međunarodnom islamskom univerzitetu Malezije sve do 30. avgusta 2002. Tokom

gotovo devet godina angažmana u Maleziji, na univerzitetu gdje se nastava izvodi na engleskom i arapskom jeziku, Fikret Karčić je predavao nastavne predmete na dodiplomskom i postdiplomskom studiju, kurseve za doktorante, supervizirao izradu magistarskih i doktorskih radova i bio član komisija za njihovu ocjenu. Nastavni predmeti koje je predavao ticali su se Islamskog prava, njegove savremene dimenzije i kodifikacije, sa naglašenim historijsko-pravnim u uporedno-pravnim pristupom, te metodologije istraživačkog rada. Izvođenje nastave na postdiplomskom studiju od strane Fikreta Karčića njegovi studenti su u I semestru akademske 2001/2002 putem Teaching feedback survey ocijenili ocjenom 4.84 (od 5.00) što ga je svrstalo u red najuspješnijih profesora na ovom univerzitetu.

Od 1.septembra 2002. Fikret Karčić je nastavio rad na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu kao redovni profesor na katedri Fikha (predmet Historija šerijatskog prava). U isto vrijeme, od 1. oktobra 2002. je na osnovu ugovora angažovan na Pravnom fakultetu u Sarajevu radi izvođenja nastave i obavljanja ispita na predmetu Opća historija države i prava. Ovakav angažman je nastavljen sve do 2004, kada je Nastavno-naučno vijeće Pravnog fakulteta na svojoj sjednici od 21. aprila na osnovu prethodne saglasnosti Senata Univerziteta u Sarajevu izabralo dr Fikreta Karčića u zvanje redovnog profesora za nastavni predmet Opća historija države i prava (danas: Komparativna pravna historija). U tom zvanju on je stalno zaposlen na Pravnom fakultetu u Sarajevu od 1. jula 2004. Istovremeno, dr Karčić je nastavio da honorarno bude angažovan na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu na predmetima Historija šerijatskog prava i Religija i pravo.

IV. Akademske i druge javne službe

Fikret Karčić je služio u akademskoj administraciji Međunarodnog islamskog univerziteta Malezija u svojstvu kordinatora grupe predmeta (1994-1996), zamjenika šefa odsjeka (1996), šefa odsjeka (1996-1998), akademskog koordinатора više odsjeka (1998-1999), člana vijeća postdiplomskih studija i sl.

Bio je član redakcije Zbornika radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu (1982-1992), predsjednik organizacionog odbora simpozijuma "Islamske nauke i ulema u Bosni i Hercegovini" (januar 1990), glavni urednik *Glasnika Rijasetu Islamske zajednice* (januar 1990-novembar 1992), član redakcije časopisa *Intellectual Discourse - A Journal of the Kulliyyah/Faculty/of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*, IIUM (1998-2002).

Tokom 2002-2003 angažovan je da, sa grupom eksperata iz muslimanskih zemalja, izradi za Njemački institut za inostrane kulturne odnose (IFA) izvještaj o odnosima između muslimanskog svijeta i Zapada. Ovaj izvještaj je publikovan na njemačkom, engleskom i arapskom jeziku u Njemačkoj 2004.

V. Učešće na međunarodnim skupovima i specijalističkim boravcima

Fikret Karčić je s referatima učestvovao na slijedećim naučnim skupovima međunarodnog karaktera:

1. Januar 1990
Islamske nauke i ulema u BiH
(organizator: Mešihat Islamske zajednice u BiH, Sarajevo.)
2. April 1990
Savremeni problemi islamskog svijeta
(organizator: Islamski centar, Zagreb.)
3. Maj 1990
Heretički pokreti i mistički redovi na Balkanu
(organizator: Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd.)
4. April 1991
Islamsko pravo i savremeni svijet

(organizator: Islamski centar, Zagreb.)

5. Septembar 1991
Ebedi Risalet
(organizator: Zaman, Istanbul.)
6. Juni 1993
Teologije u dijalogu
(organizator: Karl Franzens Univerzitet, Fakultet katoličke teologije, Graz.)
7. Novembar 1993
World Conference on Bosnia (Svjetska konferencija o BiH)
(organizator: The Muslim Institute, London.)
8. Oktobar 1995
Images of Islam: Terrorising the Truth (Predstave o islamu: terorisanje istine)
(organizator: Just World Trust (Just), Penang, Malaysia.)
9. Septembar 1999
Muslims' Rights in Non-Muslim Majority Countries (Prava muslimana u većinskim nemuslimanskim zemljama)
(organizator: IKIM, Kuala Lumpur.)
10. Septembar 2000
The Qur'anic View of Man According to the Risale-i Nur
(Kur'anski koncept čovjeka kako je izložen u djelu Risale-i nur)
(organizator: The Istanbul Foundation for Science and Culture, Istanbul.)
11. Novembar 2000

National Seminar on Islamic Development and Deviation Practices (Nacionalni seminar o islamskom razvoju i devijantnoj praksi)
(organizator: Authentic Alliance Kuala Lumpur.)

12. Novembar 2001

Nordic research course on Islam, Human rights, Shari'a and Modern Societies (Nordijski istraživački kurs o Islamu, ljudskim pravima, šerijatu i modernim društvima)
(organizator: Institute of Human Rights, Law Faculty, University of Oslo.)

13. Oktobar 2002

European-Islamic Intercultural Dialogue (Evropsko-islamski interkulturni dijalog)
(organizator: The German Institute for Foreign Cultural Relations (IFA), Neuhardenberg)

14. Oktobar-Novembar 2002

Political Theologies of the Monotheistic Religions: Representations of the Divine and Dynamics of the Power (Političke teologije monoteističkih religija: predstavljenje Božanskog i dinamika vlasti)
(organizator: Centro di Alti Studi in Scienze Religioze, Piacenza, Italy.)

15. Decembar 2002

Human Rights, Culture and Religion: Convergence or Conflict? Beliefs, Values and Teachings (Ljudska prava, kultura i religija: saglasnost ili sukob? Vjerovanja, vrijednosti i učenja)
(organizator: Office of the Commissioner for Human Rights, Council of Europe, Louvain-la-Neuve, Belgium.)

16. 14-16 September 2003

Matrimoni e disparita di appartenenza religiosa: problema antropologico interculturale o problema interreligioso? (Brak i razlika u religiji: antropološki interkulturni ili religijski problem?)
(organizator: Facolta di teologia di Lugano, Switzerland.)

17. U periodu između 27. juna - 9. augusta 2003. boravio je u SAD kao polaznik Fulbright American Studies Institute "The US Constitution: Origins, Evolution, and Contemporary Issues" (Fulbrajtov institut američkih studija: Ustav SAD: porijeklo, evolucija i savremena pitanja) na Lafayette College, Easton, Pennsylvania.
18. 6-7 Oktobar 2003
"Bošnjački identitet u XX stoljeću"
- Bošnjačka zajednica kulture "Preporod" Sarajevo
19. 15-17 Juni 2004
"New Directions in Islamic Thought: International Workshop and Forum on Equality and Plurality " (Novi pravci u islamskoj misli: međunarodna radionica i forum o jednakosti i pluralizmu)
- Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, Norway, and State Islamic University (UIN) Sunan Kaliyaga, Yogyakarta
20. Septembar 2004
Kurse "Introduction to Islamic Law" (Uvod u islamsko pravo), University of Oslo
21. 4-5 Oktobar 2004
"Europe' Middle East? Bosnia and Herzegovina and the Dayton Agreement in Perspective. 9th Conference Dialogue of Cultures" (Evropski Bliski istok? BiH i dejtonski sporazum u perspektivi)

- Herbert-Quandt-Stiftung, Bad Homburg and American Academy, Berlin

22. 10-11 Decembar 2004

“Islam and Europe in the Inter-War Period: Networks, Status, Challenges” (Islam i Evropa u međjratnom periodu: mreže, status, izazovi)

- Institut d` Etudes de l` Islam et des Societes du Monde Musulman (IISMM) and Association Francaise d` Etudes sur les Balkans (AFEBALK), Paris

23. 18-19 Februar 2005

“Lustration, Public Debates on the Past and the Rule of Law” (Lustracija, javne debate o prošlosti i vladavina zakona)

- Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe (CDRSEE) Zagreb

24. 7-9 Maj 2005

“The Changeable and the Unchangeable in Islamic Thought and Practice” (Promjenljivo i nepromjenljivo u islamskoj misli i praksi)

- Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, Norway, i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

25. 16-18 Maj 2005

“Christian- Muslim Dialogue Forum Building Bridges IV Muslim, Christians and the Common Good” (Kršćansko-muslimanski dijaloški forum Izgradnja mostova IV, Kršćani, muslimani i zajedničko dobro)

- Nadbiskup od Canterbury, UK, i vjerske zajednice B&H, Sarajevo

26. 3-4 Juni 2005

“Emerging Legal Issues for Islam in Europe- A Conference of Experts “ (Nastajući pravni slučajevi o Islamu)
- Central European University, Budapest

27. Septembar 2005

Kurs “Introduction to Islamic Law” (Uvod u islamsko pravo), Department of Cultural Studies and Oriental Languages, University of Oslo

Istraživački kurs “Sharia, Reformist Thought and Human Rights with Special Reference to Muslims in Europe”, (Šerijat, reformistička misao i ljudska prava sa posebnim osvrtom na muslimane u Evropi), Norwegian Center for Human Rights

28. 13-16 Novembar 2005

“Vizije pravednog društva / Visions of a Just Society”

- Konrad Adenauer Stiftung i ICCJ Abrahamic Forum, Sarajevo

29. 23 Mart 2006

Predavanje “Public Islamic Debates in Bosnia and Herzegovina during Austro-Hungarian Rule” (Javne islamske debate u BiH u vrijeme austro-ugarske uprave)

- Faculty of Law, University of Vienna

30. 27-30 Mart 2006

“The 5th Building Bridges Seminar Justice and Rights: Christian and Muslim Perspectives” (Peti seminar Izgradnja mostova “Pravda i prava”)

- Georgetown University (USA)

31. 2-4 Novembar 2006

Međunarodni simpozij “Smail Balić kao mislilac evropskog islama”

- Bošnjački institut - Fondacija Adila Zulfikarpašića and Ured Austrijske kooperacije za nauku, obrazovanje i kulturu (Sarajevo)

32. 22-25 Novembar 2006

Međunarodni skup “Judicial Systems in Eastern Europe From the Beginning of the 19th Century to the World War I” (Sudski sistemi u Istočnoj Evropi od početka 19 vijeka do Prvog svjetskog rata)

- Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte (Frankfurt)

33. 25-28 Januar 2007

Međunarodna radionica i javni forum “Changeable and Unchangeable in Islamic Thought and Practice” (Promjenljivo i nepromjenljivo u islamskoj misli i praksi)

- The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief (Oslo) and Islam Arastirmalari Merkezi (Islam) (Istanbul).

34. 21-23 Februar 2007

Wilton Park Conference “Creating Common Platforms between Muslim and Western Societies to Tackle Extremist Discourse” (Za stvaranje zajedničke platforme između muslimanskih i zapadnih društava radi bavljenja ekstremističkim diskursom)

- Wilton Park, German Federal Foreign Office i Foreign and Commonwealth Office

35. 22 Mart 2007

Predavanje “Islamic Modernity and Law” (Islamska modernost i pravo)

- Universität Wien, Rechtswissenschaftliche Fakultät

36. 11-13 April 2007

Međunarodna konferencija “The Resurgence of Religion in Europe” (Oživljavanje religije u Evropi)
- ESITIS i University of Birmingham

37. 4-5 Juni 2007

Međunarodna konferencija “Islam and Muslims in the World Today” (Islam i muslimani u svijetu danas)
- University of Cambridge

38. 13 Juni 2007

Panel “ Who Speaks for Islam” (Ko govori u ime Islama)
- Radio Free Europe (Prague)

39. 21-24 Oktobar 2007

Međunarodna konsultacija “Religion and Secular State: Role and Meaning of Religion in a Secular Society from Muslim, Christian and Jewish Perspectives - Focus on South-East Europe” (Religija i sekularna država: uloga i značenje religije u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive - fokus na Jugoistočnu Evropu)
- European Abrahamic Forum, Konrad Adenauer Stiftung, Međureligijski institut u Bosni i Hercegovini (Sarajevo)

40. 1-3 Novembar 2007

Radionica “Coexistence and Conflict: The Legal Systems of South-Eastern Europe in the 19th and 20th Centuries” (Suživot i sukob: pravni sistemi Jugoistočne Evrope u 19. i 20. vijeku)
- Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt)

41. 6 Novembar 2007

Konferencija “ Međunarodno humanitarno pravo i Islam/ religija”

- Međunarodni komitet Crvenog krsta u BiH, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
- 42. 14-16 Novembar 2007
Naučni skup “Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive”
 - Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (Sarajevo)
- 43. 16-17 Novembar 2007
Konferencija “Bosnischer Islam” für Europa” (“Bosanski Islam” za Europu)
 - Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Stuttgart)

BIBLIOGRAFIJA

I. Publikacije i knjige

a) autor ili priredjivač

1. *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, Sarajevo: Islamski teološki fakultet, Biblioteka posebnih izdanja knjiga 1, 1986, p.174.
Drugo neizmijenjeno izdanje: Sarajevo: Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, 2005.
2. *Istorija šerijatskog prava*, Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1987, p.144.
Treće dopunjeno izdanje: *Historija šerijatskog prava* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005, p. 298)
Prevod na albanski:
Historia e se drejtes se Sheriatit, Prizren: Nip Shuli, 1994, p.181.
3. *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo: Islamski teološki fakultet, Biblioteka posebnih izdanja knjiga 4, 1990, p.275.
4. *Islam u Jugoistočnoj Aziji: muslimanske zajednice i institucije*, Sarajevo: El-Kalem, 1992, p.117.
5. *Tarikh al-tashri' al-islami fi 'l-Busna wa 'l-Hersek* (Historija šerijatskog prava u BiH), Istanbul: Balkan ilmi arastirma merkezi, 1993, p. 90.
Prevod na turski:
Bosna-Hersek Islam Hukuku Tarihi, Istanbul: Balkan ilmi arastirma merkezi, 1994, p. 66.
6. *Studije o šerijatskom pravu*, Zenica: Bemust, 1997, p. 200.

7. *Šerijatsko pravo u savremenim društvima*, priredili: Fikret Karčić i Enes Karić, Sarajevo: Pravni centar Fonda Otvoreno društvo BiH, 1998, p.357.
8. *The Bosniaks and the Challenges of Modernity*, Sarajevo: El Kalem, 1999, p.168 + maps. ISBN 9958-23-021-6
Prevod na arapski: *Al-Bushnaq wa tahaddiyyat al-hadatha* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), p.172.
Prevod na bosanski: *Bošnjaci i izazovi modernosti* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), p. 172.
9. *Muslimani Balkana: Istočno pitanje u 20 vijeku*, Tuzla: Behram-begova medresa, 2001.
10. *O metodu tekstualne analize u islamskim naukama: kratak historijski i uporedni prikaz* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2004), p.51
11. *Pravni tekstovi: Odabrani izvori za Opću historiju države i prava* (Sarajevo: Pravni fakultet, 2004), p.279.
12. *Der Westen und die Islamische Welt, The West and the Muslim World, Al-Gharb wa'l-alam al-islami* (Stuttgart: IFA, 2004), p.175+73.
13. *Religija i pravo, hrestomatija tekstova* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005).
14. *Uporedna religijska prava, hrestomatija tekstova* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005), p. 291.
15. *Moderne pravne kodifikacije: predavanja i zakonski tekstovi* (Sarajevo: Pravni fakultet, 2006), p.134.
16. *Komparativna pravna historija: predavanja i pravni tekstovi* (Sarajevo: Pravni fakultet, 2007).
17. *Islamske teme i perspektive*, zbirka članaka i eseja nastalih u periodu 2002-2008. godine (Sarajevo: El-Kalem, 1430/2009, str. 201.)

b) Prevodi:

1. Seid Ramadan, *Islamsko pravo: izvori i razvoj* (naslov originala: Islamic Law: Its Scope and Equity), prevod na bosanski Fikret Karčić, Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, 1984, p.92.
2. Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman* (naslov originala: To Be A European Muslim), prevod na bosanski Fikret i Hamida Karčić, Sarajevo: Udruženje ilmijje IZ u BiH, 2002, p.324.

II. Članci u časopisima i enciklopedijama

1. "*Pravna priroda, mjesto i značaj fetve u šerijatskom pravu*", Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH/u daljem tekstu: Glasnik/, Sarajevo, no. 5-6/1982, pp.473.
2. "*Pitanje primjene šerijatskog prava kroz istoriju bosanskohercegovačkih Muslimana*" Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta, Sarajevo, vol.1(1982), pp.213-226.
3. "*Međunarodnopravno regulisanje vakufskih pitanja u jugoslovenskim zemljama*" Anali Gazi Husrevbegove biblioteke, Sarajevo, vol. IX-X (1983), pp.141-153.
4. "*Usuli-fikh: metodologija islamskog prava*", Glasnik, no.6/1983, pp.809-817.
5. "*Primjena šerijatskog prava u jugoslovenskim zemljama nakon prestanka turske vlasti pa do 1918*", Islamska misao, Sarajevo, no. 84(1985), pp.11-16.
6. "*Pitanje javnopravnog priznanja Islama u jugoslovenskim zemljama nakon prestanka osmanlijske vlasti*", Anali Gazi Husrevbegove biblioteke, Sarajevo, vol. XI-XII (1985), pp.113-120.

7. *"O pitanju periodizacije istorije Fikha"*, Glasnik, no.1/1985, pp.49-61.
8. *"Stanje šerijatskopravne nauke i prakse u 19. i prvoj polovini 20. vijeka"*, Glasnik, no.2/1985, pp.137-147.
9. *"Opšti pogled na istorijat muftijske službe kod nas"*, Takvim, Sarajevo, 1987, pp.113-126.
10. *"O opštim šeriatskim pravilima"*, Islamska misao, Sarajevo, no.73(1985), pp.5-8.
11. *"Ustavnopravno regulisanje odnosa države i vjere u bliskoistočnim zemljama"*, Anali Pravnog fakulteta, Beograd, no.5/1987, pp.563-579.
12. *"Značenje i iskazivanje Islama u svjetovnoj državi"*, Takvim, Sarajevo, 1989, pp.71-80.
13. *"Odnos vjere i istorije u modernim reformističkim pokretima u Islamu"*, Islamska misao, no. 124(1989), pp.23-25; također u Problemi suvremenog pristupa Islamu, Zbornik radova Drugog simpozijuma 1409/1989, Zagreb: Zagrebačka džamija, 1990.
14. *"Jeretička učenja i praksa u svjetlu propisa šerijatskog krivičnog prava"*, Islamska misao, no. 128 (1989), pp.4-10.
15. *"Islamsko međunarodno pravo između zaborava i ignorisanja"*, Glasnik, no.6/1990, pp.7-12.
16. *"Nastanak i oblikovanje savremene muslimanske vjerske administracije u jugoslovenskim zemljama"*, Glasnik, no.4/1991, pp.379-384.
17. *"Vakufi i reprivatizacija"*, Glasnik, no.3/1991, pp.267-271.
18. *"Islamska zajednica i reforma jugoslovenskog političkog sistema"*, Glasnik, no.1/1990, pp.7-11.
19. *"Kairska deklaracija o ljudskim pravima"*, prevod s engleskog na bosnski, Glasnik, no.6/1991, pp.784-790; takodje u : Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate, ur. Enes Karić, Sarajevo: Pravni centar Fonda Otvoreno društvo BiH, 1996, pp.275-283.
20. *"Juridical Aspects of Religious Freedom: Muslim Experience in Yugoslavia"* (Pravni aspekt religijske

- slobode: muslimansko iskustvo u Jugoslaviji), Conscience and Liberty (St. Albans, UK), vol.3, no.5 (Spring 1991), pp.87-89.
21. *"Zaštićene vrijednosti u šerijatskom pravu"*, u: Etika u Islamu, Zbornik radova Trećeg simpozija 1410/1990, Zagreb: Zagrebačka džamija, 1991, pp. 151-156.
 22. *"Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja Bosanskih Muslimana u vrijeme Austro-Ugarske uprave"*, Prilozi, Institut za istoriju Sarajevo, vol.XXV, 27(1991), pp. 41-48.
 23. *"O definisanju zločina genocida u međunarodnom krivičnom pravu"*, Glasnik, no.6/1992, pp.667-672.
 24. *"Mehmed Begović"*, odrednica u: Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi, vol.5, Istanbul 1992, pp.341-342.
 25. *"Bosnak dilinde Hz.Muhammed (sav) hakkinda yazilmis matbu eserleri"* (Djela o Muhammedu a.s. na bosanskom jeziku) in Ebedi Risalet, 2, Izmir 1993, pp.167-173.
 26. *"A History of Genocide Against Muslims in Balkans"* (Historija genocida nad muslimanima na Balkanu), Periodica Islamica, Kuala Lumpur, vol.3. no.3, 1993, pp.25-27.
 27. *"Raspad SFRJ i pitanje organizacije Islamske zajednice"*, Glasnik, no.3-4/1992, pp.191-193.
 28. *"Shari'ah Courts in Former Yugoslav Lands: Some Notes"* (Šerijatski sudovi u bivšim jugoslovenskim zemljama: bilješke), IRKH&S Research and Information Bulletin, Petaling Jaya, vol.2, no.1 (August 1994), pp.5-6.
 29. *"Islamic Reformism in Bosnia-Herzegovina"* (Islamski reformizam u BiH), IRKH&S Research and Information Bulletin, vol.1, no.6 (April 1994), pp.5-7.
 30. *"Maktab-i Nuwwab of Sarajevo: A Bosnian Contribution to Muslim Education"* (Mekteb-i nuvvab u Sarajevu: bosanski prilog muslimanskom obrazovanju), IRKH&S Research and Information Bulletin, vol.2, no.6 (January 1995), pp.2-3.

31. *"Bosnia: Images of Crime"* (Bosna: imidži zločina), IRKH&S Research and Information Bulletin, vol.2, no.8 (March 1995), pp. 4-7.
32. *"Distorted Images of Islam: The Case of Former Yugoslavia"* (Iskrivljene predstave o Islamu: slučaj bivše Jugoslavije), Intellectual Discourse, 1995, vol. 3, no. 2, pp. 139-152.
33. *"Gazi Husrevbey Kutubhanesi"*, odrednica u: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, vol. 13, İstanbul 1996, pp.458-459.
34. *"Islamic Revival in the Balkans"* (Islamska obnova na Balkanu), Islamic Studies, 36:2, 3(1997), pp. 565-581.
35. *"The Office of Rais al-Ulama among the Bosniaks (Bosnian Muslims)"* (Služba reisul-uleme kod Bošnjaka/Bosanskih Muslimana), Intellectual Discourse, 1997, vol. 5, no. 2, pp. 109-120.
Turska verzija: *"Bosna musulmanlari arasinda reisul-ulema muessesesi"*, Divan, 1998/1, sayi: 4 (İstanbul: Bilim ve Sanat vakfı), pp.27-35.
36. *"PREPOROD Newspaper: An Agent of and a Witness to Islamic Revival in Bosnia"* (Novine "Preporod": činilac i svjedok islamske obnove u Bosni) Intellectual Discourse, 1999, vol.7, no.1, pp.91-97.
37. *"Administration of Islamic Affairs in Bosnia and Herzegovina"* (Administracija islamskih poslova u BiH), Islamic Studies, 38:4 (1999), pp. 535-561.
38. *"Bosnian Young Muslims: A Review Essay"* (Bosanski "Mladi Muslimani": pregledni članak), Islamic Quarterly, vol.45, no.1 (2001), pp. 67-78.
39. *"Muslimani Balkana na pragu 21. vijeka"*, Znakovi vremena, 3: 9-10 (jesen-zima 2000), 209-217.
40. *"Islamske studije na pragu 21. vijeka: naslijeđe prošlosti i izazovi budućnosti"*, Novi muallim, 2:6 (Juli 2001), pp. 4-11.

41. *"Applying the Shari'ah in Modern Societies: Main Development and Issues"* (Primjena šerijata u modernim društvima: glavni razvoj i pitanja), *Islamic Studies*, 40:2 (2001), pp. 207-226.
42. *"Kako je hanefijski mezheb došao u Bosnu: tumačenje silsile Hasana Kafije Pruščaka"*, *Novi Muallim*, vol. III, no. 8 (5 januar 2002), pp. 20-25.
43. *"Pregled enciklopedijskih radova o Islamu na engleskom i turskom jeziku"*, *Novi Muallim*, vol. III, no. 9 (30.mart 2002), pp. 100-106.
44. *"Terorizam: značenje, historija i veza s religijom"*, *Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u BiH*, vol. LXIV, no.3-4 (Mart-April 2002), pp. 253-284.
45. *"Značenje terorizma: odgovori muslimanskih ustanova"*, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, vol. LXIV, no. 5-6 (Maj-Juni 2002), pp. 5-6.
 Gornja dva članka štampana su u obliku brošure pod naslovom *Terorizam: značenje, historija i veza sa religijom i Značenje terorizma -odgovori muslimanskih ustanova*, Biblioteka Glasnika Rijaseta Islamske zajednice u BiH, Nova serija, knjiga 8 (Sarajevo 2002), str.88.
46. *"Time, History and Man in the Qur'an According to the Risale-i Nur"* (Vrijeme, historija i čovjek u Kur'anu kako su izloženi u djelu Risale-I nur), u *The Fifth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi. The Qur'anic View of Man, According to Risale-i Nur*, 24th -25th September 2002 (Istanbul: Sozler Nesriyat A.S. 2002), pp. 180-194.
47. *"The Eastern Question- A Paradigm for Understanding the Balkan Muslims' History in the 20th Century"*, *Islamic Studies*, 41:4 (2002), pp.635-650.
48. *"Islamski reformizam u Bosni i Hercegovini"*, *Ljudska prava*, 4:3-4 (2003), pp.117-122.

49. "Koncept građanstva u savremenoj islamskoj pravnoj misli", Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu, XLVI-2003 (Sarajevo 2004), pp. 313-329.
Engleska verzija "*The Issue of Citizenship in Contemporary Islamic Legal Thought*" u Giovanni Filoramo (ed.), *Teologie Politiche: Modelli a confronto* (Brescia: Morecliana, 2005), pp.275-287.
50. "Neki primjeri ugovora iz Stare Mesopotamije", Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu, XLVII-2004, pp.172-179.
51. "*The Legacy of Memory: Wars and Political Culture*" (*Baština sjećanja: ratovi i politička kultura*) in *Europe's Middle East? Bosnia and Herzegovina and the Dayton Agreement in Perspective* (Herbert-Quandt-Stiftung, Bad Homburg v.d. Höhe, 2005), pp-57-60.
52. "Pravne kulture: koncept, izučavanje i klasifikacija", Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu, XLVIII-2005, pp. 287-299.
53. "*Islam i evropske integracije. Pitanje institucionalizacije Islama*", u *Religija i evropske integracije*, ur. Ivan Cvitković i Dino Abazović (Sarajevo: Magistrat, 2006), pp.187-199.
54. "*O pokušajima kodifikacije građanskog prava u historiji SAD*", Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu, XLIX-2006, pp.185-193.
55. "*Povelja Kira Velikog*", *Ljudska prava* (Sarajevo), VII: 3-4 (2006), pp. 126-129.
56. "*The Bosnian Muslims and Islamic International Networks: 'The Age of Conventions'*", *Bosnian Studies* (Sarajevo), I:1 (2007), pp.114-121.

Bibliografija ažurirana: 10. 2. 2008. god.