



# ISLAMSKA PRAVNA KULTURA U TRANZICIJI

ESEJI U ČAST FIKRETA KARČIĆA



ISLAMSKA PRAVNA  
KULTURA U TRANZICIJI

*Eseji u čast Fikreta Karčića*

*Islamska pravna kultura u tranziciji: eseji u čast Fikreta Karčića*

Uredili: Ahmet Alibašić, Mustafa Hasani, Senad Čeman i Nedim Begović

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, [www.cns.ba](http://www.cns.ba)

LEKTORICA: Hurija Imamović

DTP I DIZAJN: Suhejb Djemailji

ŠTAMPA: Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo



Ova knjiga objavljena je uz podršku  
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).

---

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i univerzitetska biblioteka  
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-74:929 Karčić F.(082)  
929 Karčić F.(082)

ISLAMSKA pravna kultura u tranziciji : eseji u čast Fikreta Karčića / uredili Ahmet Alibašić,  
Mustafa Hasani, Senad Čeman i Nedim Begović. - Sarajevo : Centar za napredne studije,  
CNS, 2020. - 419 str. ; 24 cm

Bibliografija i bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-27-9

COBISS.BH-ID 38563078

---



# ISLAMSKA PRAVNA KULTURA U TRANZICIJI

*Eseji u čast Fikreta Karčića*

*Uredili*

Ahmet Alibašić, Mustafa Hasani,  
Senad Ćeman i Nedim Begović



CENTAR ZA NAIPREKNE STUDIJE  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2020.





## Sadržaj

Predgovor: Znanje koje koristi i traje .....	11
Autori priloga .....	13
I. NAUČNI RADOVI, PRIKAZI I ISTRAŽIVAČKE BILJEŠKE .....	15
Uvod u svjetovno izučavanje šerijatskog prava: pogled na šerijatsko pravo Asafa A. A. Fyzeerja.....	17
<i>reisu-l-ulema Husein ef. Kavazović</i>	
Šta je <i>al-ma'rūf</i> u Kur'ānu? .....	37
<i>Enes Karić</i>	
Temeljne odrednice muslimanske kritike hadisa .....	53
<i>Zuhdija Hasanović</i>	
Iqbal's Visions of Civilization, Modernity and Nationalism: Are his Ideas Relevant Today? .....	77
<i>Abdullah al-Ahsan</i>	
Islamic Political Order and the Meaning of Accountability: Preliminary Reflections.....	101
<i>Ibrahim Mohamed Zein and Ahmed El-Wakil</i>	



Zalaganje profesora Karčića da muslimani vrše svoje etičke obveze u sekularnoj državi.....	123
<i>Mato Zovkić</i>	
Živa prošlost - referentni okvir za razumijevanje savremenih tema: osvrt na izabrane radove i stavove Fikreta Karčića .....	139
<i>Jasna Bakšić-Muftić</i>	
Islamsko pravo i arapska gramatika – međusobni utjecaji.....	159
<i>Mustafa Jahić</i>	
<i>Idžtihad</i> kao najviši izraz islamskog genija.....	175
<i>Enes Durmišević</i>	
Krize i ratovi: “Istočno pitanje” i deosmanizacijski procesi na Balkanu (1878–1923).....	195
<i>Safet Bandžović</i>	
Stavovi Kolegija nastavnika fikha obrazovnih institucija Islamske zajednice iz 2002. godine o aktualnim pitanjima vezanim za vakuf .....	225
<i>Mustafa Hasani</i>	
<i>Islamska deklaracija</i> i panislamizam .....	247
<i>Amir Karić</i>	
Harem kao sveti prostor u muslimanskoj pravnoj misli .....	253
<i>Senad Čeman</i>	
Načela dobre vladavine u islamskim izvorima i civilizaciji .....	265
<i>Ahmet Alibašić</i>	
Angažman Alije Silajdžića na polju nauke šerijatskog prava .....	289
<i>Nedim Begović</i>	
Šerijat u Evropi: primjer Grčke .....	301
<i>Ehlimana Memišević</i>	
Does Conflict Make the Meeting of Religions Meaningless? .....	329
<i>Jørgen S. Nielsen</i>	

II. OSVRTI NA LIK I DJELO PROFESORA FIKRETA KARČIĆA.....	335
Kad su „uljezi“ pravili <i>Zemzem</i> .....	337
<i>Aziz Kadribegović</i>	
Dar prijateljstva.....	341
<i>Hilmo Neimarlija</i>	
Profesor Fikret Karčić: čovjek integralne i evolutivne Tradicije ....	349
<i>Mustafa Spahić</i>	
Pohvala suzdržanosti .....	373
<i>Tarik Haverić</i>	
Dosljednost ostvarivanju planiranog .....	377
<i>Hasan Cilo</i>	
A Greeting of Friendship from Oslo .....	383
<i>Kari Vogt and Tore Lindholm</i>	
Poznanstvo iz Malezije koje traje .....	385
<i>Damir Ahmetović</i>	
III. NAUČNI RAD PROFESORA FIKRETA KARČIĆA .....	389
Prof. dr. Fikret Karčić: Selektivna bibliografija (1976–2019).....	391
<i>Mirela Rožajac-Zulčić</i>	
Fikret Karčić: <i>Curriculum vitae</i> .....	409







إن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل.

ابن قيم الجوزية (ت. ٥٧١هـ-١٣٥٠م.)



The Shari'ah is built on the foundation of wisdom and people's welfare in this world and the afterlife. It is all about justice, mercy, wellbeing and wisdom. Whatever departs from justice to oppression, from mercy to its opposite, from wellbeing to mischief and from wisdom to foolishness, has nothing to do with the Shari'ah even if it is interpreted in a way that tries to make it a part of it.

*Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751 AH/1350 CE)*

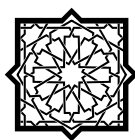


Šerijat je utemeljen i sazdan na mudrosti i dobrobiti za ljude na ovom i budućem svijetu. Šerijat je pravda, milost, dobrobit i mudrost. Zato svaka norma koja rezultira nepravdom, nemilošću, štetom i besmisлом ne može biti dio šerijata, makar se pokušala takvom prikazati.

*Ibn Kajjim el-Dževzije (u. 751. h.g./1350. g.)*

IZVOR: *I'lam el-muvekki'in 'an Rabb el-'alemin*,  
Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1991, 3: 11.





## *Predgovor*

# Znanje koje koristi i traje

Između korica ove knjige sabrani su prilozi koje su njihovi autori kao prijatelji i kolege profesora Fikreta Karčića napisali njemu u čast a u povodu obilježavanja četrdeset godina njegovog aktivnog naučno-istraživačkog i nastavničkog djelovanja. U prvom dijelu su radovi o temama kojima se profesor bavio u svom naučno-istraživačkom radu: historija šerijatskog prava i islamskih institucija, islam u savremenom svijetu i posebno na Balkanu, religija i pravo. Drugi dio čine osvrti napisani u povodu obilježavanja ovog značajnog datuma. Oni su dijelom refleksija na vremena u kojima je profesor Karčić djelovao, ali imaju i ličnu notu. Nekoliko je razloga koji su autore i priređivače opredijelili da na ovaj način iskažu zahvalnost i odaju počast dragom profesoru i kolegi. Više ih je navedeno u pojedinačnim priložima. Ovdje ću izdvojiti tri koja su meni bila motiv.

Prvo, jučer je iz štampe izašlo englesko izdanje knjige *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, što je magistarski rad profesora Fikreta Karčića odbranjen u socijalističkoj Jugoslaviji 1985. godine. Dva su razloga za ovaj nesvakidašnji izdavački potez. Prvo, o ovoj temi nikad poslije nije urađeno ništa što bi značajnije pomjerilo granice našega znanja o tom pitanju i što bi prevazišlo ovo djelo. Drugo, knjiga je u tadašnjim uvjetima, vrlo teškim za sve islamske teme napisana tako da bi je mnogi istraživači i danas, nakon trideset i pet godina, uz neke sitne izmjene rado potpisali. Da nije riječ o nekoj lokalnoj priči, svjedoči podatak da je urađen i njemački prijevod ovog djela. Relevantnost ove knjige, koja s vremenom nije izblijedila, svjedoči o temeljnoj karakteristici Profesorovog znanja: ono traje. U tom smi-



slu ova knjiga nije izuzetak u njegovom opusu. *Historija šerijatskog prava* nastala je skoro u isto vrijeme a i danas je kao udžbenik koristi više nastavnika na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu.

Drugo, najvažniji kriterij za klasifikaciju znanja u islamskom svjetonazoru jeste njegova korisnost. Poslanik se u dovama utjecao dragome Bogu od znanja od kojeg nema koristi. Upravo je korisnost vrhunski osobina Profesora znanja. Bilo da je trebalo napisati prvi ustav Islamske zajednice u slobodi 1990. god., uraditi prvu temeljitu reformu nastavnog plana i programa na Fakultetu islamskih nauka, odrediti sadržaj pojma islamska tradicija Bošnjaka, ponuditi teorijski okvir za odgovor na izazov nasilnog ekstremizma iz islamske perspektive, dati pravac promišljanjima genocida nakon presude Međunarodnog suda pravde, kazati gorku istinu o izgledima žalbe na odluku istog tog suda, uopće, pojasniti bilo šta kratko i jednostavno – možemo računati na znanje, pedagoško umijeće i iskustvo profesora Karčića.

Treće, temeljna osobina svakog istinskog, a posebno islamskog naučnika, jeste skromnost. Kao da je bilo jučer, kad sam sredinom 1990-ih bio svjedokom skromnosti profesora Karčića, kojeg sam tada tek upoznao. Čitao sam njegov doktorat drugi put i imao dva pitanja. Jedno se ticalo objašnjenja transakcije kojom se formalno izbjegavala kamata, a drugo nekog stranog pojma koji je koristio u knjizi. Na moje veliko iznenađenje, profesor je odgovor na prvo pitanje počeo rekavši: „Znači, to nisam uspio dobro objasniti.“ Odgovor na drugo pitanje bio je jednostavan: „Ne mogu se sjetiti.“ Bez namjere da povlačim paralele, neizostavno se pred mojim očima pojavio lik imama Malika dok na većinu postavljenih mu pitanja odgovara sa: „Ne znam.“

Zbog ovih triju, ali i mnogih drugih razloga, kao i mnogi drugi istraživači iz zemlje i inostranstva često se vraćam radovima i knjigama profesora Karčića i iz njih učim. Na arapskom se osoba kojoj se vraća po znanje i mišljenje zove *merdzi'* – autoritet. Profesor Karčić to uistinu jeste. Danas, kad obilježavamo četiri decenije njegov aktivnog intelektualnog djelovanja, usrdno molim dragoga Boga da ga poživi dugo u zdravlju i snazi s njegovom porodicom. Ujedno smo Mu zahvalni i osjećamo se privilegovanim zbog prilike da učimo i sarađujemo s njim.

Na kraju, zajedno s drugim urednicima zahvaljujem svim autorima priloga. Nažalost, nismo mogli čekati da svi koji su bili spremni odazvati se našem pozivu predaju svoje radove.

Ahmet Alibašić

Sarajevo, 7. 12. 2019. / 10. 4. 1441. god. po H.



## Autori priloga

Husein ef. Kavazović, *reisu-l-ulema Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*

Enes Karić, *redovni profesor, Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*

Zuhdija Hasanović, *redovni profesor i dekan, Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*

Abdullah al-Ahsan, *redovni profesor, İstanbul Şehir Üniversitesi, Turska*

Ibrahim Mohamed Zein, *redovni profesor, College of Islamic Studies, Hamad bin Khalifa University, Katar*

Ahmed El-Wakil, *asistent, Hamad bin Khalifa University, Katar*

Mato Zovkić, *profesor emeritus, Katolički bogoslovni fakultet, Univerzitet u Sarajevu*

Jasna Bakšić-Muftić, *redovni profesor, Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu*

Mustafa Jahić, *penzionisani viši naučni saradnik, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo*

Enes Durmišević, *redovni profesor, Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu*

Safet Bandžović, *naučni savjetnik, Institut za historiju, Sarajevo*

Mustafa Hasani, *vanredni profesor, Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*

Amir Karić, *vanredni profesor, Pravni fakultet, Univerzitet u Tuzli*

Senad Ćeman, *docent, Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*



*Ahmet Alibašić, vanredni profesor, Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*

*Nedim Begović, vanredni profesor, Fakultet islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*

*Ehlimana Memišević, docent, Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu*

*Jørgen S. Nielsen, profesor emeritus, University of Birmingham, Ujedinjeno Kraljevstvo*

*Aziz Kadribegović, penzionirani dugogodišnji urednik Preporoda*

*Hilmo Neimarlija, penzionirani nastavnik Fakulteta islamskih nauka, Univerzitet u Sarajevu*

*Mustafa Spahić, autor i penzionirani profesor Gazi Husrev-begove medrese, Sarajevo*

*Tarik Haverić, vanredni profesor, Pravni fakultet, Univerzitet u Zenici*

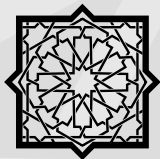
*Hasan Cilo, profesor, Fakultet islamskih nauka, Skoplje, S. Makedonija*

*Kari Vogt, profesor emeritus, Department of Cultural Studies and Oriental Languages, Faculty of Humanities, University of Oslo, Norveška*

*Tore Lindholm, profesor emeritus, Norwegian Centre for Human Rights, Faculty of Law, University of Oslo, Norveška*

*Damir Ahmetović, konsultant za Upravljanje ljudskim resursima, Visoko*

*Mirela Rožajac-Zulčić, bibliotekar, Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu*



# I. Naučni radovi, prikazi i istraživačke bilješke







# Uvod u svjetovno izučavanje šerijatskog prava: pogled na šerijatsko pravo Asafa A. A. Fyzeerja

*reisu-l-ulema Husein ef. Kavazović*

## **Sažetak**

U susretu sa zapadnom civilizacijom i njenim vrijednostima, muslimanski autori nastojali su otkriti pozitivnu stranu sistema vrijednosti na kojima je ona izgrađena. Kao što je to uvijek i bio slučaj, muslimanski um je bio i ostao otvoren za promišljanje svega što je moglo unaprijediti društveni život, a što nije bilo u suprotnosti s osnovnim vrijednostima islama. Bilo da se radilo o susretu u kojem su muslimani bili u nadređenom položaju ili su bili podređeni, oni su uvijek drugačije vrijednosti uspoređivali sa svojim vlastitim, bez straha da bi mogli izgubiti svoju muslimansku osobenost. U ovom radu želimo u kratkim crtama prikazati razmišljanje jednog muslimanskog autora, koji dolazi iz nama manje poznatog svijeta i iz tradicije koja nije po svemu slična našoj. Njegovo razmišljanje i stavovi koje je ponudio ne moraju biti i naši, ali ono što ih karakterizira jeste neovisnost, hrabrost i odvažnost da se na problem pogleda iz drugačije perspektive, na koju i nismo baš uvijek svikli.

**Ključne riječi:** šerijatsko pravo, muslimansko pravo, muhamedansko pravo, šerijat, fikh, sunije, šiije



## UVOD

U svojoj doktorskoj disertaciji, koja je objavljena pod naslovom *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* u Sarajevu 1990. godine, dr. Fikret Karčić je na iscrpan i naučan način, prvi puta na našim prostorima, predstavio cjelovit pogled na muslimanska nastojanja da reformiraju svoje društvene institucije i uključe ih u savremene historijske tokove XIX i XX stoljeća. U svom preglednom i iscrpnom radu, on je predstavio najznačajnije pravce koji su zagovarali reformu, parcijalno ili sveobuhvatno, od Balkana i Kavkaza na sjeveru do Sjeverne Afrike, Arabije i Indijskog potkontinenta, na zapadu i istoku prostranog muslimanskog svijeta. Profesor Karčić ukazuje na to da su se reformski pokreti pojavili i kao unutarnja potreba za reformom muslimanskih društvenih institucija, ali i kao reakcija na prisustvo stranih, kolonijalnih sila u muslimanskim zemljama. U svom radu on je skrenuo pažnju na veliki broj muslimanskih autora, različitih profila i interesiranja, koji su u različitim oblastima društvenog života zagovarali reformu političkog, ekonomskog i pravnog sistema, pozivajući se na muslimansko iskustvo i savremena saznanja o iskustvima drugih naroda. Svi oni su u svojim djelima i raspravama nastojali iznova sagledati važna društvena pitanja iz perspektive unutarnjih mogućnosti reforme muslimanskih institucija, ali i po ugledu na moderne evropske političke, ekonomske i pravne institucije.

Profesor Karčić je u ovom radu ukazao i na pojavu svjetovnog izučavanja šerijatskog prava, ukazujući na aktivnosti i djelovanje muslimanskih autora okupljenih oko Islamskog nacionalnog univerziteta (Ġāmīa Millīa Islāmīa) iz Delhija. Među njima se posebno isticao Asaf Fejzi (Asaf A. A. Fyze, 1889–1981), koji je imao vlastiti pogled na reformu šerijatskog prava. Asaf Fyze je bio pravnik ismailijsko-šiijskih korijena, koji je svoje obrazovanje stekao po zapadnoj naučnoj metodologiji. On je zagovarao kritički, historijski pristup izučavanju šerijatskog prava. Njegov rad, kako ističe Aziz Ahmad u svom djelu *Modernism in India and Pakistan 1857–1964*, na svojevrsan način je nastavak rada koji su započeli Šah Waliullah, Sayyid Ahmad Han, Chirag Ali, Ameer Ali i mnogi drugi.

Aziz Ahmad ističe da je polazište u raspravi Asafa Fyzejeva, ustvari, malikijska premisa intencionalnog prava, prema kojoj “centralna poruka Kur’ana nije ograničena jezikom” i određena je i usmjeravana metodologijom razvoja savremene egzegeze i moderne reinterpretacije i njene primjene, shodno potrebama savremenog življenja i zahtjevima razuma.<sup>1</sup>

1 Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857–1964* (London, Bombay, Karachi: Oxford University Press, 1967), str. 256.



Na ovaj način Asaf Fyzee je zagovarao otklon od tradicionalne metodologije šerijatskog prava (*uṣūl al-fiqh*), koja se zasnivala na jezičkoj partikularnoj reinterpretaciji pravnih normi, bez gledanja na cjelinu poruke, glavnu intenciju Kur'ana. Njegova razmatranja bila su na liniji autora koji su se pojavili prije njega, poput Šaha Waliullaha, Sayyida Aḥmada Ḥāna, Chiraga 'Alīa, Amīra 'Alīa i dr. On misli da su religija, pravo i nauka tri različita entiteta. Da bi se uklonila historijski akumulirana konfuzija među njima, on traži šansu za novi, *protestantski islam*.<sup>2</sup> Ovdje ćemo u kratkim crtama predstaviti njegov rad, koji možemo okarakterizirati kao nacrt ili program izučavanja šerijatskog prava za studente pod naslovom *An Introduction of the Study of Mahomedan Law* u izdanju Oxford University Pressa 1931. godine.

Ovo je jedna od njegovih kraćih rasprava u odnosu na glavno djelo: *Nacrt muhamedanskog prava* (Outlines of Muhammadan Law).

## 1. NACRT ZA IZUČAVANJE MUSLIMANSKOG PRAVA: OBIČAJNO PRAVO ARABIJE PRIJE POJAVE ISLAMA

Asaf Fyzee svoju raspravu o uvodu u studij šerijatskog prava (*Mahomedan Law*) započinje konstatacijom da se šerijatsko pravo široko izučava i studira na univerzitetima u Indiji. Međutim, ne postoji adekvatan udžbenik koji bi bio uvod u šerijatsko pravo, a u kojem bi se na koncizan i primjeren način, prema naučnoj metodologiji, izložile osnovne činjenice koje bi studenti prava trebalo da znaju. Doduše, on ističe Abdur Rahimovo djelo *Muhammadan Jurisprudence* kao važno, ali koje je preopširno i nije pogodno za studente prava. Svoju namjeru da napiše kratak uvod u šerijatsko pravo, pod nazivom *An Introduction to the Study of Mahomedan Law*,<sup>3</sup> on obrazlaže potrebom da se napiše djelo koje bi dalo uvid u stanje predislamskih Arapa i običajno pravo Arabije, i koje bi, također u kratkim crtama, pokazalo na koji je način islam modificirao arapske običaje i pravo i na koji način se uzdigla nauka o šerijatskom pravu – *al-fiqh*.<sup>4</sup>

2 Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857 –1964*, str. 257; Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet Sarajevo, 1990), str. 117.

3 Ovaj uvod Asaf A. A. Fyzee je skoro u identičnom sadržaju uključio u svoje djelo pod nazivom *Outlines of Muhammadan Law*, vidi četvrto izdanje (Delhi: Oxford University Press, 1974), str. 1–54.

4 Asaf A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Mahomedan Law* (London, Bombay, Calcutta, Madras: Oxford University Press, 1931), str. 7.



On se kritički osvrnuo na upotrebu pojma *Mahomedan Law*, koji se udomaćio u različitim verzijama u Indiji, poput *Muhammadan Law*, *Anglo-Muhammadan Law*, *Mussluman Law* i sl. Sve ove pojmove smatra neprimjerenim. On upozorava na to da vjera koju je Muhammed, a. s., naučavao nije *muhamedanizam*, već *islam*, te da se njeni pripadnici nazivaju muslimani. Stoga, zaključuje on, jedini adekvatan naziv za ovo pravo bi bio *muslimansko pravo (Muslim Law)*.<sup>5</sup>

Prije nego što se pristupi izučavanju muslimanskog prava, neophodno je pristupiti izučavanju običajnog prava Arabije prije pojave islama. On smatra da se muslimansko pravo ne može u potpunosti razumjeti bez podrobnog upoznavanja predislamskih običaja Arapa i njihovog prava. Na njih je imalo utjecaja okruženje u kome su živjeli; način i organizacija života; jezik kojim su govorili; sredstva za život koja su upotrebljavali; fizičke i psihološke predispozicije kojima su se odlikovali i sl. Arapi, smatra on, nisu imali velikih sposobnosti za uspostavu snažne organizacije u vidu države, koju je kod njih tek islam nadomjestio.<sup>6</sup>

Jedno od važnijih pitanja pri izučavanju društvenih odnosa kod Arapa prije islama jeste pitanje statusa žene. Muslimanski autori navode da je taj položaj bio ponižavajući, da žena nije imala nikakvih prava, da je smatrana predmetom, a ženska djeca su često i ubijana. Njen položaj se nije razlikovao mnogo od položaja životinje. Evropski autori Goldziher i Sir Charles Lyall ne slažu se u svemu s muslimanskim autorima, ističe Asaf Fyzee, i smatraju da je ova slika preuveličana.<sup>7</sup> Realno objašnjenje za situaciju koju opisuju muslimanski autori jeste da se stanje žene u posljednjih stotinjak godina pred pojavu Muhammeda, a. s., pogoršalo. Oblici civiliziranog života iščezli su, zaboravljene su vrijednosti religije i morala, a umjesto njih zavladao su idolatrija i nemoral. Islam je iznova obnovio vjersko učenje koje je jednostavno i racionalno i koje je ženi dalo mnoga prava. U korist svoga objašnjenja on navodi i izjavu Sir Jamesa Colvilla u njegovom obrazloženju presude na žalbenom sudu Privy Councila u slučaju *Mooshi Bazloor Raheem v. Shamsoonissa Begum*, u kojoj on kaže: „Muslimanske žene imaju prava kakva kršćanske – ili u najmanju ruku engleske – žene naspram svojih muževa nemaju.“<sup>8</sup>

5 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Mahomedan Law*, str. 7–8.; U daljem tekstu koristit ćemo se terminom *muslimansko pravo*.

6 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Mahomedan Law*, str. 10.

7 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Mahomedan Law*, str. 11.

8 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Mahomedan Law*, str. 11.



### a) Stari arapski običaji i njihova važnost

Asaf Fyzee, kao i Abdur Rahim u djelu *Muhammadan Jurisprudence*, smatra da je za studenta muslimanskog prava od izuzetne važnosti da se upozna s običajima i pravom koji su imali snagu obavezujuće norme u Arabiji prije pojave islama. Kako oni ističu, u to vrijeme u Arabiji nije bilo pisanog prava, u formi u kakvoj ga mi danas poznajemo. Međuljudski odnosi regulirali su se putem običajne norme iz narodne tradicije, nastale putem konvencije. Asaf Fyzee upućuje na Abdur Rahimovo djelo *Muhammadan Jurisprudence*, u kojem je autor šire analizirao preislamske običaje Arabije. On skreće pažnju na to da pojedini običaji u Arabiji čak imaju sličnosti s običajima Hindusa. Generalno govoreći, postojale su dvije vrste običaja, koji su imali obavezujuću snagu među članovima plemena ili zajednice. Prva vrsta su bili unutarplemenski običaji, kojima su se regulirali odnosi među subjektima vezanim za bračno i statusno pravo, te običajne norme kojima su se uređivali odnosi vezani za nasljedstvo i redove za nasljeđivanje, te imovinsko pravo koje su običajne norme uređivale, kako stvarnopravne odnose nad imovinom, pokretnom i nepokretnom, tako i obaveznopravne odnose koji su se regulirali različitim oblicima ugovora koje su subjekti prava sklapali. Drugu vrstu običajnih normi činile su norme kojima su se uređivali eksterni odnosi među plemenima. Posebno su se ovdje isticala običajne norme koje su regulirale krivično djelo krvnog delikta, sankcije, plaćanje krvarine, pitanja zaključivanja mira i objave rata i sklapanja saveza i obaveza koje iz toga proizlaze.<sup>9</sup>

Oni također primjećuju da su postojale dvije vrste stanovništva koje je naseljavalo Arabiju: sjedilačko i nomadsko stanovništvo. Obje vrste bile su organizirane i povezane putem plemenskih i rodovskih veza u zajednicu ljudi, na čijem čelu je bio plemenski starješina s određenim političkim ovlaštenjima. Ova ovlaštenja dolazila su do izražaja posebno u momentu kršenja običajnih normi unutar plemena ili roda ili u trenucima narušavanja mira među rodovima i plemenima. Starješina plemena (*šayḥ*) obično se birao zbog aristokratskog porijekla ili zbog mudrosti ili hrabrosti koju je pokazao u ratu s drugim plemenima.<sup>10</sup> Krupna pitanja koja su rješavana putem normi običajnog prava, a ticala su se međuljudskih odnosa, bila su pitanja krvnog delikta, krvne osvete i plaćanja krvarine. Običajne norme

9 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Mahomedan Law*, str. 13; Vidi više također kod: Abdur Rahim, *Muhammadan Jurisprudence* (London: Luzac and Co., 1911), str. 2-7.

10 Abdur Rahim, *Muhammadan Jurisprudence*, str. 3; A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 12; A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 7.



koje su uređivale ove odnose zahtijevale su ispunjenje prava i obaveza među strankama. Ukoliko je krvni delikt bio počinjen unutar plemena ili saveza plemena, to je bila unutarnja stvar koja se rješavala ili kažnjavanjem počinitelja na zahtjev oštećene strane ili plaćanjem krvarine, u čemu su mogli učestvovati svi članovi plemena ili roda. Međutim, ukoliko bi krvni delikt bio počinjen kod plemena koje nije u savezu ili se radilo o plemenu s kojim se na ratnoj nozi, to bi se moglo pretvoriti u dugotrajan osvetnički rat, krvnu osvetu.<sup>11</sup> Kasnije su ove norme poslužile pravnicima da razviju međudržavno pravo nakon uspostave muslimanske države i da razviju područje pravne nauke pod imenom *as-siyar*.

Norme običajnog prava, kojima su uređivani unutarnji odnosi među pripadnicima plemena, bile su mnogobrojnije, a većina ih je vezana za porodične odnose, bračno i statusno pravo, te imovinske odnose, stvarno i obavezno pravo. Neke od ovih običajnih normi, kao što je to pokazao Abdur Rahim, islam je sankcionirao prihvatajući ih u potpunosti, neke je pak modificirao, a neke u potpunosti odbacio, proglasio ih protupravnim i protivnim šerijatskom pravu. Tako su Arapi i prije islama poznavali zaključenje bračne veze obostranim pristankom ugovornih strana, uz plaćanje vjenčanog dara. Oni su poznavali i oblike seksualnih odnosa koji su više ličili na prostituciju i podvođenje. Prvu vrstu sklapanja bračnog ugovora uz obostrani pristanak i plaćanje vjenčanog dara, uz manju modifikaciju, muslimansko pravo je prihvatilo i sankcioniralo kao legitimnu i legalnu bračnu vezu, ukoliko je sklopljena prema propisanim normama. Također, bar u početku, muslimansko pravo dozvoljavalo je i privremeni brak (*mut'ah*), koji je kasnije zabranjen. Ipak, ova vrsta bračne veze preživjela je kod šiijske *itnā 'ašari* škole, kao legitimna bračna veza, dok je sve sunijske škole, kao i ismailijska i zejdijska škola među šiijama, odbacuju kao ništavnu.<sup>12</sup>

Vjenčani dar se smatrao bitnim uvjetom kod sklapanja bračne veze u valjanoj formi. Međutim, prema običajnom pravu Arapa, taj dar se plaćao ocu ili staratelju, a ne ženi. Na ovaj način bračni ugovor je imao karakteristike kupoprodajnog ugovora, u kojem je žena bila predmet ugovaranja, a muž i otac ili staratelj ugovorne strane. Muslimansko pravo je ovu vrstu ugovora izuzelo i dalo mu poseban status; zadržalo je vjenčani dar kao bitan uvjet pri sklapanju braka, ali je promijenilo stranu kojoj pripada:

11 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 12–13; Abdur Rahim, *Muhammadan Jurisprudence*, str. 5.

12 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 8–9; A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 14.



umjesto oca, žena je isključivo raspolagala njime kao svojim vlasništvom. Također, islam je ukinuo običajnu praksu sklapanja braka zvanu *šigār*, kod koje je dolazilo do razmjene ženskih osoba, sestara, između dvaju muškarca bez plaćanja vjenčanog dara. Sve to govori da se žena nije smatrala subjektom prava pri sklapanju braka, već je posmatrana kao objekat prava, dok su stvarni subjekti bili budući muž i otac ili staratelj. Također, broj žena s kojima se moglo stupiti u brak nije bio ograničen. Muslimansko pravo je ovaj broj ograničilo i dozvolilo poligamiju pod striktno utvrđenim uvjetima. Razvod braka je bio dozvoljen, a običajno pravo je ovu praksu tretiralo posve liberalno, dok ga je muslimansko pravo, uz manja ograničenja i izmjene, dozvolilo.<sup>13</sup> Postojale su i bračne smetnje koje je muslimansko pravo uvažilo i unekoliko modificiralo i izmijenilo, tako što je izvjesne zabrane proširilo, kao što je stupanje u brak s pastorkom i spajanje dviju sestara u istoj bračnoj zajednici i sl.<sup>14</sup>

Normi običajnog prava kojima su se regulirali odnosi pravnih subjekata u vezi s imovinom nije bilo mnogo. Uglavnom su ove norme uređivale pitanje ostavštine i nasljeđa. Arapi su prije islama svu svoju imovinu mogli ostaviti drugom licu putem oporuke bez ograničenja. Muslimansko pravo je ovu praksu ograničilo na jednu trećinu, uz mogućnost da se oporuči i više uz pristanak nasljednika. Također, oni su mogli svoje najbliže potomke i srodnike potpuno izopćiti iz nasljedstva. Žene nisu nasljeđivale, kao ni maloljetna djeca. Nasljeđivali su samo odrasli agnatski potomci<sup>15</sup> i srodnici. Također, bilo je moguće naslijediti i po osnovu patronata, adopcije i međusobnog ugovora koji bi bio sklopljen. Muslimansko pravo unijelo je niz izmjena u nasljedno pravo, dajući ženi i djeci pravo na zakonito nasljedstvo, kao što je uključilo u nasljedni red i kognata, te izopćilo iz nasljedstva adoptiranu djecu i zabranilo nasljeđivanje putem sklopljenog ugovora između dviju strana.<sup>16</sup>

U vezi sa stvarnim i obaveznim pravom, običajne norme također su bile dosta nerazvijene. Arapi su uglavnom poznavali pokretnu imovinu, poput kamila, ovaca, šatorske opreme, posuđa, odjeće, namirnica, novca i

13 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 14–15; A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 9–10; Abdur Rahim, *Muhammadan Jurisprudence*, str. 8–9.

14 Abdur Rahim, *Muhammadan Jurisprudence*, str. 9–10.

15 Agnati, srodnici po ocu, u rimskom pravu osobe pod očevom vlašću, *patria potestas*. Vidi *Pravni leksikon*, Vladimir Pezo (ur.) (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2007), str. 16; Vidi o tome više: Fikret Karčić, „O nasljednom pravu predislamskih Arapa“, u *Studije o šerijatskom pravu i institucijama* (Sarajevo: El-Kalem, CNS, 2011), str. 58–60.

16 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 15; A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 10; Vidi također: Fikret Karčić, „O nasljednom pravu predislamskih arapa“, str. 59.





robova. U gradovima su postojali gradnja, stanovi i prodajni objekti. I zemljište je u određenoj mjeri bilo interesantno za posjed, a posebno je bilo cijenjeno obradivo. Nije postojala jasna razlika između pokretne i nepokretne imovine. Osim mjesta koja su korištena za bogoslužjenje nije postojala javna imovina. Osim robovima, svim drugim licima priznavalo se pravo na posjedovanje imovine i vlasništvo nad njom. Iako nije nasljeđivala, žena je mogla posjedovati imovinu stečenu na drugi način. Arapi su mogli slobodno raspolagati svojom imovinom; uživali su pravu slobodu ugovaranja poslova i raspolaganja njome bez ograničenja. Abdur Rahim nabroja dvadeset vrsta ugovornih odnosa kupoprodaje koje su prakticirali i kojima su prenosili vlasništvo nad imovinom s jednog lica na drugo. Poznava li su i druge vrste ugovora: zakup, poklon, poslugu, zalog, kamatni ugovor i dr. Neke od ovih transakcija muslimansko pravo je pozitivno sankcioniralo, a neke zabranilo, kao što je slučaj s kamatnim ugovorom.<sup>17</sup>

### *b) Religijska učenja u Arabiji: pojava islama*

Prije nego što je vjerovjesnik Muhammed, a. s., obnovio učenje islama, smatra Asaf Fyzee, u Arabiji je postojalo nekoliko religijskih učenja koja su se natjecala za primat. Među tim učenjima bili su: arapski politeizam, zoroastrizam, kršćanstvo, judaizam i mala skupina monoteista, koji su bili posvećeni vjerskoj meditaciji, a koji su sebe nazivali čistim – *al-ḥanīf*.<sup>18</sup>

Prema Asafu Fyzeeu, islamsko učenje zasniva se na dvama fundamentalnim principima: socijalnoj pravdi i demokratskom jedinstvu zajednice. Ovo učenje zagovara socijalnu odgovornost, uključivost i osjetljivost prema svim društvenim grupama. To podrazumijeva ravnomjernu podjelu dobara među članovima društva, bilo da se radi o muškarcima ili o ženama, starijoj ili mlađoj populaciji; što se vidi kroz njihovu uključenost u pravo na nasljeđe, zaštitu jetima, siromašnih, socijalna prava žena i dr. S druge strane, demokratski princip podrazumijeva jednakost u odlučivanju i bratstvo po porijeklu.<sup>19</sup>

Islam se razlikuje od drugih učenja po tome što ne zagovara novo učenje, već insistira na kontinuitetu islamske doktrine, koja je stara koliko i svijet. Biti musliman znači potčiniti se Božijoj volji.<sup>20</sup> Drugi važan princip jeste *tawḥīd*, ili učenje o Božijoj jednoći. Islam zagovara beskompromisni

17 Abdur Rahim, *Muhammadian Jurisprudence*, str. 12–16.

18 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 16.

19 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 17.

20 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 17.



monoteizam, koji je suprotan arapskom politeizmu, a donekle su mu bliski kršćanski i jevrejski pluralni monoteizam. Treći princip jeste bratstvo i solidarnost među ljudima, utemeljen na jednakosti i ljudskom dostojanstvu. Prema islamskom učenju, svi su ljudi jednaki bez obzira na porijeklo i boju kože, bili Arapi ili nearapi.<sup>21</sup>

## 2. IZVORI MUSLIMANSKOG PRAVA PREMA UČENJU ASAFA A. A. FYZEEJA

Generalno govoreći, Asaf Fyzjee je izvore muslimanskog prava podijelio u dvije vrste: *šerijat* i *fikh*. *Šerijat* za njega predstavlja širi okvir, koji u sebe uključuje pravne i etičke norme ponašanja, dok *fikh* predstavlja pravnu nauku, koja ima užu okvir i koja se bavi pravnim normama kojima se uređuju odnosi među pravnim subjektima. On također smatra da postoje dvije vrste prava u svijetu, dva različita koncepta: pravo koje za osnovu ima Božiju riječ i Njegovu volju, i pravo čija je osnova svjetovnog karaktera, ljudska volja. U prvu vrstu Asaf Fyzjee ubraja hinduističko i muslimansko pravo, a mi bismo dodali i jevrejsko pravo, dok u drugu vrstu ubraja nacionalna prava. Kod muslimanskog, jevrejskog i hinduističkog prava do izražaja dolazi Božija volja, koja zahtijeva da ljudi nešto učine, dok kod svjetovnih prava taj zahtjev dolazi s različitih strana: od kralja, skupštine mudraca ili prvaka ili od strane narodne tradicije ili običaja. Hinduističko pravo za izvor uzima učenje koje je sadržano u Vedama i drugim izvorima, dok jevrejsko pravo za izvor uzima učenja koja sadrži Tora i Talmud.<sup>22</sup>

### a) *Šerijat*

Glavno pitanje koje Asaf Fyzjee propituje i na koje želi dati kratak odgovor jeste pitanje u čemu se sastoji ideja muslimanskog prava. Na samom početku on se poziva na poznatog muslimanskog pravnika iz Indije Mahmooda, sina poznatog Sayyida Ahmada Khana, koji smatra da su hinduističko i muslimansko (muhamedansko) pravo povezani s religijom, tako da ih je gotovo nemoguće rastaviti od nje.<sup>23</sup>

21 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 18.

22 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 19.

23 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 19.



Prema Asafu Fyzeeu, osnovu islamske doktrine čini „sigurnost ili iz vjesnost znanja“ (*‘ilm al-yaqīn*) da je nešto dobro (*al-ḥusn*) ili loše (*al-qubḥ*). On ovo „sigurno znanje“ (*‘ilm al-yaqīn*) prihvata onako kako ga vidi većina muslimana sunijske orijentacije, zanemarujući stav mutazilija. Sunijski učenjaci smatraju da čovjek zbog svojih slabosti i ograničenja nije u stanju sa sigurnošću tvrditi šta je za njega dobro, a što loše; zbog toga mu je potrebno vođstvo vjerovjesnika. Pojmovi „dobrog“ i „lošeg“ uzimaju se u etičkom smislu. Ono što je dobro to mora biti učinjeno, a ono što je loše to mora biti napušteno. Prema tome, šerijat kao pravo je upravo to, i ništa više od toga.<sup>24</sup>

Ipak, stvar po Asafu Fyzeeu nije tako jednostavna. On se pita ko može dati odgovor na pitanje šta je apsolutno dobro, a šta apsolutno zlo. Sunijski pravници smatraju da čovjek na to ne može dati definitivan odgovor (za razliku od mutazilija), nego samo Božija riječ, Kur’an i hadis, koji mu je suplementaran, jer predstavlja dio vjerovjesničke tradicije iz koje možemo izvlačiti pravne i etičke zaključke. Tek ukoliko Kur’an i hadis ne nude rješenja, tada čovjek slijedi „ljudski razum“, koji se oslanja na pouzdane principe koje sadrže Kur’an i hadis.<sup>25</sup> Principi koji su sadržani u Kur’anu i hadisu predstavljaju temelj *šerijata*, kako to muslimanski pravници razumiju. To je osnova pravnih ideja koje se moraju proučavati i analizirati prije nego što se osoba odluči na studij cjelokupnog muslimanskog civilnog prava ili jednog njegovog dijela, smatra Asaf Fyzee.<sup>26</sup>

Međutim, za Asafa Fyzeea samo poznavanje *šerijata* nije dovoljno za pravnika koji želi da se bavi izučavanjem muslimanskog prava. Po njemu, poznavanje narodnog etosa bitna je pretpostavka za razumijevanje prava. Stoga on predlaže izučavanje narodne poezije, koja je svojevrsna narodna religija, i koja predstavlja važan element za proučavanja jezika, religije i etike. U narodnom etosu, kako on kaže, destilira se esencija ljudske civilizacije; zbog toga je njegovo poznavanje od izuzetne važnosti. Po njemu, *šerijat* je srčika islama; nije moguće razumjeti njegovu civilizaciju, socijalnu historiju ili politički ili pravni sistem bez poznavanja *šerijata*.<sup>27</sup>

I Asaf Fyzee smatra da *šerijat* obuhvata sve ljudske postupke u totalitetu. Iz tog razloga *šerijat* se ne može posmatrati ili razumijevati kao pravo u savremenom značenju ovog pojma. On je „doktrina dužnosti“ (*doctrine of duties*), svojevrsan kodeks (zbornik) obaveza.<sup>28</sup>

24 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 20.

25 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 20.

26 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 20.

27 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 16.

28 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 21.



Prema *šerijatu*, postoji pet vjerskih naloga koji se upućuju pravnom subjektu: *farḍ* – stroga zapovijed; *ḥarām* – stroga zabrana; *mandūb* – poželjno ponašanje; *makrūh* – pokuđeno ponašanje i *ǧāiz* – radnje koje su dozvoljene, a koje predstavljaju ogromnu većinu ljudskih postupaka, prepuštene na volju pravnom subjektu.<sup>29</sup>

Prema Asafu Fyzeeju, *šerijat* je sveobuhvatan u svom totalitetu. On obuhvata i pravnu i moralnu dimenziju ljudskih postupaka. Iz tih razloga ovih pet zahtjeva, koje *šerijat* upućuje obavezniku (*mukallafu*), moraju biti pažljivo analizirani. Ukoliko se ovim zahtjevima ne priđe s analitičke strane, smatra on, čovjek neće biti u mogućnosti uočiti kada ima prevagu moralni, a kada pravni element *šerijatskog* zahtjeva. Pravni i moralni zahtjevi nisu uvijek identični, smatra on, i ukoliko ih ne razumijemo, nastat će pravna konfuzija.<sup>30</sup>

## b) *Fikh (fiqh)*

Asaf Fyzee smatra da je od iznimne važnosti utvrditi prirodu pravne nauke – *fikha* i ono po čemu je ona različita od vjerzakona – *šerijata*. On ističe da je ta razlika uočena još u vrijeme Vjerovjesnika, u poznatoj predaji koja nam govori o njegovom nastojanju da pouči Mu'āḍa ibn Ğabala principima sudske prakse.<sup>31</sup> Riječ *fiqh* u arapskom jeziku znači 'intelektualno razumijevanje', pa je ovo značenje iz jezika prenijeto u naučni pojmovnik i označava cijelu muslimansku pravnu nauku. Ono implicira da je *fikh* neovisno intelektualno razmišljanje kojim se dolazi do pravnog rješenja u slučaju kada tradicionalne predaje ne sadrže pravno rješenje za novonastalu društvenu situaciju. Također, kako navode muslimanski jezikoslovci, postoji razlika između riječi '*ilm* (znanje) i riječi *fiqh* (razumijevanje), koja zahtijeva dodatni napor i kompetencije za neovisno pravničko zaključivanje.<sup>32</sup> Prema Asafu Fyzeeju, muslimanski pravници definiraju *fikh* kao „poznavanje nekog prava ili dužnosti koji su sadržani u Kur'anu i hadisu ili izvedeni iz njih ili izvedeni na osnovu saglasnosti učenjaka“.<sup>33</sup> Iz same definicije zaključuje se da ona, pored Kur'ana i hadisa, ukazuje na još dva izvora (analogiju i koncenzus). Asaf Fyzee skreće pažnju na uočavanje razlike kod vjerovjesničke tradicije između *hadisa* – predaje, koja se direktno prenosi od Vjerovjesnika i *sunneta* – prakse, što predstav-

29 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 21.

30 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 21.

31 Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *Adab al-Qādī* (Baġdād: Iḥyā at-Turāṯ al-Islāmī, 1971), str. 129.

32 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 22.

33 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 23.



lja praktičnu primjenu prava u zajednici. *Hadis* je predaja, a *sunnat* je praksa koja se izvodi iz predaje. Ovi termini, ističe on, često se miješaju, ali su i u svojoj suštini i u ulozi koju imaju različiti.

Nadalje, principi koji su položeni u Kur'anu i hadisu mogu biti predmetom analognog zaključivanja, što nazivamo *qiyās*. Posljedni dio definicije ukazuje na postojanje još jednog izvora, a to je *iğmā'*, konsenzus pravnik. <sup>34</sup> Postoje i drugi sekundarni izvori pravne nauke (*fikh*), koji su alternativa pravnoj analogiji, poput *isthṣāna*, *istidlāla* i *istiḥāba* i *'urfa*.

Također, on smatra da se *fikh* dijeli na dva dijela: *uṣūl* – temelji ili metodologija prava i *furū'* – grane ili ogranci pravne nauke. *Uṣūl* ili metodologija muslimanskog prava zanima se za principe. Također, mogli bismo ovaj dio pravne nauke *fikh* nazvati *jurisprudencija* u modernom značenju te riječi, dok se *furū'* ili ogranci muslimanskog prava zanimaju za pojedinačne pravne norme i predstavljaju substativno muslimansko pravo. <sup>35</sup>

Muslimansko (šerijatsko) pravo, zaključuje Asaf Fyzee, jasno postavlja razliku između onoga što nazivamo prvi princip – *šerijat* i propisa koji se izvode iz njega, putem primjene – *fikha*. *Šerijat* predstavlja širi krug unutar kojeg se situiraju sve ljudske aktivnosti, dok je *fikh* uži krug, koji uglavnom sadrži pojedinačne pravne propise, koji se odnose na pravne subjekte. Prema tome, *šerijat* je uvijek relevantan iz razloga što su njegovi izvori Kur'an i hadis, koji imaju trajnu vrijednost, dok je izvedeno znanje – *fikh* relativnog karaktera, promjenljivo, znanje do kojeg smo došli deduktivnim putem, iz šerijatskog dokaza.

U svom djelu *Outlines of Muhammadan Law*, Asaf Fyzee je u pravnu nauku – *fikh* ubrojao i materijalne izvore iz drugih pravnih sistema: poput narodnih običaja Arapa i drugih muslimanskih naroda, pa čak i rimskog prava i engleskog prava u Indiji, koje je recipirano u pojedinim granama *fikha*, poput vakufskog prava. <sup>36</sup>

Za razliku od svog djela *An Introduction to The Study of Muhomadan Law*, u kojem je iznio samo klasičnu teoriju muslimanske pravne nauke – *fikha*, koja je u cijelosti proizvod muslimanskog uma, on je u svom djelu *Outlines of Muhammadan Law* ukazao na još jednu teoriju, u nastanku, koju on naziva novom teorijom muslimanske pravne nauke, koja je proizvod zapadnog evropskog mišljenja i nastaje radom orijentalista. On posebno u tom smislu naglašava ulogu orijentalista poput Ignaza

34 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 23.

35 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 24.

36 A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 22.



Goldzihera,<sup>37</sup> Josepha Schachta,<sup>38</sup> C. Snoucka Hurgonje,<sup>39</sup> Duncana B. Macdonalda,<sup>40</sup> C. Leona Ostroroga<sup>41</sup> i dr. Oni su zagovarali tezu da je duh prava u islamu religijskog i etičkog karaktera, što se izvodi iz Kur'ana i hadisa. Međutim, po njima, sadržaj prava se temelji na predislamskim običajima, tako da iako sadržaj nije islamski, duh tog prava jeste islamski, zaključuju oni.<sup>42</sup>

### 3. RAZVOJ MUSLIMANSKOG PRAVA

Poznavanje nastanka i razvoja muslimanskog prava od izuzetne je važnosti za one koji se žele baviti njegovim proučavanjem ili proučavanjem njegove praktične primjene, smatra Asaf Fyzee. Prema njegovom viđenju, postoji nekoliko periodizacija u razvoju muslimanskog prava, a koje imaju za cilj olakšati studentima i drugima proučavanje historije muslimanskog prava. Sam Asaf Fyzee smatra da je periodizacija koju je ponudio egipatski pravnik Muḥammad Ḥudari o šest razdoblja preciznija od one koju je ponudio Abdur Rahim o četiri razdoblja nastanka i razvoja muslimanskog prava. Ipak, kako on kaže, on se odlučio za Abdur Rahimovu periodizaciju, ali joj je dodao i peto razdoblje, koje je on označio od pada osmanskog sultanata 1922. ili ukidanja osmanskog hilafeta, 1924. godine, i koje traje do danas.<sup>43</sup>

Prema periodizaciji koju je ponudio indijski pravnik Abdur Rahim, prvo razdoblje počinje s prvom godinom po Hidžri, a završava s desetom godinom po Hidžri, smrću vjerovjesnika Muhammeda, 632. godine. Ovaj period smatra se najznačajnijim periodom za nastanak i razvoj muslimanskog prava. U ovom periodu su objavljeni kur'anski ajeti koji sadrže pravne norme, kao što su nastali i hadisi, koji se prenose od Vjerovjesnika, a tiču se pravnih pitanja.<sup>44</sup>

37 Vidi: Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1966).

38 Vidi: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: At The Clarendon Press, 1979).

39 Vidi: C. Snouck Hurgonje, *Mohammedanism* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1916).

40 Vidi: Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903).

41 Vidi: C. Leon Ostrorog, „The Angora Reform”: *Three Lectures Delivered at the Centenary Celebrations of Unicersity College on June 27, 28 & 29, 1927*. (London: University of London Press, 1927); C. Leon Ostrorog, *The Turkish Problem* (London: Chatto & Windus, 1919).

42 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 24–31.

43 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 32; Vidi o tome također više: Fikret Karčić „O pitanju periodizacije historije fikha”, u *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, str. 88–89.

44 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 32; Vidi također: Fikret Karčić „O pitanju periodizacije historije fikha”, u *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, str. 91–92.



Drugi period traje od 10. godine po Hidžri do 40. godine. To je period od trideset godina vladavine četverice prvih halifa, koje je izabrala zajednica muslimana. Ovaj period karakterizira bliskost s vremenom vjerovjesništva i prvom i drugom kodifikacijom teksta Kur'ana, u vrijeme Abu Bakra i Osmana ibn Affana (Abū Bakr i Uṭmān bin'Affān).<sup>45</sup> Važnu ulogu u ovom periodu ima *šūrā*, konsultativno vijeće, koju su halife često koristile pri donošenju važnih odluka.

Treći period trajao je od 40. godine do kraja III stoljeća po Hidžri. Ovo je također važno razdoblje u razvoju muslimanskog prava iz dvaju razloga. Prvi razlog ogleda se u sakupljanju i kodifikaciji vjerovjesnikove tradicije u posebne zbirke vjerodostojnih hadisa i sunneta, prakse prve zajednice muslimana. Drugi razlog jeste pojava pravnih škola: hanefijske, malikijske, šafijske i hanbelijske pravne škole. Ove pravne škole tokom vremena razvile su pravne doktrine koje su u nekim teorijskim pitanjima bile različite, kao i u tumačenju pravnih normi. Hanefijska pravna škola odlikovala se korištenjem pravne analogije (*qiyās*) i pravne preferencije (*istihsān*); malikijska pravna škola odlikovala se korištenjem instituta tradicije stanovnika Medine i zastupanjem javnog interesa (*maṣāliḥ*); šafijska škola ponudila je prvu klasičnu teoriju muslimanskog prava (*uṣūl al-fiqh*); hanbelijska škola bila je reakcionarna u odnosu na prve tri škole, u svom razumijevanju prava, a posebno u odnosu na hanefijsku školu, koja se smatrala najliberalnijom školom muslimanskog prava. Pored ovih četiriju pravnih škola postojalo je još mnogo samostalnih pravnika koji su imali svoje sljedbenike, ali su u međuvremenu iščezli.<sup>46</sup>

Četvrti period traje od kraja trećeg stoljeća po Hidžri sve do 1922. godine, do ukidanja osmanskog sultanata, odnosno do ukidanja hilafeta, 1924. godine. Ovo je period u kojem se pored muslimanskog (šerijatskog) prava počinje pojavljivati i svjetovno pravo – *qānūn*. Također, polagano preovladava teorija *taqlīda*, slijeđenja osnivača pravnih škola.

Peti period, koj je ustanovio Asaf Fyzee, počinje padom osmanskog sultanata, 1922, odnosno hilafeta, 1924. godine, i traje do danas.

Muslimansko pravo nakon pada osmanskog hilafeta gubi egzekutivno snagu, smatra on, i postaje isključivo kodeks moralnih principa. Asaf Fyzee smatra da je nastupio poseban period za muslimansko pravo i da se na njega sada gleda drugačijim očima i u drugačijem svjetlu.<sup>47</sup> On je, također, bar u kratkim crtama, skrenuo pažnju na pitanja *iğtihāda* i *taqlīda*. U

45 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 33.

46 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 35.

47 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 37.



ranom periodu islama, zaključuje on, mnogi pravници bili su priznati kao neovisni doktori prava (*muğtahidi*), koji su samostalno donosili pravne zaključke. Međutim, protokom vremena, sve je manje bilo onih koji su posezali za nezavisnim mišljenjem, a sve više onih koji su se pozivali na pravna rješenja svojih prethodnika. Na ovaj način nezavisne pravnike zamijenili su ovisni pravnici – *muqallidi*. Kako je primijetio indijski pravnik Abdur Rahim, u teoriji muslimanskog prava ne postoji ništa po čemu bi se mogla uspostaviti teorija *taqlīda*. Po njemu, to je bila čista politička odluka. Krajem XIX i početkom XX stoljeća ponovo se čuju zahtjevi za oživljavanjem teorije muslimanskog prava. Među onima koji su to zagovarali bio je Muḥammad Iqbāl (1877–1938), filozof i pjesnik. On se založio za reinterpretaciju izvora muslimanskog prava i pozivao na institucionalni *iğtihād*, oživljavanjem uloge konsenzusa zajednice – *al-iğmā'a*.<sup>48</sup>

#### 4. ŠIIJSKE PRAVNE ŠKOLE

Pored toga što je odrastao u šijskoj ismailijskoj tradiciji, Asaf Fyzee je smatrao da je neophodno izdvojeno proučavati šijske pravne škole iz razloga što se razvoju prava kod šiija nije pridavalo dovoljno pažnje. Termin *ši'ah* u arapskom jeziku znači 'partija' ili 'frakcija', a nastao je iz kovanice koja se upotrebljavala da označi pomagače ili pristalice h. Alije ši'atu 'Alī. Šiije generalno vjeruju da je sam vjerovjesnik Muhammed, a. s., h. 'Alīja odredio za svog nasljednika, te većina njih osporava legalitet trojice prvih izabranih halifa.<sup>49</sup>

Šiije su se podijelile na mnogo grupa. U svijetu su najbrojniji *itnā'ašariyyah*, *zaydiyyah* i *ismā'iliyyah*. *Zaydiyyah* predstavljaju zanimljivu fuziju šijsko-sunijskog islama, smatra Asaf Fyzee.<sup>50</sup>

Postoji ta osnovna razlika između sunija i šiija, koja se, po Asafu Fyzeju, ogleda u konceptu doktrine imameta. Sunije smatraju da je vođa u zajednici muslimana nasljednik Vjerovjesnika u svjetovnim stvarima, dok u vjerskim stvarima on slijedi odredbe šerijata i vodi računa o njihovoj primjeni. Halifa se smatra smrtnom osobom koja mora posjedovati određene karakteristike i kvalifikacije da bi bio izabran na tu funkciju, na kojoj ostaje sve dok ispunjava dužnosti prema odredbama muslimanskog

48 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 38.

49 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 30.

50 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 31.





prava. Međutim, ukoliko bi halifa kršio šerijatske norme, on može biti i smijenjen.

Koncept imameta kod šiija različit je u odnosu na koncept koji su zagovarale sunijske škole i mutazilije. Kod šiija svjetovni karakter imameta ima sekundarnu ulogu. Za šiije, imam je konačni interpretator prava na zemlji. On je vođa zajednice, ali ne po volji ljudi, već po Božijem pravu. Kod nekih sljedbi, poput zejdiya, on je više smrtan čovjek, dok kod drugih ima karakteristike bića koje u sebi sadrži karakteristike božanske esencije. Kod istočnih ismailija imam'Alī smatra se polubožanstvom.<sup>51</sup>

Ovaj pogled na teoriju imameta kod šiija ima svoje reperkusije i na njihovo pravo. Šiije općenito sve sljedbenike vjera dijele na muslimane i nemuslimane, kao što to čine i sunijske škole. Međutim, oni i muslimane dalje dijele na proste muslimane i na mu'mine. Prosti muslimani su svi oni koji vjeruju u jednog Boga i vjerovjesnika Muhammeda, a. s., dok su mu'mini oni koji vjeruju u jednog Boga, Njegovog vjerovjesnika i od Vjerovjesnika izabranog imama – kod nekih izabranog od strane h. 'Alīja.<sup>52</sup>

Prema šiijском učenju, islam predstavlja širi krug, dok je iman uži krug, tako da je mu'min u isto vrijeme i musliman, dok musliman ne mora biti i mu'min. Ova razlika važna je za pitanje bračnog prava i mogućnosti sklapanja braka između žene koja pripada šiijском učenju i muškarca koji pripada sunijskom učenju. Kod nekih sljedbi, takav brak nije dozvoljen, a kod nekih je pokuđen.

Šiije prihvataju autoritet Kur'ana i sunneta. Prema njihovom učenju, hadis je validan ukoliko je prenesen od Vjerovjesnika putem lanca prenosilaca od imama. Šiije vjeruju da samo imam, a u njegovom odsustvu *muğtahid* koji je u njegovoj službi, može reći šta je pravosnažno tumačenje pravne norme. Imam je zakonodavac ili Kur'an koji govori. Imam može donijeti novi propis ili ukinuti stari. Za razliku od sunijske pravne teorije, gdje su vrata *iğtihāda* zatvorena, kod šiija *iğtihād* neprestano traje. *Muğtahid* je sluga imama, koji u njegovo ime interpretira šerijat. Kako ističe Macdonald, a zapauža Asaf Fyze, šiije još uvijek imaju *muğtahide* koji nisu vezani za rješenja svojih prethodnika. Oni mogu svoje zaključke donositi neovisno, samostalno.<sup>53</sup> Prema Nu'manu, fatimijskom pravniku, šiijско pravo temelji se na Kur'anu, sunnetu i stavu imama.<sup>54</sup>

51 A. A. Fyze, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 44.

52 A. A. Fyze, *Outlines of Muhomedan Law*, str. 45.

53 A. A. Fyze, *Outlines of Muhomedan Law*, str. 47.

54 A. A. Fyze, *Outlines of Muhomedan Law*, str. 48.



## 5. UTJECAJ EVROPSKOG PRAVA NA MUSLIMANSKO PRAVO

Asaf Fyzee je svoju raspravu *O uvodu u izučavanje muhamedanskog prava* (An Introduction to the Muhomadan Law) završio raspravom o utjecaju evropskog, konkretno britanskog prava na muslimansko pravo u Indiji. On konstatira da je hanefijska pravna doktrina dugo bila vladajuća u zemlji i nakon uspostave britanske vlasti. Već u *Regulaciji II* iz 1772. godine jasno se vidi da će u svim slučajevima (ostavštine, nasljeđa, braka i drugih običajnih institucija) biti primjenjivano pravo Kur'ana koje poštuju muslimani.<sup>55</sup>

Muslimansko krivično pravo također je bilo u upotrebi, ali je ono postepeno mijenjano i modificirano tokom XIX stljeća. Ono je u raznim varijantama ostalo na snazi sve do 1862. godine, kada su doneseni novi zakoni o kaznenom i procesnom krivičnom pravu, a sve odredbe nisu bile stavljenje van snage do donošenja akta pod nazivom *Evidence Act* iz 1872. godine.<sup>56</sup>

Ostali propisi statusnog i bračnog prava primjenjivani su uz manje izmjene. Neki dijelovi statusnog prava stavljeni su van snage, poput propisa o robovima ili o apostaziji, koje je britanska vlast općenito dokinula svuda na teritorijama pod svojom upravom. Također, razvijaju se i neke nove ideje u području muslimanskog prava, poput propisa o vakufskom pravu. Još 1894. godine, indijski Visoki sud odbio je priznati porodični vakuf kao dobrotvornu ustanovu i odbacio tumačenje koje je dato u hanefijskom zborniku prava *al-Hidayah*. Sud je u ovom slučaju dao vlastito tumačenje muslimanskog propisa. Međutim, novim zakonskim aktom, poznatim kao *Waqf Act*, iz 1913. godine, ponovo je vraćeno izvorno hanefijsko tumačenje ove ustanove.<sup>57</sup> Novim aktom, poznatim kao *Shariat Act*, iz 1937. godine, uspostavljena je nadležnost muslimanskog prava u gotovo svim pitanjima muslimanskog personalnog prava.<sup>58</sup>

U pogledu procesa saznavanja propisa muslimanskog prava u Indiji, u vrijeme britanske uprave, dva zbornika imala su dominantnu ulogu u tome: *Kitāb al-Hidayah* Burhānuddīna Abū al-Ḥasana al-Marginānīa i *Fatāwā Ālamgīrī*, poznata još i kao *al-Fatāwā al-Hindiyah*. Nove propise nisu mogli donijeti pravници. To je bio razlog zbog čega je vođstvo Privy

55 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhomedan Law*, str. 49.

56 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 39.

57 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 39; Fikret Karčić, „Stanje šerijatskoppravne nauke i prakse u 19. i prvoj polovini 20. vijeka“, u *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, str. 108–109.

58 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 50.



Councila odlučilo da će muslimansko pravo u Indiji biti primjenjivano kao što je poznato i kojim se upravlja u Indiji.<sup>59</sup>

Iako je britanska vlast vodila računa da ne intervenira u propise muslimanskog prava, imajući u vidu osjetljivost i odbijanje muslimana da im se to čini, ipak je do promjena dolazilo, makar i puzajući, na što su utjecali izmijenjeni životni uvjeti, brzina promjena u društvenim odnosima, ali i nivo obrazovanosti muslimanskih pravnika, koji se upoznaju s britanskim *common law* sistemom i dr.<sup>60</sup> Sudovi u britanskoj Indiji, kako ističe dr. Fikret Karčić, stali su ipak na stanovište da mogu odstupiti od striktno teoretičke *fikha*, ako to nalažu ideje humanosti, poštenja i pravičnosti, kako su shvaćene u britanskom pravu.<sup>61</sup>

Tokom XX stoljeća pojavljuju se glasovi koji pozivaju na kodifikaciju muslimanskog prava u Indiji po uzoru na sličan proces u drugim muslimanskim zemljama, poput Turske, Egipta, Irana i drugih zemalja. Smatralo se da to nije težak i nedostižan cilj, ali da bi se morali ispuniti određeni uvjeti za to. Prije svega, neophodno je da sve vjerske grupacije donesu odluku po kojoj pristaju na primjenu kodificiranog prava; zatim je neophodno da se obezbijedi autorizirano izdanje postojećih zbornika na arapskom jeziku i njihov prijevod na druge jezike, te potreba da se izvrši novo istraživanje u nekim područjima pravne znanosti i, na kraju, da se obezbijedi novac za takav projekat, smatra Asaf Fyzee.<sup>62</sup>

Na kraju, svoju raspravu o modernizaciji muslimanskog prava Asaf Fyzee je završio citatom iz jednog od poznatih triju predavanja koja je održao Leon Ostrorog na Univerzitetu u Londonu 1927. godine pod naslovom *The Angora Reform*. Leon Ostrorog smatra da je muslimansko pravo, posmatrano sa stanovišta logičke strukture, jedan od rijetkih, perfektnih, pravnih sistema. Istočni mislioci, ističe on, još u IX stoljeću položili su na temelje teologije principe ljudskih prava (*Rights of Man*), označavajući ih posebnim terminima. Oni su iz teologije izveli pravo na ličnu slobodu osobe, fizičku i psihološku nepovredivost osobe i njene imovine. Također, oni su ograničili vrhovnu vlast ugovorom u kojem se zahtijeva ispunjenje uvjeta, postojanje sposobnosti i posebnih karakteristika za ispunjenje ugovora vlasti sa zajednicom i mogućnost razrješenja ukoliko se to ne ispuni...<sup>63</sup> U području ratnog prava doneseni su propisi, zaključuje Leon

59 A. A. Fyzee, *An Introduction to the Study of Muhomedan Law*, str. 40.

60 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 50–51.

61 Fikret Karčić, „Stanje šerijatskopravne nauke i prakse u 19. i prvoj polovini 20. vijeka“, u *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, str. 108.

62 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 52.

63 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, str. 53.



Ostrorog, koji su uspostavili doktrinu tolerancije nemuslimana, koja se pokazala liberalnom, tako da je Zapadu trebalo hiljadu godina da usvoji slične principe.<sup>64</sup>

## ZAKLJUČAK

Asaf A. A. Fyzee (Asaf Fejzi) indijski je muslimanski pravnik, koji potječe iz ismailijske sredine, obrazovan u duhu britanskog pravnog sistema (*common law*), čiji je predmet interesiranja bilo muslimansko pravo, kako ga je on nazivao. U svojim radovima založio se za proučavanje muslimanskog prava i njegovih grana i instituta kod svih pravnih škola podjednako, kako sunijskih, tako i šiitskih. Smatrao je da se muslimansko pravo treba proučavati u njegovoj svjetovnoj formi u kojoj će pravne norme biti odvojene od moralno-etičkih i religijskih normi. Također je smatrao da muslimansko pravo ima svoje korijene u predislamskom arapskom običajnom pravu. Takvo običajno pravo primarni izvori islama Kur'an i sunnet sankcionirali su, modificirali ili ih stavili van snage. Asaf A. A. Fyzee je izvore muslimanskog prava podijelio na dva dijela: *šerijat* kao prvi pravni princip i *fikh* kao propis izveden iz prvog principa – *šerijata*. U izvore muslimanske pravne nauke, pored primarnih izvora (Kur'an, sunnet, *iğmā'* i *qiyās*) on je ubrojao i običaj, bilo da se radi o običajnom pravu Arapa ili o običajnom pravu drugih muslimanskih naroda koji su prihvatili islam. Također, on je primijetio da je na muslimansko pravo izvjesni utjecaj imalo i rimsko pravo u prošlosti, kao što ga vrši i evropsko, posebno britansko pravo, u sadašnjosti. Prema ovoj teoriji, termin muslimansko pravo je kod njega mnogo širi od upotrebe klasičnog termina šerijatsko pravo. Termin muslimansko pravo više je sekularni izraz, jer pored klasičnih islamskih izvora obuhvata i strane izvore i strane pravne tradicije.

---

64 A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, 53-54.



## LITERATURA

- Fyzee, A. A. Asaf, *An Introduction to The Study of Mohamadan Law* (London: Oxford University Press, 1931)
- Fyzee, A. A. Asaf, *Outlines of Muhamadan Law* (Delhi: Oxford University Press, 1974);
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1966)
- Hurgonje, C. Snouck, *Muhamedanism* (New York: G. P. Putnum's Sons, 1916)
- Karčić, Fikret, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990)
- Karčić, Fikret, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama* (Sarajevo: El-Kalem, CNS, 2011)
- Macdonald, Duncan B., *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903)
- Ostorog, Leon, *The Turkish Problem* (London: Chutto & Windus, 1919)
- Rahim, Abdur, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence* (London: Luzac & Co., 1911)
- Schacht, Joseph, *An Intriduction to islamic Law* (Oxford: At The Clarendon Press, 1964)
- Tyabji, Faiz Badruddin, *Principles of Muhammadan law* (Bombay: D. B. Taraporevala Sons, 1913)



# Šta je *al-ma'rūf* u Kur'ānu?

Enes Karić

## Sažetak

Riječi *al-ma'rūf* (المَعْرُوفُ), *ma'rūf* (مَعْرُوفٌ) ili *ma'rūfan* (مَعْرُوفًا), *bi ma'rūfin* (بِمَعْرُوفٍ) te *bi l-ma'rūfi* (بِالْمَعْرُوفِ) u Kur'ānu se, sveukupno, spominju 38 puta. *Ma'rūf* obično znači 'lijep postupak' (šire *priznat* kao takav), 'dobar običaj' (*poznat* kao takav), 'općeprihvaćeni /moralni/ zakon', 'dobročinstven čin', 'dobrodušan postupak', 'čestit gest', 'ono što je dobro, ispravno, ćudoredno' itd. U Kur'ānu se riječ *al-ma'rūf* (*ma'rūf*) upotrebljava bez prethodno datog objašnjenja šta ona znači, što upućuje na to da su prvim slušateljima Kur'āna, arabljanskim idolopoklonicima, te arabijskim jevrejima i kršćanima, značenje, smisao i važnost *al-ma'rūfa* bili itekako poznati. Ima mnogo toga što Kur'an traži da se uradi u skladu s *al-ma'rūfom*. Ovaj rad bavi se značenjem *al-ma'rūfa* kao i vrstama njegove upotrebe u Kur'ānu te komentatorskim objašnjenjima mnogolikih značenja te riječi.

**Ključne riječi:** *al-ma'rūf*, zakonito činjenje, valjan običaj, lijepo ophođenje, dobro kao takvo, lijepo kao takvo, priznata konvencija ponašanja, ono što je ćudoredno, pristojno, velikodušno

## 1. AL-MA'RŪF – TEKSTUALNA EVIDENCIJA U KUR'ĀNU

U obradi *al-ma'rūfa* pođimo od toga da u svome diskursu, u raznolikim stilovima kazivanja koje sadrži, Kur'an ima običaj nekada, iako rijetko, objasniti šta tō nešto, spomenutō u njemu, znači. Naprimjer, sūra *Stoka/al-An'ām* (6:151–153) obznanjuje: "Dođite da vam kazujem šta vama vaš Gospodar [Bog] zabranjuje!" Potom se u Kur'ānu pobrajaju, jasnim *horizontalnim objašnjenjima*, temeljne *zabranjene stvari*: 1) vjerovati i(li)



smatrati da ima više bogova, 2) biti neposlušan roditeljima, 3) ubijati djecu (čedomorstvo), 4) činiti blud, nemoral, prostituciju, 5) ubijati ljude, ma o kome se radilo, 6) otimati imetak siročadi, 7) zakidati na mjerenju i vaganju, 8) pristati na/uz krivokletstvo, 9) kršiti obaveze, jamstva, ugovore, 10) zanemarivati Božanski Put i tako dalje.

Međutim, općenito uzev, vrlo često Kur'an svoje poruke iznosi bez dodatnih *horizontalnih objašnjenja*. Stiče se dojam da se Kur'anom podrazumijeva da njegovi (ne samo prvi) recipijenti znaju, štaviše da dobro znaju, ili proosjećaju, značenje, svrhu, smisao i intenciju toga o čemu ta knjiga govori. Upravo je takav slučaj s jednom važnom kur'anskom riječju: *al-ma'rūf*. Kur'an tako snažno poziva ljude da se drže *al-ma'rūfa*, ali Kur'an nigdje ne objašnjava šta *al-ma'rūf* doista jeste.

Baš iz tog razloga oslovimo, makar ukratko, riječ *al-ma'rūf* unutar same tekstualne evidencije Kur'ana.

Počnimo od sure Krava/*al-Baqara* (2:178), od āyata/retka koji tretira odmazdu (*al-qisās* - الْقِسَاصُ) za ubojstvo i olakšanje koje se Kur'anom tu naznačava i koje Kur'an podstiče. Riječ *al-ma'rūf* u 2:178 preporučuje se u značenju *velikodušnog postupanja* kako prema oštećenoj strani, onoj koja na odmazdu ima pravo, ali od tog prava odustane zarad sprečavanja daljnjeg prolijevanja krvi, tako i prema vinovniku ubojstva.<sup>1</sup> U istoj suri (2:180) savjetuje se onima koji su na samrti da po *al-ma'rūfu*, *lijepom načinu*, oporuče imetak roditeljima i rodbini.<sup>2</sup> Nadalje, u 2:228, gdje se tretira procedura razvoda braka, te ponovna udaja puštenih žena, naznačava se da, "prema zakonu" (*bi l-ma'rūfi*) same "žene imaju isto toliko prava koliko i dužnosti".<sup>3</sup> U 2:229, *al-ma'rūf* se javlja u značenju "širokogrudog postupka" zadržavanja svoje žene u braku,<sup>4</sup> i najusrdnije se preporučuje prevazilaženje bračnih razmirica. Vrlo sličnu upotrebu riječi *ma'rūf* nalazimo i u 2:231, gdje riječ *ma'rūf* ima značenje "pristojnog zadržavanja žene u braku", ili "pristojnog omogućavanja njezinog razvoda".<sup>5</sup> U 2:233, *al-ma'rūf* se spominje u dva maha, sada u posebnim značenjima. Naime, ova alineja Kur'ana očevima djece, tj. muževima žena koje doje svoju djecu, stavlja u dužnost odijevanje tih svojih žena "prema mogućnostima" (*bi l-ma'rūfi*),<sup>6</sup> k tome, ista alineja Kur'ana (2:233) savjetuje da se dojiljama djece pruže darovi *bi l-ma'rūfi* ("na najpristojniji način").<sup>7</sup>

1 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:178.

2 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:180.

3 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:228.

4 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:229.

5 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:231.

6 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:233.

7 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:233.



Pratimo li dalje tekstualnu evidenciju Kur'āna gdje se pomalja riječ *ma'rūf* odnosno *al-ma'rūf*, nailazimo na mjesto 2:234, gdje se određuje da žene, nakon što umru njihovi muževi, na udaju čekaju "četiri mjeseca i deset dana". A kad navrše taj period, tada nije "vaš grijeh za ono što one same, časno i čestito (*bi l-ma'rūfi*), učine".<sup>8</sup> Korespondentne ovome jesu i riječi u 2:240, gdje se spominje *min ma'rūfin* (مِنْ مَعْرُوفٍ) u značenju "čednog i poštenog" ponašanja žena čiji su muževi umrli.<sup>9</sup> Već u narednom ajetu kaže se da se takve žene, čiji su muževi umrli, mogu zapositi, u tome nema nikakva grijeha, ali njima, pritom, [oni koji ih prose i nude im brak] treba da govore *qawlan ma'rūfan* (قَوْلًا مَعْرُوفًا) ili "riječi poštenja i čestitosti".<sup>10</sup>

Također, u 2:263, spominju se "lijepje riječi" (*qawlun ma'rūfun*)<sup>11</sup> koje treba upućivati nevoljnicima. Nadalje, u 2:236, spominje se da nije grijeh darovima obasuti ženu pri razvodu braka, sve to "opskrbom prema /moralnom/ zakonu" (*matā'an bi l-ma'rūfi* – مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ).<sup>12</sup> Sličan navod vidi se posve jasno i u 2:241, gdje se kaže da "puštenim ženama pripada opskrba kako je pristojno" (*wa li l-mutallaqāti matā'un bi l-ma'rūfi*).<sup>13</sup> Kao što se vidi, sura Krava/*al-Baqara* u izobilju i u mnogim kontekstima spominje riječ *ma'rūf*, pozivajući razne grupe i pojedince da postupaju po tom *al-ma'rūfu*.

U trećoj suri, Porodica 'Imrānova / Āli 'Imrān, riječ *al-ma'rūf* spominje se u nekoliko navrata, uvijek u formulaciji koja jasno kazuje da je *al-ma'rūf* nešto što se ljudima treba savjetovati, preporučivati, među njima promovirati, po tome postupati. Tako se u 3:104 kaže *ya'murūna bi l-ma'rūfi* (يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ), "čestitost i poštenje [ti ljudi će] naređivati";<sup>14</sup> u 3:110 kaže se *ta'murūna bi l-ma'rūfi* (تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ), "dobro da se čini vi zapovijedate";<sup>15</sup> dok se u 3:114 navodi istovjetna formulacija kao u 3:104: *ya'murūna bi l-ma'rūfi* ("da se dobro čini oni naređuju").<sup>16</sup>

Za ova mjesta u suri Porodica 'Imrānova / Āli 'Imrān karakteristično je da se naspram riječi *al-ma'rūf* (الْمَعْرُوفِ) uvijek nalazi *al-munkar* (الْمُنْكَرِ) u značenju onog što je *zlo, opako, nevaljalo, odvratno, gnusno* (i što, prema Kur'ānu, treba /s moralnog aspekta/ sprečavati i zabranjivati).

8 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:234.

9 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:240.

10 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:235.

11 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:263.

12 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:236.

13 Usp. Krava/*al-Baqara*, 2:241.

14 Usp. Porodica 'Imrānova / Āli 'Imrān, 3:104.

15 Usp. Porodica 'Imrānova / Āli 'Imrān, 3:110.

16 Usp. Porodica 'Imrānova / Āli 'Imrān, 3:114.





Sura Žene/*an-Nisā* (u ajetu 4:5) spominje da se spram mentalno slabih članova porodice (umno zaostali) treba pažljivo postupati, hraniti ih i oblačiti i, k tome, "lijepo im riječi govoriti" (*qawlan ma'rūfan*).<sup>17</sup> Također, u 4:8, zapovijeda se da se pri dijeljenju imetka kojem prisustvuje rodbina, siročad i siromasi, svima njima treba nešto dati i udijeliti i, k tome, "lijepo im riječi govoriti" (*qawlan ma'rūfan*).<sup>18</sup> U 4:6 tretira se pitanje staratelja nad siročetom i njegovim imetkom, te se kaže da se imetak siročadi ne smije bezobzirno jesti i njime raskalašeno razmetati niti rasipati! Bogati skrbnik i staratelj treba se ustegnuti od jedenja sirotinjskog imetka, ali ako je staratelj slabog imovnog stanja, onda neka od tog imetka jede, ali "u jednoj razumnoj mjeri, umjereno" (*fa l-ya'kul bi l-ma'rūfi - فَأَيُّكُلُ بِالْمَعْرُوفِ*).<sup>19</sup> Kao da se ovim savjetuje da se glavnica imetka siročeta ima sačuvati na razuman način.

Nadalje, u 4:19, zapovijeda se da muževi sa svojim ženama [treba da] "dostoj(anstve)no žive" (*wa 'āširūhunna bi l-ma'rūfi - وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ*).<sup>20</sup> Nadalje, u 4:25, spominje se da se davanje vjenčanih darova treba obavljati na "čedan i doličan način" (*wa ātuhunna uḡūrahunna bi l-ma'rūfi*).<sup>21</sup> U 4:114 spominje se "tajno sašaptavanje", koje se ne odobrava u svrhe činjenja zla, širenja mržnje, kivnje i urote, ali odobrava se ako se radi o zapovijedanju da se dijeli milostinja i da se "dobročinstvo (*ma'rūf*) čini".<sup>22</sup>

Sura sedma, Bedemi ili Zidine/*al-A'rāf*, ajet 157, jasno ponavlja riječ *al-ma'rūf* u kontekstu "zapovijedanja dobra ili dobročinstva".<sup>23</sup> I ovdje se naspram riječi *al-ma'rūf* nalazi riječ *al-munkar* (zlo, nevaljalo, nevaljalština). Deveta sura Pokajanje/*at-Tawba* (9:67) osvrće se na licemjere i lice-mjerke, farizeje i farizejke, za koje Kur'ān tvrdi da "naređuju da se čini zlo (*al-munkar*), a od dobrih djela (*al-ma'rūf*) odvrćaju".<sup>24</sup> Domalo dalje, ista sura (9:71) kroz jedan kontrastivni postupak obznanjuje da vjernici i vjernice "naređuju da se čini dobro (*al-ma'rūf*), a zlo (*al-munkar*) sprečavaju".<sup>25</sup> Zanimljivo je da ova ista sura još jednom (9:112), sada stilski napregnutije i intenzivnije, ukazuje na one koji "zapovijedaju da se čini dobro" (*al-āmirūna bi l-ma'rūfi*), a "zabranjuju da se čini zlo" (*wa n-nāhūna 'ani l-munkari*).<sup>26</sup>

17 Usp. Žene/*an-Nisā*, 4:5.

18 Usp. Žene/*an-Nisā*, 4:8.

19 Usp. Žene/*an-Nisā*, 4:6.

20 Usp. Žene/*an-Nisā*, 4:19.

21 Usp. Žene/*an-Nisā*, 4:25. (وَ اتَّوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ).

22 Usp. Žene/*an-Nisā*, 4:114.

23 Usp. Zidine/*al-A'rāf*, 7:157.

24 Usp. Pokajanje/*at-Tawba*, 9:67.

25 Usp. Pokajanje/*at-Tawba*, 9:71.

26 Usp. Pokajanje/*at-Tawba*, 9:112.



Sura Hadždž (Hodočašće/*al-Ḥaǧǧ* (22:41) ukazuje na one “koji će dobročinstvo zapovijedati” (*amarū bi l-ma'rūfi*) i “zlo zabranjivati” (*wa nahaw 'ani l-munkar*).<sup>27</sup> Sura Lukmān/*Luqmān* (31:15) usrdno svjetuje da se sa roditeljima treba “družiti, i s njima postupati s dobročinstvom” (*wa šāhibhuma fī d-dunyā ma'rūfan*),<sup>28</sup> k tome, u istoj suri (31:17) mudri Luqmān svjetuje svoga sina da, između ostalih stvari, “zapovijeda dobročinstvo” (*wa'mur bi l-ma'rūfi*).<sup>29</sup> Sura Saveznici/*al-Aḥzāb* (33:6) ističe da se i prijateljima može na “lijep i dobročinstven način” (*ma'rūfan*) učiniti oporuka.<sup>30</sup> Također, u istoj suri (33:32) zapovijeda se Vjerovjesnikovim [Muḥammedovim] ženama da “govore/komuniciraju riječima dobročinstva” (*wa qulna qawlan ma'rūfan – مَعْرُوفًا*).<sup>31</sup> Sura Muhammed/*Muḥammad* (47:21) ljudima nalaže i savjetuje da im je bolje da se prihvate “razborite besjede” (*qawlun ma'rūf*).<sup>32</sup> Sura Ispitana/*al-Mumtaḥina* (60:12) opisuje mnoge osobine vjernica, a u jednome dijelu ističe se kako “one [vjernice] u djelima dobročinstva ne treba da budu neposlušne” (*wa lā ya'šīnaka fī ma'rūfin – لَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ*)<sup>33</sup> prema poslaniku Muhammedu.

Napokon, sura Razvod braka/*aṭ-Ṭalāq* (65:2, 65:6) u tri navrata spominje *ma'rūf*. Ova sura na ovim mjestima oslovljava poželjnu proceduru razvoda braka, spominju se okolnosti da, ako već /nažalost!/ mora doći do razvoda braka, onda žene moraju navršiti “vrijeme čekanja svoga” (to jest određeni broj menstruacionih ciklusa ili mjesečnica), a potom žene u braku treba ili “dobrodušno” (*bi ma'rūfin*) zadržati, ili se rastava braka treba “dobrodušno” (*bi ma'rūfin*) obaviti. U alineji 65:6 ukazuje se da se prema suprugama koje doje djecu treba odnositi s dodatnom pažnjom, s njima se treba “dobrodušno” (*bi ma'rūfin*) sporazumjeti.<sup>34</sup>

Kako iz tekstualne evidencije Kur'āna vidimo, *al-ma'rūf* (ili *ma'rūf*) u Kur'ānu koristi se u sljedećim karakterističnim kontekstima i okolnostima:

- a) Uvijek je riječ o pozivu Kur'āna da se ljudi po *ma'rūfu* (“velikodušnost”) odnose jedni prema drugima.
- b) Ljudska zajednica treba da promovira *ma'rūf* (“dobro/tu”) i da se suprotstavlja onome što mu je suprotno, *munkaru* (“zlo”).

27 Usp. Hadž (Hodočašće)/*al-Ḥaǧǧ*, 22:41.

28 Usp. Lukmān/*Luqmān*, 31:15.

29 Usp. Lukmān/*Luqmān*, 31:17.

30 Usp. Saveznici/*al-Aḥzāb*, 33:6.

31 Saveznici/*al-Aḥzāb*, 33:32.

32 Muhammed/*Muḥammad*, 47:21.

33 Ispitana/*al-Mumtaḥina*, 60:12.

34 Razvod braka/*aṭ-Ṭalāq*, 65:2, 65:6.



- c) Sudske parnice i, napose, sudske nagodbe potrebno je provoditi u skladu s *ma'rūfom* ("pravedno" i "velikodušno", po "konvencionalnim propisima", "po općeprihvaćenom zakonu").
- d) Djeca prema roditeljima treba da se ophode po *ma'rūfu* ("pažljivo", "saosjećajno").
- e) Načelo *ma'rūfa* ("dobrote" i "sklada") treba biti određujuće u bračnoj harmoniji supružnika; brak se tim načelom treba čuvati, a ako dođe (nažalost!) do razvoda braka, proceduru razvoda treba obaviti u skladu s *ma'rūfom* ("pravedno", "zakonito", "na zadovoljstvo" svih strana).
- f) Same riječi i komuniciranje među ljudima treba da su saodređeni *ma'rūfom* ("poštenjem", "iskrenošću" i "otvorenošću").
- g) Sa siromašnima se treba ophoditi u skladu s *ma'rūfom* ("velikodušno/šću").

Na ovaj način se, u najkraćem, daju sažeti glavna značenja kur'ānske riječi *al-ma'rūf*, *bi l-ma'rūfi*.

## 2. AL-MA'RŪF U PRIJEVODIMA KUR'ĀNA – PRIMJERI

Dobro je makar nakratko pogledati kako su prevoditelji Kur'āna prenijeli značenje riječi *al-ma'rūf* ili *ma'rūf*, kao i *bi l-ma'rūf*. Pođemo li od engleskih prijevoda, Mohammed Marmoduke Pickthall<sup>35</sup> opredjeljuje se da *bi l-ma'rūf* (u 2:178) prevede/protumači riječima *according to usage* ('prema običaju'), dok za 2:180 daje rješenje *in kindness* ('ljubazno', 'na lijep način'). Posve isto rješenje Pickthall daje i za 2:228–229 oba puta (za *bi l-ma'rūf* i za *bi ma'rūf*) daje prijevodno rješenje *in kindness* ('ljubazno', 'na lijep način', 'prijatno'). I za 2:231 Pickthall daje *in kindness*, dok za 2:234 daje rješenje *in decency* ('pristojno', 'dolično', a prema Pickthallovim rješenjima dā se zaključiti da se *bi l-ma'rūf* u nekim kontekstima Kur'āna može prevesti i riječju 'obzirno').

Također, Pickthall kur'ānsku sintagmu *qawlan ma'rūfan* (2:235) prevodi riječima: *a recognized form of words* ('priznata/poznata forma riječi'). Također, riječi Kur'āna *maṭā'an bi l-ma'rūfi* (2:236) Pickthall prevodi kao *a fair provision* ('poštena' /'pošteno dāta' / opskrba, 'pristojna', 'valjana', 'dolična' opskrba). I tako dalje.

35 Usp. *The Meaning of the Glorious Koran: An explanatory translation*, preveo Mohammed Marmaduke Pickthall (London: Penguin Group, 1997).



Obratimo li se sada prijevodu Kur'āna Abdullaha Yusufa Alija,<sup>36</sup> uočavamo sljedeća rješenja: u 2:178 *al-ma'rūf* se u kontekstu zaustavljanja odmazde (i nastojanja da se zaustavi daljnje prolijevanje krvi) prevodi riječima *with handsome gratitude* ('uz velikodušnu/lijepu zahvalnost'). Potom Abdullah Yusuf Ali *al-ma'rūf, bi l-ma'rūf, ma'rūfan...* prevodi posezanjem za *plethorom* različitih prijevoda: *according to reasonable usage* (2:180); *according to what is equitable* (2:228); *on equitable terms* (2:229)... Ovdje se vidi želja Abdullaha Yusufa Alija da ovim prijevodima riječi *al-ma'rūf*, na ovim mjestima u svome djelu, afirmira jednakost između ljudi, odnosno muškarca i žene u životnim, imovnim i bračnim stvarima.

S druge strane, Seyyed Hossein Nasr u svome prijevodu Kur'āna<sup>37</sup> za *al-ma'rūf, bi l-ma'rūf, bi ma'ruf* daje sljedeća prijevodna rješenja: *to be observed honorably* ('časno se s nekim ophoditi'), *in an honorable way* ('na častan način'), *honorably* ('časno'). Ovo je najčešće prijevodno rješenje koje Seyyed Hossein Nasr donosi za *al-ma'rūf* kroz cijeli tekst svoga prijevoda Kur'āna. Očito je da S. H. Nasr (i grupa njegovih saradnika na ovom prijevodu Kur'āna), dajući ovakva prijevodna rješenja, imaju na umu činjenicu da svaki čovjek, po naravi svoga uma, znade šta je časno ophođenje sa/među ljudima (ženama i muškarcima), šta je časno i pristojno/dolično postupanje prema ljudima (ženama i muškarcima), kao i plemenito uvažavanje ljudi (žena i muškaraca). Dakako, Seyyed Hossein Nasr u tumačenju 2:233 daje, unekoliko, prošireno tumačenje riječi *bi l-ma'rūf*. Naime, ajet 2:233 govori o tome da je otac dužan opskrbljivati ženu koja doji dijete, dužan je opskrbljivati ih, sve to *bi l-ma'rūf*. Objašnjavajući sintagmu *bi l-ma'rūfi* Nasr ističe ne količinu toga što se daje, već *moralan, obziran, uljudan način* pri davanju opskrbe (hrane i odjeće). Nasr kaže:

...since one must do so *honorably* (*bi '-ma'rūfi*), meaning to an honorable or morally acceptable level, which is reinforced by the recognition that no soul is tasked beyond its capacity...<sup>38</sup>

(...jer opskrba [svoje žene dojilje i djeteta] se mora dati časno / *bi l-ma'rūfi*, što znači na časnoj i moralno prihvatljivoj razini, a što se iznova potvrđuje priznanjem da se ni od koga ne traži iznad njegovih mogućnosti...).

36 *The Holy Qur'an*, preveo Abdullah Yusuf Ali, (London: Wordsworth Classics of World Literature, 2000).

37 *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, glavni urednik Seyyed Hossein Nasr (New York: HarperOne, 2015).

38 Usp. *The Study Quran...*, glavni urednik Seyyed Hossein Nasr, str. 102.



Ruski prevoditelji Kur'āna, sa svoje strane, prevođenju riječi *al-ma'rūf* prilaze na različite načine. Zanimljivo je da se Kračkovski (2:178) vrlo često opredjeljuje da *al-ma'rūf* prevodi riječima *по обычаю* ('prema običaju'). Isti postupak prevođenja – *по обычаю* – u Kračkovskog se ponavlja i u prevođenju 2:180. Naravno, prevoditelj koji se opredijeli za *običaj* kao prijevodno rješenje za *al-ma'rūf*, on pritom ima na umu da je riječ o 'dobrom običaju' ili 'dobrim običajima' u nekoj sredini, narodu, zajednici. Ti su *običaji moralno priznati*, oslanjanje na njih je nepovredivo, rašireno, pohvalno itd.

U ajetima 2:228 i 2:229 Kračkovski riječi *bi l-ma'rūfi* prevodi sintagmom *согласно принятому* ('prema onom što je prihvaćeno') ili *согласно обычаю* ('prema običaju').

Njemački prevoditelji Kur'āna se, također, različito opredjeljuju u prevođenju riječi *al-ma'rūf*. Naprimjer, Friedrich Rückert sintagmu *qawlun ma'rūfun* u 2:263 prevodi riječima *Freundliches Wort* ('prijatna/prijazna riječ').<sup>39</sup> Također, Friedrich Rückert prevodi cjelinu (3:104) *ya'murūna bi l-ma'rūfi* kao *Berufend zu dem Guten* ('pozivajući dobru'), gdje se vidi kako prevoditelj izbjegava "zapovjedni ton". Premda se u 3:110 radi o gotovo istoj formulaciji Kur'āna kakvu smo naveli i u prethodnom primjeru, Friedrich Rückert riječi Kur'āna *ta'murūna bi l-ma'rūfi wa tanhawna 'ani l-munkar* prevodi ovako: *Gebietet Fug und wehret ab von Unbill* ('Navraćate na dobro, a odvrćate od zla'). I ovdje se vidi *umirujući prevoditeljski ton* koji Friedrich Rückert unosi u razumijevanje riječi *al-ma'rūf*.

Uzmemo li Rudija Pareta, drugog njemačkog prevoditelja,<sup>40</sup> vidi se da *qawlun ma'rūfun* u 2:263 prevodi sintagmom *Freundlichte (w. Geziemen-de) Worte* ('prijateljska, tj. odgovarajuća/prikladna riječ'). Rudi Paret alineju Kur'āna 3:104: *ya'murūna bi l-ma'rūfi wa yanhawna 'ani l-munkari* prevodi ovako: *...gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist* ('zapovijedaju šta je ispravno, a zabranjuju šta je pogrešno').

Navedimo i pouzdanog Hartmuta Bobzina i njegov prijevod Kur'āna na njemački.<sup>41</sup> U tumačenjima ovih kur'ānskih "termina", Hartmut Bobzin (uz redak 2:178) dodaje sljedeće objašnjenje: "nach Billigkeit" *bi l-ma'rūfi*<sup>42</sup> – što znači *prema poštenju, prema pravednosti (na pošten način)*.

39 *Der Koran*, in der Übertragung von Friedrich Rückert (Köln: Anaconda, 2012).

40 *Der Koran*, preveo Rudi Paret (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2014).

41 Usp. *Der Koran*, neu übertragen von Hartmut Bobzin (München: C. H. Beck, 2010).

42 *Der Koran*, neu übertragen von Hartmut Bobzin, str. 623.



### 3. *AL-MA'RŪF* – RJEČNIČKA ODREĐENJA

Baš kao što je u Kur'ānu značenjski razučena upotreba riječi *ma'rūf*, tako je i u specijalističkim rječnicima koji spominju i tumače tu riječ. Pođemo li od općih značenja riječi *ma'rūf*, vidimo da *Arapsko-bosanski rječnik* Teufika Muftića spominje sljedeća (pridjevna) značenja riječi *ma'rūf*: ('dobro) poznat', 'čuven', 'općepoznat', 'konvencionalan', 'dobar', 'podesan', 'pristojan', 'uljudan', 'mirisan'...<sup>43</sup> Teufik Muftić još dodaje i sljedeća (imenska) značenja riječi *ma'rūf*: 'dobro', 'dobročinstvo', 'dobrota', 'ljubaznost', 'pravičnost', 'pokornost Bogu', 'lijepo ophođenje', 'umjerenost', 'darežljivost', 'savjet', 'usluga', 'zahvalnost', 'ukazana milost', 'dokaz prijateljstva'...<sup>44</sup> Doista, u evropskim prijevodima Kur'āna koje smo konsultirali, uočili smo da se u prevođenju riječi *al-ma'rūf* gotovo sva njezina značenja sabiru oko ovih koja je ponudio Teufik Muftić.

Zaputimo li se u davnu i duboku klasiku islamskih tumačenja Kur'āna, ime ar-Rāgiba al-Iṣfahānija i njegov rječnik Kur'āna *Mufradāt* pomalaju se kao nezaobilazan orijentir. Kad je posrijedi riječ *al-ma'rūf*, al-Iṣfahānī na prvom mjestu daje njezino najopćenitije značenje:

المَعْرُوفُ إِسْمٌ لِكُلِّ فِعْلٍ يُعْرَفُ بِالْعَقْلِ أَوْ الشَّرْعِ حُسْنُهُ .

"*Al-ma'rūf* je ime/naziv za svaki čin/djelo čija se ljepota/dobrota znade razumom ili vjerezakonom."<sup>45</sup>

Al-Iṣfahānī potom daje nekoliko dodatnih objašnjenja za *al-ma'rūf*. Navodi da je u Kur'ānu riječ *al-munkar* ona koja je suprotnog značenja u odnosu na riječ *al-ma'rūf*.

وَالْمُنْكَرُ مَا يُنْكَرُ بِهِمَا – "*Al-munkar* jeste ono što se njima [razumom ili vjerezakonom] odbacuje [ne priznaje, ne odobrava]"<sup>46</sup>

Prema tome, *al-munkar* je sve ono što je suprotno *al-ma'rūfu*. Pozovemo li upomoć Teufika Muftića, *munkar* znači: 'nepoznat'; '(od Boga) pokuđen, ružan (djelo)', 'nepriznat', 'odbačen', 'zanijekan', 'negiran'...<sup>47</sup>

Pratimo li dalje al-Iṣfahānija,<sup>48</sup> uočavamo da on riječi *al-ma'rūf* daje sljedeća (arapsko-arapska) tumačenja:

1. *al-iqtisād fi l-ġūdi* (الإِقْتِصَادُ فِي الْجُودِ) – umjerenost u darežljivosti;
2. *al-iqtisādu wa l-iḥsānu* (الإِقْتِصَادُ وَالْإِحْسَانُ) – umjerenost i ljepota/dobročinstvo;

43 Usp. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), str. 952.

44 Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 952.

45 Ar-Rāgib al-Iṣfahānī, *Mu'ğamu mufradāti alfāzi l-Qur'ān* (Bairut, 1972), str. 343.

46 Al-Iṣfahānī, *Mu'ğamu mufradāti alfāzi l-Qur'ān*, str. 343.

47 Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 1533.

48 Al-Iṣfahānī, *Mu'ğamu mufradāti alfāzi l-Qur'ān*, str. 343.



3. *raddun bi l-ğamīli* (رَدُّ بِالْجَمِيلِ) – uzvratiti [uzvratanje] lijepim;
4. *al-‘urfu al-ma‘rūfu mina l-ihsāni* (الْعُرْفُ الْمَعْرُوفُ مِنَ الْإِحْسَانِ) – običaj koji je poznat po ljepoti/dobroti;
5. *al-ma‘rūfu... mā kāna dālika mustahsanan fi l-‘uqūli wa bi š-šar‘i...* (الْمَعْرُوفُ... مَا كَانَ ذَلِكَ مَسْتَحْسَنًا فِي الْعُقُولِ وَبِالشَّرْعِ) – *al-ma‘rūfu* je ono što se smatra lijepim/dobrim po razumu i po vjerezakonu...

Manje ili više, o riječi *al-ma‘rūf* klasični komentari Kur’āna donose ovo što u svome rječniku *Mufradāt* sažeto donosi slavni ar-Rāgib al-Iṣfahānī.

Georgii Wilhelmi Freytagii u *Lexicon Arabico Latinum*,<sup>49</sup> *ma‘rūf* na latinski prevodi riječima: *bonus* (‘dobar’), *notus* (‘poznat’), *conveniēns* (‘doličan’), *beneficium* (‘dobro djelo, ljubav, počast’), *virtus* (‘vrlina, odvažnost’)...<sup>50</sup>

Mnogi muslimanski autori riječ *ma‘rūf* nastoje posmatrati uglavnom na razini morala i etike. Otuda je vidljivo da mnogi od njih *ma‘rūf* posmatraju u kontekstu dobrih običaja, navika i ustanovljenih odnosa o čijoj se *etičnosti* slaže većina ljudi, bez obzira na njihov religijski svjetonazor. Tako Qoutub Moustapha Sano u svome specijalističkom rječniku *Concordance of Jurisprudence Fundamentals Terminology* (مُعْجَمُ مُصْطَلَحَاتِ أُسُولِ الْفِقْهِ)<sup>51</sup> riječ *al-ma‘rūf* povezuje s riječju *al-‘urf* (الْعُرْفُ), ‘običaj’. Qoutub Moustapha Sano riječ *al-ma‘rūf* na engleski prevodi riječima *custom*, *habit*, a na arapskom daje sljedeće objašnjenje:

الْعُرْفُ: الْمَعْرُوفُ وَالْمَعْلُومُ: مَا تَعَارَفَ عَلَيْهِ النَّاسُ ● وَسَارُوا عَلَيْهِ ● مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَرَكٍ.  
كَتَعَارَفَ النَّاسُ عَلَى إِظْلَاقِ لَفْظِ اللَّحْمِ عَلَى غَيْرِ السَّمَكِ ● وَعَلَى إِظْلَاقِ لَفْظِ الْوَلَدِ عَلَى الذَّكَرِ  
دُونَ الْأُنْثَى.

Običaj: Ono što je uobičajeno i poznato: ono oko čega se ljudi međusobno razumiju, i po tome postupaju, bilo verbalno, praktično ili apstinencijom. Npr. kao što se ljudi među se razumiju kad izraz ‘meso’ ne primjenjuju za/na ribu, ili kad izraz ‘dijete’ koriste za muško, ne i za curicu...<sup>52</sup>

49 Georgii Wilhelmi Freytagii, *Lexicon Arabico Latinum*, III (Beirut: Librairie Du Liban, 1975), str. 142.

50 Prijevode ovih latinskih riječi dali smo prema: Milan Žepić, *Latinsko-hrvatski rječnik* (Zagreb: Školska knjiga, 2000).

51 Usp. Qoutub Moustapha Sano, *Mu‘jam Muṣṭalaḥāt Uṣūl al-Fiqh (Concordance of Jurisprudence Fundamentals Terminology)* (Pittsburgh: Dar al-Fikr, 2000), str. 284.

52 Sano, *Mu‘jam Muṣṭalaḥāt Uṣūl al-Fiqh*, str. 284. (Iz ovog navoda posve je jasno da se ovi običaji, na koje ukazuje Qoutub Moustapha Sano, odnose na neke arapske jezičke areale, i ne može im se nikako priznati univerzalno važenje.)



#### 4. AL-MA'RŪF U KOMENTARIMA KUR'ĀNA

S obzirom na činjenicu da Kur'ān često spominje *al-ma'rūf*, ali mu ne daje *horizontalno* razjašnjenje niti mu specificira značenje, razumljivo je da se mnogi komentari Kur'āna bave tom riječju. Također, uočljivo je da se u određivanju značenja ili smisla riječi *al-ma'rūf* mnogi komentari Kur'āna oslanjaju na kontekst Kur'āna unutar kojeg se javlja ova riječ, te se često uočava da se komentatori ponašaju tako kao da im je značenje *al-ma'rūfa*, na neki način, samo po sebi poznato.

Tako, baveći se ajetom o odmazdi (2:178), Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar az-Zamaḥšarī (umro 1144) tvrdi da ovdje, u postizanju /sud-ske/ nagodbe, obje strane treba da se rukovode *al-ma'rūfom*, a az-Zamaḥšarī *al-ma'rūf* definira *pravdom*. “*Bi l-ma'rūfi* znači po pravdi, *bi l-'adli* (بِالْمَعْرُوفِ بِالْعَدْلِ)”<sup>53</sup> – kaže az-Zamaḥšarī. Osim prepoznavanja *pravde* u riječi *al-ma'rūf*, az-Zamaḥšarī u *al-ma'rūfu* prepoznaje i *ljepotu*, ili *lijep postupak*. Tako on, sve u kontekstu promoviranja /sudskog/ poravnjanja za ubojstvo, spominje “da i onaj ko na krvarinu ima pravo, treba da to pravo /na krvarinu/ traži isključivo na lijep način”.<sup>54</sup>

*Wa lā yuṭālibuhū illā muṭālabatan ḡamīlatan!*

وَلَا يُطَالِبُهُ إِلَّا الْمُطَالِبَةَ حَمِيلَةً ...

Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb, poznat kao al-Māwardī (umro 1058), u svome komentaru Kur'āna<sup>55</sup> bavi se riječju *al-ma'rūf*. Zanimljivo je da je povezuje s riječju *al-iḥsān*, koja na arapskom označava istovremeno i *ljepotu* i *dobrotu* (‘dobrā ljepota’ ili ‘lijepa dobrota’). U kontekstu poravnjanja, e da bi se izbjegla odmazda, tumačeći ajet 2:178, al-Māwardī tvrdi da oštećena strana ili “zastupnik ubijenog” (*al-waliyy*) treba da traži krvarinu po *al-ma'rūfu* (“po pravdi”, “na pristojan način”, “prema ustaljenim društvenim konvencijama” itd.), dok je ubica, sa svoje strane, dužan dati krvarinu [obeštećenje] “na lijep način”.<sup>56</sup>

...أَنْ يُطَلَّبَ الْوَلِيُّ الدِّيَّةَ بِمَعْرُوفٍ وَيَأْتِيَ الْقَاتِلَ الدِّيَّةَ بِإِحْسَانٍ ...

53 Usp. Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar az-Zamaḥšarī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iqi t-tanzil wa 'uyūni l-aqāwili fī wuḡūhi t-ta'wil*, sv. I (Bejrut, 2001), str. 250.

54 Usp. Az-Zamaḥšarī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iqi t-tanzil wa 'uyūni l-aqāwili fī wuḡūhi t-ta'wil*, sv. I, str. 248.

55 Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Māwardī, *an-Nukatu wa l-'Uyūnu*, I (Beirut, XXX), str. 228–229.

56 Usp. al-Māwardī, *an-Nukatu wa l-'Uyūnu*, I, str. 228–229.





Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Anṣārī al-Qurṭubī (umro 1273) u svome komentaru *al-Ġāmi‘u li aḥkāmī l-Qur‘ān*<sup>57</sup> riječ *al-ma‘rūf* protumačio je u značenju *pravde (al-‘adl)*:

... بِالْمَعْرُوفِ يَعْنِي بِالْعَدْلِ لَا وَكَسَّ فِيهِ وَلَا سَطَطَ ...

Po *ma‘rūfu* znači: ‘po pravdi’, tj. ‘[ne tražiti] ni više ni manje’...

Jedan od razloga zašto al-Qurṭubī riječi *bi l-ma‘rūfi* tumači riječima *po pravdi (bi l-‘adl)* vjerovatno se nahodi i u racionalističkoj komentatorskoj tradiciji muslimanske Španije, u kojoj se on rodio.

U svome komentaru Kur‘āna, tradicionalista ‘Imādu d-Dīn Ismā‘il ibn ‘Umar Ibn Kaṭīr (umro 1373)<sup>58</sup> u prvom susretu s riječju *al-ma‘rūf* ne daje nikakvo šire horizontalno tumačenje ili definiranje te riječi. Kao da podrazumijeva da je značenje *al-ma‘rūfa* svima poznato.

Klasično pisani sufijski komentar Kur‘āna Ismā‘ila Ḥaqqīja Burūsawīja *Rūḥul-bayān* s velikom pažnjom tretira riječ *al-ma‘rūf*. U njezinom spomenu u ajetu o odmazdi (2:178) Ismā‘il Ḥaqqī daje ovo tumačenje *al-ma‘rūfa*:

بِالْمَعْرُوفِ أَيْ عَلَىٰ وَلِيِّ الْمَقْتُولِ أَنْ يُطَالِبَ الْقَاتِلَ بِبَدْلِ الصُّلْحِ بِالْمَعْرُوفِ بِتَرْكِ

التَّشْدِيدِ وَالتَّضْيِيقِ فِي ظَلَمِهِ ...

*Bi l-ma‘rūfi* [u ajetu o odmazdi] znači: Dužnost je onoga koji zastupa ubijena da traži od ubice [ono što pripada oštećenoj strani], ulaganjem truda da se postigne nagodba po *al-ma‘rūfu*, [to jest] bez pribjegavanja pritisku i bez navaljivanja u tom potraživanju...<sup>59</sup>

Očito se vidi da Ismā‘il Ḥaqqī insistira da se prema ubici, s kojim se krenulo u sporazumijevanje o visini krvarine (modernim jezikom kazano: *u sudsku nagodbu o obeštećenju*), treba biti velikodušan, “bez pritiska i navaljivanja” protiv njega. Drugim riječima, *al-ma‘rūf* za ovog komentatora Kur‘āna znači ‘na poznat pristojan način’, ‘na poznat lijep način’.

Također, uočava se da i Muḥammad Rašīd Riḍā u svojoj redakciji komentara Kur‘āna *Tafsīru l-Manār*, u tumačenju retka 2:178, pribjegava poziciji da se značenje riječ *al-ma‘rūf* znade, te da je nema potrebe posebno tumačiti. On (u vezi s tumačenjima 2:178) samo navodi arapske sintagme u kojima spominje *al-ma‘rūfu* vezi sa “postupkom praštanja” (تَبَاغُ الْعَفْوِ بِالْمَعْرُوفِ), “nježnosti”

57 Usp. Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘u li aḥkāmī l-Qur‘ān*, II (Beirut, 1988), str. 179.

58 Usp. ‘Imādu d-Dīn Ismā‘il ibn ‘Umar Ibn Kaṭīr, *Tafsīru l-qur‘āni l-‘azīm*, I (Kuwait: Erfaan, 1996), str. 274–275.

59 Usp. Ismā‘il Ḥaqqī Burūsawī, *Rūḥul-bayān*, I (Istanbul, 1421. po H.), str. 285.



(بِالرُّفْقِ وَالْمَعْرُوفِ), “saosjećajnim načinom ophođenja“ (بِالرُّفْقِ وَالْمَعْرُوفِ), “prijaznim druženjem“ (بِالرُّفْقِ وَالْمَعْرُوفِ) itd.<sup>60</sup>

Zaključimo ovaj kratki komentatorski pregled tretmana riječi *al-ma'rūf* pozivanjem na Muhammeda Asada i njegov komentar *The Message of the Qur'ān*, kao i na bosanski prijevod tog djela pod naslovom *Poruka Kur'āna*.<sup>61</sup> Muhammed Asad prevodi kur'ānske riječi *bi l-ma'rūfi* engleskim riječima *with fairness* („prijatnošću“), dok riječi *bi ihsān* prevodi riječima *in a goodly manner* („na pristojan način“).<sup>62</sup>

## 5. AL-MA'RŪF KAO OPĆEPOZNATI KRITERIJ DOBRA

Iz dosadašnjeg izlaganja osvjedočili smo se u to da je vrlo razuđen i tekst i kontekst u kojima Kur'ān spominje riječi *al-ma'rūf*, *bi l-ma'rūfi*, *ma'rūf*, *ma'rufan*. Pa ipak, *al-ma'rūf* se može protumačiti, u širem smislu, kao *općepriznati kriterij dobra*, ili *općeprihvaćeni kriterij dobra*, kao i *kriterij za načine činjenja dobra*. Ovaj kriterij zvani *al-ma'rūf* Kur'ān priznaje kod svih ljudi, nudi ga za sve ljude, ne samo za muslimane. Također, od muslimana se *al-ma'rūf* traži kao *kriterij dobra i lijepog postupka kojeg se treba držati u ophođenju sa svim ljudima*.

U svojoj studiji *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*,<sup>63</sup> Toshihiko Izutsu (1914–1993) razmatra *ma'rūf* i *munkar* kao dva etička “termina” Kur'āna koji su opozitni, nasuprotni. Na ovo mjesto (kao i na neka druga u ovom djelu Toshihika Izutsua) razložno je ukazao i Almir Fatić u svojoj knjizi *Kur'ānski semantički kontekst*.<sup>64</sup>

Toshihiko Izutsu tvrdi da, povijesno gledano, porijeklo riječi *ma'rūf* treba gledati u davnoj [arabljanskoj] plemenskoj prošlosti. Naime, ne samo kad se radi o *al-ma'rūfu* već i o drugom što je u *gāhiliyyatu* bilo dobro Kur'ān i islam pristupaju integrativno. Islam se pokazao otvorenim kako prema vremenima prije svoje povijesne pojave, tako i prema vremenima koja su uslijedila nakon što je islam stupio na povijesnu scenu. Toshihiko Izutsu je

60 Usp. Muḥammad Rašid Riḍā, *Tafsīru l-Manār*, II (Kairo: al-Maktabah at-tawqīfiyyah, 2011), str. 113.

61 Usp. Muhammed Asad, *Poruka Kur'āna*, na bosanski preveo Hilmo Ćerimović (Sarajevo: El-Kalem, 2004), str. 36–37.

62 Usp. Muhammed Asad, *The Message of the Qur'ān* (Gibraltar, 1980) (usp. tumačenja uz 2:178).

63 Usp. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* (Montreal: McGill University Press, 1966.)

64 Usp. Almir Fatić, *Kur'ānski semantički kontekst* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, 2014) str. 233–235.



posve svjestan klasičnih definicija riječi *ma'rūf*, te daje onu al-Bayḏāwījevu po kojoj *ma'rūf* znači 'to što priznaje i odobrava Božanski Zakon' ("what is acknowledged and approved by Divine Law").<sup>65</sup>

Međutim, Toshihiko Izutsu smatra da je riječ *ma'rūf*, kao i *munkar*, bila itekako poznata u predislamskim vremenima. *Ma'rūf* se vezivala za "plemenski tip moralnosti koji je bio svojstven džahilijetu (ḡāhiliyyah)" ("...the tribal type of morality that was peculiar to Jāhiliyyah").<sup>66</sup>

U svojoj objavljenjsoj misiji, Kur'ān je kao Božija objava integrirao riječ *ma'rūf* kao jedan od svojih ključnih etičkih koncepata, koji znači ono što je 'društveno prihvaćeno' ("socially approved"),<sup>67</sup> ono što je 'znano' ("known") i 'poznato' ("familiar") kao dobro i kao općeprihvatljivo.<sup>68</sup>

Prema Toshihiku Izutsuu, antiteza *ma'rūfu* jeste *munkar*, ili ono što nije dopušteno zato što je "nepoznato i strano" ("unknown and foreign"), to jest ružno, nečasno.<sup>69</sup> Arabljanska plemenska društva su, naprosto, dugotrajnim iskustvom prihvatila da se ono što je provjereno kao dobro, što se znalo kao takvo, što je bilo (opće)prihvaćeno kao prihvatljivo od plemenskih društava – treba priznati kao *ma'rūf* (ono općepoznato, ono što je opće dobro ili opći kriterij dobra). Islam je to kasnije samo prihvatio i dalje afirmirao.

Da je ova riječ itekako bila poznata u drevnoarabljanskim vremenima, Toshihiko Izutsu navodi jedan stih od džahilijetskog (predislamskog) pjesnika Musāfi'a al-'Absija, u kojem on tuguje za smrću plemena Banū 'Amr:

أُولَٰئِكَ بَنُو حَايِرٍ وَشَرِّ كَلْبِيهِمَا      جَمِيعًا وَ مَعْرُوفٍ أَلَمَّ وَ مُنْكَرٍ

To su bili ljudi kako dobra [za svoje prijatelje], tako i zla [za svoje neprijatelje], Oni su bili uzrok *ma'rūfa* [za svoje prijatelje], kao i *munkara* [za svoje neprijatelje] – sve to istovremeno.<sup>70</sup>

Privodeći kraju višestruku analizu riječi *al-munkar*, možemo kazati,

*prvo*, da je u samom načinu kako Kur'ān koristi riječ *al-ma'rūf* vidljiv zahtjev upućen ljudima da sami, sa svoje strane, raskrivaju šta to *al-ma'rūf* već jeste u njihovom vlastitom vremenu;

65 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, str. 213.

66 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, str. 213.

67 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, str. 213.

68 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, str. 213.

69 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, str. 213.

70 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, str. 214.

*drugo*, muslimanima nije zabranjeno da u svome vremenu i mjestu raskrivaju konvencije koje su domislili drugi ljudi kao općepoznate i korisne, kao moralno nepobitne, kao ono što je dobro i plemenito, i da se i prema tim konvencijama ravnaju, žive i komuniciraju s drugim ljudima, muslimanima i nemuslimanima;

*treće*, iz vrlo otvorenih smislova i značenja riječi *al-ma'rūf* kao da se na stranicama Kur'āna nalazi zahtjev muslimanima da i sami oni – na temelju kreativnog korištenja islamskih vjerskih izvora, s jedne, i svoga uma i razuma, s druge strane – domišljaju posve nove konvencije dobra i čudorednosti, sve to zarad mira, blagostanja i prosperiteta među ljudima.





# Temeljne odrednice muslimanske kritike hadisa

*Zuhdija Hasanović*

## **Sažetak**

Vrlo su česti prigovori na račun muslimanske kritike hadisa da osobe koje su je provodile nisu bile kompetentne, da nije provedena valjanom metodologijom, da je zanemarena unutarnja kritika i da u konačnici nije ponudila precizne informacije o vjerodostojnosti hadisa. Poznato je da su u povijesti hadisa postojale dvije značajne evaluacije hadiske građe koje su dale veliki doprinos utvrđivanju vjerodostojnosti hadisa te se sve češće čuju glasovi da je krajnje vrijeme da se provede treća potpuna evaluacija hadiske građe. Prije nego se pokrene taj proces cjelovitog vrednovanja hadiske građe, neophodno je temeljito se upoznati s onim što je već urađeno i na temelju čega bi trebalo nastaviti ovaj proces. Cilj ovog rada jeste upravo upoznati se s imponantnim aktivnostima koje su proveli hadiski kritičari u nastojanju da tačno utvrde koji su hadisi vjerodostojni.

## 1. UVOD

Budući da je hadis drugi izvor islamskog učenja općenito, odnosno da je on temeljni segment cjelokupnog muslimanskog življenja, bilo je neophodno da mu islamski naučnici posvete posebnu pažnju u nastojanju da ga sačuvaju i otrgnu od zaborava. To su, između ostalog, činili sabirući u višetomne zbirke sve ono što se veže za Vjerovjesnika, s.a.v.s., ali jednako važno, ako ne i važnije od toga, ustanovivši metodologiju na osnovu koje



će jasno razlučiti šta je uistinu Božiji Poslanik, s.a.v.s., izrekao, a šta mu je s vremenom pripisano.

Kako je vrijeme odmicalo, sve je teže bilo utvrditi šta je Božiji Poslanik, s.a.v.s., izrekao, a šta ne, prvenstveno zbog činjenice da dolazi do, slobodno možemo reći, masovnog fabriciranja predaja iz različitih pobuda, a zatim i zbog sve većeg vremenskog razmaka između prenosilaca i izvora predaje, samog Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Stoga se postavilo nužnim pitanje sistematiziranja metoda na osnovu kojih će se moći ustanoviti šta je Poslanik, s.a.v.s., rekao, a šta mu je pripisano. Tog posla prihvatili su se hadiski autoriteti, koji su nakon dva stoljeća tokom kojih su primjenjivani različiti metodi kritike hadisa i nakon što se građa povećala i omasovila počeli pisati prva zasebna djela o ovoj temi.

Tako je nauka o kritici hadisa postala jedna od najznačajnijih i najcjeljenijih islamskih nauka, jer, da nije ustanovljena, svako bi Poslaniku, s.a.v.s., pripisivao što bi htio, ljudi bi svoje greške i zablude smatrali ispravnim i vjerskom istinom, čime bi se potpuno zamutio drugi temeljni izvor islama. S obzirom na to da ova tema, s jedne strane, nije šire proučavana i elaborirana na našem jeziku,<sup>1</sup> i što, s druge strane, postoji kako dobronamjerna, tako i česta zlonamjerna nerazumijevanja truda koji su uložili hadiski naučnici u kritiku hadisa, odlučili smo navedenoj temi dati osobni doprinos.

## 2. NAJČEŠĆI PRIGOVORI KOJI SE UPUĆUJU HADISU I HADISKIM UČENJACIMA

Treba svakako naglasiti da je bilo različitih nivoa kritike hadisa i da je ona dolazila od istraživača različitih profila i namjera. Svakako najbeskrupulozniji vid kritike jeste onaj čiji su zagovornici smatrali da je sunnet bespotreban, jer je Kur'an, a. š., potpuna i univerzalna knjiga, sasvim dovoljna ljudima sve do Sudnjega dana i da joj je nepotreban bilo kakav dodatak ili tumač u formi hadisa. Ovakva shvatanja naći ćemo vrlo rano u djelima mu'tezilijskih teoretičara i njih će propagirati različiti autori sve do naših dana.<sup>2</sup> Kao argument svojim tvrdnjama koristit će čak i kur'anske ajete,

1 Izuzetak je rad prof. dr. Adnana Silajdžića pod naslovom "Muslimanska kritika hadisa", *Glasnik VIS-a*, 1 (1985), str 592–604.

2 Među najpoznatijim muslimanskim autorima koji su umnogome slijedili orijentalističke nazore spram hadisa bili su: Muḥammad Tawfīq Ṣidqī (u. 1920), Aḥmad Amīn i Maḥmūd Abū Rayya, čije je djelo *Aḍwā' alā as-sunna al-muḥammadiyya* objavljeno u Kairu 1958, grupacija *Ahl al-Qur'ān* u Indiji, koju je predvodio Gulām Aḥmad Parwīz i dr. (Qāssim Aḥmad, *Hadith a re-evaluation*, [www.q-zone.com/kassim.html](http://www.q-zone.com/kassim.html)).



između ostalih ajet iz sure al-Ġāṭiya: *To su Allahovi ajeti koje ti kao istinu navodimo, pa u koje će "hadise" mimo Allahovih ajeta oni vjerovati?*<sup>3</sup>

Istrgnuvši iz konteksta navedeni kur'anški ajet, odn. shvatajući pojam *hadis* u njegovom terminološkom značenju kakvo ima u hadiskoj metodologiji, ali ne i u samom Kur'anu, brojni naučnici, čak i oni s muslimanskim imenima, iskoristili su ovo kao argument da je hadis Božijeg Poslanika, s.a.v.s., suvišan, bespotreban i da samo narušava jednostavnost islama te da je Kur'an, kao Allahova, dž. š., Riječ dovoljan.<sup>4</sup> Ovakve tvrdnje mogle su se čuti vrlo rano tako da se čak i u riječima Božijeg Poslanika, s.a.v.s., može uočiti osuda ovakvih stremljenja:

Uskoro će doći vrijeme kada će čovjek naslonjen na ležaj prenositi neki od svojih hadisa pa će reći: "Među nama je Allahova Knjiga, pa ono što u njoj nađemo da je dopušteno – smatrat ćemo dopuštenim, a što nađemo da je zabranjeno – držat ćemo zabranjenim." Međutim, nije tako! Ono što zabrani Allahov Poslanik, s.a.v.s., isto je kao da je zabranio Allah.<sup>5</sup>

Nećemo se ovdje detaljnije baviti ovim nivoom kritike hadisa, nego ćemo pažnju posvetiti kritici hadisa kojoj je cilj da jasno ukaže šta je od tih brojnih informacija koje se vežu za Muhammeda, s.a.v.s., sasvim autentično i izriječ je Božijeg Poslanika, s.a.v.s., a šta mu je s vremenom iz različitih razloga pripisano te koliko su hadiski naučnici bili uspješni u tome, odn. koliko je njihova metodologija bila prije svega u skladu s tekstualnim sadržajem koji tretira, a zatim koliko su valjani rezultati do kojih je došla.

Mnogi neislamski, pa nerijetko i sami muslimanski autori koji dovode u pitanje autoritativnost sunneta, smatraju da se hadis počeo zapisivati tek jedno stoljeće nakon preseljenja Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i samim tim ne može se s vjerovatnoćom govoriti o autentičnim tekstovima. Oni će također pod lupu staviti jednoglasno mišljenje islamskih učenjaka ehl-i sunneta vel-džema'ata da su ashabi Božijeg Poslanika, s.a.v.s., pouzdani prenosioci. Kritiziraju i stav islamskih učenjaka da u hadisu ne može biti stvarne kontradikcije, jer je hadis vid objave, već se može raditi samo o prividnoj kontradikciji, koju je moguće anulirati.

3 Qur'an, al-Ġāṭiya, 6.

4 Neki pripadnici mu'tezilijeskog pokreta tako će istaći dva jaka razloga za odbacivanje hadisa. Oni smatraju da je hadis puko nagađenje i same pretpostavke, dok je s druge strane Kur'an, a. š., potpun i savršen i nema nikakve potrebe da ga hadis ili bilo koja druga knjiga dopunjava. (Qāssim Aḥmad, *Hadith a re-evaluation*).

5 Ovo je verzija Ibn Māğga, *al-Muqaddima*, br. 12, a slične verzije hadisa navode: at-Tirmiđi, *al-İlm*, br. 2.587; Abū Dāwūd, *al-Ḥarāğ wa al-imāra*, br. 2.652; Aḥmad, *Musnad aš-Šāmiyyin*, br. 16.546, *Bāqī musnad al-anšār*, 22.741; ad-Dārimī, *al-Muqaddima*, br. 585.





Najčešća kritika koja se odnosi na metodologiju hadiskih učenjaka jeste da su pažnju isključivo posvećivali nizu prenosilaca, odn. da su provodili samo vanjsku kritiku, a da se uopće nisu bavili tekstem hadisa, odn. da nisu primjenjivali unutarnju kritiku hadisa. Zbog svega navedenog neki autori će čak smatrati da hadiski učenjaci nisu bili najpogodnije osobe za kritiku hadiskih tekstova, nego da su to trebali obaviti sljedbenici mu'tezilijskog pravca, zbog njihovog jakog insistiranja na racionalnom promišljanju.<sup>6</sup> Ignac Goldziher (u. 1921), jedan od najpoznatijih orijentalista, govoreći o muslimanskoj kritici hadisa, ističe da ona ne polazi s iste tačke gledišta s koje i evropska, koja još uvijek nalazi prostrano polje akcije tamo gdje islamska kritika misli da se nalazi pred tradicijskim materijalom nesumnjive autentičnosti.<sup>7</sup> Kako vidimo, glavni prigovori nemuslimanskih autora hadisu sastoje se u tome da se on ne može smatrati pouzdanim vreloom islamskog učenja, jer nad njim nije provedena valjana i potpuna kritika koja bi razlučila autentični od neautentičnog teksta.

### 3. ŠTA PODRAZUMIJEVA POJAM KRITIKE

Prije nego pokušamo odgovoriti na ove prigovore muslimanskih i nemuslimanskih istraživača, smatramo bitnim iznijeti osnovne odrednice pojma *kritika* i njezine temeljne vrste.

#### 3.1. Etimološko određenje pojma

Pojam *kritika* (grč. *kritike techne: vještina suđenja*) označava ocjenu, prosuđivanje, sud o pozitivnim i negativnim stranama neke pojave, čina, ideje, djela, pokreta i sl.<sup>8</sup> Riječ *naqd*, pod kojom se u arapskom jeziku podrazumijeva kritika, dolazi od glagola *naqada*, koji se uglavnom upotrebljava u sintagmama zajedno s novcem, pa se npr. kaže *Naqadahū ad-darāhima*, odn. *Naqada lahū ad-darāhima*, što znači 'dao mu je *dirheme*', da bi *fantaqadahā* značilo 'pa ih je prihvatio', ali, također, 'pa ih je provjerio'.<sup>9</sup> Izraz *naqd* podrazumijeva 'plaćanje odmah' i suprotan je pojmu *nasi'a*

6 Maḥmūd Abū Rayya, *Aḍwā' 'alā as-sunna al-muḥammadiyya* (al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1994), str. 374.

7 Tajjib Okić, *Islamska tradicija* (Sarajevo, 1936), str. 9.

8 V. Opća enciklopedija jugoslavenskog leksikografskog zavoda (Zagreb, 1978), br. 4, str. 630. (*kritika*).

9 V. Muḥtār aṣ-ṣiḥāḥ, I, 281; *Lisān al-'Arab*, III, str. 425–427.



(‘plaćanje na odgodu’), odn. znači ‘odvajanje neispravnog od ispravnog novca’. Preneseno na druge rezultate ljudskog djelovanja, *naqd* može označavati *istraživanje mahane, nedostataka* ili jednostavno *kritiku*, tako Abū ad-Dardā’ kazuje: “Ako iznalaziš mahane drugih (kritikuješ ih) i oni će iznalaziti tvoje (tebe kritikovati), a ako ih pustiš na miru, oni tebe neće pustiti. Ako bježiš od njih – sustizat će te.”<sup>10</sup>

### 3.2. Terminološka definicija

U terminološkom smislu možemo reći da kritika, u ovom slučaju kritika hadisa, predstavlja teorijsku disciplinu koja obujmljuje skup metoda kojima mora biti podvrgnut svaki hadis pojedinačno, tako da bude precizno definiran u pogledu svoje autentičnosti, polja djelovanja i tačnog značenja prije negoli mogne služiti kao šerijatskopravni argument.<sup>11</sup> Navedena definicija ukazuje na svu složenost ove hadiske discipline i sama izbacuje na površinu pitanje da li je ova nauka originalni produkt islamske misli ili je možda preuzeta od ranijih naroda.

## 4. UTEMELJENOST KRITIKE U ISLAMSKOM UČENJU I NAJPOZNATIJI KRITIČARI

Ashabi Božijeg Poslanika, s.a.v.s., nisu ustanovili precizne metode na osnovu kojih bi vrednovali predaje, iako im je ona u širem smislu bila poznata unutar poezije, kod navođenja loze porijekla i znamenitih događaja iz njihove povijesti. Unutar takve kritike jedino su zahtijevali od pripovjedača da ima jaku memoriju i da je precizan u prenošenju. Prema tome, metodologija kritike koju su ustanovili hadiski kritičari sasvim je originalna.<sup>12</sup>

Treba napomenuti da su muslimani dali veliki doprinos razvoju metoda istraživanja, ponudili su temeljne primjedbe i precizne kritike vezane za Aristotelovu logiku, okoristili se deduktivnim metodom koji su prije njih definirali Grci, dok su sami vrlo rano otkrili induktivni metod kojim su izrazili duh islamske kulture. Sam Kur’an upozorava nas da budemo

10 Navedeni hadis, koji se po jednima tretira kao *marfū*, a po drugima kao *mawqūf*, bilježi al-Ḥaṭīb al-Baġdādī u svom djelu *Ta’riḥ Baġdād*, VII, str. 198.

11 V.: ‘Aṣām Aḥmad al-Bašīr, *Uṣūl manḥaġ an-naqd ‘inda ahl al-ḥadīṭ*, str. 7; M. Alajbegović, *O kritici hadisa kao podloge za izgradnju islamskog prava*, str. 2.

12 Akram al-‘Umarī, “Manḥaġ an-naqd ‘inda al-muḥaddīṭin muqārīnan bi al-mīṭūdūlūġiya al-garbiyya”, *Maġalla Markaz buḥūṭ as-sunna wa as-sīra*, br. 3 (1408/1988), str. 113.



rezervirani prema informacijama koje nam drugi prenose, posebno u situaciji kada je njihova moralna dimenzija narušena:

*O vjernici, ako vam nekakav nepošten čovjek donese kakvu vijest, dobro je provjerite, da u neznanju nekome zlo ne učinite, pa da se zbog onoga što ste učinili pokajete.*<sup>13</sup>

Allah, dž. š., odbacuje, također, neshvatljivu i neutemeljenu teoriju o božanskoj prirodi Isaa, a. s.<sup>14</sup> Potvora koja je bila uperena protiv 'Ā'iše, r. a., kur'anskim ajetima odbacuje se kao potpuna izmišljotina, što sve govori da se i u samom Kur'anu nalaze vrlo jaki poticaji na propitivanje i preispitivanje onoga što nam se kazuje.<sup>15</sup>

Metod provjere autentičnosti vijesti na osnovu ispitivanja moralne dimenzije njenog prenosioca utemeljio je sam Božiji Poslanik, s.a.v.s., a koristili su ga brojni ashabi. To se vidi iz pitanja koje je Božiji Poslanik postavio osobi koja je tvrdila da je vidjela mlađak mjeseca ramazana: "Svjedočiš li da nema boga osim Allaha, dž. š., i da je Muhammed, s.a.v.s., Božiji poslanik?!" Kada je ta osoba potvrdno odgovorila na postavljeno pitanje, Poslanik, s.a.v.s., prihvatio je njeno svjedočenje.<sup>16</sup>

Mnogi ashabi također nisu bez provjere prihvatili predaje koje im se kazuju, nego su se, s obzirom na znanje koje su posjedovali, kritički odnosili spram predaja koje su čuli tražeći dodatna uvjeravanja da je to sasvim tačno. Među ovim ashabima posebno su se isticali 'Ā'iša, 'Umar ibn al-Ḥattāb, Anas ibn Mālik, 'Ubāda ibn aṣ-Ṣamit i Ibn 'Abbās, r. a., a među njima opet posebno mjesto svakako zauzima 'Ā'iša, majka pravovjernih. Az-Zarkašī je sačinio zasebnu knjigu slučajeva u kojima je h. 'Ā'iša dopunjavala, odn. kritikizirala predaje drugih ashaba. Nazvao ju je *al-Iğāba fīmā 'stadrakathu as-sayyida 'Ā'iša 'alā aṣ-ṣaḥāba*. Spominju se čak slučajevi u kojima su pojedini ashabi negirali prenošenje drugih svojih savremenika, kao što je slučaj s 'Alijem ibn Abī Ṭālibom, koji je, kako to navodi al-Mubārakfūrī, zanegirao predaju Ma'qila ibn Sināna<sup>17</sup> o pravu žene na *mahr miṭl* kada joj umre muž prije nego je s njim spolno općila. Ovi primjeri sasvim jasno pokazuju da se ashabi nisu ustručavali da provjeravaju, odn. kritikuju predaje nekih svojih savremenika jer su imali osjećaj odgovornosti spram riječi Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Ustvari, poznato je da

13 Qur'an, al-Ḥuğūrāt, 6.

14 Vidjeti npr. Qur'an, al-Mā'ida, 73.

15 O potvori na h. 'Ā'išu govore kur'anski ajeti sure an-Nūr 11-21.

16 Spomenuti hadis bilježe an-Nasā'ī, "aṣ-Ṣiyām", br. 2.085; Abū Dāwūd, "aṣ-Ṣawm", br. 1.993, Ibn Māğa, "aṣ-Ṣiyām", 1.642.

17 Ma'qil ibn Sinān al-Ašğa'ī je ashab koji je umro 63. god. po Hidžri. Više o predaji v. At-Tirmidī, *Sunan*, "an-Nikāḥ", "Mā ġā' fi ar-rağul jatazawwağū al-mar'a fayamūt...", III, str. 441, br. 1.064.



je, shodno principima koji su prihvaćeni od islamskih učenjaka, jedino Allahov Poslanik, s.a.v.s., potpuno bezgrešna osoba.<sup>18</sup>

U generaciji *tābi'īna* poznati kritičari bili su Sa'īd ibn al-Musayyab, 'Āmir aš-Ša'bī, Muḥammad ibn Sirīn, dok su u sljedećoj generaciji, generaciji *atbā' tābi'īna* bili istaknuti Ma'mar ibn Rāšid, al-Awzā'ī, Sufyān aṭ-Ṭawrī, Yaḥyā ibn Sa'īd al-Qaṭṭān i dr. U kasnijoj generaciji poznati hadiski kritičari su 'Alī ibn al-Madīnī, Aḥmad ibn Ḥanbal, Yaḥyā ibn Ma'īn, al-Buḥārī, Muslim, An-Nasā'ī i dr.

Ova zahtjevna aktivnost propitivanja predaja prenosilaca, odn. postojeće obimne hadiske građe rezultirat će nastankom dviju vrsta literature, one koja govori o pozitivnoj i negativnoj kritici prenosilaca (*'ilm al-ḡarḥ wa at-ta'dīl*) i literature o terminologiji, odn. metodologiji hadiske nauke (*muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ*, *'ilm dirāyā al-ḥadīṭ*). Kao što smo primijetili, već od vremena Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kritički se pristupa prihvatanju predaja. Nekada je razlog rezerviranosti sumnja u potpunu preciznost prenosioca, a nekada izvjesno odstupanje teksta predaje od općeprihvaćenih principa i okvira islamskog učenja. To će kasnije postati dvije bazne vrste kritike, kritike niza prenosilaca i kritike teksta hadisa.

## 5. VRSTE KRITIKE

Da bi se objasnila temeljitost, preciznost i ozbiljnost islamskih učenjaka u vezi s kritikom vjerskih tekstova, u ovom slučaju, hadisa Vjerovjesnika, s.a.v.s., smatramo važnim izložiti sam postupak koji su primjenjivali u svom radu. Prije svega, hadiski kritičari pristupali su provjeri kontinuiranosti seneda (*ittiṣāl as-sanad*), tj. da li je svaki od prenosilaca valjanim metodom saznao za hadis od svog prethodnika. To su razjašnjavali detaljnim saznavanjem osnovnih biografskih podataka o prenosiocima hadisa (datum i mjesto rođenja, naselja u koja je putovao u potrazi za hadisom, učitelji s kojima se susretao i od kojih je hadis slušao, učenici kojima je hadis predavao, mjesto i vrijeme smrti).

Nakon toga su propitivali moralnost prenosilaca hadisa, svakog od njih pojedinačno, da li oni ispunjavaju navedene kvalitete na osnovu kojih ćemo zadobiti uvjerenje da je njihovo prenošenje autentično. Da bi se smatrao čestitim (*'adl*), svaki prenosilac je morao ispunjavati sljedeće uvjete:

18 Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith literature (Its Origin, Development and Special Features)* (The Islamic texts society, 1993), str. 108.



- da je musliman, jer on prenosi principe i propise islama;
- da je punoljetan, s obzirom na to da je punoljetstvo uvjet za preuzimanje odgovornosti;
- da je pametan, jer je razum neophodan da bi govor mogao biti istinit, smislen i precizan;
- da ne čini velike grijeha, niti da je ustrajan u malim i
- da ne čini ništa što narušava ljudsko dostojanstvo.

Ovi podaci mogu se naći u djelima o pozitivnoj i negativnoj kritici prenosilaca. Nakon propitivanja moralne dimenzije svakog prenosioca pristupalo se provjeri njegove podobnosti za samo prenošenje, odnosno njegove preciznosti u tome. Hadiski učenjaci razlikovali su dvojaku preciznost: preciznost memoriranja teksta (*ḍabṭ ṣadr*), koji su prenosioci u stanju ponoviti u svakom trenutku, bez ikakvih, pa i najmanjih, dodavanja, mijenjanja ili oduzimanja, ili pomno čuvanje zapisanog teksta od bilo kakvih promjena (*ḍabṭ kitāb*). Da bi se ustanovila ova preciznost, hadiski kritičari bili su primorani porediti predaje tretiranih prenosilaca s predajama drugih prenosilaca i uočavati odstupanja među njima. Poređenjem predaja prenosilaca utvrdilo se da ima onih koji su potpuno precizni u svom prenošenju (*ḥāfiẓ mutqin*), ali i onih koji prave greške (*yahfaẓu wa yuḥṭi’u*), do onih čije su greške katastrofalne (*man faḥuša galaṭuh*).

Kao sljedeći postupak da bi se na kraju donio sud o autentičnosti predaje ističe se propitivanje suodnosa problematizirane predaje s ostalim koje govore o istoj temi da bi se utvrdilo da među njima nema proturječnosti (*‘adam aš-šudūd*), odn. da unutar nje nema nikakvih skrivenih nedostataka (*‘adam al-‘illa*) koji bi utjecali na njenu vjerodostojnost. Skriveni nedostaci u tekstu bit će predmet posebne pažnje mnogih hadiskih kritičara koji će ustanoviti precizne kriterije i mjerila pomoću kojih će se jasno moći razaznati stvarna vrijednost hadisa.

Prema tome, postupak hadiskih učenjaka u ocjeni predaje ogleda se u osnovnim kriterijima koje su postavili za donošenje suda o vjerodostojnom hadisu, čija definicija po as-Suyūṭiju glasi: “predaja kontinuiranog niza čestitih i preciznih prenosilaca, bez kontradikcije i skrivenih nedostataka”.<sup>19</sup>

Kada imamo navedeno u vidu, uviđamo širinu kritike koju su primjenjivali hadiski učenjaci u sučeljavanju s riječima posljednjeg Allahovog Poslanika, s.a.v.s. Svi navedeni kriteriji ispitivanja hadisa odnose se na

19 As-Suyūṭi, *Tadrib ar-rāwī...*, I. str. 63.



prenosioce ili na tekst hadisa, ili na jedno i drugo istovremeno, kao što je slučaj s uočavanjem skrivenih nedostataka. Prema tome, imamo dvije osnovne vrste kritike hadisa, *vanjsku* (kritiku seneda) i *unutarnju* (kritiku teksta hadisa).

### 5.1. Vanjska kritika hadisa

Vanjska kritika hadisa uključuje ispitivanje porijekla određenog izvora, za razliku od njegovog sadržaja, koji je predmet unutarnje kritike. Istraživač treba da sazna sve moguće informacije koje se odnose na porijeklo izvora, kao i eventualno da povrati izvoru njegovu originalnu formu. Utvrđivanje autentičnosti izvora znači dokazivanje da svjedočenje, odn. izriječ uistinu pripada onoj osobi kojoj je i pripisan, ili da pripada periodu na koji polaže pravo da pripada, odn. da je to ono za što se i izdaje.<sup>20</sup> Veoma značajnu ulogu, shodno navedenom, u propitivanju autentičnosti neke vijesti ima provjeravanje pouzdanosti njenih prenosilaca, tj. *sanada* (sened).<sup>21</sup>

Etimološki glagol *sanada* – *yasnudu* – *sunūd*, iz kojeg je izvedena i imenica *sanad* znači: '(o, na, pri)sloniti se', 'oduprijeti se', 'pouzdavati se u...', prema tome *sened* može značiti: 'oslonac', 'naslon', 'vrh', 'autoritet'... itd.<sup>22</sup> Hadiski učenjaci ponudili su sljedeću definiciju seneda: "put koji nas dovodi do teksta hadisa".<sup>23</sup> Nazvan je tako, jer kako kaže as-Suyūṭī, na njega su se oslanjali hadiski autoriteti u raščlanjivanju vjerodostojnih od slabih hadisa.<sup>24</sup> *Sened*, niz prenosilaca teksta predaje, informira nas o njenom izvoru i ovo je vrlo prefinjen metod u kritikovanju informacija i predaja. Smatra se, inače, najpreciznijim metodom i kriterijem u naučnoj kritici.<sup>25</sup> Prvi hadiski učenjaci uspostavili su pravila ove nauke i time su postali osobeni u odnosu na sve ostale religijske skupine.

*Sened* je ustanovljen da bi bio argumentom povezivanja informacije s Božijim Poslanikom, s.a.v.s. Ta strogost u prenošenju hadisa potječe još od vremena Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Tako se navode slučajevi da su pojedini

20 Reem Azzam, "Modern Historical Methodology vs. Hadeeth Methodology", dostupno na <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunna/hist.../azzamcomparison.htm>, pristupljeno 25. 5. 2000.

21 O ulozi i značaju seneda u provjeravanju autentičnosti hadisa v. također: A. Silajdžić, "Sistem isnada – porijeklo i razvoj", *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu* 2 (1987), str. 41–58.

22 O pojmu *sanad* više v.: *Muḥtār aṣ-ṣiḥāḥ*, I, 133; *Lisān al-'Arab*, III, str. 220.

23 Amīn al-Qudāt, "Naqd al-ḥadīṭ bayna sanad an-naql wa ḥukm al-'aql", *Mağalla Markaz buḥūṭ as-sunna wa as-sīra* 4 (1409/1989), str. 296.

24 As-Suyūṭī, *Tadrib ar-rāwī...*, I, str. 41.

25 Azzam, "Modern Historical Methodology vs. Hadeeth Methodology", str. 6.



ashabi tražili dodatnu potvrdu da je tačno ono što im se prenosi. Takav je slučaj s Abū Bakrom, r. a., koji je za izjavu al-Mugīre ibn Šu‘be da je čuo Božijeg Poslanika, s.a.v.s., da neni treba dati šestinu tražio potvrdu, što je posvjedočio Muḥammad ibn Maslama. Aḍ-Ḍahabī, poznati hadiski kritičar, u djelu *Taḍkīra al-ḥuffāz* radi navedenog će za Abū Bakra reći da je bio prvi koji je izrazio rezerviranost prema prihvatanju predaja.<sup>26</sup> Ovo provjeravanje ashaba nije bilo posljedica sumnje u njihovo prenošenje, nego skretanje pažnje na ono što se prenosi, uvođenje preciznog i jasnog metoda te navikavanje kasnijih generacija na odgovorno prihvatanje predaja od drugih.

Bitno je naglasiti da nisu isti motivi prve generacije, generacije ashaba i kasnijih generacija kod provjeravanja hadisa, odn. da nije isti značaj imao sened u prvoj i kasnijim generacijama. U prvoj generaciji nastojalo se utvrditi da li je baš na takav način Poslanik, s.a.v.s., izrekao taj hadis, dok će u kasnijim generacijama vrlo često glavno pitanje biti da li je to uopće izrekao Božiji Poslanik, s.a.v.s. U prvim desetljećima stoljeća ashaba sened gotovo da uopće nije bio u upotrebi. Prihvatano je sve ono što su prenosili ashabi, jer su svi smatrani pouzdanim. Međutim, kasnije, s pojavom laži i nepouzdanih prenosilaca, da bi se za jedan hadis utvrdilo da je vjerodostojan, osim provjeravanja teksta hadisa bilo je neophodno propitivanje pojedinačno svakog prenosioca.

Sened se ustanovljava kao reakcija na pojavu laži na Božijem Poslanika, s.a.v.s., što se desilo nakon smutnji u muslimanskom društvu koje su začete ubistvom h. ‘Uṭmāna. O tome Muḥammad ibn Sīrīn izričito kaže: „Ranije se nije postavljalo pitanje niza prenosilaca. Međutim, kada se desila smutnja, govorili su: “Navedite nam prenosiocel” Pa ako bi se radilo o sljedbenicima sunneta, prihvatilo bi se njihovo prenošenje, a ako bi se radilo o onima koji su unosili novine u vjeru, njihovo bi se prenošenje odbacivalo.“<sup>27</sup>

Da je glavni razlog insistiranja na senedu bio pojava laži i nastojanje da se odstrani ono što je pripisano Božijem Poslaniku, s.a.v.s., a što on nikada nije rekao, svjedoči izjava Ḥasana al-Bašrīja (u. 110), koji je, kada mu je neko jednom prilikom tražio da navede sened, rekao:

*Čovječe, ja ne lažem, niti sam ikada nazvan lašcem.*

Od tog vremena prenosioci su navodili sened, a ako bi im hadis bio naveden bez seneda, tražili su da se spomene. Među prvima koji su tražili navođenje seneda bio je aš-Ša‘bī, o čemu govori sljedeći slučaj:

<sup>26</sup> Aḍ-Ḍahabī, *Taḍkīra al-ḥuffāz*, I, str. 2.

<sup>27</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I, 15.



Ar-Rabī' ibn Ḥuṭaym je jednom prilikom prenio riječi: "Ko kaže deset puta 'Nema boga osim Allaha, dž. š., Jedinoga, Koji nema sudruga, Kojem sva vlast i zahvala pripada, Koji oživljava i usmrćuje i Koji je Svemoćan' imat će nagradu kao da je roba oslobodio". Nakon ovoga ga je aš-Ša'bī upitao: "Ko ti je prenio ovaj hadis?" "Amr ibn Maymūn al-Awdī" – odgovorio je. "Nakon toga sreo sam 'Amra ibn Maymūna" – kazuje dalje Aš-Ša'bī – "pa sam mu postavio isto pitanje, na što on reče da je čuo od 'Abdurrahmāna ibn Abī Layle. Poslije toga sreo sam se s Ibn Abī Laylom i upitao ga o istom, a on reče da je njemu prenio Abū Ayyūb al-Anšārī, ashab Božijeg Poslanika, s.a.v.s."<sup>28</sup>

Yaḥyā ibn Sa'īd al-Qaṭṭān će ovaj slučaj propratiti riječima: "On je prvi koji se raspitivao za niz prenosilaca."<sup>29</sup> Imam-i Mālik (u. 179) će pak smatrati da je na senedu prvi insistirao Ibn Šihāb az-Zuhrī (u. 124).

Možemo smatrati da druga faza razvoja seneda nastaje onda kada prenosilac nekada navodi sened, a nekada ne. Ako bi se tražilo od njega da navede sened, to bi i učinio, a ako ne, dovoljan bi bio njegov autoritet da je hadis koji prenosi sasvim vjerodostojan. Preciznije, ovakvo stanje bilo je karakteristično za prvo desetljeće II stoljeća po H., što ilustrira i slučaj sa Šu'bam i Qatādom:

Šu'ba kazuje da se družio s Qatādom, pa kada bi on nešto spomenuo, tražio bi od njega da navede sened, na što bi mu prisutni šejhovi rekli: "Sam Qatāde je sened", pa se prošao toga. "Često sam bio s njim" – izvještava nas Šu'ba – "pa kada bi nešto spomenuo, i ja bih tako prenio, pa je uočio moje stanje, nakon čega mi je navodio sened."<sup>30</sup>

Nakon ovog vremena sve više se insistira na senedu, tako da će sened postati integralni dio hadisa, na osnovu kojeg će se vrlo često donositi sud o prihvatljivosti hadisa uopće. Po dolasku Ḥammāda ibn Abī Sulaymāna u Basru, koji uvijek kod navođenja hadisa spominje sened, i sam Qatāda će tražiti da mu se navede sened hadisa!<sup>31</sup>

Na osnovu predočenog vidimo da se sened koristio zavisno od potrebe da se slušatelji uvjere u istinitost i tačnost hadisa koji se prenosi. Prije pojave smutnije u muslimanskom društvu sened skoro da se nije uopće navodio, da bi se nakon tog teškog udara na moral muslimanske zajednice sened tražio ako sam autoritet osobe koja prenosi hadis nije bio dovoljan, odn. ako druge okolnosti nisu bile naklonjene prenesenoj predaji, da bi se početkom drugog stoljeća po H. insistiralo na navođenju hadisa sa senedom, tako da bi se svaki hadis koji je naveden bez seneda smatrao slabim.

28 Slučaj navodi Ibn 'Abdulbarr u djelu *Tamhīd...*, I, str. 55.

29 Amīn al-Quḍāt, "Naqd al-ḥadīṭ bayna sanad an-naql wa ḥukm al-'aql", str. 301.

30 Ibn Abi Ḥātim, *al-Ġarḥ wa at-ta'dīl...*, str. 166.

31 Ibn Abi Ḥātim, *al-Ġarḥ wa at-ta'dīl*, str. 166.





Kao što vidimo, hadiski kritičari ne samo da su se bavili intelektualnom sposobnošću prenositelja da memorira i prenese hadis nego su se pozabavili otkrivanjem ideoloških i političkih stremljenja i težnji prenosilaca pa su predaje, ako bi se slagale s njihovim nazorima, promatrali s oprezom, a odbacili bi predaje ako bi njihovi prenosiooci promovirali novine koje su uveli u vjeru. Ovo je, ustvari, postupak Aḥmada ibn Ḥanbala, dok je aš-Šāfi'i prihvatao svjedočenje i predaje novatora, izuzev rafidijske frakcije al-ḥattābije, jer su oni lažno svjedočenje, ako je u njihovom interesu, smatrali opravdanim. Imam-i Mālik odbacivao je predaje svakog onog ko je unosio novine u vjeru.<sup>32</sup>

Ovdje je cilj da se uoče unutarnji, psihološki poticaji na prenošenje ravije te da se primijeti koliki utjecaj imaju na tačnost prenosioaca, tj. cilj je da se propita neutralnost i objektivnost prenosioaca u onome što prenosi. Činjenica je pak da su se karakter, ideološka i dr. uvjerenja prenosioaca vrlo često primjećivala i kroz samo prenošenje. Tako je Šu'ba ibn al-Ḥaḡḡāḡ (u. 160) govorio: "Izniman (*šād*) hadis navest će ti samo izniman prenosilac."<sup>33</sup>

Islamska metodologija kritike bavila se također tjelesnim, mentalnim i intelektualnim zdravljem i njegovim promjenama pokušavajući tačno odrediti vrijeme njenog dešavanja, kao što je slučaj, recimo, s mentalnim rastrojstvom (*iḥtilāt*) koje je razlogom odbacivanja predaje. Kao što smo istakli, nije bilo bitno samo da prenosilac ispunjava sve moralne, intelektualne i psihofizičke sposobnosti za prenošenje hadisa, nego da je i valjanom metodom saznao za hadis od svoga prethodnika, odn. da je stekao osnovno pravo na prenošenje te predaje.

Hadiski učenjaci dopuštali su prenošenje hadisa samo onima koji su imali pravo na to. Takvo pravo zadobili su oni koji su znanje, odn. hadis učili jednim od valjanih i priznatih metoda. Po općeprihvaćenoj klasifikaciji hadiskih učenjaka, usmena predaja daleko se više cijeni od zapisanog teksta, dok zapadna metodologija istraživanja osnovom za stjecanje znanja smatra zapisani tekst, a izražava sumnju spram usmenih izvora. Iako su hadiski kritičari kritiku prenosilaca provodili ovako detaljno, precizno, konzistentno,<sup>34</sup> to im nije bilo dovoljno za donošenje konačnog suda o autentičnosti predaje. Nakon provođenja ove kritike prelazili bi na unutarnju kritiku, kritiku teksta hadisa.

32 V. al-Ḥaḡḡāḡ al-Bagdādī, *al-Kifāya fī 'ilm ar-riwāya*, I, str. 120–125.

33 As-Suyūṭī, *Tadrib ar-rāwī*, I, str. 339; al-Bagdādī, *al-Kifāya fī 'ilm ar-riwāya*, I, str. 141.

34 O velikoj aktivnosti koju su poduzeli hadiski kritičari u obradi prenosilaca svjedoči brojka od nekoliko stotina tomova različitih djela koja tretiraju pozitivnu i negativnu kritiku prenosilaca, kao i njihove biografske podatke.



## 5.2. Unutarnja kritika

Hadiski učenjaci ustvrdili su da autentičnost seneda nužno ne uzrokuje i autentičnost teksta hadisa. Stoga su se kritički osvrnuli i na sami tekst, koji su prije komentiranja i analiziranja provjeravali. Tako su otkrili različite vrste grešaka u tekstu, što su objedinjavali u zasebnim djelima.

Jedan od razloga odbacivanja predaja jeste njihovo suprotstavljavanje prirodnim i društvenim zakonima, tj. da je apsurdno i da zdrav razum ne može pojmiti da se to može desiti običnim ljudima. Kada su u pitanju vjerovjesnici, utvrđeno je na osnovu mutevatir predaja da su oni kroz mu'džize činili nadnaravne radnje, što je slučaj i s kerametima evlija. Ovaj aspekt ne prihvata savremena zapadna metodologija, jer se ona temelji na materijalističkoj filozofiji, koja vjeruje samo u osjetilno, odbacuje vanosjetilni svijet i ovo je osnovna razlika između zapadne i muslimanske metodologije kritike. Možda upravo ova razlika objašnjava sljedeće riječi Goldzihera: "Lahko je razumjeti da njihov princip u kritici nije poput našeg, koji nalazi široko polje kritike takvih hadisa, koje islamska kritika smatra sasvim autentičnim, bez ikakve sumnje u njih i pred kojim nepomično stoji."<sup>35</sup> Ovo Goldziherovo mišljenje u određenoj mjeri ukazuje na slabost kritike teksta hadisa od hadiskih učenjaka, koji su prema ovom mišljenju svu pažnju posvećivali kritici niza prenosilaca. Ovo je potvora orijentalista koji su se bavili hadisom, a koji nisu u cijelosti sagledali metodologiju koju su primjenjivali hadiski učenjaci.

Treba također istaći da nije naučno opravdano o kritici hadisa prosuđivati samo kroz aktivnosti hadiskih učenjaka. Dr. al-'Umarī smatra da je ova zabluda orijentalista i njihovih istomišljenika među muslimanskim istraživačima posljedica promatranja kritike hadisa samo kroz rad hadiskih učenjaka, a da se ne uzimaju u obzir aktivnosti učenjaka metodologije fikha i fikha, koji upotpunjuju rad prethodno spomenutih.<sup>36</sup> Poznato je da su muslimani uspostavili metodologiju za unutarnju pozitivnu kritiku koja se odnosi na tumačenje teksta hadisa i dali joj ime *uṣūl al-fiqh*, tj. metodologija islamskog prava, koja između ostalog tretira razumijevanje osnovnih izvora prava, Kur'ana, a. š., i sunneta.

Međutim, da su i sami hadiski učenjaci vrlo često provodili cjelokupnu kritiku hadisa, kako njegovog seneda, tako i metna, potvrđuje i razlika u ocjeni hadisa. Tako se za jedne predaje kaže samo "autentičnog seneda", dok

35 Goldzher, *Vorlesungen über den Islam (Predavanja o islamu)*, str. 41–42.

36 Al-'Umarī, "Manhağ an-naqd 'inda al-muḥaddiṭin muqārinan bi al-miṭūḍūlūğiya al-garbiyya", str. 128.



će se za one koje su u cijelosti provjerene reći “autentični hadis”. I sami hadiski učenjaci značajnim dijelom učestvuju u tumačenju teksta i sužavanju njegovog općeg značenja, u pojašnjavanju nepoznatih riječi u hadisu te u ukazivanju na njegovo opće značenje, na norme, misli, upute koje se mogu derivirati iz teksta, o čemu svjedoče komentari hadiskih zbirki.

Ipak, učenjaci *usul-i fikh*a i šerijatski pravnici uspostavili su cjelovit sistem za analitičko i strukturalno tretiranje teksta. Kao rezultat toga pojavile su se sljedeće kvalifikacije teksta: jezgroviti, opći, specificirani, apsolutni, uvjetovani, derogirani, derogirajući, prividno kontradiktorni itd. U zapadnoj terminologiji ovakav pristup tekstu naziva se “tumačenjem/egzegezom teksta”. Da hadiski učenjaci nisu obraćali pažnju samo na niz prenosilaca i na osnovu njega donosili cjeloviti sud o hadisu, govore primjeri apokrifnih i slabih hadisa sa zdravim senedima, koje, naprimjer, navodi al-Ḥākīm.<sup>37</sup>

Nakon iznošenja samo kratkog pregleda metodologije kojom su se koristili hadiski kritičari, ne može se zaobići pitanje nisu li islamski učenjaci mogli stvoriti možda neki drugi, savršeni oblik naučne kritike i služiti se drugim, za izvjesne pojmove naučne kritike, eventualno pouzdanim, a možda i jednostavnijim putem i načinom negoli je kritika seneda i stvaranje mnoštva pravila i uvjeta koji su morali biti ispunjeni prema zahtjevima njihove nauke? Zašto su se oni ograničili uglavnom samo na sened i ravije i iznalaženje raznih putova (*turuq*) kojima su hadisi do njih stizali, odn. vanjskom kritikom, ostavivši ocjenjivanje i kritiku sadržaja hadisa (unutarnju kritiku) skoro po strani? Nije li im bilo sigurnije i zgodnije uzeti (gledajući ovdje hadise kao građu za pravo) odredbu koja je u hadisu sadržana i postaviti je u njezin prostor i vrijeme, pa njezin sadržaj i smisao usporediti s drugim, nedvojbenim odredbama analognoga sadržaja i prirode, razglobiti je s načelnoga gledišta i, zadubivši se u duh islamskog prava, proučavanjem Kur’ana, a. š., i ostale pouzdane građe izreći sud o nekom hadisu u čije se porijeklo sumnja. Takav rad iziskivao bi i manje truda, jer ne bi uvjetovao detaljnu napornu izgradnju jednog lavirinta propisa koji su utvrdili postupak naučnika niti stvaranje naučne terminologije, od koje smo spomenuli tek neznatan dio.<sup>38</sup>

Ako uočimo vrijeme, odn. vijekove iz kojih potječu ti radovi, s jedne, te odnos tih učenjaka prema predmetu njihova proučavanja, razglašanja i kritike, s druge strane, uviđamo da je njihov rad na kritici hadisa logična i nužna posljedica toga vremena i toga odnosa, a njihov naučni stav prema građi koju su proučavali ispravan i opravdan s naučnog i vjerskog gledišta

37 Al-Ḥākīm, *Ma'rifa 'ulūm al-ḥadīṭ*, str. 58.

38 Alajbegović, *O kritici hadisa kao podloge za izgradnju islamskog prava*, str. 10–11.



i da je prema tome oblik njihove kritike upravo onakav kakav su smjeli i mogli stvoriti ako su htjeli ići *putem vjere pod zastavom nauke* (az-Zamah-šari).<sup>39</sup>

Napomenuli smo nadalje da je to posljedica odnosa prema predmetu proučavanja, jer je taj odnos značajan za hadisku i tefsirsku nauku, a dosljedno i kritiku hadisa kao granu hadiske nauke. Ako taj odnos ne uočimo u dotičnom predmetu, ne možemo u biti ni shvatiti metodološki postupak islamskih učenjaka; njihov naučni stav ostat će nam stran i nerazumljiv, a njihov rad pogrešno shvaćen i nepravilno ocijenjen upravo zato jer će se tada od njih tražiti, iz neupućenosti, da se rukovode neograničenom slobodom rezanja jedne građe koja prema islamskom vjerovanju zbog svog porijekla ne trpi razgolićavanje, ni ulaženja u skrovite puteve Božanske misli i iznalaženja uzroka ovakvog ili onakvog djelovanja jedne Svemoguće volje, koja je našla svoj izraz u Kur'anu, a. š., a u Muhammedovom, s.a.v.s., sunnetu svoje tumačenje.<sup>40</sup>

Oni u tom poslu (utvrđivanja šta je autentično, a šta ne – prim. Z. H.) radi izložene naravi sunneta nisu mogli ulaziti u kritiku i razglabanje sadržaja hadisa, jer bi time stavljali sebe u nadređeni položaj suca Muhammedovog, s.a.v.s., djela i raspravljali o jednoj volji kojoj su se po islamskom učenju imali samo pokoravati, a sunnet bi pak prema tako ispitanim hadisima bio izvrnut neautentičnosti zbog umjetnih primjesa i stranih utjecaja, odn. tvorevina, a time bi islamski učenjaci upali u pogreške i došli u sukob s temeljnim dogmama vjere. Taj odnos učenjaka prema hadisima, odn. sunnetu, bio je granica preko koje se nije smjelo u hadiskoj nauci ići, što je vrlo značajno za njihov naučni rad, a dosljedno i za samu hadisku nauku.<sup>41</sup>

Izgrađeni sistem naučnih pojmova već pokazuje s kakvom su istančanošću učenjaci ispitivali hadise, tražeći najveću povijesnu tačnost, ne unošeći pri tom u svoj rad svoj subjektivni sud o odredbi sadržanoj u hadisu, ni svoju osobnu notu, ne stvarajući svoju osobnost nasuprot onoj osobnosti koja stoji ispred sunneta kao njegov autor..., ne raspravljajući o sadržaju toga njegovoga djela, nego ispitujući, naprotiv, da li su oni koji su bili širitelji toga djela, čuvari te riznice istu sačuvali i predali upravo onakvu

39 Alajbegović, *O kritici hadisa kao podloge za izgradnju islamskog prava*, str. 11.

40 Hadiska građa, stav i sama kur'anska, ipak trpi iznalaženje uzroka različitog djelovanja Svemoguće volje, jer upravo na poznavanju uzroka bit će utemeljen četvrti izvor šerijatskog prava *kijas* (analogija), tj. sve pojave, radnje koje imaju isti razlog, uzrok postojanja (*'illa*) imat će isti šerijatskopравни tretman. (V.: Mehmed-ef. Handžić, "Nove knjige i rasprave", *El-Hidaje* IV (1940), str. 275–276).

41 Više v.: As-Sibā'i, *as-Sunna wa makānātuhā fī at-tašrī' al-islāmī*, str. 277; Alajbegović, *O kritici hadisa kao podloge za izgradnju islamskog prava*, str. 12.



kakva im je bila dana, odn. kakvu su oni preuzeli. Islamski učenjaci su tražili od prenosilaca, ravija suštu istinu, od povijesti najveću tačnost, kloneći se iz izloženih razloga da se postave sučelice prema osobi Muhammeda, s.a.v.s., i napadaju kritikom ono za što se moglo pretpostavljati da je njegova riječ i zapovijed. To bi se kosilo s njihovom vjerom i bunilo njihovu savjest.<sup>42</sup>

Rečeno je da sunnet obavezuje jednako kao i Kur'an i da ima pravnih propisa koji slijede jedino iz sunneta, djela Muhammedova, s.a.v.s. Da su se uz sve to, pretpostavimo, islamski učenjaci upustili u kritiku i razglabavanje sadržaja hadisa (*matn*) kao uslova odredbe i dokaza sunneta, što bi onda priječilo u načelu da se islamski učenjaci ne upuste u kritiku i razglabavanje kur'anskih propisa i prava. Bez gornjih ograda te ispravno shvaćenog odnosa prema predmetu nauke, tada bi i propisi Kur'ana mogli biti kritizirani s formalnog i materijalnog gledišta, što bi dovelo do nesagledivih posljedica uzrokovanih stvarno kršenjem osnovnog načela islamskog prava, a to je da je ono prema islamskom vjerovanju Božanskog porijekla. Tim načinom rada islamski učenjaci prisvajali bi suviše široke nadležnosti, koje bi ih uzdige iznad samoga Zakonodavca...

Kada se tvrdi da hadis nije bio dovoljno kritiziran sa stanovišta da li je njegov sadržaj bio dovoljno razuman ili ne, mora se postaviti pitanje da li je uopće bilo moguće određene vjerske istine stavljati pod lupu razuma. Kako je bilo moguće racionalno objasniti susret Muhammeda, s.a.v.s., s melekom Džibrilom, koji dolazi da ljude pouči vjeri, da Božiji Poslanik, s.a.v.s., sazna za tajne koje su znale samo dvije osobe, dok je on bio daleko od njih...<sup>43</sup> Ako bismo sve ovo promatrali s racionalnih pozicija, odista bismo ostali bez riječi, jer se u ovakvim slučajevima ništa ne da ni dokazati, ali ni osporiti. Nije ni čudo s obzirom da stvarnost takvih iskustava spada u područje vjere i predmet specifičnoga i povlaštenoga Poslanikova, s.a.v.s., nadahnuća. Otuda su se ovakve istine mogle prihvatati samo vjeron i povjerenjem u Muhammeda, s.a.v.s., kao Allahova, dž. š., izabranika. Ako se ovo ima u vidu, onda ne čudi radi čega su se hadiski znanstvenici manje orijentirali na tekstovnu kritiku hadisa u odnosu na istraživanje čuvenosti i pouzdanosti prenosilaca predaje.<sup>44</sup>

42 Alajbegović, *O kritici hadisa kao podloge za izgradnju islamskog prava*, str. 12.

43 Slučaj 'Ā'iše i Ĥafse, r. anhuma, čiju je tajnu Allah, dž. š., otkrio Muhammedu, s.a.v.s.

44 Silajdžić, "Muslimanska kritika hadisa", str. 600.



## 6. OSTALI NAČINI KRITIKE TEKSTA HADISA

Osim načelnih vrsta vanjske i unutarnje kritike hadisa kroz praksu hadis-kih učenjaka uočavamo konkretne načine kritiziranja predaja. Među naj-češćim su sljedeći:

### 6.1. Upoređivanje (*al-muqārana*)

Sakupljanje različitih predaja jednog hadisa i njihovo upoređivanje uče-njaci hadisa smatraju jednim od navrednijih načina kritike teksta. Tako Muslim kaže: “Sakupljanjem predaja i njihovim sravnjivanjem razdvajaju se vjerodostojni od slabih te se diferenciraju prenosioci slabih predaja od hafiza hadisa.”<sup>45</sup> Poznato je nekoliko različitih načina poređenja predaja:

- a. upoređivanje predaja različitih prenosilaca, vrlo često predaja više učenika istog profesora;
- b. poređenje prenošenja jednog prenosioca u različitim periodima;
- c. upoređivanje teksta koji je memoriran s onim koji je zapisan i
- d. upoređivanje zapisanih tekstova na različitim mjestima.

Ova upoređivanja otkrivaju kontradikciju u tekstovima, inverzije, greške u izgovoru ili pisanju pojedinih riječi, interpolacije u tekstovima i sl.<sup>46</sup>

### 6.2. Provjeravanje stila hadiskog učenjaka

Pojedini hadiski kritičari promatrali su predaje samo jednog prenosioca i uviđali istovjetan stil u njihovom prenošenju na osnovu čega su mogli ja-sno uočiti predaje koje su im pripisane, a oni ih nisu uistinu prenijeli. Ovaj istančani osjećaj nastao je tek nakon dugog druženja s predajama i termi-nologijom tog hadiskog učenjaka, poslije čega je bilo lahko uočiti odstupanja od uobičajenog načina prenošenja teksta.

45 Al-'Umarī, “Manhağ an-naqd ‘inda al-muḥaddiṭīn muqārīnan bi al-miṭṭūdūlūğīya al-gar-biyya”, str. 114–115.

46 Al-'Umarī, “Manhağ an-naqd ‘inda al-muḥaddiṭīn muqārīnan bi al-miṭṭūdūlūğīya al-gar-biyya”, str. 115.



### 6.3. *Obraćanje pažnje na očevice i njihov broj*

Hadiski učenjaci su u svom promatranju hadisa pažnju prvo usmjeravali na niz prenosilaca, a potom na sam tekst hadisa, ne opterećujući se tako tretiranjem teksta hadisa čiji su prenosioci slabi. Briga o senedu ima za cilj da se dođe do iskrenog očevice posredstvom iskrenih i preciznih svjedoka. Otuda i sljedeća definicija *sahih hadisa*:

*Sahih hadis je predaja koja je do nas dospjela preko čestitih i preciznih, od početka seneda sve do njegova kraja, koja u sebi nema skrivenih nedostataka, niti se sukobljava vjerodostojnijim predajama.*

Shodno navedenom svaka predaja u čijem nizu nedostaje bar jedan prenosilac smatra se slabom, jer nedostaje jedan neophodni svjedok, stoga je nužno tražiti drugi niz prenosilaca koji bi nadomjestio praznine prvog. Bez obzira na to koliko je vremena prošlo od nastanka nekog zapisa ili knjige o nekom događaju ili ličnosti, ona će se smatrati potpuno autentičnom ako su prenosioci vijesti o tome potpuno iskreni i precizni u svom prenošenju te ako oni prenose od očevidaca.<sup>47</sup>

### 6.4. *Postavljanje uvjeta prenosiocu i prenesenom tekstu*

Hadiski učenjaci koriste se principom sumnje u tretiranju prenesenog znanja. Kod njih je polazišna tačka sumnja u prenosioca i u preneseni tekst sve dok se ne dostigne sigurna spoznaja o autentičnosti teksta. Savremena zapadna metodologija koristi se, također, metodom sumnje kao osnovom za spoznaju istine, što potječe još od Dekarta (u. 1650), koji je počeo sumnjom, a okončao uvjerenjem i prihvatanjem.

Princip sumnje koristili su hadiski učenjaci još od prvih stoljeća Hidžre. Tako je 'Abdurrahmān ibn Mahdī (u. 198) govorio: "Nije ispravno lijepo misliti o dvojici, nosiocu vlasti i prenosiocu hadisa."<sup>48</sup> U slučaju da počne griješiti u prenošenju teksta ili postane zaboravan, takav prenosilac prestaje biti pouzdan bez obzira na to koliko pobožan bio i kako čistu namjeru imao. Čak je vrlo često lijepa namjera dovodila do nemara koji je utjecao na preciznost prenošenja. Radi toga će Yaḥyā ibn Sa'īd al-Qaṭṭān reći: "Nisam vidio da su pobožni i u čemu toliko lagali koliko u hadisu."

47 Al-'Umarī, "Manhağ an-naqd 'inda al-muḥaddiṭīn muqārīnan bi al-miṭūdü'lūğīya al-garbiyya", str. 119-120.

48 Al-'Umarī, "Manhağ an-naqd 'inda al-muḥaddiṭīn muqārīnan bi al-miṭūdü'lūğīya al-garbiyya", str. 121.



Prenosilac mora imati zdrav razum, jasno poimanje i istančan osjećaj percepcije. U slučaju da mu nedostaju mentalne ili intelektualne sposobnosti, njegovo će se prenošenje odbaciti.<sup>49</sup>

### 6.5. Uvjetovanje naučne posvećenosti

Da bi se od očevica prihvatilo njegovo svjedočenje, nužno je da posjeduje sposobnost naučne posvećenosti. Nedostajanje posvećenosti ne narušava pouzdanost prenosioca, ali narušava njegovu preciznost. Naučna posvećenost je ciljana, a sastoji se u tome “da kod istraživača ne bude ništa drugo što bi mu pažnju zaokupilo izuzev opreza spram propusta zapažanja, koji se pokatkad mogu ispraviti i mimo sagledavanja fenomena u cijelosti ili dovesti do njegova pogrešna određivanja”.<sup>50</sup>

Hadiski učenjaci nastoje da posvećenost prenosioca bude ciljana i neposredna, da njegova misao u trenutku prihvatanja hadisa ne luta i da se ne interesuje ničim drugim izuzev prenošenjem, u protivnom njegovo prenošenje neće biti validno bez obzira na to da li taj hadis slušao ili čitao pred profesorom.

## 7. ULOGA RAZUMA U KRITICI HADISA

Mnogi istraživači će kao glavnu zamjerku hadiskim učenjacima isticati nedovoljno korišćenje intelektualnih potencijala u kritici hadisa. Međutim, sagledavajući aktivnost hadiskih učenjaka u tretiranju hadisa, saznajemo da se uloga razuma u spomenutoj kritici ističe u dvije osnovne pozicije. Prva, korišćenje razuma u primjeni prvih triju kriterija (spojenost seneda, čestitost i preciznost prenosilaca) na hadisima Božijeg Poslanika, s.a.v.s., ogleda se u tome da li su i u kojoj mjeri navedeni kriteriji ispoštovani. Naravno, ovakva sposobnost nije svojstvena svakom hadiskom učenjaku, nego onima koji detaljno poznaju sve relevantne podatke o prenosiocima.

To se zorno vidi kod Abū Dāwūda, koji na osnovu informacija koje je imao smatra da je hadis koji prenosi Maymūn ibn Abī Šabīb<sup>51</sup> slab, jer –

49 Maḥmūd Qāsim, *Al-Mantiq wa manāhiḡ al-baḥṡ*, str. 105–106, prema Al-'Umarī, “Manhaḡ an-naqd 'inda al-muḥaddiṡin muqārinan bi al-miṡūdūlūḡiya al-garbiyya”, str. 122.

50 Maḥmūd Qāsim, *Al-Mantiq wa manāhiḡ al-baḥṡ*, str. 103, prema Al-'Umarī, “Manhaḡ an-naqd 'inda al-muḥaddiṡin muqārinan bi al-miṡūdūlūḡiya al-garbiyya”, str. 121.

51 Maymūn ibn Abī Šabīb pripada srednjoj generaciji tabi'ina, boravio je u Kufi, a umro je 83. god. po Hidžri.





po njegovom mišljenju – on nije zatekao h. ‘Ā’išu, međutim, Ibn aṣ-Ṣalāh će reći da je ovo mišljenje Abū Dāwūda problematično, jer je Maymūn Kufljanin i zatekao je al-Muġīru ibn Šu’bu, koji je umro prije h. ‘Ā’iše. Prema tome, s obzirom na to da je po mišljenju Muslima savremenost dvojice prenosilaca dovoljna da bi se govorilo o spojenosti seneda, Al-Ḥākim će iznijeti ocjenu da je ovaj hadis sasvim vjerodostojan.<sup>52</sup> Sasvim je vidljivo da je Ibn aṣ-Ṣalāh na osnovu racionalnog zaključivanja uz posjedovanje osnovnih historijskih podataka osporio ocjenu Abū Dāwūda.

Drugo, korištenje razuma također dolazi do izražaja i kod propitivanja posljednjih dvaju uvjeta vjerodostojnosti: nesukobljavanja s predajama pouzdanih prenosilaca i nepostojanja skrivenih nedostataka.

Kao što smo ranije istakli, *ṣudūd* podrazumijeva suprotstavljanje pouzdanog prenosioca još pouzdanijem. To se dešava u slučajevima kada se dva hadisa isključuju pa se pribjegava njihovom usklađivanju, potom, ako to nije moguće, utvrđivanju datuma njihova izricanja da bi se moglo govoriti o derogaciji, ili pak da se daje prevaga jednoj predaji nad drugoj. Daje se prevaga predaji čiji je prenosilac pouzdaniji i ona je tada *maḥfūz*, a predaja slabijeg prenosioca bit će tretirana *šād*.

Uloga razuma ogleda se u sljedećem:

- uočavanju postojanja kontradikcije između dviju ili više predaja, što podrazumijeva dobro poznavanje teksta hadisa i njegovih opširnijih verzija te promišljanje o iznalaženju valjanog načina usklađivanja tih prividno kontradiktornih predaja;
- pokušaju ispravnog tumačenja prividno kontradiktornih predaja da bi se mogle uskladiti;
- razmatranju koliko su kriteriji čestitosti i preciznosti zastupljeni kod prenosilaca tako da se jednom od njih može dati prevaga nad drugim i tako jedan ocijeniti kao *maḥfūz*, a drugi kao *šād*.

Korišćenje razuma također je veoma značajno u otkrivanju skrivenih nedostataka, posebno onih koje se odnose na tekst hadisa.

Najteža ocjena jedne predaje jeste da je ona apokrifna, a ona se donosi upravo na osnovu racionalnog promatranja predaja i njenim poređenjem s drugim vjerskim tekstovima koji govore o navedenoj temi. Hadiski učenjaci postavili su brojne principe i kriterije na osnovu kojih se može razotkriti šta je hadis, a šta ne, a sve, opet, na osnovu racionalnog rasuđivanja. Među njima najznačajniji su sljedeći:

52 Amīn al-Quḍāt, “Naqd al-ḥadīṭ bayna sanad an-naql wa ḥukm al-‘aql”, str. 307.



- a. da li je hadis u kontradikciji s kategoričnim kur'anskim tekstovima, mutevatir sunnetom ili kategoričnim konsenzusom, da ih je nemoguće uskladiti;
- b. predaja se ne smije sukobljavati zahtjevima razuma, zakonima koji vladaju kosmosom, povijesnim činjenicama, niti ljudskom iskustvu;
- c. nizak stil predaje, odn. da tekst predaje krši osnovna pravila gramatike arapskog jezika i stila, što je nespojivo s puninom riječi koja je data Božijem Poslaniku, s.a.v.s., i činjenicom da je njegov verbalni izraz bio vrhunac rječitosti i elokventnosti;
- d. da li predaje za neznatna djela obećavaju velike nagrade, odn. za male grijehe veoma velike kazne;
- e. da li predaje detaljno govore o budućim događajima spominjući tačne datume.<sup>53</sup>

Iz navedenih kriterija vidimo da je nužno korištenje logike, odn. zdravog rasuđivanja u donošenju suda o apokrifnosti neke predaje. Hadiski kritičari su na osnovu temeljitog poznavanja svih hadiskih disciplina, odnosno *metna* i *seneda* te dugogodišnjeg bavljenja hadisom bili u stanju samim uvidom u tekst predaje s imenima njenih prenosilaca dati sud o njenoj vjerodostojnosti. Evo šta o tome govori al-Awzā'ī: "Slušali bismo hadis pa bismo ga predočavali našim profesorima, kao što bi predočavali falsifikovane srebrenjake (dirheme), pa bismo hadise koje bi prepoznali prihvatili, a one koje bi zanegirali – odbacili."<sup>54</sup>

## 8. OCJENA RADA HADISKIH KRITIČARA

Iako su sastavljači najpoznatijih i najpriznatijih hadiskih zbirki uložili veliki trud i napor da bi u svoje zbirke uvrstili samo vjerodostojne hadise, odn. da bi jasno ukazali koji su vjerodostojni, a koji nisu, ipak se i u ovim djelima može naći hadisa koji ne ispunjavaju temeljne uvjete vjerodostojnosti, odn. slučajeva kada nije jasno ukazano kojeg je stepena autentičnosti određeni hadis. Navest ćemo primjer jednog od najvećih autoriteta u hadiskoj nauci, neprevaziđenog al-Buḥārīja, čiju predaju da je Ademova, s.a.v.s., visina, kada ga je Allah, dž. š., stvorio, bila 60 aršina, al-'Asqalānī smatra problematičnom.<sup>55</sup>

53 Siddiqi, *Hadith literature (Its Origin, Development and Special Features)*, str. 114.

54 Al-Baghdādi, *al-Kifāya fi 'ilm ar-riwāya*, str. 431.

55 Al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī...*, VI, str. 423, odn. VI, str. 368.



S druge strane, učenjaci koji se bave hadiskom naukom, ipak moramo priznati, daju uz veliki trud i nevjerovatno brzo klasična djela o hadisima, svrstavajući hadise u zbornike i svojom visokom spremom i neobičnim poletom koji unose u svoju aktivnost spašavaju jedan od centralnih stubova islamskog učenja i prakse – sunnet. Time hadiska nauka ujedno dostiže i najvišu tačku svog razvoja, a njezini predstavnici prema temeljnim postavkama svoje nauke okončavaju svoju dužnost. Oni su svoju zadaću ispunili do kraja i izveli sudbonosni zahvat koji je bio potreban da se spasi bogat izvor islama koji predstavlja sunnet.<sup>56</sup>

Koliko je njihova metodologija temeljito, studiozno i precizno urađena svjedoči činjenica da su je preuzimali mnogi istraživači i na drugim poljima, prije svega na polju istraživanja povijesti, potom književnosti i jezika, s tom razlikom da metodologija koju su oni koristili u provjeravanju autentičnosti izjava, informacija, stavova nije ni izdaleka temeljito provedena kako su to učinili hadiski učenjaci.<sup>57</sup>

## 9. ZAKLJUČAK

Hadiski učenjaci posvetili su dužnu pažnju kako kritici seneda, odn. niza prenosilaca, tako isto i kritici samog teksta hadisa, u čemu istaknuto mjesto zauzima racionalno rasuđivanje tih tekstova. Oslanjanje samo na ocjenu pouzdanosti prenosilaca nije dovoljan razlog da se donese sud o autentičnosti integralnog teksta hadisa. Donošenje suda o nekoj predaji samo na osnovu racionalnog prosuđivanja također nije dovoljno, jer su spoznajne mogućnosti ljudi različite i činjanica da pojedinci kritiziraju zbog svojih ograničenih spekulativnih mogućnosti neminovno ne povlači zaključak da je to apsolutno neshvatljivo i nerazumljivo svima. Potpuno ispravan metod kritike hadisa jeste propitivanje niza prenosilaca, ali i samog teksta hadisa. To je metod koji su hadiski učenjaci stoljećima primjenjivali. Shodno svemu navedenom, bez ikakve sumnje može se sasvim objektivno reći da je muslimanska kritika hadisa jedan od najvećih naučnih poduhvata koji je ikada izveden.

56 Više v.: Alajbegović, *O kritici hadisa kao podloge za izgradnju islamskog prava*, str. 13–14.

57 Više v.: Abū Šahba, *Al-Wasīf fi 'ulūm wa muštalah al-ḥadīṯ*, str. 78–79.



## LITERATURA

- Abū Šahba, *al-Wasīṭ fi 'ulūm wa muštalah al-ḥadīṭ* (Ġadda: 'Ālam al-ma'rifa)
- Alajbegović, Mehmed, *O kritici hadisa kao podloge za izgradnju islamskog prava* (Zagreb, 1941)
- 'Ašām, Aḥmad al-Bašīr, *Uṣūl manhağ an-naqd 'inda ahl al-ḥadīṭ* (Bayrūt: Mu'assasa ar-Rayān, 1992)
- Bagdādī (al-), al-Ḥaṭīb, *al-Kifāya fi 'ilm ar-riwāya* (Al-Madīna al-Munawwara: Al-Maktaba al-'il-miyya)
- Ḍahabī (aḍ-), *Taḍkira al-ḥuffāz* (Haydarabad: Maṭba' mağlis dā'ira al-ma'ārif al-'uṭmāniyya, 1955)
- Dickinson, Eerik Nael, *The Development of early Muslim Hadith criticism: the taqdima of Ibn Abi Hatim al-Razi*, Ph. D. dissertation (Yale University, 1992)
- Handžić, Mehmed-ef., "Nove knjige i rasprave", *El-Hidaje*, IV (1940)
- Maḥmūd, Abū Rayya, *Aḍwā' alā as-sunna al-muḥammadiyya* (al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1994)
- Masri, A., *An Introduction to the study of the traditional criteria used in the criticism of Hadith*, Ph. D. dissertation (UK: Cambridge University, 1958–59)
- Okić, M. Tajib, *Islamska tradicija (prilog izučavanju izvora šeriatskog prava)* (Sarajevo, 1936)
- Qāssim, Aḥmad, *Hadith a re-evaluation*, dostupno na: [www.q-zone.com/kassim.html](http://www.q-zone.com/kassim.html)
- Quḍāt (al-), Amin, "Naqd al-ḥadīṭ bayna sanad an-naql wa ḥukm al-'aql", *Mağalla Markaz buḥūṭ as-sunna wa as-sira*, 4 (1409/1989)
- Reem, Azzam, *Modern Historical Methodology vs. Hadeeth Methodology*, dostupno na: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/hist.../azzamcomparison.htm>
- Sibā'ī (as-), *As-Sunna wa makānātuhā fi at-tašrī' al-islāmī* (Bayrūt: Al-Maktab al-islāmī, 1985)
- Siddiqi, Muhammad Zubayr, *Hadith literature (Its Origin, Development and Special Features)* (The Islamic texts society, 1993)
- Silajdžić, Adnan, "Muslimanska kritika hadisa", *Glasnik VIS-a*, 1 (1985)
- Silajdžić, Adnan, "Sistem isnada – porijeklo i razvoj", *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, 2 (1987)
- Suyūṭī (as-), *Tadrīb ar-rāwī fi šarḥ taqrīb an-Nawāwī* (Bayrūt: Dār al-kitāb al-'arabī, 1993)
- 'Umarī (al-), Akram, "Manhağ an-naqd 'inda al-muḥaddīṭin muqārīnan bi al-miṭūdūlūğiya al-gar-biyya", *Mağalla Markaz buḥūṭ as-sunna wa as-sira*, 3 (1408/1988).





# Iqbal's Visions of Civilization, Modernity and Nationalism: Are his Ideas Relevant Today?

*Abdullah al-Ahsan*

In his New Year's message, a few months before his death in 1938, Poet-philosopher Muhammad Iqbal (1877-1938) said, "The modern age prides itself on its progress in knowledge and its matchless scientific developments. No doubt, the pride is justified. Today space and time are being annihilated and man is achieving amazing successes in unveiling the secrets of nature and harnessing its forces to his own service." However, Iqbal had both appreciation and apprehension about the Western civilization. He was living at a time when some negative ideologies were emerging in Europe in the guise of civilization. He observed, "[i]n spite of all these developments, the tyranny of imperialism struts abroad, covering its face under the masks of Democracy, Nationalism, Communism, Fascism and heaven knows what else besides. Under these masks, in every corner of the earth, the spirit of freedom and the dignity of man are being trampled underfoot in a way to which not even the darkest period of human history presents a parallel."<sup>1</sup>

Nationalism was the main motivating force in world politics during Iqbal's time, and he clearly censured the idea. Referring to the Spanish Civil War, in the same New Year's message, he said:

---

1 "Iqbal's New Year message", January 1, 1938. Available at: <http://www.jaihoon.com/5814.htm>.



This one event shows clearly that national unity too is not a very durable force. Only one unity is dependable, and that unity is the brotherhood of man, which is above race, nationality, colour or language. So long as this so-called democracy, this accursed nationalism and this degraded imperialism are not shattered, so long as men do not demonstrate by their actions that they believe that the whole world is the family of God, so long as distinctions of race, colour and geographical nationalities are not wiped out completely, they will never be able to lead a happy and contented life and the beautiful ideals of liberty, equality and fraternity will never materialise.

Interestingly during the early days of his poetic career Iqbal wrote in admiration of Indian nationalism, but with maturity he identified many flaws not only of the idea of nationalism but many other weaknesses of Western civilization. By way of his interaction with Indian nationalist leaders, he became convinced that the idea of nationalism under the guise of modern civilization needed ethical commitment to culture, peace and prosperity. His studies of Islam convinced him that Islamic teachings had the potential to save the declining Western civilization. When he realized that Indian nationalist leaders were not going to go above their caste-ridden fanatic nationalist fervor, he in 1930 called for a separate nation for Muslims in India. He believed that in a Muslim-majority nation state, citizens will have the opportunity to put Islamic values into practice, and will have the potential to become a model for development not only for Indian Muslims, but for the whole of humanity in the modern world. Unfortunately Iqbal's vision has not materialized. Based on his vision Pakistan came into existence, but Pakistan has not fulfilled his dream. Far from it, many observers including academics and journalists began to question whether or not Pakistan was a failed state.<sup>2</sup> What went wrong? Was Iqbal having a wrong perception about Qur'anic teachings? Was Iqbal's vision irrelevant? Alternatively, one would assume that the Pakistani leaders were simply incapable understanding Iqbal's dream. How would a united India been different from his concept of a separate homeland for Muslims? What characteristics would make Pakistan a unique nation in the modern world? We examine these questions in this paper. With the rise of racial ideologies around the world today, above questions have become even more relevant. We examine seven decades of Pakistan's history and evaluate Iqbal's visions of civilization, modernity, nationalism and the future of humanity.

2 "Pakistan a 'failing state' says intelligence chief", *Al Jazeera*, July 8, 2013. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=BjPCo-FUyTM>.



## IQBAL AND NATIONALISM

We begin our discussion by raising questions that are more fundamental. What is nationalism? How does the idea of nationalism relate to human civilization? How does one relate one's relationship a specific nation? One may define nationalism simply as one's collective identity connected to one's ancestral land. Although people were generally aware of their attachment to hereditary land and culture since the beginning of human history and civilization, nationalism as a political ideology demanded their absolute loyalty and sentiment molding public and private life – a development that occurred only in 19<sup>th</sup> century Europe. Under the impact of the Enlightenment this phenomenon was discovered as a scientific cultural identity and then the Romantic tradition added emotional attachment to it. The concept of nationalism gained popular legitimacy.<sup>3</sup> Soon nationalism began to be identified with nation-states claiming absolute loyalty of citizens. Under the impact of Social Darwinism, nationalism occasionally turned extreme and fanatic. It was this form of nationalism that Iqbal was concerned about.<sup>4</sup> Iqbal was apprehensive of the potential abuse of human dignity in the name of national solidarity.

A Universalist Iqbal, who had once expressed his admiration for the Hindu deity Rama as *Imam al-Hind* or leader of India, was already disturbed with the growth of frenzied nationalism in Europe; but now the Indian National Congress led nationalism appeared even more fanatic to him than the nationalist zeal he had witnessed in Europe. He became worried about Muslims and other minorities losing their identity and dignity under the caste ridden Hindu leadership. Therefore, he suggested dividing India by establishing a Muslim nation-state where they could practice Islamic universal values such as human self-esteem, universal equality and justice. He proposed the formation of a state constituting the Muslim majority areas of India. He argued:

It is not the unity of language or country or the identity of economic interests that constitutes the basic principle of our nationality. It is because we all believe in a certain view of the universe...that we are members of the society founded by the Prophet of Islam. Islam abhors all material limitations,

3 See, Carlton J H Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: The Macmillan Company, 1931).

4 For a good discussion on the subject, see Zafar I. Ansari, "Iqbal and Nationalism", *Iqbal Review*, vol. II (1961), 51–89.





and bases its nationality on purely abstract ideas objectified in a potential expansive group of personalities.<sup>5</sup>

At this stage, Iqbal seems to have been primarily interested in establishing the legitimacy of his demand for a separate nation for Indian Muslims *vis-à-vis* Indian nationalism. In so doing, however, Iqbal encountered a new problem, i.e. the problem of relation between this new nationality and other Islamic nationalities, for 19<sup>th</sup> century European nationalism was strictly based on geographical territorial identity.<sup>6</sup> Iqbal resolved this question by suggesting that:

For the present, every Muslim nation must sink into her deeper self; temporarily focus her vision on herself alone, until all are strong and powerful to form a living family of republics. A true and living unity, according to the nationalist thinkers, is not so easy as to be achieved by a merely symbolical overlordship. It is truly manifested in a multiplicity of free, independent units whose racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common spiritual inspiration. It seems to me that Islam is neither Nationalism nor Imperialism but a League of Nations which recognized artificial boundaries and racial distinctions for facility of reference only, and not for restricting the social horizon of its members.<sup>7</sup>

One must note here a unique characteristic of Iqbal's view of nationalism: While Europe during this period, under the impact of Social Darwinism, was moving toward totalitarianism, Iqbal's perception of nationalism was like German philosopher Johann Gottfried Herder (1744-1803) humanitarian and universal which recognized natural divisions within the human family. Iqbal wanted to achieve unity of the Muslim Ummah through the Pakistani nation. In fact, in his thought one may find a sound response to the spiritual crisis of European thought reflected in Friedrich Nietzsche's (1844-1900) views. Iqbal believed that Islam had the potential of providing solutions to Europe's crises. One author has rightly pointed out that he "found no opposition between reason and revelation or science and religion," and he "developed a creative synthesis of the East and the West."<sup>8</sup> He believed that the Muslim community (Ummah) had the potential to be

5 See S.A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*. (Lahore: Ashraf, 1964), 396.

6 On this question, see Sharif al-Mujahid, "Muslim Nationalism", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2: 1 (July 1985), 29-40.

7 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934), 159.

8 Khalifah Abdul Hakim, "Renaissance in Indo-Pakistan; Iqbal", in M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, 1966), 1614-1633: 1616.



a model for the humanity, and he wanted Pakistan to take the initiative to revive the Ummah with the spirit of humanism.

## IQBAL AND THE INDIVIDUAL SELF

Iqbal was aware of independence of the human soul in his understanding of the human nature and individual's role in civilizational growth. He expressed his views about the potential power of the individual soul mostly in poetry. In *Asrar-i Khudi* and *Rumuz-i Bikhudi*, both written in Persian, Iqbal claims that every individual soul, enlightened by the Divinely spirit, has the potential to cultivate in his/ her personality underlying forces to encounter life's challenges. One is capable of freeing oneself from the grip of external forces to become master of one's destiny. When an individual is free and powerful, he or she then is capable of participating in the progress of society and civilization. As one author has pointed out,

Individuals, in Iqbal's view, can develop their full potential only within society and only when they contribute to the larger objectives of the community to which they belong. In a very real sense, one can speak of a communal self just as one speaks of the individual self.<sup>9</sup>

Iqbal was interested in providing a convenient space for every individual to flourish and prosper in a free and conducive environment. When individuals are free and happy, they contribute to civilizational growth. Therefore, when he envisioned a Muslim nation, he wanted its citizens to be guided by Qur'anic teachings and harmonize their differences through a common spiritual bond. In his critical appreciation of the German philosopher, Iqbal held that, "Nietzsche had a heart of a believer but the head of an infidel." Therefore, if Muslims are able to cultivate the individual heart enlightened with the Qur'anic teaching, they will have the potential to lead the world.

Iqbal's spiritual vision was given an applied shape by Muhammad Ali Jinnah (1875-1948), who came to be known as *Quaid-i-Azam* or the great leader, in a concept that has been called the two-nation theory. Jinnah, who was known as an ambassador of Hindu-Muslim unity, had left India for England after being frustrated with the Indian National Congress

<sup>9</sup> Mustansir Mir, *Iqbal* (Lahore: Iqbal Academy, 2008), 17.



leadership because of their communal stained nationalism. Iqbal persuaded Jinnah to return to India in order to lead Indian Muslims at a very critical moment of their history. The Muslim community in India had become miserable under the impact of European colonialism and Hindu communalism. Under colonialism Muslims not only had lost their economic comfort that they had enjoyed for centuries, they also lost their fundamental dignity and pride. In demanding an independent and sovereign Muslim state they expected that they would be free to run their affairs based on Qur'anic teachings and will have the potential not only to revive their glorious past, but also will have the potential to become a model of development and prosperity for others in the modern world.

After more than seven decades, one must admit that Iqbal's vision has not been materialized in contemporary Pakistan. Therefore, naturally questions arise as to what went wrong in Pakistan. Was Iqbal wrong in his perception of the potential of Qur'anic guidance for good governance? Could external forces be held responsible for this failure? These questions demand some analyses of Pakistan's history.

## THE ISLAMIC STATE CONTROVERSY

One of the early challenges that Pakistan encountered as a sovereign nation-state was the framing of a constitution that would ensure universal values of human dignity and equality as opposed to a narrow nationalistic loom. This was unavoidable because, no matter however Iqbal wanted to adjust European modernist perception of a sovereign nation-state with Islamic Universalist worldview, framing of a constitution of a sovereign nation-state in the 20<sup>th</sup> century was not going to be easy. Jinnah, who was elected president of the First Constituent Assembly of Pakistan, took oath under the chairmanship of Jogendra Nath Mandal (1904-1968), a low-caste Hindu politician who became Pakistan's first Minister of Law and Labour.<sup>10</sup> Yet one question that emerged in formulating the constitution of

---

10 Interestingly nobody raised any objection to this appointment although an obvious question arises as to how an Islamic constitution could have been drafted under the leadership of a non-Muslim. In our view, Jinnah as a lawyer was well aware of the demands of a constitution and the worldview of Mandal and he found no contradiction in his act. Jinnah also helped B R Ambedkar, the first law minister of India and formulator of the Indian constitution, to get elected to the Constituent Assembly in 1946 from Muslim reserved seat in Bengal when he failed to get elected from a general Hindu-majority seat.



the newly independent Pakistan was that of the status of non-Muslims in the proposed nation. In the 1947 debates of the First Constituent Assembly of Pakistan, Jinnah argued:

... (Every Pakistani is) a citizen of this state with equal rights privileges and obligations, there will be no end to the progress you will make ... we are starting with this fundamental principle that we are all citizens and equal citizens to one state. ..I think we should keep that in front as our ideal, and you will find that in the course of time Hindus will cease to be Hindus and Muslims will cease to be Muslims, not in the religious sense because that is the personal faith of each individual, but in the political sense citizens of the state.<sup>11</sup>

These early developments regarding Pakistan's future constitution led to some discrepancy and debate. In fact, Jinnah's declarations generated controversy even before Pakistan came into existence. Jinnah had once emphatically rejected a suggestion by Lord Mountbatten, the last British viceroy to India, that Pakistan should follow the Mughal Emperor Akbar's approach to religion. Jinnah categorically rejected Mountbatten's guidance and emphatically declared that Pakistan would follow the Prophetic example rather than that of the Mughal emperor Akbar.<sup>12</sup> He said, "The holy Prophet had not only established a new state but laid down the principles on which it could be organized and conducted."<sup>13</sup> Jinnah's statements on the issue however convinced some scholars to suggest that Jinnah was a secular.<sup>14</sup> These scholars hardly discussed whether secularism simply meant freedom of individual choice or secularism meant total separation of religious ideas in politics. If secularism meant the latter, clearly neither Jinnah nor Iqbal was secular. Both Jinnah and Iqbal undoubtedly wanted to incorporate Qur'anic ideas of good governance in their perception of Pakistan's administration. Interestingly, Saleena Karim in her work came up with an astonishing discovery: the second Chief Justice of Pakistan faked one of Jinnah's statements in Pakistan's constitutional development and changed the country's course of history. We shall now investigate this development.

11 Quoted in G. W. Choudhury, *Constitution Development in Pakistan* (London: Longman, 1959), 63-4.

12 See, Akbar Ahmad, *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin* (London: Routledge, 1997), 192-194.

13 Ibid, 194.

14 See for example, Ajeet Javed, *Secular and Nationalist Jinnah* (London: Oxford University Press, 2009) and Saleena Karim, *Secular Jinnah and Pakistan What the Nation Doesn't Know* (London: Cheekpoint Press, 2010). In reality, Neither Jinnah nor Iqbal seem to have ever used the term secularism in their exposition of the idea of Pakistan.



The debate on the framework of the constitution continued both inside and outside the Constituent Assembly, which existed from 1947 to 1954. In 1949, the assembly adopted an "Objective Resolution" for framing the constitution and all groups, irrespective of their political affiliation, participated in it. The resolution declared that the future constitution would be modeled on European constitutions following Islamic guidelines.<sup>15</sup> A Pakistani historian of constitutional development describes the situation following the establishment of the state as follows: "the phrase 'Islamic State' had been on the lips of almost all intelligentsia of Pakistan, and had produced an immense volume of talk and enthusiasm; yet the term had not been precisely defined."<sup>16</sup> Islamic clauses were incorporated into the proposed constitution, but the constitution "did not give any special privilege or exclusive power to the Ulema (religious scholars)", because it was believed that "such a clause might prove to be an excellent tool in the hands of reactionary ulema."<sup>17</sup> By intelligentsia the author means Pakistanis educated along the lines of European liberal educational framework. A U.S. Embassy report in 1948 observed: "'an Islamic State' [became] a political motto to be used by the Muslim League to continue indefinitely their predominant position in Pakistan politics."<sup>18</sup>

The conflict between two groups of intellectuals characterized the constitutional development of Pakistan. The President of Pakistan, Iskandar Ali Khan Mirza, warned the *'ulama* to "keep religion out of politics."<sup>19</sup> G. W. Choudhury, an academic who participated in the constitution-making process, describes the situation as follows: "The Pakistani intelligentsia are elaborating a new twentieth-century and authoritative interpretation of Islam, and when they wish to see Pakistan become Islamic, their picture of an Islamic State is altogether different from that of the *ulema*, and it is not greatly dissimilar from that of a modern democratic state."<sup>20</sup>

Interestingly, not only the first law minister, a Hindu, endorsed the Objective Resolution; Justice Cornelius, a practicing Catholic and the 4<sup>th</sup> Chief Justice of the Supreme Court of Pakistan who had served as law secretary to the first law minister and the first prime minister, endorsed the

---

15 The resolution was opposed only by the remnants of INC, which had opposed to the establishment of Pakistan.

16 G.W. Choudhury, 65.

17 Ibid. 51-3.

18 Quoted in Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: Jama'at-I Islami of Pakistan* (London: I.B.Tauris, 1994), 117.

19 Ibid., 174-5.

20 Ibid., 70.



1956 constitution and worked hard to put the constitution into practice.<sup>21</sup> In addition, Muhammad Asad (1900-1992), an Austrian convert to Islam who was involved in advising the Government of Pakistan, made significant recommendations to the constitution making process at the time.<sup>22</sup> Yet Pakistan has failed in fulfilling objectives of its founding fathers. Most Pakistanis agree that their nation has failed to achieve its objectives that were envisioned by the Iqbal and Jinnah, but they blame mostly external schemes for this letdown. Although one cannot ignore the phenomenon of Pakistan's external adversaries – the Indian leaders did not keep it secret that they had expected Pakistan to collapse within months. They not only refused to give Pakistan its share of funds from the British Indian treasury, they also imposed a war in Kashmir. Yet Pakistan survived, but it has failed to achieve its goal envisioned by Iqbal. Why? Answer to this question demands reexamining some aspects of Pakistan's early history.

## CONSPIRATORIAL POLITICS

A compromise in the constitution making process was reached after nine years which was promulgated in 1956. Pakistan was declared to be an Islamic Republic with a parliamentary form of government. During the discussion period, the first prime minister was assassinated and it has never been established who was behind his assassination. Earlier, Governor General Muhammad Ali Jinnah died in suspicious circumstances, and no official enquiry was conducted on the issue. A book written by his personal physician that describes the circumstances of his death, but it remained banned in Pakistan for three decades.<sup>23</sup> The ruling political party the Muslim League had already crumbled, provincial parties came into prominence and the overall political situation in the country became chaotic.<sup>24</sup> British trained bureaucrats came forward to promote their personal ambition: among them Malik Ghulam Muhammad was at the forefront. Applying certain malicious schemes, he managed to become Pakistan's

21 On this subject, see Ralph Braibanti, "Cornelius of Pakistan: Catholic Chief Justice of a Muslim state" in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 10, No 2, 1999.

22 On Asad's view on the subject, see Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).

23 See description of the circumstances by his personal physician Ilahi Baksh (Colonel), *With the Quaid-i-Azam During His Last Days*. (Lahore: Maktabatul Ma'aref, 1949).

24 See Khalid B. Sayeed, *Politics in Pakistan: The Nature and Direction of Change* (New York: Praeger, 1980), 32-46.



Governor General and declared martial law in 1953 in the Punjab province to consolidate bureaucratic power. When he was challenged in the court, Justice Munir came up with the term “doctrine of necessity” to justify the declaration. Not only did Justice Munir craft the term doctrine of necessity, he also faked a statement of Jinnah to justify what he called “secular Jinnah.”<sup>25</sup> Justice Munir’s manipulation of facts have been exposed by Saleena Karim, a British-Pakistani historian in her *Secular Jinnah and Pakistan*.<sup>26</sup> One segment of the Pakistani society, nevertheless, accepted Munir’s view of Jinnah as a great discovery about Jinnah’s orientation of being secular. Munir claims in the first reprint edition of his book *From Jinnah to Zia* “published on the 15th of October 1979, and the last copy was sold on the 15th of January 1980.” This indicates the acceptability of Munir’s thesis about Jinnah. Although Munir’s view was rejected by Pakistan’s official version of history,<sup>27</sup> it has continued to steer Pakistani politics not only about Jinnah’s political legacy, but also incorporating many aspects of Pakistani life.

Then came another major player in Pakistan’s conspiratorial politics – General, later self-proclaimed Field Marshal – Mohammad Ayub Khan. Although he was not the senior most armed forces officer when Pakistan came into existence, he managed not only to occupy the position of the commander in chief but to extend his tenure for more than three years, which was normal for the position. Under the 1956 constitution, a general election was scheduled to be held in 1958, but before the constitution could become effective, President Iskandar Mirza, a retired general turned bureaucrat, abrogated the constitution and declared martial law in Pakistan. Within weeks, Ayub Khan replaced Iskandar Mirza and took control of the country. Civilian politicians were already lining up behind the civilian-military bureaucracy in establishing an oligarchic rule in Pakistan.<sup>28</sup> Iqbal and Jinnah’s vision of Pakistan was devastated.

25 For his version of Pakistan’s turbulent history, see Muhammad Munir, *From Jinnah to Zia*. (Lahore: Vanguard, 1979).

26 Saleena Karim, See particularly Chapter 2, 29-41.

27 See Sharif al-Mujahid, *Quaid-i-Azam: Studies in Interpretation* (Karachi: Quaid-i-Azam Academy, 1981). Also see Javed Iqbal, *Ideology of Pakistan* (Lahore: Ferozsons, 1971). Although the book was published before the publication of Munir’s book, it was based on the controversy on the subject in the 1950s.

28 A good evidence for civil-military partnership may be found in a letter of Zulfikar Ali Bhutto who wrote to Iskandar Ali Khan Mirza on April 1958 saying. “I would like to take this opportunity to reassure you of my imperishable and devoted loyalty to you. Exactly four months before the death of my late Father, he had advised me to remain steadfastly loyal to you; as you were ‘not an individual but an institution.’ For the greater good of my own country I feel that your services to Pakistan are indispensable. When the history of this country is written by objective historians, your name will be placed even before that of Mr. Jinnah.”



In Pakistan, however, most people blame external forces for conspiring against their nation for the failure in achieving the objective envisioned by Iqbal. This question demands some serious reflection. Analysts generally fail to note that Islamophobia, which is widely discussed today in examining the relationship between Islamic and Western civilizations, is not a new phenomenon in global intellectual history. Edward Said has established this aptly in his *Orientalism* (1978). Since Pakistan was achieved in the name of Islam, some Islamophobic elements took note of it. Pakistan's founding fathers were skeptical about the former Soviet Union because of Stalin's oppressive policies toward Muslims in the central Asian region. This pushed Pakistan toward the United States during the bi-polar global system. An Indian author has rightly pointed out that during the first decade of Pakistan-US relationship; Pakistan's gain was minimal.<sup>29</sup> However, Pak-US relationship continued to grow and although the US seemed to have sided with Pakistan, the USSR played a decisive role in breaking up of Pakistan in 1971.<sup>30</sup> The Soviet news agency Pravda popularized the saga of 3 million people killed in the 1971 conflict in former East Pakistan, now Bangladesh.

The Pakistani perception of US conspiracy against their nation began to take deeper root after the Soviet invasion of Afghanistan in 1979. With the help of Pakistan, the US administration established forces to fight the Soviets and soon numerous enthusiastic young Muslim men from all over the world joined the Afghan Mujahidin. This had a huge ripple effect: by 1989, the Soviet Union had collapsed but not the militant groups formed during this period. We shall return to discussing the role of external powers in Pakistan later in this essay. Let us now devote our discussion on the role of education in nation building.

## EDUCATION AND NATION BUILDING

Like their co-religionists in other parts of the world, Indian Muslims could lay claim to a rich cultural and intellectual tradition based on Islamic teachings.<sup>31</sup> Warren Hastings (1732-1818), the first Governor General of

29 M. S. Venkataramani, *The American Role in Pakistan 1947-1958*. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press, 1982).

30 See, Srinath Raghavan, *1971 A Global History of the Creation of Bangladesh* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

31 Ishtiaq H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (610-1947): A Brief Historical Survey* (S. Gravenhage: Mouton, 1962), 83-163.





India, established Calcutta *Madrasah* in 1781.<sup>32</sup> A *madrasah* or an Islamic educational institution was necessary for the continuation of the judicial administration in the newly acquired territory. However, as the East India Company (EIC) Administration consolidated its power in India, it introduced a new education policy. Although the traditional system of education was allowed to exist, its products would not find employment outside the mosque. The EIC introduced what has been known as the “divide and rule” policy, and since the EIC captured power from a Muslim ruler, it promoted the Hindus. A new Hindu aristocracy was patronized, which has been termed as the Bengal renaissance.<sup>33</sup> In the process, the Company rulers crushed the Muslim aristocracy in Bengal.<sup>34</sup> By 1835 the EIC introduced a system that was formulated by the British liberal philosopher, T. B. Macaulay commonly known as Lord Macaulay (1800-1859), an official of the EIC in Bengal, in order “to form a class of persons, Indian in blood and color, but English in tastes, in opinions, in morals, and in intellect.”<sup>35</sup> Bureaucrats that Pakistan inherited in 1947 were all product of this system, and among them, there were very few Bengali speaking officials because of the hundred years of EIC rule from 1757 to 1857.

In keeping with its ideological commitments, attempts were made to reformulate the educational policy in Pakistan.<sup>36</sup> A meeting was convened in 1946 to discuss the future education system. Discussion continued after the establishment of Pakistan under the leadership of the first Education Minister, Fazlur Rahman (1905-1966), who emphasized the need for an Islamic ideological foundation for an education policy.<sup>37</sup> The Ministry of Education organized a conference of leading experts and a number of recommendations were made, but none of these were implemented because of the reluctance of the Ministry of Finance, whose bureaucrats were not convinced that the newly born Pakistan should spend funds on

---

32 Suresh Chandra Ghosh, *The History of Education in Modern India 1757-1998* (Hyderabad: Orient Blackswan Publishers, 2009).

33 See, David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835* (Oakland, CA: University of California Press, 1969).

34 See, Mahmudur Rahman, *The Political History of Muslim Bengal: An Unfinished Battle of Faith* (London: Cambridge Scholars Publishing, 2019), 33-69.

35 Christine E. Dobbin, ed. *Basic Documents in the Development of Modern India and Pakistan 1835-1947* (London: Van Nostrand, 1970), 8.

36 On education in Pakistan see the personal account of the Pakistan educator Ishtiaq H. Qureshi, *Education in Pakistan: An Inquiry into Objectives and Achievements* (Kirachi: Ma'ref, 1975).

37 See his own book on the subject: Fazlur Rahman, *New Education in the Making of Pakistan* (London: Cassell, 1953), 6 and *passim*.



education.<sup>38</sup> Academic institutions continued to operate under the previous (British colonial) system of education. Pakistani leaders continued to provide lip service to Islamic principles for public consumption. Without guidelines, the education system was, as Qureshi put it, aimless.<sup>39</sup> The historian complains that the need for creating Pakistani personality through education was ignored by the government. He continues:

It was the Pakistan Movement that weaned most (Muslim youth) from Indian nationalism and some from Marxist materialism. The enthusiasm for Pakistan created the feeling that all was well with the Muslim youth. Even earlier that was the general sentiment. A generation that had pursued the aim of economic welfare through the acquisition of the new education and had remained Muslim in sentiment because of tradition and the influence of its parents and homes thought that what had happened to it would happen to its children as well, forgetting that the Islamic influence grew more and more diluted because of the ever increasing impact of new influences percolating through literature and amoral and religiously neutral education. The nature of the education was such that the potentially positive influence that could have been exerted in favour of the Islamic code of morals and beliefs was eliminated, and the subtle European suggestions conveyed through literature and textbooks were permitted to play their role unhindered.<sup>40</sup>

Qureshi became Minister of Education for a short period and held the highest position at a major public university in Pakistan for more than a decade. He continued to articulate the failure of Pakistan's education policy until his death in 1979. He blamed public policy for its failure to develop a national identity based on Islamic ideas.<sup>41</sup> This failure, he suggested, led to the growth of Bengali nationalism in East Pakistan, a growth that eventually culminated into the establishment of Bangladesh.<sup>42</sup> Responsibility for this failure, the author maintained, squarely belonged to the bureaucrats who ran the country. However, the dilemma of the statement is that why were the bureaucrats able to undermine the political leadership? Qureshi was a member of Pakistan's first Constituent Assembly and served as the education minister for a while, and yet he had to succumb to bureaucrats. Why? Pakistani historians have not addressed this critical question.

38 Ishtiaq H. Qureshi, *Perspective of Islam and Pakistan* (Karachi: Ma'arif, 1979), 47-8. The author quotes one bureaucrat as saying to him: 'We should first satisfy the hunger of the poor, luxuries like education will come later.' *Ibid.*, 218n. Another bureaucrat suggested abolishing the departments of Arabic and Persian in order to overcome the university's financial burden. See *Ibid.* 225n.

39 *Ibid.*, 49-72.

40 *Ibid.* 70-1.

41 *Ibid.* 45-62.

42 *Ibid.* 122-44.



## THE CHALLENGE OF LINGUISTIC IDENTITY AND BREAKUP OF PAKISTAN

The failure of the education policy led the Pakistani society into a severe identity crisis. Pakistan came into existence based on the Muslim identity in India, but the Pakistani leadership failed to formulate their constitution and their education policy by incorporating Islamic ideas and values. This led to an enormous uncertainty in the country.<sup>43</sup> Summarizing Pakistan's identity crisis and discontent one Pakistani author, who has served at the World Bank for many years, says:

Conflict with India from the start, lack of sincere and honest leadership, corrupt politicians, slow growth of the democratic institutions, excessive power in the hands of civil and military authorities, widespread poverty and unemployment, breakdown of law and order, human rights violations, excessive influence and interference of the Western powers have all contributed to the current discontent.<sup>44</sup>

We shall undertake the issue of foreign intervention in Pakistani affairs elsewhere, but it should be noted that the establishment of Bangladesh, based on the linguistic identity of East Pakistanis, is the most striking example for the failure of the Pakistani identity.

Under the civil-military oligarchic rule, the economic gap between the two geographically separated territories<sup>45</sup> – a gap that had existed during the British period – was further widened. Bengali-speaking Eastern Pakistanis suffered from economic disparity and were deprived of their proper share in the civil-military bureaucracy of government administration. In theory and on moral grounds, East Pakistanis were to be granted special privilege because of certain reasons. First, Bengali Muslims were at the forefront of Indian independence movement since 1857. Then from the formation of All India Muslim League in Dhaka in 1906 Bengali Muslims were at the vanguard of the movement of self-determination. Although newly coined term Pakistan did not incorporate the territory of Bengal, a Bengali leader drafted the famous Pakistan Resolution of 1940. The

43 This has been highlighted well in Farzana Shaikh, *Making sense of Pakistan* (London: Hurst, 2009).

44 Ali Nawaz Memon, *Pakistan: Islamic Nation in Crisis* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1997), XIII.

45 Pakistan was constituted of Baluchistan, North-West Frontier Province, Western Punjab and Sind in the western part and East Bengal in eastern part of the British India. The two territories were separated by thousand miles of the Indian territory.



main reason for overwhelming support for Pakistan among Bengali Muslims was because they had suffered most under the British rule. Iqbal's idea of universal human dignity appealed to them most. It is noteworthy that the Bengali-speaking Muslims of East Bengal sacrificed a number of their Constituent Assembly seats to Urdu-speaking Muslims including that of Liaqat Ali Khan, the first prime minister of Pakistan, in the 1946 elections. However, instead of treating East Pakistanis with dignity and parity, civil and military bureaucrats caused further discrepancy between East and West Pakistan.<sup>46</sup>

Almost nothing was done to minimize the linguistic differences between the two components of Pakistan. Little was done to cultivate goodwill between the peoples of the two wings based on Islamic values. Islam remained the only connection, but justification of disparity between the two wings of Pakistan only brought disgrace to Islam. Challenges of Pakistan idea began to appear in the name of secularism. Gradually, anti-West Pakistani sentiments developed in East Pakistan and within 25 years of the establishment of Pakistan, another nation-state, Bangladesh, emerged challenging the foundational ideology of the country.

## EMERGENCE OF *NAYA* (NEW) PAKISTAN

The *naya* or new Pakistan, as its new leader Zulfikar Ali Bhutto (1928-1979) described it, was no more Iqbal and Jinnah's vision of Pakistan. Following a nine-month long civil war in East Pakistan an all-out Indo-Pakistan war broke out in December 1971 and within days, the government in East Pakistan collapsed. A humiliated armed force bowed down to the new leader who had emerged as the undisputed leader in Western wing of Pakistan. Many Pakistanis regarded Bhutto a charismatic, intelligent and capable leader. However, he also seemed to have had learned well from Pakistan's conspiratorial politics: his letter to Iskandar Mirza cited earlier reflects his personality. He expected the same type of loyalty from his

46 According to one report, nine years after the creation of Pakistan, only 51 top-level policy-making positions were occupied by Bengalis in the central government, out of a total 741 such positions, while 98 per cent of the military officers came from Western Pakistan. See Nasir Islam, "Islam and National Identity: The Case of Pakistan and Bangladesh", *International Journal of the Middle East Studies*, 13 (1981), 63. On the discrepancy between the two wings of Pakistan, see a contemporary account by Raunaq Jahan, *Pakistan: Failure in National Integration* (New York: Columbia University Press, 1972).



subordinates as he had offered to Iskandar Mirza.<sup>47</sup> However, Bhutto succeeded in giving a new life to a shattered country.

A new constitution promulgated in 1973 re-asserted Pakistan's commitment to an Islamic moral standard (Part II, Article 2b). Bhutto declared Islamic socialism as his motto for governance, but he served interests only of the landed aristocracy of the country. He served Islam by replacing Sunday with Friday as the weekly holiday, banning public consumption of alcohol, and declaring the Ahmadi, also known as Qadiani,<sup>48</sup> community a non-Muslim minority. He did little to ensure social, political, and economic justice for the common people. However, the severest blow that Pakistan suffered at the inception of this new Pakistan was on the Kashmir issue. Before he took office, when Pakistan was still united, he played in the hands of Indian conspirators and provided the Indians with the opportunity to sever air link between the two wings of Pakistan.<sup>49</sup> He also played a drama at the UN while rejecting a Polish resolution that could have been a face-saving saga for Pakistan.<sup>50</sup> Bhutto then signed the Simla Accord in 1972 by declaring the Kashmir issue a bilateral one and thus Pakistan played in the hands of Indians to turn a universal human rights issue to a national issue. It also saved the former Soviet Union from casting a veto at the United Nations. On the domestic front, Bhutto attempted to establish a strong centralized government under his leadership by eliminating rivals both within his ruling party and the opposition but it backfired. His government collapsed in 1977 after a major mass protest against Bhutto's alleged rigging of the general elections held earlier in the year. A military general handpicked by him, not because of seniority or talent, but based on his personal choice overthrew him in a military seizure.

General Zia ul-Haq took power promising that he would hand over power to civilian politicians after conducting a general election within ninety days. However, that did not happen. It is difficult to establish whether this was due to the General's taste for political power or due to his perceived fear of Bhutto's revenge against his extra-constitutional act. Zia began to look for excuses for staying in power and soon he found one: the ideological foundation of Pakistan. Bhutto's declared program for socialism and

---

47 For a good description of Bhutto's behavior, see Muhammad Abrar Zahoor "Zulfikar Ali Bhutto: Political Behaviour and Ouster from Power", in *Journal of the Punjab University Historical Society*. Vol. 30 No. 2 (July - December 2017), 93-104.

48 Followers of Mirza Ghulam Ahmad who claimed to be a prophet.

49 See, "Hijack that changed history" <https://www.greaterkashmir.com/news/gk-magazine/hijack-that-changed-history/>

50 Henry Tanner, "Zulfikar Ali Bhutto denouncing U.N. Security Council", *The New York Times*, December 16, 1971. Available at: <https://www.nytimes.com/1971/12/16/archives/bhutto-denounces-council-and-walks-out-in-tears-weeping-bhutto.html>.



the popular demand for "Nizam-i-Mustafa" or the Prophet's rule expressed by street protesters, provided Zia with a good justification for hanging onto power. He found instant backing from religiously oriented political parties including *Jamaat-i-Islami* (JI). Interestingly, although JI had claimed to stand for democratic rule in Pakistan, it joined Zia's declared Islamization process. Soon, however, they disagreed on their vision and methodology of implementation of their ideas. While JI demanded a democratic election (although most of the times they did not perform well in the elections), Zia, like his predecessor Ayub Khan, wanted to ensure his personal leadership through some form of 'democratic' glaze. Increasingly JI intensified its campaign against the government which resulted in increased repression and banning of all student unions which were largely dominated by the student supporters of the party. This confrontation ended when the military ruler died in a plane crash in 1988.

Zia, however, found support from an unexpected quarter that helped him hang onto power for 11 years. The Soviet invasion of neighboring Afghanistan (1979-1989), where a jihad was launched by many Afghans together with many foreign fighters with the support of the United States, provided Zia with the opportunity to claim legitimacy for his rule in the name of Islam and national security. This period, however, planted the seed for the growth of militancy in Pakistan mostly in the name of Islam.<sup>51</sup> This period also deepened the involvement of foreign powers, particularly of the United States, in Pakistani politics. We shall return to this subject later; we shall now briefly describe political developments in the country since the end of the Cold War.

Zia's demise was followed by a decade of democratic government but these democratically elected leaders were engaged in huge corruption scandals. Pakistan again saw a military intervention in 1999, which lasted for almost 9 years. Following 9/11, initially Pakistan seemed to have been coerced to facilitate US actions in Afghanistan,<sup>52</sup> but then seemed to have volunteered cooperation to US actions in the region. However, indiscriminate US activities in the region only infuriated the people of Pakistan and anti-US sentiment sky-rocketed in Pakistan. Yet within years the US decided to abandon the military ruler General Pervez Musharraf and Pakistan returned to so-called democratic rule in 2008. However, with the rise of extremist groups in association with the wars in Afghanistan, the controversy on the idea of Islamic state re-emerged in Pakistan.

51 See Zahid Hussain, *Frontline Pakistan: The Struggle with Militant Islam* (London: T.B. Tauris, 2007).

52 "Pakistani Leader Claims U.S. Threat After 9/11", *The New York Times*, September 22, 2006. <https://www.nytimes.com/2006/09/22/world/asia/22pakistan.html>.



## RENEWED ROLE OF ISLAM

In spite of the differences between General Zia's and JI's vision of Islam, during the military ruler's eleven years tenure Pakistan saw some form of political stability and the role of Islam seemed to have become further fortified in Pakistani politics. However, hardly any attention was paid to how Islamic ideas could contribute to good governance. Qur'anic ideas such as *amanah* (trust), *shura* (consultation), *ukhuwah* (brotherhood), *'adalah* (justice) were frequently repeated in political rhetoric, were rarely translated to governing features of the country. The Soviet invasion of neighboring Afghanistan and the subsequent jihad strengthened and internationalized the role of Islam. Thousands of Pakistani youth, mostly unguided, enthusiastically joined the jihad in Afghanistan along with many Afghan and foreign fighters. With the blessings of Western powers such as the United States and Muslim powers such as Saudi Arabia, radical fighters succeeded in bringing down the pro-Soviet government in Afghanistan. Interestingly, however, during this process many Pakistani fighters seemed to have begun contemplating on liberating neighboring Kashmir through the same process. During this period, there was also a rise of traditional Islam that Iqbal had condemned in his poetry.

All through the decade long civilian rule following the fall of Zia regime, Pakistan held four national elections, had four national assemblies dissolved, and three prime ministers dismissed. Two leaders – Nawaz Sharif and Benazir Bhutto – emerged as politically influential and alternatively occupied the position of the prime minister of Pakistan: both demonstrated their commitment to Islam by frequently performing *'umrah* (lesser pilgrimage), visiting shrines, and particularly Benazir Bhutto by wearing head scarf and rolling prayer beads in her hands. Commitment to Islam became more ritualistic than practical. Islamic teachings, such ideas as brotherhood, equality, consultation, poverty eradication, trust and justice, were shelved. Corruption increased to a point that Transparency International (TI) listed the country among the top most corrupted countries in the world. Corrupt practices and rhetoric on Islamic commitments did not seem to be contradictory to politicians. The country fell into a deep economic crisis to the extent that the government would not be able to pay even its own officials without an IMF or World Bank loan. More than half of its gross national income would go for debt services. In 1999, the so-called civilian democratic rule in Pakistan ended with another military coup.



The new military led government initially performed well in handling economic and financial problems; terms of debt services improved, but at a very high cost. In the Bush administration's War on Terror, it sided with what U.S. President Bush called "us." Like early military administrators, Ayub Khan and Ziaul Haq, President Musharraf consolidated his position as the head of state but refused to give up his position as the chief of the armed forces. This brought the government into direct confrontation with conventional political forces. The General decided to align with the U.S. led war against terrorism without any public debate on the issue. Slowly the Islamists came into direct confrontation with U.S. led activities in Afghanistan and Pakistan. While Musharraf came up with his "enlightened moderation" version of Islam, his opponents saw in him foreign intervention in the guise of the war on terrorism.<sup>53</sup> This resulted in an almost anarchic political situation in Pakistan.

## THE CONFLICT IN KASHMIR AND THE RISE OF MILITANCY

For the Pakistani youth, who were motivated to fight in Afghanistan, there was hardly any difference between the Soviet occupation of Afghanistan and Indian occupation of Kashmir. The conflict in Kashmir began in 1947 when India invaded the territory. The UN declared the territory disputed, and based on the principle of self-determination, the world body resolved to conduct a plebiscite in order for the people of Kashmir to decide the future of the territory. This resolution seeking peace, however, turned out to be just the beginning of a long and bloody conflict in the history of the UN. In fact, along with Palestine, Kashmir is the only other unresolved conflict in the world that has haunted the world body.

India has flouted most UN resolutions on the issue and refused to take the dispute to the International Court of Justice.<sup>54</sup> Defying UN resolutions on the subject the Indian authorities went ahead to hold what they called a democratic election in 1951. It was a total sham: with blessings from Delhi, Sheikh Abdullah's party won 73 seats out of 75. The seats

53 Interestingly one British diplomat while analyzing this period of Pakistan's history came up with the recommendation that Pakistan be left on Pakistanis. See Hilary Synnott, *Transforming Pakistan: Ways Out of Instability* (London: IISS, 2009). See particularly 153ff.

54 On this subject, see Alastair Lamb, *Kashmir: A Disputed Legacy 1846-1990* (Hertfordshire: Roxford Books, 1991).





were won uncontested because the Election Commission refused to accept opposition candidates. According to opposition sources, since then all subsequent elections in Kashmir have been heavily rigged.<sup>55</sup>

Pakistan has been involved in the issue of Kashmir since 1947. In fact, the whole question has been viewed as a dispute between the two countries and because of this perception; the people of Kashmir have suffered. Initially Pakistan played a positive role in Kashmir both for its own sake and for the people of Kashmir. This was reflected in Pakistan's acceptance of UN resolutions on the subject. Pakistan, however, began to compromise on Kashmir following its defeat with India in 1971. It signed the Simla Agreement declaring the internationally recognized dispute as a bilateral one. One Indian document claims that the Pakistani prime minister had promised India that "his country would accept the Line of Control (LOC) in the state of J&K as the de facto border and would not try to de-stabilise it."<sup>56</sup> However, the document also claims that the Pakistani prime minister pleaded with the Indian prime minister that if such a clause were to formally enter in the agreement, it "would cause domestic problems for him." Therefore, the Indian prime minister "magnanimously accepted his promise and did not formalize that part of the agreement."<sup>57</sup> Nevertheless, Pakistan, as later events were to prove, never kept its part of the deal, the Indian document claimed.

The Indian document has rightly pointed out that Pakistan did not "keep its part of the deal" because all Pakistani administrations have not only expressed their rhetorical support for the people of Kashmir in international diplomacy; they are also reported to have assisted Kashmiri protesters against Indian military rule. At least that is how the Indian government and intelligence agencies have perceived the role of Pakistan in Kashmir. This diplomatic support, however, has hardly changed anything in the life of the people of Kashmir. In fact, since the Simla Agreement Pakistan's so-called diplomatic support has had a negative impact on the issue. This agreement made Kashmir a bilateral issue between India and Pakistan: Pakistan lost its ground internationally. To complicate the matter Kashmiries burned the effigy of another "democratically elected" Pakistani leader, Asif Zardari, when he claimed that 'terrorists' were operating in Kashmir.<sup>58</sup> All these contributed to the rise of frustration among the Pakistani youth.

55 See "White Paper on Elections in Kashmir," by The All Parties Hurriyat Conference (APHC), Sri Nagar, Kashmir. At [www.kashmir-cc.ca/mic/whitepaper.htm](http://www.kashmir-cc.ca/mic/whitepaper.htm). Accessed on April 8, 2010.

56 See [www.jammu-kashmir.com/document/simla.html](http://www.jammu-kashmir.com/document/simla.html).

57 Ibid.

58 See [www.rediff.com/news/2008/oct/05indpak.htm](http://www.rediff.com/news/2008/oct/05indpak.htm).



## THE ROLE OF EXTERNAL POWERS

In Pakistan, one would commonly find references to anti-Pakistani external forces while explaining seditious political events and terrorist acts.<sup>59</sup> This is mainly because most Pakistanis believe that India never accepted the establishment of the country and from the very inception, it has been engaged in schemes to dismember Pakistan. This popular view is supported by the fact that India refused to deliver 500 million rupees from the British Indian treasury to Pakistan during the partition.<sup>60</sup> India also refused Pakistan's armed forces their due share of arms and ammunition of the British-Indian administration citing the Kashmir war as reason. This made Pakistan's new administration dependent on serving bureaucrats and militant tribes in the mountainous regions near the Afghan borders for the war in Kashmir. This made the political establishment weak that has been reflected in the fate of the Muslim League, the political party that led the independence movement. India also secured Soviet vetoes in the UN Security Council on Kashmir: this brought suffering not only for the people of Kashmir but also for all Pakistanis.<sup>61</sup>

Many Pakistanis also blame India for the dismemberment of Pakistan. Interestingly although most Bangladeshis consider the 1971 war as their war of independence, most Indians and Pakistanis see it as the third war between the two nations. However, international observers concur that without Indian intervention it would have been impossible to establish Bangladesh. In addition, it has now been established that India not only aided Bangladesh's secession from united Pakistan, it also secured Soviet participation in dismembering Pakistan.<sup>62</sup>

Although initially many Pakistanis viewed the United States as a friendly superpower, the perception changed significantly in latter decades. The relationship began to deteriorate immediately following the Afghan war of the 1980s and it worsened following the Bush Administration's declaration of the War on Terror. Pakistani expectations rose up again

59 For a discussion on the subject, see Niloufar Siddiqui on conspiracy theory in Pakistan <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1354068817749777?journalCode=ppqa>.

60 Kazim Alam, "Post-Partition: India still owes Pakistan a little over Rs5.6b, says State Bank", *The Express Tribune*, July 16, 2014. <https://tribune.com.pk/story/736390/post-partition-india-still-owes-pakistan-a-little-over-rs5-6b-says-state-bank/>.

61 The Soviet Union has cast vetoes in 1957 and 1962 on Kashmir and in 3 vetoes in 1971 to support India's war against Pakistan. See, [https://www.rbth.com/blogs/stranger\\_than\\_fiction/2016/11/01/veto-no100-how-russia-blocked-the-west-on-kashmir\\_644137](https://www.rbth.com/blogs/stranger_than_fiction/2016/11/01/veto-no100-how-russia-blocked-the-west-on-kashmir_644137); and <http://www.storypick.com/soviet-using-veto/>

62 See, Srinath Raghavan, *1971: A Global History of the Creation of Bangladesh* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).



when Barack Obama became president in 2009 but within years hopes were dashed once again.

In an interview with MSNBC, president-elect Barack Obama expressed the view that militancy in Afghanistan and Pakistan could not be handled properly without addressing the problem of the Kashmir dispute. He also announced that he would appoint the former president Bill Clinton to mediate in the crisis between India and Pakistan.<sup>63</sup> An unhappy Indian External Affairs minister immediately said, "Essentially it has been stated that it is a bilateral issue between India and Pakistan."<sup>64</sup> Increasingly the Obama administration came under pressure from pro-Indian lobbies, which was supported by pro-Israeli elements, to drop the idea. Therefore the proposal to appoint Bill Clinton to mediate on the issue was dropped. However, immediately after taking office President Obama appointed senior diplomat Richard Holbrooke to deal with the Afghan-Pakistan conflict. Immediately the pro-Indian lobby in Washington intervened and got Kashmir deleted out of Holbrooke's assignment. The *Foreign Policy* reported, "The omission of India from his title and from Clinton's official remarks introducing the new diplomatic push in the region was no accident -- not to mention a sharp departure from Obama's own previously stated approach of engaging India, as well as Pakistan and Afghanistan, in a regional dialogue."<sup>65</sup> However, India successfully lobbied the Obama transition team to make sure that neither India nor Kashmir was included in Holbrooke's official brief. Under the Obama Administration, drone strikes in Pakistan had increased manifold raising questions about the US design for Pakistan. Initially under the Trump Administration, the anti-American sentiment in Pakistan further increased due to Trump's anti-Muslim rhetoric. However, following the recent visit of Imran Khan and Trump's offers to mediate in the Kashmir dispute, many Pakistanis see hope the future relationship between the two countries.

## ANOTHER NAYA PAKISTAN: THE PTI MANIFESTO

Pakistan's current Prime Minister Imran Khan has again come up with the idea of a new Pakistan. This time however, not with the chorus of socialism, but with the motto of "a just and equitable society based on the system that Prophet Mohammad (PBUH) laid down in the Medina Charter."<sup>66</sup> Khan also

63 See, [www.nowpublic.com/world/obama-mulls-clinton-special-envoy-kashmir](http://www.nowpublic.com/world/obama-mulls-clinton-special-envoy-kashmir). Accessed on September 4, 2011.

64 [www.indiandaily.com/editorial/20540.asp](http://www.indiandaily.com/editorial/20540.asp).

65 See, "India's stealth lobbying against Holbrooke's brief," in *Foreign Policy* (January 24, 2009).

66 <https://pmo.gov.pk/documents/manifesto-pti.pdf>.



has identified his motto Iqbal and Jinnah's vision of Pakistan. However this declaration will not be enough; Pakistan must examine its past. Something has definitely gone wrong in Pakistan. But what? One needs to revisit remarks made earlier in connection with this question. Pakistan has clearly failed to fulfill Iqbal's dream and ideals. Who is responsible for this failure? While studying in Europe Iqbal learned about the crisis of the European soul highlighted by Nietzsche, and as a believer, he became convinced that the Qur'an had the potential to guide Muslims alone, it could bring gratified soul to Europeans and the rest of the mankind as well. He had dreamt of Pakistan to be a model for such a development in the modern world. Iqbal succeeded in convincing Indian Muslims for this noble role in world history. As long as the struggle for achieving Pakistan continued, participants of the movement had complete devotion and motivation in translating Qur'anic guidance for good governance in the modern world. In post-independent Pakistan, however, Pakistani nationalist leaders failed to cultivate the same spirit among the Pakistani youth. Newly independent Pakistan's education policy turned out to be a complete sham. An educational policy based on the European worldview that emerged in response to the church's control of society, was introduced in Pakistan. Territorial integrity received priority over education. Armed forces and civil bureaucracies interrupted political developments. Traditional landed aristocracy joined the newly industrialized bourgeoisie in governing Pakistan. As a result national integration efforts failed. In the 25 years of its existence, the country was split: Most Pakistanis began to believe that since the two regions were divided by more than a thousand miles of enemy territory, it was natural for the country to be divided along those lines. Unfortunately, hardly any analysis or research was conducted on whether it was a mistake on the part of the founding fathers to conceive such a geographically divided nation. Pakistani researchers should examine not only their history; they should examine the rise of extremism in India. Is it an accident that Hindu nationalists are trying to throw all minorities out of India? Isn't what Iqbal and Jinnah warned over a century ago?

It is also amazingly true that Pakistan has survived for more than 70 years, and this itself is a manifestation of its success. Pakistan was without a central secretariat in its capital Karachi and yet it was able to begin its journey: People were inspired by Iqbal's poetry and Jinnah's rousing speeches. Remarkably, as the current government has demonstrated, Iqbal and Jinnah still inspire many people today. These include not only Pakistanis and their hundreds and thousands in the diaspora, but also



Muslims and non-Muslims all over the world. At a time when the European model of the nation-state system is being challenged in many parts of the world, Pakistan has a great potential to become an alternative model for universal peace and prosperity by following Iqbal's dream and by fulfilling Qur'anic guidance for good governance. Pakistanis should contemplate Iqbal's call that "every Muslim nation must sink into her *deeper self*; temporarily focus her vision on herself alone."<sup>67</sup>

Pakistan's "deeper self" must be sought in the basic understanding of Islam. Discrepancies between words and deeds have led many to despair. Some sort of reflection of this sort may be found in *What is Islam? The Importance of Being Islamic* by Shahab Ahmed, a Pakistani American who was brought up in Malaysia and attended a boarding school in England: his last work has been posthumously published by the Princeton University Press.<sup>68</sup> One may disagree with Ahmed's understanding of Islam, but his work demonstrates the fact that by means of disagreements throughout history many people have found guidance in Islamic teachings. What is needed today in Pakistan is the creation of the scope for peaceful disagreements in the understanding of Islam that would allow the finding of ways to translate that understanding into practice. Will all Pakistanis – conservatives, liberals, all religious denominations, all political and sectarian elements be able to sink together into their "deeper self" and fulfill Iqbal's dream? It all depends on how seriously and sincerely they would like to transform their understanding of Islam into a political and social reality.

---

67 See above 3. The italics emphasize the point.

68 Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2015).



# Islamic Political Order and the Meaning of Accountability: Preliminary Reflections

*Ibrahim Mohamed Zein and Ahmed El-Wakil*

## INTRODUCTION

One can safely say that the most important factor of the Islamic Political Order is its proposal for diversified and greater individual and collective accountability that supplants the old autocratic metaphor of the political leader as “the shepherd of the sheep.” As Michel Foucault noted “the theme of the king, god, or chief as shepherd (*berger*) of men, who are like his flock, is frequently found throughout the Mediterranean East. It is found in Egypt, Assyria, Mesopotamia, and above all, of course, in the Hebrews. In Egypt, for example, but also in the Assyrian and Babylonian monarchies, the king is actually designated, in a completely ritual way, as the shepherd (*berger*) of men.”<sup>1</sup> The Prophet of Islam eloquently annulled this analogy when he declared: Everyone of you is a shepherd and a guardian entrusted with certain responsibilities. The ruler of the people is a guardian who is responsible for his subjects’ welfare; a man is the guardian of his family and is responsible for their well-being; a woman is the guardian of her husband’s home and of his children and is responsible for them;

---

1 Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978* (New York: Picador, Palgrave Macmillan 2009), 123-4.



and a man's slave is the guardian of his master's property and is responsible for it. Surely everyone of you is a guardian and is responsible for what he has been entrusted with."<sup>2</sup> As such, the new political order that the Prophet sought to implement was not based on some autocratic exercise of power that passively accepts the chain of command, but rather on mutual rights and obligations.

The Prophet's political ideals were put in writing in his official decrees which will here help us shed new light on the concept of accountability in early Islam. The political documents which the Prophet issued and which later inspired the official decrees of the Rightly-Guided Caliphs are of utmost importance in gaining an understanding of early Islamic political thinking. It is a well-known fact that the Prophet wrote letters to heads of state, *Covenants* to religious leaders and communities,<sup>3</sup> and *Administrative Directives* to his governors. None of these have come down to us in their original format (though in the case of the letters to the heads of state the heads of state some have allegedly been preserved), but a close examination of their contents and the textual parallelisms between them suggests, particularly in instances of corroborative clauses, that they derive from original historical documents.

Beginning with the *Constitution of Madīna*, this chapter will examine the theme of accountability in key political documents from the period of early Islam. We will focus on the *Administrative Directives* of the Prophet to three of his governors: al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī, 'Amr b. Ḥazm, and Mu'ādh b. Jabal; 'Umar b. al-Khaṭṭāb's *Judicial Directive* to his governor Abū Mūsā al-Ash'arī,<sup>4</sup> and 'Alī b. Abī Ṭālib's *Administrative Directive* to Mālik al-Ashtar.

2 al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, (Beirut: Dār El-Fiker, 2016), ḥadīth 2409, 93

3 For recent scholarship on the covenants see John Andrew Morrow, *The Covenants of the Prophet Muḥammad with the Christians of the World* (Tacoma, WA: Angelico Press & Sophia Perennis, 2013); John Andrew Morrow (ed.), *Islām and the People of the Book: Critical Studies on the Covenants of the Prophet*, Vols. 1-3 (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017). Also see Ahmed El-Wakil, "The Prophet's Treaty with the Christians of Najrān: An Analytical Study to Determine the Authenticity of the Covenants," *Oxford Journal of Islāmīc Studies* 27, 3 (2016): 273-354; "Searching for the Covenants: Identifying Authentic Documents of the Prophet Based on Scribal Conventions and Textual Analysis (MA diss. Hamad Bin Khalifa University, 2017), and "'Whoever Harms a Dhimmī I Shall Be His Foe on the Day of Judgment': An Investigation into an Authentic Prophetic Tradition and Its Origins from the Covenants," *Religions* 2019, 10, 516.

4 For a good discussion see Muhammad Hamidullah, "Administration of Justice under the Early Caliphate: (Instructions of Caliph 'Umar to Abū Mūsā al-Ash'arī (17 H)," *Journal of the Pakistan Historical Society* 19, 1 (1971): 1-50; Muhammad Yusuf Guraya, "Judicial Principles as Enunciated by Caliph 'Umar I," *Islamic Studies* 11, 3 (1972): 159-18; and R. B. Serjeant, "The Caliph 'Umar's Letters to Abū Mūsā al-Ash'arī and Mu'āwīya," *Journal of Semitic studies* 29, 1 (1984): 65-79.



We will demonstrate how these political directives are focused on the implementation of justice and the realization of accountability as cardinal values.

## BASIC QUR'ANIC POLITICAL TERMS

Accountability in the Islamic Political Order is based on the Qur'an, the sunnah of the Prophet and the prescriptive decrees of the Rightly-Guided Caliphs. Though the Qur'an and the sunnah provide us with the definitive guiding principles and normative measures which the Muslims need to abide by, the prescriptive decrees of the Rightly-Guided Caliphs enlighten us on how the leading Companions of the Prophet dealt with the emerging political system and the extent by which the *ummah* (religious community) accepted their respective policies through their consensus (*ijmā'*). The way the *ummah* organized the body politic was a novelty apparatus of wide political appeal throughout Muslim history, and it is because of this imperative that we need to focus on the discourse on Islamic Political Order found in the Qur'an, the sunnah and the prescriptive decrees of the Rightly-Guided Caliphs which represent the position of mainstream Islam. Others like the *Shi'ah* and the *'Ibādiyyah* have a different viewpoint when it comes to the prescriptive era, but since this chapter focuses mainly on the methodology of the mainstream Sunni Muslims, it will thereby consider the Qur'an, the sunnah and the prescriptive decrees of the Rightly-Guided Caliphs which are relevant to our discussion.

Having in mind the central role of accountability in the Islamic Political Order, one has to investigate the relationship between the *ummah* and its historical-political system. As accountability is the hallmark of the Islamic Political Order, it must be understood that this new political structure moved the emphasis from the "shepherd" to "those in authority among us." More to the point this new model of accountability informs every aspect of the political order in Islam.

It should be remembered that, in early Islam, the formation of the new *ummah* paralleled the tribal system which necessitated an equally new political system. This political system concretized the political values of the *ummah* in an historical setting. Indeed, the most striking feature of this concretized form of political power is the new model of accountability with all its diversified levels that transcend the Shepherd model of





accountability. This new paradigm shift from tribal allegiance and its form of politics to the trans-tribal and universal required a new form of politics. Most importantly, what lies at the heart of this transformative type of politics is the new model of accountability.

Although this chapter will examine different aspects of the Islamic Political Order and the evolution of the Prophetic model, the main focus will be on the emergence of this new development and how it relates to accountability. This strategy of inquiry may lead us to take on a new look into the core political values of the Qur'an and the guiding principles of governance in Islam in general.

As will be demonstrated, the *Constitution of Madīna* and the *Administrative Directives* of the Prophet and the Rightly-Guided Caliphs prescribe accountability of the rulers. Their values establish the foundations of an Islamic Political Order in which there is a balance of powers within the political system in order to maintain checks and balances, and from which separation of powers can be derived. Education in religious matters is also highly-valued to promulgate justice as a communal and personal obligation between the members of the *ummah*.

## THE *UMMAH* AND THE FORMATION OF THE ISLAMIC POLITICAL ORDER

The *Makkan suwār* (pl. of *sūrah*) of the Qur'an primarily focus on *tawhīd* (the oneness of God), the hereafter (*akhirah*) and the essential characteristics of this new affiliation. A number of terms are used to describe this new relationship with the Divine and its vertical structure of power and flow of communication as well as its horizontal human interactions and power relationships. However, other terms stand out as being more important than the rest. These are *dīn* (religion), *millah* (religious tradition) and *ummah*. Though the translation of these terms is far less than accurate, there are nevertheless stress essential differences among them.

The matter becomes more complex whenever the Qur'an adds an adjective or a noun to specify the semantic field of these terms such as *dīn al-ḥanīf* (the religion of natural disposition), *millat Ibrāhīm* (the religious tradition of Abraham) and *ummatan wasaṭan* (the balanced religious community). One can say that these terms led to the development of a well-defined semantic field for this new community. Obviously, it captured all the religio-



us, social, political and economic dimensions of this new affiliation. Due to the interrelationship that exists among these terms, some might use them interchangeably. The *Madīnan suwār* used these three terms continuously, giving them central importance in defining the Muslim community. Obviously, the term *ummah* and its new specification *ummatan wasaṭan* became a lot more representative of all the other dimensions spelt out by the other two terms. Though *dīn* and *millah* had less significant differences between them, *ummah* in its semantic field in the *Madīnan suwār* encompassed all the dimensions embedded in the other two terms. This semantic analysis will shed some light on the usage of these terms in the political directives which will be later analyzed, particularly the terms *ummah* and *dīn*.

It should be remembered that these three terms were used during both the *Makkan* and *Madīnan* eras. This means that these terms are fundamental and important signifiers of the identity of the divine message. The Qur'an utilizes them to convey the self-identity of this new religious sensibility. Therefore, they were used to identify the historical affiliations of the new message with the history of guidance given to humanity. This history of salvation has been depicted through these terms. Additionally, this specific message articulated its own self-identity in relation to the historical context of both *Makkan* and *Madīnan* eras. More to the point, these terms reflected the multi-dimensional aspect of this new religio-political group, its historical affiliations, and the dynamics of its identification in relation to the existing religio-political groups.

Linguistically speaking, it is important in the Arabic language for words to share a semantic field, for these share a common root verb. In this way, the derivative meanings of the same root will form a shared semantic field. Clearly these three terms do not share the same or a similar root verb. While *dīn* communicates an intentional meaning, both *ummah* and *millah* convey extensional meanings. This makes *dīn* more abstract in nature compared with both *ummah* and *millah*. Because of this, though there may be other reasons, *dīn* never appears in its plural form in the Qur'an whereas both *ummah* and *millah* take singular and plural forms. Perhaps the implication of this is that the essence of *dīn* does not accept plurality, whereas both *ummah* and *millah* are susceptible to result in plural forms. Thus, at the level of *dīn* there is only one recognized *dīn*, while at the level of *ummah* and *millah* plurality are both acceptable and reflect a true representation of human predicament.

It should be remembered that *dīn* in its different forms appears more



often than *ummah* and *millah* in their different forms. To be specific *dīn* in its forms of *al-dīn*, *dīnan*, *dayn*, *dīnakum*, and *dīnī* appears 93 times in the Qur'an. Next to it, the root *amm* in its forms of *ummah*, *umam* and *ummatukum* appears 51 times. The least in terms of recurrences in the Qur'an is the root *mill* in its forms of *millah*, *millatukum* and *millatinā* which appears 15 times. These forms whether in the verbal nouns, be they plural or singular, and with the possessive pronouns denoting the senses of "our," "your" and "their" create a semantic field that communicates the different levels of the religio-political groupings as understood by the Qur'an.

Evidently, the Qur'an utilizes each of these fundamental terms to create its own semantic field that reflects the specifications that differentiates it from other terms and draws our attention to the shared general semantic field. In this regard, the interrelationships among these terms will bring to light new meanings. This will certainly allow us to see the different dimensions of the relationships and consequently pave the way for a more profound understanding of the structure of the shared semantic field. One must remember that this necessitates an in-depth understanding of the specific semantic structure of the individual terms and how each one relates to the other two terms, creating a shared semantic field that serves as a Qur'anic matrix. Though some may be skeptical about the benefits of a systematic understanding of the divine scripture that does not have a relationship with the social realities during the time of revelation, one may respond to this hermeneutic criticism – or perhaps concerns – that it might be said that a link between the systematic understanding of the religious text and its socio-historical milieu is important to shed light on the understanding of the text. And yet, it is equally important to develop a systematic understanding of the religious text to reveal its internal consistencies and its main message. This hermeneutic position, right from the beginning, governed the type of sensibility which was developed by the Prophet and his Companions in order to understand and implement the Qur'anic message in their lives. Clearly then, the '*ulāmā*' followed the same method in developing both the science of Qur'anic exegesis and Islamic jurisprudence. It should be remembered that the Qur'an does not have dark passages or hermeneutic problems. As a result, it is possible to develop a Qur'anic matrix for understanding the Qur'anic guidance for good governance in line with the tradition of Qur'anic exegesis.

One can easily recognize that in the Qur'an the terms *ummah*, *dīn*, and *millah* have been used in such a way (Qur'anic verse) in such a way to illustrate the interrelationship between them and to explain the shared semantic



field. They develop throughout their history of revelation a web of meaning in order to convey a politico-religious meaning. In a *Makkan sūrah* we read: “Indeed, Abraham was a father of many nations (*ummah*), devoutly obedient to Allah, inclining toward truth, and he was not of those who associate others with Allah [Q16:120].” Abraham who is connected with the Qur’anic phrase *millat Ibrāhīm* has been described in this āyah as being an *ummah* by himself. In a *Madīnan surah* which reads: “who can be better in religion (*dīnan*) than one Who submits his whole self to God, does good, and follows the religious tradition of Abraham (*millat Ibrāhīm*), the true in faith? For Allah did take Abraham as a friend [Q4:125].” Both *dīn* and *millat Ibrāhīm* were mentioned in such a way that the best form of *dīn* necessitates a strict adherence to *millat Ibrāhīm*. In another *Makkan sūrah*, we find: “Say: Verily, my Lord Has guided me to a way that is straight, a religion that is right, a religion that is right (*dīnan qayyiman*), the religious tradition of Abraham (*millat Ibrāhīm*), the true in faith and he certainly did not join gods with Allah [Q6:161].”

Allah instructed the Prophet to confess that he has been guided to the straight path which is *dīnan qayyiman millat Ibrāhīm*. Therefore, it is reasonable to infer that *dīn* and *millat Ibrāhīm* have been connected in such a way to form a shared semantic field. These two Qur’anic verses show how structurally these terms are connected to each other. In addition to that these terms are connected through a network of other terms such as *huda* (guidance), *ṭā’ifah* (group of people), and *rasūl* (messenger). By following the accepted principles of Qur’anic exegesis one can develop a well-defined shared semantic field for these three terms. This semantic field allows us to have a Qur’anic matrix for understanding both the political valuational structure and the guiding principles for the realization of these values in a body politic.

A thorough investigation in major Arabic dictionaries also reveals the interconnectedness among these three terms. Though the Qur’anic discourse may seem to dominate the sensibility of these dictionaries, the politico-religious situation has its mark on our understanding of these terms. One significant observation is that new phrases were coined out of the Qur’anic explanation of these terms such as *ummat Muḥammad khayr al-umam* and *millat Ibrāhīm khayr al-milal*. These phrases and others reflect the process of concretization of these after the end of revelation. Al-Jurjānī in his lexical definition of *dīn* and *millah*<sup>5</sup> decided to include both of them in one entry. He informs us that both of them share the same essence and

5 al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta’rifāt* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1998), 140-2.



have come to be represented by the *Sharī'ah*. According to him, the difference is in the fact that when the *Sharī'ah* is followed it takes the connotation of *dīn* and when it functions as a rallying point it denotes *millah*; finally when it serves as a frame of reference it connotes the *madhhab*. As a result, al-Jurjānī summarized the difference between *dīn*, *millah* and *madhhab* by declaring that *dīn* is connected with Allah while *millah* is attributed to the messenger and *madhhab* to the *mujtahid*.

In this way al-Jurjānī showed us how the divine guidance in the *Sharī'ah* began to descend from *dīn* to *millah* and finally to *madhhab*. Obviously, he added *madhhab* to connect the normative sources of guidance with the human, albeit fallible form of realization of values derived from the normative sources. Interestingly enough, and perhaps in line with al-Jurjānī's individualization of the three terms *dīn*, *ummah* and *millah* he decided to give authority to *al-Imām* at the expense of the *ummah*. Therefore we find in his dictionary how an important term like *ummah* disappears and the visible and individualized political term *al-Imām* takes its place. He then defines *al-Imām*<sup>6</sup> as the person who has both political leadership and religious authority concerning *dunyā* (worldly affairs) and *dīn*. This personification of the *ummah* in *al-Imām* (political and religious leader of the *ummah*) does however have grave consequences on the understanding of accountability in the political history of Islam.

## SHŪRA AND BAY'AH

The Qur'an uses the term *Shūra* in two places. In the first instance it instructs the Prophet to practice *Shūra* in his dealings with his Companions (Q4:159) while the second instance exonerates those who conduct their political affairs in accordance with the *Shūra* (Q42:38). It is important to note that *Shūra* is a principle for regulating political affairs rather than a specific form or procedure. *Shūra* took different forms and varied in the way it was used to elect the Caliphs. The way in which Abū Bakr was made Caliph differed from the manner in which 'Umar was appointed, and just before the latter's death, he established the first consultative body entrusted with the election of the new Caliph who ended up being 'Uthmān. This was completely different to the manner in which 'Alī was elected as Caliph which came in a period of political turmoil. In each instance the

<sup>6</sup> Ibid., 53.



procedure was different, though in all cases an overwhelming majority among the representative body of the *ummah* gave their consent. It should further be noted that even after the representative body elects a Caliph, the latter will still need to receive the pledge of allegiance from the remaining members of the *ummah* (*bay'at al-jumhūr*).

## THE CONSTITUTION OF MADĪNAH

The *Constitution of Madīnah* is probably the first and most important political directive written by the Prophet. Indeed, it must have taken a great deal of effort and diplomacy to have brought all of Yathrib's different tribal and religious groups together and have them agree to subject themselves to the rule of law under a unifying socio-political contract. All scholars are unanimous that the *Constitution* derived from an original historical document and two versions of it have come down to us. The first and longest version is that of Ibn Ishāq while the second and shortest version is that of Abū 'Ubayd.<sup>7</sup> When it comes to the theme of accountability, there is little difference between the two versions and both stress individual as well as collective accountability.

### *Collective, Tribal and Personal Accountability*

The first clause of the *Constitution of Madīnah* reads: "This is a writ (*kitāb*) from Muḥammad, the Prophet between the Believers and the Muslims, of Quraysh and Yathrib, and whoever follows them and joins them, and performs *jihād* with them." The *kitāb* implies a legal agreement among the different parties to reform the prevailing power structure in Yathrib for their collective benefit. The "Muslims" are those emigrants from Makkah as well as those who converted to the new religion among the Anṣār. As for the "Believers," it seems to have been those Jews who accepted Prophet Muḥammad's political authority and him being a prophet to the gentiles.

In contrast to the Muhajirūn and the Aws who were regarded as a collective body, the Khazraj and the Jews were split along the lines of their

7 For a good cross-comparison of both texts, see Michael Lecker, *The 'Constitution of Medina': Muhammad's First Legal Document* (Princeton: Darwin Press, 2004), 27-31. The numbering the Constitution's clauses in this paper derive from Michael Lecker.



respective tribes. This is evident by how the *Constitution* lists the following Muslim clans: (1) the Muhajirūn; (2) the Banū Aws; and among the Kha-zrāj the tribes of (3) ‘Awf; (4) al-Najjār; (5) al-Ĥārith; (6) Sā’ida; (7) Jas-ham; (8) ‘Amr b. ‘Awf; and (9) al-Nabī. The tribes of Aws, ‘Awf, al-Najjār, al-Ĥārith, Sā’ida and Jasham all had Jewish affiliates attached to them. The (10) Banū Tha’laba are the only Jewish tribe not to have an Arab counter-part. According to Michael Lecker, the tribe were Arab converts to Judaism and “were the only Jewish tribe of some weight included in the Kitāb.”<sup>8</sup> Two other tribes are included in the *Constitution*, the (11) Jafna who were the Jewish clients of the Banū Tha’laba, and (12) the Banū Shuṭayba who may have been Jewish. It is clear that those Jews who affiliated themselves with the Muslims by pledging allegiance to the *Constitution* were regarded as one with the believers and this is made clear in clause §28 when it states that the Jews of the Banū ‘Awf (and by default all other Jewish tribes) are an *umma* with/of the Believers (*ummatun ma’a/min al-mū’minīn*).

The *Constitution* stipulates that individuals are accountable to their own tribe, and that each tribe to the rule of law which means going beyond traditional tribal affiliations. This is clearly explained in the following clauses:

§14. The God-fearing Believers are against whoever commits a wrongdoing among them or anyone who wants to profit from an injustice, a crime, enmity or corruption between the Believers. They shall all unite against him even if he should be a son of theirs.

§61. This *Constitution* does not protect those who do wrong or commit sinful acts.

In contrast to the pre-Islamic era, the *Constitution* rejects collective punishment when it states in clause §59 “He who offends does so only against himself,” meaning that only the offender should be penalized for his crime and that no collective punishment should ensue. If there is a dispute, the *Constitution* stipulates that arbitration should be referred back to divine law in the Prophet’s judgment:

§52. Whoever commits an injustice or if there occurs a dispute that could lead to discord between the subjects of this *Constitution* then the case should be brought forth [for arbitration] to Allah and to Muḥammad.

---

8 Ibid., 77.



## ACCOUNTABILITY TO UPHOLD THE INTEGRITY OF THE CONSTITUTION

Just like the *Covenants* of the Prophet whose clauses could not be changed or altered, the members of the *ummah* were also obliged to uphold the integrity of the *Constitution* when it states:

§22. The God-fearing believers are to abide by [this *Constitution*] to the best of their ability and in a just manner.

§25. It is not permissible for a Believer who abides by this *Constitution* and who believes in Allah and the Last Day to support or give aid to an innovator [intent on altering it]. Whoever supports or gives him aid shall have earned the curse of Allah and his wrath on the Day of Judgment, and neither repentance nor ransom shall be accepted from him.

§43. Allah is the guarantor of he who is God-fearing with regards to this *Constitution*.

§53 and §60. Allah is the guarantor of the one who abides by this *Constitution* and who is God-fearing in relation to it.

§60. Upholding this *Constitution* represents piety and righteousness in the eyes of Allah.

## ACCOUNTABILITY OF THE PROPHET

The *Constitution* implicitly alludes that those entrusted with authority are those who are the most pious because they are responsible for upholding the rule of law. Does this mean then that the Prophet is also to be held accountable by the signatories of the *Constitution*, or is he simply above the law? The last two clauses of the *Constitution* appear to provide the answer to this rather provocative question:

§63. Allah is the protector of him who is righteous and God-fearing, and so is Muḥammad the Messenger of Allah.

§64. The most worthy of the [*ummah*] to uphold this treaty are the righteous and sincere.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Michael Lecker, *The 'Constitution of Medina': Muhammad's First Legal Document* (Princeton: Darwin Press, 2004), 27-31 at 28 and 33. The numbering of the Constitution's clauses in this paper derive from Michael Lecker. Also see Hamidullah, *Majmū'at al-Wathā'iq al-Siyāsiyya*, 57-64.





It is implicitly assumed that as Messenger of Allah, Prophet Muḥammad is the most worthy and sincere to rule over the people of Madīnah. This however does not by any means free him of accountability, for if – hypothetically speaking – he should cease to be righteous and sincere, then he would also *ipso facto* be disqualified to be a messenger of Allah who can uphold justice and equity. Clause §28 stipulates that “the Jews have their religion (*dīnuhum*) and the Muslims have their religion (*dīnuhum*)” setting an objective standard that holds the Prophet accountable in his execution of the law, not as a religious leader who all members of the *ummaḥ* are obliged to follow.

The *Constitution of Madīnah* managed in clause §6 to unify different *umam* into “one *ummaḥ* to the exclusion of others” despite their religious and tribal differences, whereby the different *milal* (a word which does not occur in the *Constitution* but which is used in the *Covenants* that derived from it) were linked to a particular *dīn*. Upholding the *Constitution* meant observing the Covenant of Allah first and foremost to which the Prophet, tribal leaders and all other members of the *ummaḥ* had pledged to honour. In this way, they were accountable to Allah, the *Constitution*, rule of law, and finally, to one another.

## ACCOUNTABILITY IN THE PROPHET’S ADMINISTRATIVE DIRECTIVES

The Prophet issued very strict instructions to his governors on how they should manage the affairs of the people. A number of these *Administrative Directives* have survived in their abridged format, though the written directive to al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī appears to have been the best preserved as it has retained all of its scribal conventions, namely the date, names of witnesses, and the scribe’s name. Al-‘Alā’ is not just instructed to be a spiritual guide who teaches the people Islam, he is also to act as a just governor to them in Baḥrayn. The Prophet thus explains:

Verily I have sent you al-‘Alā’ b. al-Ḥaḍramī and I have commanded him to fear Allah, the One who has no partner. I have instructed him to be gentle with you (*yulīna lakum al-janāḥ*) and to act in your best of interests according to the truth. I have commanded him to judge between you and the people on the basis of the precepts of justice that Allah has decreed in His



book and, as long as he does this, you are obliged to obey him. If he distributes wealth equitably, he has been just and, if he behaves mercifully towards you, mercy shall descend upon him – therefore listen to him and obey him by giving him the support and assistance that he needs.<sup>10</sup>

The instructions given to al-‘Alā’ in the opening of the letter are shared in other *Administrative Directives* where justice is the first value to be held in high-esteem. The letter then elaborates:

The claim that Allah and His messenger have over the people and over you in particular is that you uphold Allah’s covenant. This is because Allah is satisfied with those in positions of authority who keep to their covenant, fulfil the rights of the people and do not abuse their power. It is therefore incumbent upon Muslims to submit to such [just] rulers and to fulfil their obligations towards them, for ultimately obedience to them permits good to prevail and evil to be vanquished. I take Allah as my witness that whoever I have entrusted to rule over the affairs of the Muslims – whether it be by a great or small measure – and he does not act justly following his appointment, then such a person should no longer be obeyed but deposed from his position of authority. The oath, the covenant and the protection that has been granted to him by the Muslims should be revoked and the Muslims should seek the assistance of Allah in appointing another person who is best among them to rule.<sup>11</sup>

Accountability of the ruler to his subjects is spelt out in unequivocal terms. Obedience is clearly conditional so long as the rulers abides by the dictates of justice and the rule of law. The ruled are also dutybound to ensure that their ruler is just and as a last resort to depose him if he ceases to be righteous and equitable. Similar instructions have been preserved in the Prophet’s letter to ‘Amr b. Ḥazm:

1. This is a writ from Allah and His messenger: “O you who believe fulfil your oaths [Q5:1]!” This is a covenant from the Messenger of Allah to ‘Amr b. Ḥazm when he sent him to Yemen.
2. He ordered him to fear Allah in all of his affairs for verily Allah is with those who fear Him and who perform righteous deeds.
3. The Prophet has ordered him to follow the precepts of justice in the same manner as he has been ordered by Allah to do so.

10 Ahmed El-Wakil, “The Prophet’s Letter to al-‘Alā’ b. Al-Ḥaḍramī: An Assessment of Its Authenticity in Light of the Covenants and the Correspondence with the People of Yemen”, *Islam and Christian-Muslim Relations* (2019): 1-32 at 3.

11 Ibid.



4. He must give the people glad tidings concerning the reward of doing good deeds and enjoin them in that. He must teach the people the Qur'an and enlighten them in religious matters. He should also prohibit them from touching the Qur'an without their ablutions.
5. He needs to inform them of their obligations and their rights (*bi-l-ladhī lahum wa al-ladhī 'alayhim*).
6. He should be lenient with them when they are just, and firm with them when they commit injustice, for Allah has prohibited injustice and made it forbidden when He said: "Surely the curse of Allah is on the unjust, those who obstruct the path of Allah [Q11:19]."<sup>12</sup>

The Prophet's *Administrative Directive* to 'Amr b. Ḥazm makes it clear that the ruled, just like the rulers, have both rights and obligations, a concept reiterated in a number of *Covenants* and letters of the Prophet.<sup>13</sup> The ruler also has a responsibility to set the standard and to educate the people so that they develop morally and intellectually. The theme of just rule is again re-iterated in the Prophet's letter to Mu'ādh b. Jabal when he sent him to Yemen:

I have commanded him [i.e. Mu'ādh] to fear Allah the Exalted and to abide by His Book and the *Sunna* of His messenger. He should take the role of a compassionate father-figure to them, to oversee their best interests, to reward the doer of good for his good deeds and to deal with the unjust according to the dictates of justice. I have not sent Mu'ādh as a lord over you but rather as a benevolent brother; a teacher abiding by the command of Allah to give people their right in what he does. You then have to listen to him, obey him and give him good counsel both in private and openly, and if you ever disagree on something, refer it back to Allah and His messenger; if indeed you believe in Allah and the Last Day, for this is better for you and the best course of action.<sup>14</sup>

Here the Prophet makes it clear that Mu'ādh is one among the Muslims and his position as governor does not in any way entitle him to special privileges. He is a brother to the ruled and therefore, despite his position of authority, remains one among equals.

12 Muhammad Hamidullah, *Majmū'at al-Wathā'iq al-Siyāsiyya li-l-'ahd al-Nabawī wa-l-Khilāfat al-Rāshida* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1987), 207.

13 El-Wakil, "The Prophet's Letter to al-'Alā' b. Al-Ḥaḍramī", 9.

14 Ibid., 12.



## 'UMAR'S JUDICIAL DIRECTIVE TO ABŪ MŪSĀ AL-AŠH'ARĪ

Emphasis on justice during the early Pax-Islamica was not just inspired by the *sunnah* of the Prophet but also by the Qur'an when it exhorts:

Indeed, Allah commands you to render trusts to whom they are due and when you judge between people, judge with justice. Excellent is that which Allah instructs you. Indeed, Allah is ever Hearing and Seeing.

O you who have believed, obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. And if you disagree over anything, refer it back to Allah and the Messenger if indeed you believe in Allah and the Last Day. That is the best and most preferred course of action. (Q4:58-9)

Ibn Taymiyyah based his famous epistle *al-Siyāsah al-Shar'īyyah* on the above verses which include three important values in Islamic polity: (1) trust; (2) justice, and (3) obedience. Whilst trust and justice are unconditional values, obedience is a conditional value based upon justice and trust, allowing a space for disagreement between the ruled and rulers through the system of *Shūra*. These verses also make it very clear that allegiance to Allah and his Messenger – which represents allegiance to justice – takes precedence over allegiance to individuals.

The notion of the judiciary being a separate institution from the administrative was therefore clearly established in era of the Rightly-Guided Caliphs. The Caliphs would always send both a governor and a judge in the newly administered provinces of the Muslim empire. Although Abū Mūsā was appointed as governor in Baṣrā, he had responsibility to instruct judges on how they should conduct themselves. 'Umar's letter to him therefore set a precedent for important judicial directives. It reads:

1. In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful.
2. From the servant of Allah 'Umar to 'Abdullah b. Qays [i.e. Abū Mūsā al-Ash'arī]. Peace be upon you.
3. The institution of the judiciary is a religious obligation that cannot be eliminated. It is a *sunnah* that must be upheld and followed. Make sure therefore to comprehend what has been reported to you, for truth will be of no value if it is not implemented through the power of law.
4. You must not dismiss the people but rather be attentive to them. This must be reflected in your conduct and in the manner by



which you hold court. The nobleman must not feel as though you will be partial to him because of his status while the weak must not despair of your justice.

5. The plaintiff must provide testimony and the defendant must take an oath.
6. A just settlement among the people is the preferred course of action so long as it does not render a lawful matter unlawful or an unlawful matter lawful.
7. If you decided a case yesterday, but after having been guided to the right decision you realize you were mistaken, let not your previous judgment prevent you from accepting the truth, for truth can never be nullified by falsehood. Know that returning to the truth is better than persisting upon falsehood.
8. If you are uncertain about a matter which cannot be found in the Qur'an and the *sunnah*, then familiarize yourself with precedents similar to the case which you are presiding over. You should apply analogical reasoning and judge according to what you consider most just and favourable in the eyes of Allah.
9. If a person claims a missing right but does not have sufficient evidence at hand then delay judgment and appoint a time-limit to allow him to bring his evidence. If he fails to do so then you will be justified in deciding against him.
10. Muslims are trustworthy with regard to the testimony that they give about one another, except he who has been flogged in accordance with a prescribed punishment, or he who has given false testimony. He who has been known for nepotism toward his relatives or allies is also not a worthy witness. People's intentions are beyond your jurisdiction and punishments should only be carried out according to evidence which is proven beyond any doubt.
11. Never judge while you are in a state of anger, or irritated, or concerned about how your judgment will be received by others. You must not be discontented by those who bring a case to you, but rather you must exercise patience and follow just course of action in your judgment. In this way you will have earned your reward from Allah in this world and the hereafter. Whoever is sincere with Allah, then Allah will make the people on good terms with him. Whoever makes an outward display of false righteousness will eventually be exposed. This is because Allah does not accept an



offering unless it be made with sincerity. What do you think then is the reward – both in this world and in the hereafter – which Allah has in store for he who implements justice?

12. And peace be upon you.<sup>15</sup>

The text emphasizes the importance of upholding truth and justice to the extent that any faulty verdict should be rectified. It spells out the conditions under which a judge should not adjudicate such as when he is angry or irritated. Ibn al-Qayyim al-Jawzī saw the letter as very important and devoted a lengthy commentary to it in his book *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-'Alāmīn*.<sup>16</sup> He believed that the jurist was required to exert effort in understanding the text and applying it to the particular case which he was presiding over.

It appears that 'Umar's intent was to generate some kind of balance of power within the emerging Islamic Political Order, which meant that a governor could report a judge, and likewise a judge could report a governor. The constituency could also report any abuse of power by the governor or judge to 'Umar which would lead to immediate disciplinary action. This is attested from another letter he sent to Abū Mūsā in which he informs him:

Visit those who are sick from among the Muslims, attend their funerals, and have an open door policy for them, and attend to their affairs personally. You are one among them except that Allah has given you greater responsibility. It has come to my attention that you have been over-indulgent on yourself and your family when it comes to your clothes, your food and your mount, more so than the rest of the Muslims. Woe to you 'Abdullah! Do not be like cattle that comes to a green pasture and keeps eating until it becomes fat and is then unable to run away from a predator. If the governor goes astray then his subjects will also follow-suit. The most reprobate of people is he who makes others miserable.<sup>17</sup>

Clearly 'Umar's governors did not have *carte blanche* to behave as they pleased and he had installed some checks and balances to make sure that they adhered to the highest moral standards.

15 Hamidullah, *Majmū'at al-Wathā'iq al-Siyāsiyya*, 427-8. Also see Mustansir Mir's translation which we consulted and which can be found online at <http://www.al-mawrid.org/index.php/articles/view/umar-on-judge-and-judgement> (accessed 27 January, 2020).

16 Ibn al-Qayyim al-Jawzī, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-'Alāmīn*, Vol. 1 (Beirut: Al-Maktaba al-'Aşriyya, 2011), 69-294.

17 Hamidullah, *Majmū'at al-Wathā'iq al-Siyāsiyya*, 436-7.



## 'ALĪ'S ADMINISTRATIVE DIRECTIVE TO MĀLIK AL-ASHTAR

The similarities between Prophet's *Covenants* and his *Administrative Directives* to his governors are paralleled in 'Alī's letter to his governor of Egypt, Mālik al-Ashtar. Though Wadād al-Qāḍī questioned the authenticity of the letter claiming it was a forgery,<sup>18</sup> this assessment cannot in any way be validated when we juxtapose it to other political documents of the era. True, the letter may have some anomalies, but to dismiss it altogether based on highly speculative evidence is simply unwarranted. 'Alī begins his *Administrative Directive* by instructing Mālik to be gentle with his subjects:

Develop in your heart mercy, love and benevolence for your people. Do not behave with them like a predator who eats others' food by appropriating to yourself that which does not belong to you. Remember that your subjects are of two categories: either they are your brethren in religion or equals to you in humanity.<sup>19</sup>

Just like the Prophet's *Administrative Directives*, 'Alī makes it clear that governors are not to act as tyrants over their subjects, and that doing so goes not only against the principles of Islam, but is tantamount to a cosmological rebellion against Allah:

Do not say: "I am your overlord: I command and you obey!" as in that way you are close to associating yourself as lord with Allah. Should you ever be elated by power and feel in your mind the slightest symptoms of pride and arrogance, then look at the power and majesty of the Divine governance of the universe over which you have absolutely no control. It will restore your sense of balance to your wayward intelligence and give you a sense of calmness and affability. Beware! Never put yourself against the majesty and grandeur of Allah and never imitate His omnipotence for Allah has brought low every rebel and tyrant of men.<sup>20</sup>

The eloquence of the letter is highly visible throughout all its sections and it is indeed quite difficult to render it into any other language than Arabic.

18 See Wadād al-Qāḍī, "An Early Fatimid Political Document", *Studia Islamica*, 48 (1978): 71-108. Al-Qāḍī extensively discusses the text found in *Nahj al-Balāgha* and in al-Qāḍī Nu'mān's *Da'ā'im al-Islām*.

19 Ibn Abī al-Ḥadīd's *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, Vol. 17, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-Arabiyya, 1961), 36. Also see Rasheed Turabi's translation which we consulted and which can be found online at <https://www.al-islam.org/richest-treasure-imam-ali> (accessed 27 January, 2020).

20 *Ibid.*, 32-3.



## TOWARD AN EVOLUTION OF THE PROPHETIC MODEL

The Islamic Political Order brought about a new arrangement in the traditional power structure. Authority was granted to “one among us” who was entrusted with greater levels of responsibility. The Islamic Political Order unfortunately never reached full institutional maturity, for when ‘Uthmān was Caliph, no successful institutional mechanisms were in place to ensure a satisfactory resolve to the Muslims’ political disputes. Nevertheless, we can build on what the Companions of the Prophet had started and draw from the Islamic tradition five major actors who share both responsibilities and rights in the institutional power structure: (1) the individual who is represented by his tribal leader through the *shūra*; (2) the administrative governor (*al-wālī*) who is in charge of local government and political administration; (3) the judge (*al-qāḍī*) who is part of the judicial branch of government headed by the *muftī*, (4) the ‘*ulāmā*’ who are represented by *Shaykh al-Islām*, and (5) the Caliph (*al-khalīfa*) who is head of government and who is assisted by the *umārā’* at the executive level.

The lack of strong institutions in the era of the Rightly-Guided Caliphs seems to have contributed to its breakdown. The Pax-Islamica was still at a stage where it could potentially turn into an oligarchy through the appointment of the *wulāt* (administrative governors) and the *quḍā’* (judges) by the Caliph. A discontented constituency could therefore interpret these appointments as extensions of one body rather than three separate bodies holding each other accountable. There was a strong emphasis on the principles as values of justice in the time of the Prophet and the Rightly-Guided Caliphs though the form, processes and procedures were left to the time. In contemporary times, these principles should be reignited as part of Islamic polity and processes and procedures which have been proven to be conducive to a participatory form of governance. This would fulfil the objectives of the Islamic Political Order in which justice, rule of law, due process and a diversified type of accountability are upheld.

An evolution of the Prophetic Model would therefore entail unifying the *ummah* under a constitution by having the *Madīnan* model as a precedent, whereby the people’s pledge of allegiance to the Caliph would only be valid after he has pledged allegiance to the constitution. If the Caliph/head of state does not abide by his constitutional pledge, then the institutional bodies would be in a position to take action against him. If this fails, then the people’s pledge of allegiance to him is nullified and becomes





void. Allegiance to a just constitution and to just state institutions represents a pledge to Allah which comes above any allegiance to the executive branch of government or to any particular individuals.

A contemporary Islamic Political Order based on the Prophetic Model could then have within its fold the five following independent institutions:

- *Al-Shūra*: A consultative body which allows every constituency to elect their own representatives.
- *Al-Wulāt*: An administrative body to lead the local government apparatus in each constituency is well-managed and run.
- *Al-Qaḍā'*: The judiciary consisting of the *quḍā'*, the *fuqāhā'*, and the *muftī*.
- *Al-'ulāmā'*: The intellectual vanguards who are the guardians of the constitution. They are the ones who draft the constitution through consensus, explain it, and review the laws of the land to ensure that they are just.
- *Al-Umārā'*: The executive branch of government which is headed by the Caliph.

The ideals of the Islamic Political Order are to ensure that good governance and justice prevail. It can adopt the ideals of Islam and accumulated human wisdom through Islam's humanistic concept to *ijtihād*. Though the nation state has its own dynamics, the Islamic Political Order as an evolution of the Prophetic Model would require all members of the *ummah* to honour a just constitution, and ensure that the administrative, judiciary and executive branches of government are each separate of one another, leading to checks and balances which would ensure accountability in all areas of government.

## CONCLUSION

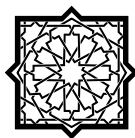
The Qur'an avails to humans revelatory data that can be considered as both a source of values and historical forms of realization. In addition to that the Prophet's behavioural model serves both as an ideal concretization of these values and a source of inspiration for the discovery of new avenues for the realization of these values in ever changing historical conditions. Perhaps future studies linking the Qur'an and the political directi-



ves issued by the Prophet and the Rightly-Guided Caliphs will reveal the inner dimensions of abstract values such as accountability and its different forms of concretizations. This will certainly enlighten us on how values as such take unlimited forms of realizations and yet retain their essence. Although there are essential differences between the Qur'an and the political directives of the Prophet and the Rightly-Guided Caliphs, the values in each of them are one and the same. The only difference is both at the level of realization and in the historical context.

Since the main focus of this chapter is on the concept of accountability, a careful interpretation of its different dimensions and its link to basic Qur'anic terms of self-identification such as *dīn*, *millah* and *ummah* is very important for an in-depth understanding of what it represents. Additionally, accountability is a repository of a set of values that connects the '*ulāmā*', the political leaders and the ruled through concepts such as *ijtihād* and *ijmā*'. This is because the '*ulāmā*' are entrusted and ethically accountable to the ruled and rulers for exerting their effort in understanding both the religious text and how it ought to be implemented in a specific socio-political context. In the aftermath of their individual *ijtihād*, the '*ulāmā*' have both an individual and communal obligation to come up with a consensus to unify the *ummah* upon truth and justice.





# Zalaganje profesora Karčića da muslimani vrše svoje etičke obveze u sekularnoj državi

*Mato Zovkić*

## **Sažetak**

Godine 1989. Fikret Karčić obranio je disertaciju o odjeku reforme šerijatskog prava među muslimanima u Jugoslaviji. Od tada proučava pravni položaj muslimana u balkanskim zemljama nakon povlačenja otomanske vlasti 1878. i 1912. Posebnu pozornost posvetio je slobodi prakticiranja islama u BiH od austrougarske okupacije, kada je država pružila svojim građanima muslimanima mogućnost da se organiziraju izabiranjem svojih vjerskih poglavara te uvođenjem institucija važnih za njihovu vjersku i etničku tradiciju. To iskustvo od 140 godina potaknulo ga je da se zalaže za vršenje etičkih obveza muslimana u sekularnoj državi, koja može biti pravedna, demokratska i jednaka prema svim svojim građanima. Takvim znanstvenim istraživanjem pomaže svojim sunarodnjacima i članovima umeta da odgovorno djeluju u pluralnom društvu sekularne BiH te pridonosi integriranju muslimana u evropske zemlje kao zajednički dom svih građana i vjernika koji žele u njima živjeti.

Hansjörg Schmid, katolički pobornik uključivanja muslimana u Europu kao zajedničku kuću, predstavlja između ostalih i Fikreta Karčića kao bošnjačkog znanstvenika koji vidi mogućnost i potrebu da muslimani slobodno prakticiraju svoju vjeru u pluralnoj demokratskoj državi.<sup>1</sup> U bibliografiji

<sup>1</sup> Usp. Hansjörg SCHMID, „Fikret Karčić – Pionier der ‘islamischen Tradition der Bosniaker’“, u *Islam im europäischen Haus: Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Hansjörg SCHMID (Freiburg im Breisgau: Herder, 2012), str. 218–226. O muslimanima BiH govori još na str. 98–100, 254–258.



navodi 25 Karčićevih radova na bosanskom i engleskom.<sup>2</sup> U bilješkama se poziva i na svoje osobne razgovore s autorom 28. 5. 2010. i 7. 6. 2011. Ističe u uvodu kako je Karčić rođen u Višegradu, iz kojega je u toku rata za osamostaljenje BiH istjerana njegova obitelj. Od djeda po majci Rasim-efendije Tabakovića (1902–1987), koji je bio imam džamije Bikavac u Višegradu, dobio je u kući inicijaciju u islam i osnove arapskog jezika. Kao odlični svršeni Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu poželio je studirati povijest prava u vrijeme osmanske vlasti i zato se opredijelio za pravni fakultet u Sarajevu. Za magisterij prava pošao je u Beograd i obradio temu „Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941“ pod vodstvom profesora Mehmeda Begovića, koji je bio ekspert za razvoj islamskog prava, hrabro prakticirao svoju vjeru u vrijeme komunističkog režima te pomogao pri izradi nastavnog plana i programa iz šerijatskog prava za Islamski teološki fakultet u Sarajevu.<sup>3</sup> Austrougarska vlast dala je izgraditi u Sarajevu zgradu za Šerijatsko-teološku školu god. 1882. te plaćala profesore koji su obrazovali buduće šerijatske sudce za muslimane. Tu školu podupirala je jugoslavenska vlast, ali su je ugasili komunisti nakon drugog svjetskog rata. Za doktorsku disertaciju F. Karčić obradio je temu „Pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini 20. vijeka“ također u Beogradu i obranio je 30. 6. 1989.<sup>4</sup> Šesto i zaključno poglavlje naslovio je: „Odjek reformističkog pokreta u Jugoslaviji u prvoj polovini XX stoljeća“.<sup>5</sup> Poratni reis Ibrahim ef. Fejić podržao je ukidanje zara i feredže<sup>6</sup> te u popratnom članku iznio „tezu da pokrivanje žene nije vjerski propis“<sup>7</sup> U zaključku Karčić obrazlaže da je cilj modernizacije muslimanskog društvenog života bio „približavanje Evropi uz očuvanje islamske vjere i kulture (...) Društvenu osnovu za širenje reformističkih ideja osigurale su duboke socijalno-političke i kulturne promjene prouzrokovane procesom odvajanja jugoslavenskih muslimana od orijentalno-islamske kulture i približavanjem Evropi“<sup>8</sup>.

2 Hansjörg Schmid, „Fikret Karčić – Pionier der ‘islamischen Tradition der Bosniaker““, str. 572–573.

3 Usp. natuknicu „Begović, prof. dr. Mehmed“, u Ahmed Mehmedović, *Leksikon bošnjačke uleme* (Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka, 2018), str. 79.

4 U obliku knjige tiskao ju je pod naslovom *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990). Podatak o datumu obrane preuzet iz elektronskog teksta „Fikret Karčić – *Curriculum vitae*“; dokument od 27 stranica koji mi je ljubazno dostavio prof. dr. Ahmet Alibašić.

5 Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, 197–241.

6 Usp. „Fejić, Ibrahim-efendija, hadži“, *Leksikon bošnjačke uleme*, str. 171–172.

7 Fikret Karčić, *Nav. dj.*, 239.

8 Fikret Karčić, *Nav. dj.*, 247.



## MUSLIMANI U ZEMLJAMA BALKANA KAO MANJINE NAKON PRESTANKA OSMANSKE VLADAVINE

Nakon izgubljenog rata s Rusijom kao zaštitnicom pravoslavaca na području Balkana Osmanska Carevina morala je po odredbi europskih vlada na Berlinskom kongresu 1878. prepustiti svoju pokrajinu Bosnu na upravu Austro-Ugarskoj Monarhiji. U jednom članku namijenjenom širokom krugu bošnjačkih čitatelja F. Karčić ističe kako su ovaj gubitak teritorija osmanske kronike nazvale malim krajem svijeta.<sup>9</sup> Za bošnjačke muslimane bio je to politički i religijski šok tako da su neki njihovi intelektualci predlagali seljenje u Tursku radi očuvanja vjere. Prema nekim bošnjačkim istraživanjima broj iseljenih kretao se od oko 140.000 do 180.000.<sup>10</sup> Britanski povjesničar Noel Malcolm, u knjizi *Bosna – kratka povijest*, koju je pisao u toku rata za osamostaljenje BiH povodom raspada Jugoslavije te iskazao puno poštovanje prema stradanjima Bošnjaka, kaže da se moglo odseliti oko 100.000 osoba te da je Austrija puno investirala u izgradnju ove zaostale agrarne pokrajine, uglavnom pravedno vladala i nije dopuštala masovno kristijaniziranje muslimana.<sup>11</sup> U sličnoj knjizi o povijesti Kosova Malcolm prikazuje kako su srpske snage osvojile Kosovo u prvom balkanskom ratu god. 1912, a Srbija pri tome nije ispunila svoje obećanje da će jednako tretirati muslimane i druge Albance. Od 32 džamije u Prizrenu, vojska je 30 pretvorila u kasarne, skladišta municije i spremišta za sijeno, lokalni upravitelji postali su korumpiraniji nego u tursko vrijeme, a „ukupan broj Albanaca koji su napustili Kosovo u periodu 1913.-15. ide čak i do 120.000, iako je ovo možda pretjerano visoka procjena“.<sup>12</sup>

Profesor Karčić priredio je knjigu o muslimanima Balkana u XX. stoljeću, koja je u razmaku od 13 godina tiskana dva puta.<sup>13</sup> U uvodu ističe da su okrutnosti srpskih snaga prema Bošnjacima u ratu 1992–1995. „oživjele slike iz osmanlijsko-ruskog rata 1877–1878. i balkanskih ratova 1912–1913.

9 Fikret Karčić, „Šta su nama 1878. i 1918. godina?“, *Takvim 2018*, str. 179–184.

10 Usp. Selman Selhanović, „Iseljavanje Bošnjaka iz Bosne i Hercegovine u periodu od 1879. do 1914. godine“, *Takvim za 2013. godinu (1434/1435. god po H.)* (Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u BiH, 1433/2012), str. 243–254. Na kraju donosi popis od 10 djela kojima se poslužio.

11 Noel Malcolm, „Bosna i Hercegovina pod Austro-Ugarskom 1878–1914“, u *Bosna – kratka povijest* (Sarajevo: Buybook, 2011), str. 252–281. Usp. također Fikret Karčić, „Modernizacija Bosne pod habsburškom upravom“, u *Bošnjaci i izazovi modernosti – kasni osmanlijski i habsburški period* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), str. 73–105.

12 Noel Malcolm, *Kosovo – kratka povijest* (Sarajevo: Dani, 2000), 302–303.

13 Služim se drugim izdanjem, Fikret Karčić (prir.), *Muslimani Balkana - 'Istočno pitanje' u XX. stoljeću* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2014). Prvo izdanje priredila je Behram-begova medresa u Tuzli 2001.



godine“. U knjizi su dva njegova rada: „Paradigma za historiju muslimana Balkana u XX stoljeću“ (str. 13–28) i „Islamska obnova na Balkanu 1970–1992“ (105–125). Priređivač je u ovu knjigu uvrstio prijevod pet članaka o iseljavanju muslimana iz Rusije, Grčke, Makedonije, s Kosova povodom povlačenja osmanske vlasti početkom 20. st. Tu je i prilog povjesničara Kemala Karpata iz god. 1993. o građanskim pravima muslimana Balkana (str. 83–104), koji zaključuje:

Rješenje za pitanje muslimana i ostalih manjina na Balkanu može se tražiti u ponovnom definiranju koncepta ‘manjine’ i njenih prava. Da li većina treba biti definirana u etničko-kulturnim terminima? Koncept države također treba ponovno definirati. Da li država pripada dominirajućoj religijsko-etničkoj većini ili svim njenim građanima? Jedna međunarodna povelja koja bi garantirala prava balkanskih manjina i uspostavljanje jednog međunarodnog tijela sa ovlaštenjima i snagom da prati provođenje povelje, zajedno sa promjenom u indiferentnosti Zapada prema kršenjima muslimanskih prava, jesu, prema mome mišljenju, apsolutna nužnost ako želimo da se manjinska prava osiguraju u balkanskim državama.

Karčić u svom drugom prilogu s tugom ističe da su preostali muslimani u balkanskim državama smatrani ranijim okupatorima, a njihova religija preprekom nacionalnom jedinstvu. On vidi značajne znakove vjerske obnove među ovim muslimanima od 1979. u podizanju kulturnih građevina, islamskom obrazovanju, izdavačkoj djelatnosti, političkoj kulturi i organizacijama. „Pad komunizma dao je muslimanima šansu da ispolje interes za svoju kulturu i vjerske korijene. Taj proces postao je suština islamske obnove. Najviši zahtjev ovih muslimana bio je da slobodno ispovijedaju i prakticiraju islam kao što su to činili muslimani u Zapadnoj Evropi“ (str. 122). Ponosan je što nije uspjelo komunističko nastojanje u Jugoslaviji da se kreira muslimanska nacija bez islama te bugarsko prisiljavanje da se Pomaci vrte religiji ‘predaka’ i prihvate pravoslavnu bugarsku nacionalnost.

Knjizi *Bošnjaci i izazovi modernosti* (2004) profesor Karčić dao je podnaslov *Kasni osmanlijski i habsburški period*. U prvom poglavlju obradio je izazove modernosti za bosanske muslimane (str. 17–31), u drugom pokušaje osmanske vlasti u drugoj polovici 19. stoljeća da reformira državu pa time i svoju pokrajinu Bosnu (33–71), u trećem kako su se bosanski muslimani uklopili u reforme austrougarskog razdoblja od 1878. do 1918. godine (73–105) i u četvrtom odgovore bošnjačkih intelektualaca na izazove modernosti (107–153). Dilemu bošnjačkih muslimana da li nastaviti život



u državi koja više nije muslimanska uklopio je u slične dileme drugih muslimana. „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“ (str. 108). Među znanstvenicima koji nisu vidjeli potrebu iseljavanja istaknuo se tuzlanski muftija Teufik Azapagić, koji je usto bio reisul-ulema od 1893. do 1909. Na toj liniji bio je i članak egipatskog reformatora Muhameda Rešida Ridaa, koji je u Bosni objavljen 1909.

Nov impuls za kreativno razmišljanje bila je odredba nove vlasti u Bosni god. 1881. da muslimanski mladići služe u državnoj vojsci. Mustafa Hilmi Hadžiomerović, koji je bio reis od 1882. do 1893, izdao je fetvu da Bošnjaci treba da poštuju vojni zakon.<sup>14</sup> Na prihvaćanje službe u vojsci nove države Bošnjake su pozivali utjecajni intelektualci Mehmed-beg Kapetanović (1839–1902) i Mustafa-beg Fadilpašić (1830–1892). Karčić zaključuje: „Posmatrajući fetvu Mustafe Hilmiya 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.“<sup>15</sup> Bošnjaci su tražili od nove vlasti sporazum o reorganizaciji vakufske administracije u kojoj će oni birati članove uprave te povezivati vakufe s obrazovanjem. Statut je odobrio bečki vladar 1909. i tom zgodom Karčić ističe:

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 (...) 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.<sup>16</sup>

Jedno od plodno riješenih pitanja bilo je i postavljanje reisa kao vrhovnog poglavara muslimana, kojega je imao pravo predložiti Odbor bosanskih muftija, imenovao ga je bečki car a istanbulski šejhul-islam izdao je povelju instalacije ili menšuru. Profesor Karčić u jednom članku na engleskom god. 1997. objasnio je pravnu, vjersku i socijalnu ulogu reisa a kasnije je

14 Prema članku o njemu u *Leksikonu bošnjačke uleme*, str. 165 odlikovali su ga sultan i austrijski car.

15 Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti*, str. 122.

16 Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti*, str. 130.





taj članak preveo na bosanski.<sup>17</sup> On ističe da se „od 1882. položaj reisul-uleme uobličavao a prerogative fiksirale. Konačno, nekadašnja titula visokih islamskih velikodostojnika Osmanske države postala je najviši vjerski položaj među Bošnjacima“ (str. 312). Predstavnici države u doba austrougarske uprave, kao i u doba kraljevske i komunističke vlasti mogli su i uspijevali su utjecati na izbor reisa.<sup>18</sup> Međutim, prihvaćanje službe reisa za bošnjačke muslimane simbol je vjerničkog identiteta i uključenosti u umet. Prigodom instalacije menšura se predaje novoizabranom kandidatu na svečanosti 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’ razumijeva se među Bošnjacima kao priznanje legitimiteta njihovog vodstva i potvrda pripadanja Islamske zajednice kod Bošnjaka univerzalnog islamskom ummetu.<sup>19</sup>

Karčić s radošću ističe da su bošnjački duhovni i svjetovni znanstvenici na vrijeme uvidjeli potrebu univerzalnog vodstva za muslimane u nemuslimanskoj državi: „Bošnjačko historijsko iskustvo pokazalo je da vjerske manjine bez univerzalnog vodstva nemaju efektivnu zaštitu od državnog uplitanja u njihovu autonomiju. Štoviše, njihov opstanak može biti doveden u pitanje“.<sup>20</sup> Jedan od zaslužnih intelektualaca bio je Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), koji je, s drugim suradnicima, preko lista *Bošnjak* podupirao lojalnost habsburškoj upravi, odanost konceptima bošnjaštva i otvorenost prema evropskoj kulturi. „Tokom 1890-ih godina 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 isele se u ostatak osmanlijskih teritorija.“<sup>21</sup> Nova generacija bošnjačkih intelektualaca završavala je studij na učilištima Centralne Evrope te je mogla na stranim jezicima razlagati potrebe i ciljeve svojih sunarodnjaka. Oni su željeli

17 Usp. Fikret Karčić, „Služba reisul-uleme kod Bošnjaka“, u *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, drugo dopunjeno izdanje (Sarajevo: CNS, 2011), 309–319.

18 Usp. Adnan Jahić, „Od izjave pedesetosmorice do Obnoviteljskog sabora: Rijaset u procjepu političke stvarnosti i vjerskih imperativa“, u *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini. Dvije decenije reisul-uleme dr. Mustafe Cerića*, ur. Aziz Kadribegović, Ahmet Alibašić i Ekrem Tucaković (Sarajevo: CNS, 2012), str. 52–65.

19 Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, str. 319.

20 Karčić, *Bošnjaci i izazov modernosti*, str. 145.

21 Karčić, *Bošnjaci i izazov modernosti*, str. 149.



zadržati institucionalne veze s muslimanskim svijetom ali i s Evropom uviđajući potrebu promjene mentaliteta kod sunarodnjaka.

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.<sup>22</sup>

## VJERNIČKO DJELOVANJE U PLURALNOM DRUŠTVU SEKULARNE DRŽAVE

Podsjećam da je pojam sekularne države nastao u Evropi i Americi nakon sukoba kršćana različitih konfesija koji su bili uveli načelo: Čija je vlast, njegova je i religija (*Cuius regio, illius religio*). Crkve i religijske zajednice imale su važnu ulogu u povijesti i kulturi pojedinih naroda, ali više nije moguća državna religija. Sekularna država trudi se da bude pravedna prema svim svojim građanima te etničkim i religijskim zajednicama. Kako se islam razvio kao nova monoteistička religija, ali i kao država koja sljedbenicima te religije omogućuje zajedničko življenje, prirodno je da su muslimanski filozofi i teolozi na početku otklanjali sekularizaciju, koju su razumjeli kao ateizaciju države.<sup>23</sup> Profesor Karčić kao musliman istraživač reforme među muslimanima nakon prestanka osmanske vlasti u Bosni prihvata evropsko iskustvo sekularne države i smatra da bosanski muslimani mogu sačuvati svoj etnički i vjerski identitet uklapanjem u takvu državu, ako je pravedna i istinski demokratska prema svim svojim građanima. On se također poziva na sirijskog znanstvenika Louaya M. Safija, koji je rođen i školovao se u Damasku a sada djeluje kao profesor i publicist u

22 Karčić, *Bošnjaci i izazov modernosti*, str. 157.

23 Usp. Mahmood Monshipouri, „Secularisation“, *Encyclopedia of Islam and Muslim World*, glavni urednik Richard C. Martin (Macmillan Reference USA, 2004), str. 615–616. Autor ističe: „Dok je u Europi proces sekularizacije bio stupnjevit te *in tandem* nastupao sa socijalno-ekonomskim napretkom, u muslimanskom svijetu bio je promatran kao izvana nametnuti plan koji odražava evropske imperijalističke interese. Dok je u muslimanskom svijetu sekularizacija prethodila religijskoj reformaciji, u slučaju Evrope bila je više ili manje plod takve reformacije. Da bismo razumjeli proces sekularizacije u muslimanskom svijetu, važno je ispitati opseg do kojega se isprepliću religijske institucije i norme na svim područjima života. U većini muslimanskih društava nema izričite razdvojenosti između religije i drugih aspekata ljudskog života. Islam je *din wa dunya* (religija i svijet). Temeljni konflikt ovdje nije nužno između religije i svijeta, kao što je bio u slučaju kršćanskog iskustva, nego između snaga tradicije i snaga modernosti.“



SAD-u.<sup>24</sup> Safi polazi od teze da „politički red koji je nastao pod islamom nikada nije bio shvaćen kao isključivo muslimanski, nego je bio izgrađen na temelju univerzalnih principa koji nadilaze sektaške podjele“. Suprotstavlja se islamskim intelektualcima koji pokušavaju islamsku državu povezati s teokracijom izjednačavajući političku strukturu umeta s političkom strukturom države.

Stoga islamska država ne potkresava individualnu slobodu niti daje puno prostora za diktaturu ili apsolutnu vlast (...) Islamska država nije u prošlosti vodila niti bi trebalo da u budućnosti vodi nametanju uskog i ograničenog koncepta ili partikularnog mišljenja društvu. Zato što je princip religijskog i doktrinarnog pluralizma bio od početka *umeta* smatran stožernim političkim principom. Ovdje kur'anski stihovi, mekanski i medinski, jasno naglašavaju centralnost principa religijske slobode u islamskom poimanju.<sup>25</sup>

Islam je usvojio politički koncept *umeta* kao alternativu plemenskom razdjeliteljskom sistemu, a promjenu političke strukture ostavio je postepenom razvoju ekonomskih i proizvodnih struktura. Islam je, nadalje, usvojio načelo religijske tolerancije temeljene na slobodi vjere (*freedom of belief*) za sve članove društva. *Umet* je tokom povijesti poštivao doktrinarnu pluralnost u konceptualnim i legalnim dimenzijama. Ulema i umet odbacivali su rješavanje doktrinarnih i teoretskih problema silom. Zato ulogu i cilj države ne treba miješati s ulogom i ciljem umeta. „Diferencijacija između civilnog društva i države može se podržavati samo razdvajanjem procesa legislacije na odvojena područja koja odražavaju geografsku i normativnu diferencijaciju političkog društva.“<sup>26</sup>

Na temelju svoga proučavanja pravnih i političkih reformi u muslimanskim državama te kreativnog razmišljanja nad religioznim i političkim iskustvom bošnjačkih muslimana koji već 140 godina žive u državi bez muslimanske vlasti, profesor Karčić smatra da Bošnjaci kao evropski muslimani mogu slobodno prakticirati svoju vjeru u sekularnoj državi. To svoje razmišljanje iznova je sažeo u izlaganju na simpoziju o religiji u sekularnoj državi u Sarajevu od 21. do 24. listopada 2007.<sup>27</sup> Oslanja se na

24 Usp. Louay M. Safi, *Islam and Secular State: Explicating the Universal in Formative Islamic Political Norms*, dostupno na: <https://www.islamawareness.net/Secularism/secular.html>, posjećeno 25. 2. 2019.

25 M. Safi, *Islam and Secular State. Explicating the Universal in Formative Islamic Political Norms*, str. 4–5.

26 M. Safi, *Islam and Secular State. Explicating the Universal in Formative Islamic Political Norms*, str. 8.

27 Fikret Karčić, „Islam u sekularnoj državi: primjer Bosne i Hercegovine“, u *Religija i sekularna država: uloga i značaj religije u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive sa fokusom na Jugoistočnu Evropu. Međunarodni simpozij Sarajevo (BiH), 21.-24. oktobar/li-stopad 2007*, Ahmet Alibašić, ur. (Sarajevo: Fondacija Konrad Adenauer, 2008), str. 23–35.



istraživanje Donalda E. Smitha o položaju muslimana u Indiji kao sekularnoj državi. U sekularnoj državi uvažavaju se principi slobode religije, građanstva i razdvajanja države od religijskih zajednica. Ti principi ugrađeni su u *Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u BiH* koji je usvojen 2004. U njemu sloboda vjere i uvjerenja obuhvaća i slobodu javnog ispovijedanja vjere, pravo na prihvaćanje određene religije i slobodnog izdvajanja iz nje. Tu spada i pravo na vjersku pouku u javnim i privatnim školama. Zabranjena je diskriminacija na osnovu vjere, država se ne miješa u unutarnja pitanja pojedine religijske zajednice niti prihvaća eventualne zahtjeve da vjerski službenici budu ujedno i državni činovnici. „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.“<sup>28</sup> Prema tome zakonu islam je jedna od registriranih vjerskih zajednica u BiH koje imaju svoje institucije u sekularnoj državi još od vremena austrougarske uprave.

Kada je riječ o šerijatskim moralnim normama, one su takođe relevantne i neograničene u sekularnoj državi. Moral se odnosi na utvrđenje određenog sistema vrijednosti i kvalifikovanje ljudskih djela s tog stanovišta. Domen morala je ljudska savjest, koja osigurava i sankciju u slučaju moralne norme. Pored toga, sankciju daje i osuda grupe koja dijeli isti vrijednosni sistem (...) 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 velik je grijeh (*kebair*) i moralno neprihvatljivo ponašanje, ali nije krivično djelo (*džerime*), jer se sankcija (*hadd*) ne primjenjuje.<sup>29</sup>

U zaključku naš autor ističe da prihvaćanje BiH kao sekularne države bitno utječe na iskazivanje islama i institucionalizaciju umeta u pluralnom društvu:

28 Fikret Karčić, *Art. cit.*, 30.

29 Fikret Karčić, „Islam u sekularnoj državi: primjer Bosne i Hercegovine“, 31–32. Prema *Leksikonu islama* Nerkeza Smailovića, str. 220 primjenjivano je „kamenovanje odnosno bičevanje za nedopušteno spolno općenje (*zinā*)“. Prema *Enciklopediji islama* Cyrila Glasséa, str. 623 za osudu zbog zločina preljuba „potrebna su četiri svjedoka. I sami svjedoci mogu biti kažnjeni ako se utvrdi da su lažno svjedočili, i pošto se i samo priznanje mora ponoviti četiri puta, ovo je u praksi nešto što je islamsko pravo stavilo izvan dosega društvene kazne. Propisana kazna je tu da odvrati počinioca i da čuva moralne vrijednosti.“



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 islamsko rješavanje sporova, svjetovna tijela te alternativne islamske ustanove, kao što su islamske banke.<sup>30</sup>

Karčić je pisao i na engleskom da predstavi ovo iskustvo bošnjačkih muslimana koji prihvaćaju slobodno prakticiranje svoje vjere u sekularnoj državi. Tako u svom članku koji je preveo s engleskog kaže:

U sekularnim državama, u odsustvu pravnih posljedica šerijatskih normi, njihov religijski i etički aspekt i dalje je relevantan. Na taj način, šerijatski propisi u BiH su se transformisali u religijske i etičke norme i kao takvi su relevantni za muslimane. Ovo razlikovanje bilo je slično razlici između važne norme u kanonskom pravu za civilni forum (*pro foro civili*) i za religijski forum (*pro foro religioso*).<sup>31</sup>

Iz toga izvlači pouku za muslimane u Zapadnoj Evropi:

Ako su ljudska prava i slobode garantovane u jednoj zemlji i ako nema državnog ili javnog pritiska na muslimane, njihov identitet može biti očuvan i bez inzistiranja na posebnom personalnom pravu. U takvim situacijama šerijatske norme će se slijediti na temelju slobodnog izbora pojedinca i savjetodavne funkcije tijela muslimanske zajednice. Taj model, koji će dati prednost pojedincu u društvenoj etici nad pravom, bio bi, prema našem uvjerenju, adekvatniji savremenoj liberalnoj demokratiji nego stari model manjine.<sup>32</sup>

Na međureligijskom i međunarodnom simpoziju o etici u islamu, koji su organizirali voditelji Mešihata u Hrvatskoj u Zagrebačkoj džamiji 1990, Karčić je održao izlaganje o zaštićenim vrijednostima u šerijatskom pravu.<sup>33</sup> Te vrijednosti podijelio je u tri skupine: neophodne stvari (vjera, život, razum, čast, imovina), potrebne stvari (potrebe za život bez velikih poteškoća) i poželjne stvari (lijepi običaji i visoki moral). Zaključuje:

Šerijatska aksiologija ima poseban značaj za muslimane koji žive u sekularnim društvima. U tim državama šerijat uglavnom nema karakter pravne norme

30 Fikret Karčić, „Islam u sekularnoj državi: primjer Bosne i Hercegovine“, str. 35.

31 Fikret Karčić, „Od prava do etike: proces modernizacije i preinterpretacija Šerijata u BiH“, u *Godišnjak pravnog fakulteta u Sarajevu*, LII (2008), str. 225–234, citat str. 227.

32 Karčić, „Od prava do etike: proces modernizacije i preinterpretacija Šerijata u BiH“, str. 231–232.

33 Fikret Karčić, „Zaštićene vrijednosti u šerijatskom pravu“, u *Etika u islamu: Zbornik radova trećeg simpozija 1410/1990*, Mustafa Cerić, ur., (Zagreb: Zagrebačka džamija, 1991), str. 151–156.



sankcionisane imperijumom državne vlasti. U takvoj situaciji, na svijest i ponašanje muslimana jedino mogu efikasno da utječu moralni segmenti sadržani u šerijatskim normama, vrijednosti koje norme štite i opšti ciljevi islamskog vjerzakona. 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 zakoni.<sup>34</sup>

Na istom simpoziju muftija Ševko Omerbašić, koji je okončao magisterij teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, govorio je o potrebi da muslimanski teolozi hrabrije i sustavnije obrađuju nove moralne probleme.<sup>35</sup> Među nove pojave i probleme ubrojio je: slobodnu ljubav, alkoholizam, droge, igre na sreću, manipulacije, odgovorno očinstvo i majčinstvo, razvod braka, trgovinu fetusima, masturbaciju, homoseksualnost, pobačaj, glad ljudi u nerazvijenim zemljama, nasilje, kupovinu i prodaju oružja, korištenje energetskih izvora i zagađivanje okoliša. S tugom je istaknuo fenomen nasilja nad muslimanima od strane vlastitih diktatorskih režima. Zaključuje:

Kad govorimo o ekologiji, danas najaktualnijem problemu suvremenog svijeta, onda spomenimo da su u islamskom dijelu svijeta još prije 14 stoljeća bili svjesni njezine važnosti, čime se mi danas ponosimo. Što to, međutim, znači kad znamo da današnje islamske zemlje problem ekologije uopće ne shvaćaju pa prema tome ni ozbiljno ne razmatraju, kamoli da se njime bave. Uzmimo samo činjenicu da se ekologija kao pojam danas uopće ne spominje u vjerskim aktivnostima. Zato ovo pitanje i jeste zadatak moralne teologije koja bi ga trebala aktualizirati i pokloniti mu dužnu pažnju. Dakle, ovih nekoliko spomenutih pitanja spadaju u predstojeće zadatke moralne teologije koja na svom razvojnem putu mora ići u korak s razvojem suvremenog svijeta i njegovim problemima.<sup>36</sup>

Za monografiju o religijskim zajednicama u BiH Karčić je izložio pravničko i vjerničko razmišljanje o povezanosti religije i društvenog života u našoj religijskoj i etničkoj pluralnoj državi.<sup>37</sup> Istaknuo je da je u vrijeme socijalističke Jugoslavije zakonski okvir o razdvojenosti religijskih zajednica i države bio

34 Karčić, „Od prava do etike: proces modernizacije i preinterpretacija Šerijata u BiH“, str. 156.

35 Ševko Omerbašić, „Perspektive moralne teologije“, u *Etika u islamu*, str. 231-240.

36 Omerbašić, „Perspektive moralne teologije“, str. 240. Na tom simpoziju Alija Izetbegović, na poziv organizatora, izložio je temu „Moral i religija“ u deset točaka (str. 25-47). Za njega je moral religija prevedena u pravila ponašanja. Između ostaloga kaže: „Istinski ispravan čovjek je samo onaj koji realno računa sa žrtvom i koji će u neizbježnom iskušenju ostati vjerran principu pred interesima( ...) Na samom umu moguće je zasnovati moral korisnosti – bar kao teorijski model. Na samom umu – bez Boga – nije, međutim, moguće zasnovati moral nesebičnosti, moral žrtve, tj. pravi moral“, *Etika u islamu*, str. 44.

37 Fikret Karčić, „Religija i društveni život u Bosni i Hercegovini“, u *Religije u Bosni i Hercegovini: Monografija vjerskih zajednica i crkava*, Ifet Mustafić, ur. (Sarajevo: Međureligijsko vijeće u BiH, 2012), str. 231-241. Paralelan bosanski i engleski tekst.



ispod standarda ljudskih prava u 20. stoljeću zbog marginalizacije vjere i vjernika i dominacije marksističke ideologije. Sadašnji Zakon o religijama i crkvama u BiH temelji se na Evropskoj konvenciji za zaštitu ljudskih prava i popratnim protokolima, prema kojima prava i dužnost pojedinca i skupina ne ovise od njihove pripadnosti ili nepripadnosti religijskim zajednicama. Po sadašnjem zakonu država se veže da će posebnim propisima regulirati penzijsko, zdravstveno i invalidsko osiguranje vjerskih službenika te pripušta konfesionalni vjeronauk u državne škole. Kao musliman i građanin ove države profesor ističe:

Postojeće radno zakonodavstvo Bosne i Hercegovine ne posvećuje dovoljno pažnje pitanju prakticanja vjere na poslu. To je najvjerojatnije odraz ranijeg stava o religiji kao privatnoj stvari čije iskazivanje je ograničeno na vjerske objekte i intimu vlastitog doma. Novi standardi u oblasti slobode vjere nalažu da se i ovo pitanje bliže uredi.<sup>38</sup>

On smatra da je dobro što novi zakon zabranjuje izrugivanje i svaku diskriminaciju zasnovanu na vjeri građana, ali je nedorečen jer ne propisuje kazne za kršitelje ove odredbe. U zaključku ističe:

Crkve i vjerske zajednice danas su mnogo prisutnije u javnom životu nego što je to bilo u doba socijalizma. Ta vidljiva prisutnost religije u javnoj sferi posljedica je demokratizacije bosanskohercegovačkog društva. Pošto je ovo društvo u stanju tranzicije prema liberalnoj demokratiji, ono treba i novu političku kulturu. U tom smislu potrebno je da se izgradi tradicija 'slobodne crkve u slobodnoj državi' koja će iskazivati slobodu manifestiranja religije pojedinačno i kolektivno, privatno i javno, ali bez njene instrumentalizacije u društveno-političke svrhe.<sup>39</sup>

Za razliku od diskriminacije prema religioznim pojedincima i zajednicama u vrijeme marksističkog socijalizma, u istinski sekularnoj i pravednoj državi religijske zajednice mogu uz pastoralnu brigu za vlastite vjernike nuditi i socijalno-prosvjetne usluge s duhovnim vrijednostima koje zastupaju.

## POBORNICI INTEGRACIJE MUSLIMANA U EVROPSKE ZEMLJE CIJENE KARČIĆEVO ZALAGANJE

Francuski znanstvenik Xavier Bougarel istražuje islam u balkanskim zemljama, koji naziva evropskim islamom. U znanstvenom radu objavljenom

38 Karčić, „Religija i društveni život u Bosni i Hercegovini“, str. 238–239.

39 Karčić, „Religija i društveni život u Bosni i Hercegovini“, str. 241.



2001. na francuskom prikazao je trojicu bošnjačkih znanstvenika kao tipične predstavnike muslimanskih intelektualaca u vlastitoj vjerničkoj i etničkoj zajednici BiH: Fikreta Karčića, Enesa Karića i Adnana Jahića.<sup>40</sup> On dokazuje da je njihove radove čitao na bosanskom te da ih je uklopio u povijest Bošnjaka i u kontekst osamostaljenja BiH u novu međunarodno priznatu državu.<sup>41</sup> Prikazavši Karčićevo školovanje i dotadašnje intelektualno djelovanje, on ističe da se ovaj bošnjački intelektualac vjernik zalaže za odvajanje religijskih zajednica od države te za individualizaciju religije. Citira Karčićev članak objavljen u *Ljiljanu* 1. marta 1995. pod naslovom „Ubijanje naroda u sjeni ‘sudara civilizacija’“, u kojem autor odbacuje primjenu teze Samuela Huntingtona o sukobu civilizacija na rat u BiH te opominje svoje ogorčene sunarodnjake neka svojim ponašanjem ne prihvaćaju takvu hipotezu. Paradoksalno je što se narod koji je optužen za fundamentalizam bori za „diferencijaciju civilizacija“, kako bi „linije diskontinuiteta“ postale linije plodne koegzistencije, a ne neizbježivog sukoba. Bougarel zaključuje: „Unatoč ratu, ostaje cjelovita želja F. Karčića da pomiri islam i zapadnjačku modernost te da na temelju toga čini privilegiranim individualne a ne kolektivne forme.“ Zato u spisima ovoga bošnjačkog znanstvenika za glavnu crtu smatra „islam kao individualnu vjeru – *islam comme foi individuelle*“.

Hansjörg Schmid je katolički teolog koji je kao čelnik Katoličke akademije u Stuttgartu uspostavio kontakt sa zajednicom bošnjačkih muslimana u Stuttgartu. Ta zajednica ima s okolnim džematima 5.000 članova i na početku plodne suradnje god. 2006. vodio ju je Ibrahim ef. Džafić.<sup>42</sup> Preko njega je H. Schmid ostvario kontakte s bošnjačkim intelektualcima u Njemačkoj ali i s profesorima FIN-a u Sarajevu, od kojih je trojici omogućio da izlažu na prigodnim konferencijama o dijalogu kršćana i muslimana: Dževadu Hodžiću, Enesu Kariću i Fikretu Karčiću. Posredovao je da štutgartski biskup dr. Gebhard Fürst preporuča reisa dr. Mustafu Cerića da u svibnju 2007. primi nagradu „Theodor Heuss“ zbog njegova zalaganja za doprinos

40 Xavier Bougarel, „Trois définitions de l’islam en Bosnie-Herzégovine“, *Archives de sciences des religions*, 115 (2001), str. 183–201. Članak je postavljen na Internet 19. 8. 2009, gdje obuhvaća 18 stranica. Moj uvid 8. 2. 2019.

41 Adnan Jahić je profesor na Filozofskom fakultetu u Tuzli. Bougarel ga smatra zastupnikom distancije od sekularne države i zapadnjačkog iskrivljivanja slike o muslimanima. Pri tome upućuje na dva njegova članka u *Hikmetu* 1995, str. 148–150 i 448–452. Zahvaljujući ljubaznom osoblju Bošnjačkog instituta u Sarajevu fotokopirao sam i proučio te članke. U bibliografiji profesora A. Jahića na internetskoj stranici Filozofskog fakulteta u Tuzli (uvid 10. 2. 2019) nema tih naslova, što bi moglo značiti da ih autor (više) ne smatra važnima. Možda zato što su pisani za vrijeme agresije na BiH, kada je komandant srpskih snaga nakon genocida u Srebrenici izjavio da je to dar srpskom narodu za poraz na Kosovu 20. 6. 1389.

42 Autor je doktorske disertacije o Đozinu tumačenju Kur’ana, obranjene na Univerzitetu u Erfurtu god. 2008. Uz neznatne dorade izdana je u obliku knjige: *Der Korancommentar von Husein Džozo (1912-1982): Moderne Koraninterpretation in Bosnien* (Marburg: Tectum Verlag, 2008).





religije integraciji u Evropi. U znak zahvalnosti Katoličkoj crkvi za pomaganje bosanskim muslimanima koji borave u Njemačkoj, reis Cerić posjetio je biskupa Fürsta i tijekom toga susreta rodila se ideja o uzvratnoj posjeti njemačke katoličke delegacije Sarajevu. H. Schmid bio je u delegaciji s biskupom Fürstom u Sarajevu 26. i 27. svibnja 2010. Tom zгодom primio ih je reis u svom kabinetu te dekan dr. Ismet Bušatlić na fakultetu s grupom profesora i studenata koji znaju njemački.<sup>43</sup> Spremajući studiju o međureligijskoj socijalnoj etici *Islam u evropskoj kući*, H. Schmid je nekoliko puta došao u Sarajevo. Već smo uočili da u njoj naziva profesora Karčića pionikom islamske tradicije kod Bošnjaka. Ističe kako je Karčić od profesora Huseina Đoze preuzeo kreativno prerađivanje islamske tradicije i distancirao se od panislamističkih strujanja u vlastitoj etničkoj i religijskoj zajednici:

Karčić uporno slijedi želju za kontekstualizacijom – za razliku od panislamističkih strujanja u Bosni i Hercegovini koja kao da zastupa političar i islamski aktivist Alija Izetbegović (1926–2003), koji je slijedio globalnu perspektivu i nije se zanimalo za lokalne islamske tradicije. Karčićeva istraživanja imaju jako povijesno usmjerenje. Međutim, upravo njegov izbor tema s naglaskom na reformskim pokretima pokazuje da mu je stalo do toga da iz povijesti izvuče perspektive za sadašnjost. Recepcija Karčićevih spisa dosad se pretežno zadržavala u Bosni i Hercegovini. Tek posljednjih godina probuđen je u Evropi pojačan interes za bosanski islam, koji je usmjeren i na Karčića. Još se nije dogodio transfer njegovih stavova na druge kontekste Evrope u okviru unutarnje islamske rasprave. Također i nakon što je Karčić otvorio vlastiti blog, on je za razliku od Tariqa Ramadana<sup>44</sup> više akademski usmjeren, a ne popularni lik poput ovoga. Karčića možemo nazvati “pionikom islamske tradicije Bošnjaka” jer prvi promišljeno obrađuje povijesne aspekte bosanskog islama te ih prerađuje kao važna iskustva za sadašnjost. Treba se još pokazati, koliko će se takvo zalaganje nametnuti i utisnuti u budućem toku također u Islamsku zajednicu Bosne i Hercegovine.<sup>45</sup>

43 Usp. Mato Zovkić, „Posjet delegacije iz njemačke biskupije Rottenburg-Stuttgart: ne razgovoru jednih o drugima, nego jednih s drugima“, *Katolički tjednik*, 22 (2010), str. 28–29. U istom broju, str. 8–9 objavljen je intervju urednika Josipa Vajdnara s visokim gostom.

44 Usp. Tarik Ramadan, *Evro-američki muslimani i budućnost islama*, preveli Ermin Sinanović i dr. (Sarajevo: Udruženje Ilmije IZ u BiH, 2007). Na leđnoj stranici omota kratak životopis autora i izvadak iz recenzije profesora Karčića, u kojoj između ostaloga kaže: „Autor govori o ‘zapadnom islamu’, ne kao posebnoj normativnoj tvorevini, već sociološkoj realnosti koja je vjerna jedinstvenim principima Islama, zaodjenuta u zapadnu kulturu i ukorijenjena u zapadnom društvu. To, istovremeno, ne znači relativizaciju univerzalnih islamskih principa radi ‘integracije u društvo’ već kreativno tumačenje i primjenu tih principa, što zahtijeva oživljavanje metodologije islamskih nauka. Na ovaj način, Tarik Ramadan postaje svjedok i govornik ‘tihe revolucije’ koja teče u muslimanskim zajednicama Zapada a koja ima za cilj da muslimanima omogući da ‘žive u skladu sa svojom vjerom unutar zapadnog konteksta.’“

45 Hansjörg Schmid, *Islam im europäischen Haus: Wege zu einer interreligiösen Sozialethik* (Herder, 2012), str. 226.



## ZAKLJUČAK

Dok neki muslimanski intelektualci iskreno postavljaju dilemu može li postojati evropski islam koji bi ostao vjeran svojim izvorima, profesor Karčić govori o muslimanima u balkanskim zemljama koji su nakon povlačenja otomanske vlasti postali manjine u nacionalnim državama s kršćanskom većinom i više nisu zadovoljni da budu tretirani kao nekada kršćanski i židovski „zimije“ pod otomanskom vlašću. On se osjeća Evropljaninom koji ove muslimanske zajednice vidi u sastavu sekularnih država Evrope s pravdom za sve građane i pružanjem jednakih uvjeta sljedbenicima različitih religija. Za njega je iskustvo bošnjačkih muslimanima posljednjih 140 godina spojivo s prakticiranjem vlastite vjere u pluralnom društvu sekularne države. Mjesto primjene državne sile na kršitelje šerijskih propisa u sekularnim državama profesor Karčić vidi mogućnost i potrebu etičkog djelovanja vjernika u takvoj državi. Pri tome mu je važna uključenost muslimana u umu te slobodno organiziranje islamskih institucija i aktivnosti u pluralnom građanskom društvu. Zato se kršćani i drugi građani BiH i ostalih evropskih zemalja ne treba da boje bosanskih muslimana. Ne bi trebalo da jedni drugima otežavamo integraciju u pluralno društvo u kojem mi religiozni građani nudimo duhovne vrijednosti što izvire iz naše slobodno prihvaćene i svjedočene vjere.

## ENDEAVORS OF PROFESSOR KARČIĆ IN ANIMATING MUSLIMS TO PERFORM THEIR ETHICAL OBLIGATIONS IN SECULAR STATE

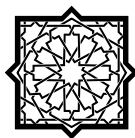
*Mato Zovkić*

### **Summary**

Fikret Karčić wrote his doctoral dissertation at the Law Faculty of Belgrade University in 1989 on echo of shariah reforms among Muslims of Yugoslavia. He published it twice in the form of a book. Ever since that time he explores legal position of Muslims in the Balkan countries after the withdrawal of Ottoman rule from this region of South-Eastern Europe in 1878 and 1912. In his published writings he explored the position of Bosniaks Muslims during the Austrian-Hungarian administration 1878-1918. They were enabled to propose the candidates for their religious leaders and establish institutions vital for their ethnic and



religious interests. After studying different models of secular state in Western democratic countries he came to conclusion that Muslims can freely practice their faith in such countries if they implement the Shariah rules as their ethic obligations, without state legal or political sanctions. In his study of 2004 Law on practicing the freedom of religion in Bosnia and Herzegovina he points out that it fits to secular state embracing society with various religions and reminds his fellow Muslims that precept against adultery remains for them a grave moral obligation but its violation cannot be prosecuted as criminal act. Muslims in such a state should transform the Shariah demands into moral conduct. He welcomes that this law protects religious leaders and believing citizens from defamation, supporting more visible presence of religion in public life and advocating development of a tradition of "a free church in a free state". By his teaching ministry and research publications professor Karčić motivates his fellow-ethnics and fellow-believers to be actively present in pluralistic society of their own country and to contribute toward integration of Muslims into countries of Western democracy.



# Živa prošlost - referentni okvir za razumijevanje savremenih tema: Osvrt na izabrane radove i stavove Fikreta Karčića

*Jasna Bakšić-Muftić*

Osnova za ovaj rad je moj prikaz knjige *Pravno-historijske studije*, autora Fikreta Karčića, objavljen u *Godišnjaku Pravnog fakulteta u Sarajevu*, LX – 2017. godine str. 405–413, čija je skraćena verzija objavljena u dnevnom listu *Oslobođenje*. Osim ove knjige rad uključuje i druge relevantne tekstove tematski vezane za izabrane teme koje su okosnica prikaza ove knjige. U prikazu se posebno tretiraju odnosi države i religije, normativni pravni sistemi – državni i islamski, načini iskazivanja vjerskog i etno-nacionalnog u javnom i religijskom diskursu, nastale promjene i dinamični odnosi unutar bosanskog islamskog kruga u pitanju pristupa islamu, tumačenju islamskih propisa i muslimanske vjerske i tradicionalne odjevne prakse. Radovi koji nisu obuhvaćeni knjigom *Pravno-historijske studije*, a koji sadržajno upotpunjavaju razumijevanje navedenih tema i koji su korišteni u ograničenom obimu, koji korespondira sa ciljem dubljeg elaboriranja navedenih tema jesu: „Šta je to islamska tradicija Bošnjaka“, „Šta su to zahtjevi vremena“, „Šerijatsko pravo – reformizam i izazovi modernosti“, „Studije o šerijatskom pravu i institucijama“, „Islam i sekularna država: Primjer Bosne i Hercegovine“ (u *Religija i sekularna država*).

Cilj rada jeste pokazati doprinos Fikreta Karčića savremenoj debati u naučnim, stručnim i akademskim krugovima o mjestu i ulozi religije u



sekularnoj državi, razumijevanju islama i islamskih institucija u Bosni i Hercegovini te skiciranje teorijskog okvira unutar kojeg je moguće traženje odgovora muslimana na izazove vremena. Naravno da Fikret Karčić nije jedini bosanskohercegovački autor koji se bavi ovim temama. Naravno da se izvan kruga naznačenih tema islam / šerijatsko pravo / islamska jurisprudencija / islamske institucije / identitet bosanskih muslimana / tradicija i njena savremena recepcija u bosanskohercegovačkoj stvarnosti nalaze još mnoge druge teme od izuzetnog značaja za državu Bosnu i Hercegovinu i ukupno pluralno društvo, ako se ima na umu ekonomska, politička i demokratska tranzicija u državi i transformativni procesi u društvu, čiji je krajnji ishod neizvjestan. Isto tako, ispravno je zaključiti da ove teme treba da budu otvorene, da zaslužuju pažnju šire javnosti, posebno u sredini koja nije sklona kritičkom propitivanju ideoloških matrica i etabliranih autoriteta. Fikret Karčić kao autor i njegovi naučni i stručni radovi zaslužuju poseban osvrt, jer ih je nemoguće zaobići u pristupu ovim temama.

Osim širine akademskog interesa pokazanog u njegovim radovima, naučnog diskursa u pristupu temama kojima se bavi, stavovima izraženim u tekstovima, dodatnu vrijednost Karčićeve akademske aktivnosti treba tražiti u društvenom kontekstu u kojem njegovi radovi nastaju.

U globalnom i evropskom kontekstu to je narastajuća islamofobija, simplificirani pristup islamu kao religiji i posmatranje muslimana na način opterećen stereotipima.

U regionalnom kontekstu to su još uvijek prisutne naslijeđene romantičarske nacionalne ideologije iz devetnaestog stoljeća, čija se ideološka matrica stalno ponavlja. Po toj matrici muslimani su poistovjeđeni s Turcima, kao stranim okupatorima, njihova religija je tuđinska, ovim prostorima nepripadajuća, a kultura strano tkivo na ovim prostorima. Fenomen odnosa bosanskih muslimana i Turaka može se kritički analizirati i unutar bosanskomuslimanskog kruga. U historijskom kontekstu promjena i teritorijalno-političke organizacije ovih prostora, koje su posljedica odluka Berlinskog kongresa 1878, oslobađanje od turske okupacije dobivalo je i svoj praktični oblik u „oslobađanju“ od muslimana i materijalnih tragova njihovog prisustva s određenih teritorija, koje su trebale da uđu u sastav novonastalih nacionalnih država. Etničko čišćenje postalo je paradigma ratova za zaokruživanje nacionalnog prostora nakon raspada Jugoslavije. U slučaju Bosne i Hercegovine to je kulminiralo genocidom nad Muslimanima/muslimanima, brojčano manjinskom nacionalnom i vjerskom skupinom na području Jugoslavije. Genocid nad muslimanima u



Bosni i Hercegovini potvrđen je u više presuda Haškog tribunala u slučaju Srebrenice.

Unutar bosanskog muslimanskog kruga ovi radovi pružaju muslimanima okvir za razumijevanje islama, Šerijata, škola mišljenja i islamske jurisprudencije, koja se stoljećima razvijala na teorijskoj i praktičnoj razini. Ove oblasti bile su zanemarene ili na marginama ranijeg obrazovnog sistema u Bosni i Hercegovini i u Jugoslaviji. Iz ove činjenice može se izvesti paradoksalan zaključak da su Muslimani u ovoj oblasti obrazovanja ostali sami sebi nepoznati. Znatan segment kulturnog i pravnog naslijeđa izraslog na osnovama islama, njegove recepcije, tumačenja i primjene bio je privilegija malobrojnih religijski obrazovanih i stručno profiliranih pojedinaca. Islamske institucije i njihova uloga u Bosni i Hercegovini, slično institucijama drugih vjerskih zajednica, bile su, gotovo isključivo, pitanje od interesa vjernika i vjernica i pripadale sferi privatnog domena u skladu s konceptom socijalističkog modela sekularne države. Može se očekivati da i ovaj društveni segment dođe u fokus interesa šire javnosti. Na prvi pogled može izgledati iznenađujuće da se poslije stoljetnog prisustva muslimana na ovim prostorima postavlja pitanje šta su elementi religijskog identiteta bosanskih muslimana i koje su uporišne tačke na kojima se mogu tražiti odgovori za izazove u vremenu? Ako se imaju u vidu razni strani utjecaji i misionarska djelovanja po Bosni i Hercegovini, koji muslimanima predstavljaju karakter islama, tumače Šerijat, daju upute o političkom djelovanju, onda na važnosti dobivaju stavovi Karčića, koji je dao mogućnost da se o muslimanima i islamskim temama razgovara na osnovu lokalnog znanja i lokalnog historijskog iskustva. To je širi okvir u kojem se muslimani mogu prepoznati i na čijim osnovama mogu tražiti mjesto u postjugoslovenskoj i postkonfliktnoj državi koja teži da postane dio evropske porodice. U njegovim radovima ponuđeni su odgovori na pitanja: Koje su islamske vrijednosti? Kako živjeti kao musliman u sekularnoj državi? Gdje su granice religije i države? To je kontekst koji potcrtava vrijednost radova Fikreta Karčića i daje važnost njegovom djelovanju u akademskoj sredini Bosne i Hercegovine, tim više što se Karčićovo akademsko i naučno djeovanje nije zadržalo samo u granicama Bosne i Hercegovine, nego je prepoznato i na međunarodnoj razini.

Naučni i stručni interes Fikreta Karčića našao je svoj puni izraz i priznanje u akademskoj zajednici. Dr. Fikret Karčić ima zvanje redovnog profesora na Pravnom fakultetu Univerziteta u Sarajevu. U tom kapacitetu mogao je utjecati na kreiranje sadržaja i način izvođenja nastave na predmetima



*Komparativna pravna historija* (na kojem je kao obavezna literatura propisana – Fikret Karčić, *Komparativna pravna historija: predavanja i pravni tekstovi* [Sarajevo: Pravni fakultet, 2007]), *Moderne pravne kodifikacije* (na kojem je propisana literatura: Fikret Karčić, *Moderne pravne kodifikacije* [Sarajevo: Pravni fakultet, 2006]). Za izborni predmet *Pravne kulture* na spisku obavezne literature, između ostalog, propisani su tekstovi Fikreta Karčića i to: Fikret Karčić, “Pravne kulture: koncept, izučavanje i klasifikacija”, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, XLVIII (2005), Fikret Karčić, “Od prava do etike: proces modernizacije i interpretacija Šerijata u Bosni i Hercegovini”, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, LII (2009). Za izborni predmet *Sezularna država na Balkanu* na spisku obavezne literature između ostalog je i Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma – Pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini XX stoljeća* (Sarajevo, 1990). Iz ovih primjera na predmetima dodiplomskog studija vidljiv je način na koji su određeni tematski sadržaji uvršteni u pravno obrazovanje. Na Master univerzitetskom studiju prava – na II ciklusu studija na Katedri za historiju i komparativno prava ponuđena su dva smjera: *Historijsko-pravni* i *Komparativno-pravni*, na kojima zainteresirani studenti/ice imaju mogućnost sticanja produbljenog znanja iz ovih oblasti. Na doktorskom programu, jedan od pet obaveznih predmeta na I semestru je i predmet *Pravne kulture*, čime je zaokružen program na kojem studenti/ice na različitim nivoima mogu steći znanja iz oblasti komparativne historije i pravnih kultura. Akademski angažman prof. dr. Fikreta Karčića proširio je krug ljudi koji su redovnim obrazovanjem ili vlastitim izborom studiranjem ponuđenih sadržaja ušli u krug znalaca ove oblasti.

Predstavljajući vlastite biografske podatke u knjizi *Pravno-historijske studije* autor je izdvojio sljedeće: profesor Komparativne pravne historije na Pravnom fakultetu u Sarajevu, ranije profesor na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu i na Međunarodnom islamskom fakultetu u Kuala Lumpuru na različitim predmetima iz oblasti islamskog prava. Kao oblast akademskog interesa izdvojio je izučavanje islamskog prava i islamskih institucija u Bosni i Hercegovini u postosmanskom periodu, izučavanje reformističkih pokreta u islamu, balkanskih muslimana i komparativne pravne kulture.

U ovom radu korištena je analiza navedenih radova i to u odnosu na izabrane teme. Imajući u vidu ukupno bogatstvo sadržaja koje nude radovi, redukcionički pristup bio je neminovan.

U prvom dijelu ovog rada dati su elementi prikaza knjige *Pravno-historijske studije* da bi se pokazao široki dijapazon tema koje su predmet interesa



autora Fikreta Karčića. Do objavljivanja knjige *Pravno-historijske studije* Karčićevi radovi mogli su se naći u raznim časopisima i novinama, a objedinjeni u knjizi pod ovim nazivom pružaju jedinstven uvid u teme kojima se autor bavio različitim povodima. Nekada je autor provociran aktuelnim trenutkom, a nekad su radovi izraz stalne akademske i intelektualne znatiželje da iz historijske perspektive govori o savremenim temama.

Drugi dio rada posvećen je temama izabranim po ličnom kriteriju važnosti za sadašnji trenutak. U vremenu postratne „zbunjenosti“ muslimana, koje karakterizira „otkrivanje islama“, čest redukcioniistički, romantičarski pristup prošlosti ili reinterpetacija tradicije nastala u želji za samoafirmacijom, potvrđivanjem identiteta i vlastite posebnosti u odnosu na Druge, u vremenu političkog lutanja u izgradnji postsocijalističke države i vrijednosti na kojima treba počivati društveni sistem skrajnuta je stvarna, otvorena kritička i inkluzivna debata o izdvojenim temama. Riječ je o temama: „Odnos država i religija“, „Iskazivanja vjerskog i etno-nacionalnog u javnom i religijskom diskursu“, „Dva normativna pravna sistema, državni i islamski“, „Tumačenje islamskog normativnog sistema u postratnom periodu u Bosni i Hercegovini“, „Islamska tradicija Bošnjaka i Rodna dimenzija islamskih odjevnih praksi – zar i feredža“.

Posljednji dio rada je *Zaključak*. U svojim radovima Karčić koristi naučnu metodologiju, precizno se referira na historijsku građu i njene izvore, na pravne izvore, na rezultate istraživanja i referentne autore u određenim tematskim oblastima. Radovi su napisani po dosljedno primijenjenoj metodologiji – unutar izabrane teme postavljeno je istraživačko pitanje koje je istovremeno i okvir u kojem se o temi raspravlja, navedeni su relevantni podaci i izvori, analizirane su navedene činjenice i samo na osnovu njih izveden je zaključak u tekstu. Na taj način se pisanje o izabranim temama zadržava u objektivnom i naučnom diskursu. Autor u tekstovima ne zauzima uvijek eksplicitan stav u pogledu pitanja kojim se bavi, ne polazi od vlastite teze koju u radu dokazuje, nema direktne ili, preciznije rečeno, oštre polemike s drugačijim stavovima. Izabranim metodološkim pristupom on prezentira i analizira činjenice, a čitaocu ostavlja da samostalno izvede zaključak. Na isti način kao što se iza „ohlađenog“ naziva radova krije živi, savremeni i dinamični sadržaj, imajući u vidu aktuelnost tema o kojima Karčić piše, jednako se iza ovog „ohlađenog“ i naučnog diskursa krije i onaj drugi, dijaloški diskurs, u kojem autor ostvaruje dijalog sa čitaocima i zastupnicima drugačijih stavova. U aktuelnoj unutarmuslimanskoj polemici i pokrenutoj debati o pitanjima religije, njene interpretacije, školama mišljenja i na





njima zasnovanim praksama, odnosu religijskog i nacionalnog, religije i države, Karčić učestvuje na indirektnan način – obrađivanjem tema iz historijske, kulturološke i islamske perspektive u naučnom diskursu, nudeći na tim osnovama i zaključke. Možda takav autorski pristup nudi poticaj drugima da nastave raspravu na mjestima gdje se ona u njegovim radovima završava, da izraze svoje stavove o ponuđenim temama, da na prezentiranim argumentima razviju vlastite, potencijalno različite zaključke od onih do kojih je autor došao u svojim radovima. U tom smislu njegovi radovi su otvoreni i ostavljaju mogućnost daljeg razvoja izabраниh tema.

## PRAVNO-HISTORIJSKE STUDIJE

U izdanju Centra za napredne studije objavljena je (Sarajevo, 2016) knjiga Fikreta Karčića pod nazivom *Pravno-historijske studije*.

Iza „umrtvljenog“ ili „ohlađenog“ naziva knjige kakav je *Pravno-historijske studije* krije se izuzetno živa, savremena, dinamično sklopljena zbirka izabranih tekstova, koje je autor objavio u naučnim i stručnim časopisima u periodu od 2004 do 2015. godine. Na jednom mjestu objedinjeni su tekstovi objavljeni u više brojeva *Godišnjaka Pravnog fakulteta u Sarajevu*, *Zborniku Pravnog fakulteta u Zagrebu*, *Analima Gazi-Husrev-begove biblioteke*, zbornicima radova s naučnih skupova: *Zborniku radova Mustafa Imamović – 45 godina naučnog i publicističkog rada* (Sarajevo, Gradačac: Institut za istoriju Sarajevo, JU Javna biblioteka „Alija Iskaović“ Gradačac, University Press Sarajevo) *Zborniku radova sa Naučnog skupa Vakufi u Bosni i Hercegovini* (Vakufska direkcija, 2011), *Zborniku radova sa naučnog simpozijuma: 150 godina od protjerivanja muslimana iz Kneževine Srbije* (Orašje, 7–8. 9. 2013. god.) te u časopisima *Novi Mualim*, *Bošnjačka pismohrana* (Zagreb) i u dnevnim novinama *Oslobođenje*. Na ovaj način otvorena je mogućnost i široj čitalačkoj publici da se upozna s tekstovima koji bi se mogli podvesti pod naziv *Živa prošlost*, referentni okvir za razumijevanje savremenih tema. Sabrani na jednom mjestu, tekstovi pokazuju historijsku dramu koja se dešavala/dešava na balkanskom prostoru, posebno na bosanskohercegovačkom prostoru/državi i njene posljedice na muslimane u vjerskom i Bošnjake u nacionalnom smislu. U tekstovima se ukazuje na odnos muslimana prema historijskim događajima, promjenama i izazovima stvarnosti u kojoj žive. Autor u tekstovima pokazuje kako su promjene prava/pravnih sistema transformativno utjecali na promjene načina života i na formiranje određene pravne kulture.



Po klasifikaciji napravljenoj po vlastitom izboru, tekstovi se mogu razvrstati u nekoliko međusobno povezanih tematskih blokova, koji u konačnici daju koherentnu sliku tema kojim se Karčić u svojim radovima bavi. Tekstovi se uklapaju kao dijelovi mozaika koje na okupu drži tematski sadržaj, ostavljajući čitaocima/čitateljicama sliku jedinstvene cjeline.

Jednu tematsku cjelinu koja se bavi pravnom kulturom i pravnim sistemima čine tekstovi: „Pravne kulture: koncepti, izučavanje i klasifikacija“, „O pokušajima kodifikacije građanskog prava u historiji SAD-a“, „Uloga kodifikacije u transformaciji pravnih sistema Jugoistočne Evrope u postosmanskom periodu (Istraživačka bilješka)“, „Opšti građanski zakonik u Bosni i Hercegovini: kodifikacija kao sredstvo transformacije pravnog sistema“, „Osmanski kazneni zakonik iz 1858. i njegova primjena u Bosni i Hercegovini“, „Džihad fetva u Bosni i Hercegovini“, „Teorijske osnove Ahdname“.

Drugu tematsku cjelinu čine tekstovi koji se bave iseljavanjem muslimanskog stanovništva iz Srbije, temama genocida i krivične zabrane njevogog poricanja te historijatom tužbe Bosne i Hercegovine protiv Srbije i Crne gore. To su „Protokol Konferencije u Kanlidži 1862.: pravna analiza odredaba o muslimanskom stanovništvu“, „Krivičnopravna zabrana poricanja genocida: komparativna analiza“, „Bosna i Hercegovina v. Srbija i Crna Gora: kratka historija slučaja“.

Treću tematsku cjelinu čine tekstovi koji se bave pitanjima islama, njevogog institucionalnog i alternativnog tumačenja posebno, u Bosni i Hercegovini; diversifikacijom bosanskih muslimana i razlozima koji su do toga doveli, razvojem državnog i religijskog prava i odnosom vjerskog i etno-nacionalnog kroz djelovanje pojedine uleme u Bosni i Hercegovini. U tu tematsku cjelinu spadaju tekstovi: „Heterodoksna učenja i grupe u islamu: komparativna i šerijatska perspektiva“, „Glavne tendencije tumačenja Šerijata u Bosni i Hercegovini 2000–2005.“, „Razvoj državnog i religijskog prava u Bosni i Hercegovini 1990–2009.“, „Etno-nacionalno i vjersko u diskursu neke naše uleme“, „Mogućnosti uspostavljanja vakufa u Evropskoj uniji“.

Četvrtu tematsku cjelinu čine tekstovi koji se bave promjenama stanja u društvu, koje su posljedica političkog i pravnog djelovanja države (zabrana nošenja zara i feredže i džihad fetva). Ovi tekstovi pokazuju promjene načina i stila života/odjernih praksi muslimanski, kao i percepciju tih promjena u javnosti. Percepcija se posmatra iz ideološkog okvira socijalističke/komunističke vlasti, reakcije stanovništva na odredbe Zakona o ukidanju zara i feredže, iz perspektive unutarmuslimanske debate i Islamske zajednice o „oslobađanju žene“. U unapređenje stanja žene, između ostalog, spada i



promjena tradicionalne/vjerske odjevne prakse. Osvijetljena je i percepcija ovih promjena koju su imale žene, posebno muslimanke. U ovu tematsku cjelinu može ući i percepcija Evrope od strane Bošnjaka u osmanskom periodu, kao i informiranje medija/dnevnog lista *Oslobođenje* o određenim događajima. Zajednička tačka povezivanja ovih tekstova jeste ideologija/stvarnost/percepcija. Tu se mogu svrstati tekstovi: „Stavovi vođstva Islamske zajednice u Jugoslaviji povodom zabrane nošenja zara i feredže“, „Primjena zakona o zabrani nošenja zara i feredže u BiH – istraživačka bilješka“, „O bošnjačkoj percepciji Evrope u osmanskom periodu: Evropa kao Drugi“, „Kako je sarajevsko *Oslobođenje* pisalo o formiranju Izraela“.

Temama koje obrađuje autor pristupa iz perspektive poznavaoaca islamskog prava, islamskih institucija, komparativne historije, prihvatajući koncept *pravne kulture* ili *pravne tradicije u kojoj se pravo posmatra kao dio ukupne kulture društva u kome funkcioniše*. Stoga je uvodni tekst u ovoj knjizi „Pravne kulture: koncept, izučavanje i klasifikacija“ ujedno i teorijski okvir iz kojeg se mogu čitati ostali tekstovi u knjizi. U ovom radu Karčić ukazuje na jačanje tendencija u dvadeset prvom stoljeću koje osnažuju koncept *komparativne pravne kulture*. Pored uobičajenih pravnih skupina kao što su civilno pravo i *Common Law*, uključuju se i afrička, dalekoazijska, hinduska i pravne kulture tri monoteističke religije – judaizma, kršćanstva i islama – koje mogu činiti skupinu religijskog prava. Iz ove perspektive mogu se čitati svi ostali tekstovi u knjizi. U njima se pokazuje način na koji pravo/pravna norma vrši utjecaj na društveni život u pojedinim oblastima te njegova transformativna uloga u pravnom i političkom sistemu. U radovima se analizira odnos pravnog normativnog sistema koji donosi/podržava država prema drugim normativnim sistemima, posebno religijskim i analizira stepen obaveznosti normi. Usvajajući koncept komparativne pravne kulture, koja uključuje i religijske normativne sisteme, Karčić pokazuje odnos između države i religije, državnog pravnog normativnog sistema i religijskog normativnog sistema, načine kada se normativni sistemi podupiru/sukobljavaju u stepenu obaveznosti, s posebnim fokusom na islamsko pravo i na muslimane. Konačno, na izabranim dokumentiranim primjerima on u radovima pokazuje i percepciju koju ima stanovništvo u odnosu prema normi/pravu.

S obzirom na raznolikost tema kojima se Karčić bavi i tekstove sadržane u knjizi, u ovom prikazu napravljen je osvrt samo na određene teme u skladu s ličnim interesovanjem. Ovaj lični izbor ne umanjuje značaj ostalih tema i tekstova iz knjige *Pravno-historiske studije* autora Fikreta Karčića.



## ODNOS DRŽAVA I RELIGIJA

Karčićevi stavovi u pogledu odnosa između države i religije izvučeni su iz knjige *Pravno-historijske studije* i rada prezentiranog na okruglom stolu. Rad nosi naziv „Islam u sekularnoj državi: Primjer Bosne i Hercegovine“, a objavljen je u publikaciji *Religija u sekularnoj državi*.<sup>1</sup>

Nakon raspada Jugoslavije i ukupnog ideološkog sistema vrijednosti, koji je skoro pet decenija vladao na ovim prostorima, u nastalom vrijednosnom vakuumu postavilo se pitanje kakvo je mjesto religije u novom političkom i pravnom sistemu dejtonske Bosne i Hercegovine. S jedne strane postojalo je iskustvo modela socijalističke sekularne države, koju je karakterizirao ateizam kao poželjan društveno-politički svjetonazor, strogo odvajanje javnog od privatnog u kojem je postojala mogućnost ispoljavanja religijskih vjerovanja i praksi u ograničenim prostorima, a s druge strane statistike su zabilježile zvaničan porast iskazivanja religioznosti i religioznog identiteta u Bosni i Hercegovini i u ostalim postjugoslovenskim državama. Naprimjer, o tom fenomenu govori, između ostalih, tekst Dine Abazovića, objavljen u istoimenom zborniku pod nazivom *Sekularizam i sekularizacija u sadašnjem javnom diskursu – iz nereligijske perspektive*. Nezaobilazna činjenica u situiranju odnosa države i religije/religijskih institucija je Ustav Bosne i Hercegovine,<sup>2</sup> koji uvodi listu ljudskih prava i daje poseban status Evropskoj konvenciji za zaštitu osnovnih prava i fundamentalnih sloboda i direktnu primjenu u pravnom sistemu Bosne i Hercegovine. Sve ove činjenice okvir su u kojem Karčić izražava svoj stav prema odnosu države i religije pa samim tim i polažaju islama i islamskih institucija u Bosni i Hercegovini.

Iz rada „Islam u sekularnoj državi: primjer Bosne i Hercegovine“ može se pročitati da je Fikret Karčić prvi dao prilog debati o iskazivanju islama u sekularnoj državi, koji je istovremeno označio početak javnog problematiziranja ove teme. Kako sam naglašava, muslimanski autori dugo su imali rezervu prema ovoj temi i nisu se upuštali u teorijske elaboracije vezane za sekularnu državu.

1 *Religija i sekularna država, Uloga i značaj religije u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive sa fokusom na Jugoistočnu Europu Međunarodni simpozij Sarajevo (BiH), 21–24. oktobar/listopad 2007.* Organizatori i izdavači Zbornika su: Predstavništvo Fondacije Konrad Adenauer u Bosni i Hercegovini, European Abrahamic Forum Zürcher Lehrhaus, Međureligijski institut u BiH.

2 Aneks IV Općeg okvirnog sporazuma za mir u Bosni i Hercegovini koji se u javnom diskursu skraćeno naziva Dejtonski mirovni sporazum, a za ustav koji je osnova novog političkog i pravnog ustrojstva Dejtonski ustav.



„U literaturi na južnoslovenskim jezicima prvi prilog ovoj diskusiji je autorov članak ‘Značenje i iskazivanje islama u svjetovnoj državi’, *Takvim*, Sarajevo, 1989, 71–80.“ Nastavljajući analizu ove činjenice u historijskom kontekstu autor iznosi stav da to „iskustvo, po našem mišljenju, čini jedan od elemenata ‘islamske tradicije *Bošnjaka*’ i to ne ‘*zadanih*’, već ‘*konstruisanih*’ i samim tim podložnih kritičkoj ocjeni“ (Fikret Karčić, “Šta je to ‘islamska tradicija Bošnjaka’“, *Preporod*, 7. 12. 2006).

Za razumijevanje koncepta sekularizma značajna je analiza dvaju historijski kontekstualiziranih modela sekularne države i to francuskog laicističkog modela te modela svjetovne države (*secular state*) Sjedinjenih Američkih Država. Za francuski laicizam kao osnovne karakteristike Karčić izvodi sljedeće zaključke:

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 izjašnjavaju se o javnim stvarima, ali je francuska javnost prema tome više kritički opredijeljena nego u drugim evropskim državama.

Za svjetovnu državu (*secular state*) kao osnovne karakteristike izvučene iz literature koja tumači ustav SAD-a Karčić piše:

Prema stavovima američkih stručnjaka za ova pitanja, iz ovog amandmana mogu se izvesti sljedeći 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.

O nastanku i razvoju američkog koncepta sekularizma Fikret Karčić je opširnije pisao i u tekstu „Kako se razvila ideja slobode religije na Zapadu“. Tekst je prvi put objavljen u *Islamskim informativnim novinama – Preporod* (br. 11/877, 1. juni 2008. god.), a kasnije je uvršten u knjigu *Šerijatsko pravo – reformizam i izazovi modernosti*. U tekstu se prate razvojne faze nastanka koncepta svjetovne države na Zapadu i modeli odnosa države i religije. Odnosi država – religija idu od religijske neslobode (prva faza), tolerancije (druga faza) do religijske slobode kao treće faze.

Autor, pozivanjem na relevantnu literaturu, zaključuje:



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.

Nastavljajući dalje na tragu ovog zaključka autor ističe – da socijalistički model sekularne države nije uporediv s konceptom liberalne demokratske sekularne države, jer je favorizirao ateizam kao poželjan svjetonazor i pravio političku diskriminaciju s obzirom na svjetonazor (poznati termin iz političkog vokabulara tog vremena je moralno-politička podobnost, kao preduslov za obavljanje određenih funkcija u državnom sistemu).

Posebnu pažnju autora privlači opći koncept sekularizma,<sup>3</sup> teorijski razvijen, između ostalih, i kod autora Donalda Eugena Smith u djelu *India as a Secular State*, koje u svom radu opširno citira. S obzirom na stavove Fikreta Karčića sasvim je jasno da su mu bliski i sam koncept sekularne države koji je razvio ovaj autor i način na koji je definirao osnovne karakteristike odnosa između jedinke s jedne strane te religije i države s druge strane, kao i odnosa između države i religije.

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“. 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.

Za bosanskohercegovački historijski, ali i savremeni kontekst ključna je odrednica sloboda koja je sadržana u ovom konceptu. Sloboda u izboru religije uključujući i napuštanje određenih uvjerenja, slobodno građanstvo na čiji obim prava i obaveza ne utječe religijska pripadnost/nepripadnost, jer se lojalnost duguje pravu, i neutralnost zakona koji ne ugrožava slobodu jedinke i zajednice bez obzira na uvjerenja. Opravdana ograničenja jesu slobode i prava drugih, javno zdravlje i moral. U ovom konceptu značajna je i odrednica funkcionalne autonomije i način legitimiranja.

Demokratska država izvodi svoju legitimnost iz svjetovnog izvora (“saglasnost vladanih”), a ne iz vjerskih izvora. Razdvajanje države i religije jeste funkcionalna

3 Donald Eugen Smith, *India as a Secular State* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), str. 4–8.



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.

Svoje ideje o konceptu sekularne države i o odnosu država – religija nastavlja da razvija i prezentira u knjizi *Pravno-historijske studije*. Karčić podržava sekularnu državu, koja je najprimjereniji oblik multireligijskim društvima, državu koja štiti vjerska individualna i kolektivna prava u skladu s međunarodnim standardima. Autor zastupa stav jasne institucionalne i funkcionalne odvojenosti dviju društvenih organizacija, državne i religijske – Islamske zajednice kao organiziranog oblika vjerskog djelovanja i predstavljanja muslimana. Obje organizacije treba da djeluju u granicama nadležnosti/misija definiranih ustavima države i Islamske zajednice. Okvir u kojem treba djelovati ulema Islamske zajednice određen je primatom vjerskog diskursa i misijom vjerske zajednice „u okviru paradigme vjerske zajednice i individualnih i kolektivnih vjerskih prava i sloboda“. S druge strane sekularna država treba biti garant slobode i zaštite javnog i privatnog izražavanja individualnih i kolektivnih vjerskih sloboda.

Kao doprinos bosanskohercegovačkoj debati o odnosu države i religije može se smatrati i konstatacija u pogledu integracije muslimanskih imigrantskih zajednica u evropski kulturni prostor. Karčić u tekstu „Vrijeme deklaracija“ iznosi stav, koji razvija u kasnijim tekstovima o miješanju religijskog i političkog u javnom diskursu:

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, takođe javljaju pitanja vezana za mjeru prisutnosti religije u javnom prostoru.

## ISKAZIVANJA VJERSKOG I ETNO-NACIONALNOG U JAVNOM I RELIGIJSKOM DISKURSU

U odnosu iskazivanja vjerskog i etno-nacionalnog u javnom i religijskom diskursu Karčić polazi od istog stava – institucionalne i funkcionalne odvojenosti državnih organa i organa Islamske zajednice. Na toj premisi Karčić



izvodi kritički odnos prema popularnim tezama i korištenom vokabularu koji dolaze iz određenog kruga uleme, koja na ovaj način unosi etno-nacionalne elemente u religijski prostor. Na osnovu analize govora i hutbi članova uleme primjećuje da se umjesto uobičajene vjerske koristi nacionalna nominacija (braćo Bošnjaci zamjenjuje braćo vjernici/muslimani, „bošnjačka ulema“ zamjenjuje uobičajeni naziv „ulema Bosne i Hercegovine“). Promjena ovog diskursa, terminologija, djelovanje pojedine uleme nije nastala, po zaključcima autora na rezultatima samostalnih istraživačkih, stručnih ili naučnih radova, nego, kako se čitanjem da zaključiti, kao posljedica etno-nacionalnog političkog izazova. U tom okviru razmatranja autor se kritički osvrnuo na teze da Bošnjaci nemaju svoju nacionalnu državu, da je Islamska zajednica temeljna institucija Bošnjaka i da Islamska zajednica treba da predvodi izgradnju etno-nacionalnog identiteta i institucija Bošnjaka. Karčić dosljedno zastupa stav odvojenosti sekularne države i religijskih zajednica i u tom smislu zaključuje da izgradnja etno-nacionalnih institucija Bošnjaka izlazi iz okvira ustavne misije Islamske vjerske zajednice, koja u Bosni i Hercegovini djeluje u okvirima vjerske paradigme. Svoju kritičku analizu Karčić zaključuje stavom da se svi, uključujući ulemu, treba da zadrže u oblasti za koju su specijalizirani, odnosno da ne treba upadati u zamku, da se, bez dodatne edukacije i specijalizacije, olako postaje ekspert „za sva pitanja“.

## DVA NORMATIVNA PRAVNA SISTEMA, DRŽAVNI I ISLAMSKI

U odnosu između dvaju normativnih pravnih sistema, državnog i islamskog (norme šerijatskog prava) Karčić zastupa stav da u sekularnoj državi šerijatske norme za muslimane i dalje važe u pogledu obaveznosti, ali s obzirom da im država ne pruža sankciju, one za muslimane ostaju religijska i moralna obaveza.

Iz Karčićevih tekstova mogu se čitati nastale promjene i dinamični odnosi unutar samog bosanskog islamskog kruga. Iz koncepta komparativnih pravnih kultura Karčić analizira fenomen heterodoksije u objavljenim religijama. To su vjerovanja ili prakse koji odstupaju od norme, koji imaju ideologiju, način djelovanja (propaganda, prikrivanja i nasilno djelovanje protiv religijskih i političkih institucija legitimne vlasti), grupnu samopercepciju i percepciju ostalih u pogledu njihovih vjerovanja i/ili





praksi. Na osnovu komparativne analize u muslimanskim zemljama, Karčić zaključuje da heterodoksne grupe nisu osuđivane zbog „pogrešnog vjerovanja nego stvaranja nereda na zemlji“, odnosno pobune/nasilja protiv legitimnih političkih i religijskih institucija. Tako njihov zločin nije bio vjerski, nego politički. Karčić zaključuje stavom da religijsko vjerovanje ne može biti opravdanje za zločine.

## TUMAČENJE ISLAMSKOG NORMATIVNOG SISTEMA U POSTRATNOM PERIODU U BOSNI I HERCEGOVINI

Prateći načine tumačenja islamskog normativnog sistema u štampanim i internetskim izvorima u određenom periodu u BiH, Karčić je pokazao diversifikaciju muslimanske religijske zajednice u Bosni i Hercegovini. Na primjeru muslimanske zajednice u Bosni i Hercegovini pokazao je kako se globalne, regionalne i lokalne historijske promjene odražavaju na promjene u samoj muslimanskoj zajednici. U odnosu na predratni period, u kojem je Islamska zajednica bila jedini religijski autoritet u tumačenju islama, u postratnom periodu pojavljuju se alternativne religijske grupe i tumačenja koja dolaze od drugih „religijskih autoriteta“. Ove alternativne grupe i njihova tumačenja zauzimaju medijski prostor i u njemu propagandno djeluju tumačeći pravila islama i islamskih normi. U provedenom istraživanju pokazani su karakteristični obrasci tumačenja islamskog normativnog sistema i škole mišljenja na koje se tumači pozivaju u interpretaciji. Posebno je karakteristično navođenje mjesta/univerziteta na kojem su i zvanični i alternativni tumači stjecali obrazovanje, škola i praksi učenja na koje se u tumačenju pozivaju te vjerskih autoriteta/učenjaka koje citiraju prilikom davanja mišljenja i savjeta.

Na osnovu analize Karčić daje spektar ideoloških orijentacija među bosanskim muslimanima. Prema tom spektru na krajnjoj desnici nalazi se globalna džihadistička ideologija (*u Bosni i Hercegovini identifikovana kao „neoharidžizam“*), desno od centra umjereni selefizam (*koji se uglavnom izražava u određenom razumijevanju islama i stilu života*). Ove orijentacije među bosanskim muslimanima autor vidi kao:

posljedice globalizacije, široke upotrebe informativne i komunikacijske tehnologije grupa i institucija iz muslimanskog svijeta, traumatskog iskustva tokom rata i genocida, prisustva muslimanskih dobrovoljaca i humanitarnih radnika u Bosni



i Hercegovini tokom ratnog perioda, obrazovanja bosanskih studenata u određenim bliskoistočnim zemljama, kao i izlaganje bosanske muslimanske dijaspore različitim muslimanskim ideološkim orijentacijama u zapadnim zemljama.

Centar i prostor lijevo od centra zauzimaju tradicionalni bosanski muslimani i modernisti. Istraživanje je pokazalo da religijski modernizam gubi utjecaj posebno na nivou normativne interpretacije. U praksi, bosanski imami slijede način tumačenja islama naslijeđen iz druge polovine dvadesetog stoljeća i autor zaključuje da taj smjer mora biti vidljiv i na nivou normativne interpretacije.

Ovaj tekst posebno je intelektualno provokativan, jer čitanje izaziva potrebu da se provjere religijski izvori i imena na koje se pozivaju tumači, i oficijelni i alternativni. Potreba za dodatnim istraživanjem potaknuta je navođenjem vremena u kojem su citirani vjerski autoriteti živjeli (imajući u vidu promjene društvenih odnosa s obzirom na vrijeme/mjesto) i ideološke orijentacije koju su zastupali/zastupaju. Ne ostavljaju ravnodušnim činjenice iz istraživanja da su „autoriteti“ u tumačenju u pravilu izmješteni iz Bosne i Hercegovine, da su se misli i stavovi domaće uleme marginalizirale / marginaliziraju i zanemarivale / zanemaruju. Kao da se i u ovoj oblasti potvrđuje provincijalna pozicija Bosne i Hercegovine, gdje je centar uvijek na drugom mjestu, a sama Bosna i Hercegovina zadržava duboko perifernu poziciju. Karčić je opisao dinamiku odnosa između zvaničnih institucija Islamske zajednice i alternativnih grupa, njihovu međusobnu interakciju, kao i povode za djelovanje u ovoj oblasti.

Dodatno razumijevanje poticaja da se definira islamska tradicija Bošnjaka pruža tekst „Vrijeme deklaracija“.<sup>4</sup> Autor se bavi *Poveljom muslimana Evrope*, „posljednjom 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.“

Kao odgovor na pitanje *Zašto Povelja muslimana Evrope?* autor navodi kako je muslimanska scena u Evropi veoma pluralna i da postoje etablirane muslimanske zajednice Jugoistočne Evrope, kojoj pripada i Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, stoljećima prisutna na ovim i evropskim prostorima. Bosanskohercegovačka Islamska zajednica razvila je *vlastitu tradiciju razumijevanja, tumačenja i življenja vjere*, koja nije bila definirana ni teorijski elaborirana sve do pojave diversifikacije i pluralizacije

4 Tekst prvi put objavljen u *Islamske informativne novine - Preporod*, 5/871 (1. mart 2008. god.), a kasnije uvršten u knjigu *Šerijatsko pravo – reformizam i izazovi modernosti*.



muslimana u ratnom (1992–1995) i postratnom periodu od 1995, što se pokazalo u istraživanju načina tumačenja islamskog normativnog sistema u štampanim i internetskim izvorima praćenom u određenom periodu u BiH. To je bio direktni povod, a moglo bi se reći i kasna reakcija na ovaj fenomen, da se ustanovi ustavni koncept *islamske tradicije Bošnjaka*, koji je Islamska zajednica obavezna slijediti u svojim aktivnostima.

Nakon čitanja ostaje pitanje realne sposobnosti i kapaciteta Islamske zajednice da odgovori svim novim izazovima i iskušenjima, koji u vremenu globalizacije dolaze u pogledu odbrane tradicionalnog tumačenja islamskih normi u Bosni i Hercegovini.

## ISLAMSKA TRADICIJA BOŠNJAKA

Termin koji se koristi u Ustavu Islamske zajednice jeste *islamska tradicija Bošnjaka*. Pokrećući javnu raspravu o ovom pitanju, Karčić polazi od klasičnog objašnjenja tradicije kao mišljenja i prakse određene grupe ljudi, koja ima vremenski kontinuitet i koju prate uvjerenja o opravdanosti. Ima stav da tradicija nije statičan koncept i da podrazumijeva izmjene postojećih i usvajanje novih elemenata, koji se inkorporiraju u razumijevanje tradicije. Kada bi se samo nabrojali elementi koje Karčić uvrštava u koncept *islamske tradicije Bošnjaka*, to bi bili: slijeđenje hanefijskog mezheba kao vjersko-pravne škole, odnosno maturidijsko tumačenje islamskog vjerovanja i hanefijsko tumačenje Šerijata; osmanski kulturni i vjerski utjecaji u pogledu centralizirane političke vlasti i hijerarhijski institucionalno organizirane uleme; islamizirana praksa predosmanske Bosne i Hercegovine (dovišta, klanjanje namaza i učenje dova na proplancima, pećinama i obalama rijeke, praćenje kalendara važnog za sezone poljoprivredno-stočarskog stanovništva u BiH, obilježavanje dana, kao što je Aliđun); tradicija islamskog reformizma (obnova vjere korištenjem idžtihada u tumačenju, unapređenje stanja muslimanskih ustanova, intelektualna tradicija u tumačenju islama u BiH); institucionalizacija islama u obliku Islamske zajednice (u historijskom kontekstu islamska institucionalna struktura uključivala je ulemu, vakufe, obrazovanje i šerijatske sudove); praksa iskazivanja islama u sekularnoj državi (u odnosu na religiju socijalistički režim se temeljio na odvojenosti države i religijskih zajednica, sekularizacije prava i shvatanja religije kao privatne stvari građana).



Za svaki od šest nabrojanih elemenata koji su uvršteni u *islamsku tradiciju Bošnjaka* Karčić je ponudio značenje pojmova i argumente zbog kojih su uvršteni u tradiciju. Neki segmenti su šire, a neki kraće elaborirani, ali u svakom slučaju mogu poslužiti kao predložak za dalje razvijanje ove teme u odnosu na interakciju ovih elemenata. Za pojedine uvrštene elemente autor je i sam predložio teme i moguće pravce za dalja istraživanja. Ovaj tekst, čiji je značaj veći od njegovog obima, autor zaključuje sljedećim stavovima:

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.

Na ovom mjestu može se dodati lična impresija da je u ovom vremenu nedostatan kreativni poticaj za istraživanja, razvoj intelektualnih potencijala, slab kritički odnos prema stvarnosti i interes za razvijanje tema koje izlaze ili prevazilaze dnevno-politički diskurs. Možda razlog leži i u stoljetnom iskustvu da svi procesi ovdje sporo traju, da su reakcije usporene, zakašnjele ili potpuno izostaju, da je malo povjerenja u misiju jedinke da može utjecati na mijenjanje stvarnosti.

## RODNA DIMENZIJA ISLAMSKIH ODJEVNIH PRAKSI – ZAR I FEREDŽA

Bavljenje temama odnosa unutar samih bosanskih muslimana nije izostavilo ni rodnu dimenziju, koja je obrađena na pitanjima Zakona o zabrani nošenja zara i feredže (1950) i načinima provođenja ovih zakonskih odredbi. Društvene, političke i ekonomske promjene s početka dvadesetog stoljeća u Bosni i Hercegovini dovele su do rasprava unutar muslimanske zajednice o položaju muslimanki u pogledu obrazovanja, rada i zapošlja-



vanja i njihovog učešća u javnom životu. Posebnu javnu pažnju izazivala su pravila u pogledu muslimanske odjevne prakse. Autor navodi da je u tom periodu država u toj debati ostala neutralna. Sva ova pitanja kao i muslimanska odjevna praksa posebno su zaoštrena nakon Drugog svjetskog rata i pobjede socijalističke revolucije, koja je na drastičan način promijenila društveni, politički i ekonomski sistem u Jugoslaviji, pa samim tim i u Bosni i Hercegovini. Država napušta neutralnost u pogledu ovog pitanja i aktivno politički i pravno djeluje u njegovom rješavanju – napuštanju prakse nošenja zara i feredže. Političke aktivnosti AFŽ-a (Antifašistički front žena) usmjerene na skidanje zara i feredže nisu dale očekivane rezultate, pa je donesen Zakon o zabrani nošenja zara i feredže. Karčić analizira političke akcije AFŽ-a, naglašavajući da se radi o masovnoj organizaciji pod kontrolom Komunističke partije, inspirisanoj ideologijom ravnopravnosti žena i muškaraca. On analizira ponašanje žena i muškaraca u pogledu drastičnih promjena na razini kulturnog šoka u odnosu na postojeću tradiciju. Potom analizira stavove Islamske zajednice u pogledu tumačenja normi o obaveznosti nošenja zara i feredže, uključujući i novinske tekstove koji su se u to vrijeme bavili tom temom. Ta je tema određen broj godina (1947–51) bila u fokusu medijske pažnje. Karčić je na osnovu dostupnih izvora pokazao sve kontroverze koje su pratile kako samu političku akciju, tako i primjenu zakona. Nakon detaljnog istraživanja ove teme, Karčić zaključuje:

(...) da je presudna odluka o zabrani nošenja tradicionalne muslimanske nošnje donijeta u zakonodavnom tijelu BiH, koje je bilo pod kontrolom Komunističke partije. Uloga IVZ bila je da legitimše takav korak. Razlog za podršku ove vjerske zajednice državnoj mjeri zabrane nošenja zara i feredže treba tražiti ne u oportunističkom vođstvu IVZ, nego u okolnosti da su ključnu ulogu u ovom vođstvu imali ljudi koji su bili protiv zara i feredže, a za svestrano poboljšanje položaja muslimanke izjasnili se u unutrašnjim debatama u BiH između dva svjetska rata.

Muslimanske vjerske i tradicionalne odjevne prakse, uključujući zar i feredžu u izmijenjenom obliku, ponovo su aktuelna tema unutrašnje muslimanske debate. U skladu s navedenim činjenicama i istraživanjima u tekstovima koji se bave tendencijama u tumačenju islamskih normi, tradicije i prakse, pitanjima odnosa musliman/muslimanka nameće se poređenje tumačenja Islamske zajednice i alternativnih grupa u Bosni i Hercegovini. Uočljivo je pozivanje na vjerske autoritete koji o ovim pitanjima imaju različite ili potpuno suprotstavljene stavove. Ako bi se dalje izvlačio širi



zaključak iz tekstova, može se napraviti politička i ideološka paralela dvaju historijskih vremena. Zabrana nošenja zara i feredže nakon Drugog svjetskog rata bila je izraz ideologije emancipacije, ravnopravnosti i političke podrške takvom stavu, koji su, na različite načine i iz različitih motiva, podržali i državni organi i organi Islamske vjerske zajednice. Ponovno afirmiranje ove odjevne prakse u Bosni i Hercegovini nakon rata 1992–1995. izraz je alternativnog ideološkog uvjerenja i političkog stava o odnosima musliman/muslimanka.

## ZAKLJUČAK

Kao što je na samom početku ovog rada rečeno, Karčićeve radove karakterizira korištenje naučne metodologije, precizno referiranje na historijsku građu i njene izvore, na pravne izvore, na rezultate istraživanja i teorijski referentne autore u određenim tematskim oblastima. S obzirom na to da je tekstove objavljivao u različitim publikacijama i za različitu ciljnu čitačku publiku, dobro je da su objedinjeni u knjigama po tematskim cjelinama. Da bi se razumjela i sadržajno obuhvatila određena tema, potrebno je čitanje više tekstova koji razrađuju njene pojedine segmente. To potvrđuje da je interes autora za određene oblasti konstanta, a da produbljena analiza različitih aspekata određenog problema pokazuje dinamiku samog procesa u vremenskoj dimenziji.

Karčić koristi isti metodološki princip – unutar izabrane teme postavljeno je istraživačko pitanje, koje je istovremeno i okvir u kojem se o temi raspravlja, navedeni su relevantni podaci i izvori, analizirane navedene činjenice i samo na osnovu njih izveden je zaključak u tekstu. Na taj način pisanje o izabranim temama zadržava se u objektivnom i naučnom diskursu.

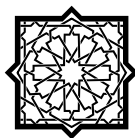
Tekstovi imaju skriveni polemički naboj putem kojeg se ostvaruje dijalog sa čitaocima i zastupnicima drugačijih stavova. Kao što se analizom radova pokazalo, on polemizira sa zagovornicima socijalističkog koncepta sekularizma, koji bi iskazivanju religije oduzeli mogućnost javnog, ali i sa zagovornicima stava da religija treba da preuzme dominantnu ideološku i političku funkciju. Karčić svojim didaktičkim pristupom u tekstovima vraća stvari na njihovo mjesto, objašnjavajući porijeklo proizvedene konfuzije. Tako neeksplicitno iskazan kritički pristup pokazuje nedvosmisleno njegove stavove. U aktuelnoj unutarmuslimanskoj polemici i pokrenutoj



debati o pitanjima religije, njene interpretacije, škola mišljenja i na njima zasnovanih praksi, odnosa između religijskog i nacionalnog, religije i države, Karčić učestvuje na akademski način – obrađivanjem tema iz historijske, kulturološke i islamske perspektive u naučnom diskursu, nudeći na tim osnovama i zaključke. U pogledu odnosa religija – država nedvosmisleno zastupa stav o sekularnoj državi. Potka na kojoj nastaju njegovi stavovi jeste koncept slobode, slobode jedinice unutar religijske zajednice, slobodne religijske zajednice i slobodnog društva u liberalnoj demokratскоj i sekularnoj državi. Iz koncepta ovog tipa sekularne države Karčić prihvata stav da građanstvo u punom kapacitetu (građanska i politička prava) nije vezano za religijsko ili bilo koje drugo opredjeljenje. Afirmacija takvog stava doprinosi političkoj demokratizaciji društva, jer se politički legitimitet stječe na osnovu povjerenja građana, a ne podrške vjerskih zajednica. Sljedeći važan stav jeste odvajanje vjerske od etno-nacionalne pripadnosti. Aktivnost IZ u Bosni i Hercegovini treba da se vrši u okvirima njene misije određene njenim ustavom. Demistificira se maglovita upotreba pojma *islamska tradicija Bošnjaka* i određuje njeno značenje elementima koji ovaj pojam jasno definiraju. Posebno je važno potvrđivanje da je muslimanska tradicija u Bosni i Hercegovini vezana za maturidijsko tumačenje islamskog vjerovanja i hanefijsko tumačenje Šerijata.

Ovaj rad ispunio je početni cilj da doprinese boljem razumijevanju važnih aspekata akademskog, naučnog i stručnog rada prof. dr. Fikreta Karčića. Time je opravdano korištenje ranije objavljenog teksta „Prikaz knjige Pravno-historijske studije autora Fikreta Karčića“, u *Godišnjaku Pravnog fakulteta u Sarajevu*, LX (2017), str. 405–413, dopunjenog drugim tekstovima relevantnim za teme koje čine okosnicu ovog rada i to: „Odnos država i religija“, „Iskazivanja vjerskog i etno-nacionalnog u javnom i religijskom diskursu“, „Dva normativna pravna sistema, državni i islamski“, „Tumačenje islamskog normativnog sistema u postratnom periodu u Bosni i Hercegovini“, „Islamska tradicija Bošnjaka“ i „Rodna dimenzija islamskih odjevnih praksi – zar i feredža“.

Teme smo izabrali imajući u vidu stavove i doprinos profesora Karčića u toku njegovog četrdesetogodišnjeg akademskog rada i djelovanja, primarno u bosanskohercegovačkoj intelektualnoj javnosti.



# Islamsko pravo i arapska gramatika – međusobni utjecaji

*Mustafa Jahić*

## **Sažetak**

Od vremena kada su formirane kao samostalne naučne discipline islamska pravna nauka i arapska gramatika čvrsto su međusobno povezane i tokom razvoja utjecale su jedna na drugu. Prije nego su se arapski gramatičari počeli baviti metodologijom gramatičkih istraživanja, u okviru islamskih pravnih nauka već je bila formirana naučna disciplina *uṣūl al-fiqh al-islāmī* (osnove islamskog prava), koja se bavi utvrđivanjem pravnih izvora, njihovim rangiranjem i metodologijom izvođenja pravnih propisa. Tako je pod utjecajem ove pravne discipline uskoro formirana i gramatička disciplina *uṣūl al-naḥw al-ʿarabī* (osnove arapske gramatike), koja će se baviti izvorima gramatike, njihovim rangiranjem i metodama kojima će se izvoditi gramatička pravila. *Uṣūl al-fiqh al-islāmī* značajno je utjecao i na dalji razvoj gramatičke discipline *uṣūl al-naḥw al-ʿarabī*, naročito kod utvrđivanja drugih gramatičkih izvora, metodologije izvođenja gramatičkih pravila, sankcioniranja jezičkih pojava i argumentiranja prije utvrđenih gramatičkih pravila. Budući da su Kur'an i Sunnet, kao glavni izvori islamskog prava, napisani na arapskom jeziku, poznavanje ovog jezika i njegove gramatike jedan je od važnih uvjeta za izvođenje šerijatskoprnih propisa budući da različite gramatičke analize i tumačenja teksta dovode do izdavanja različitih šerijatskoprnih propisa, rješenja (fetva) i odredbi. Poznavanje arapskog jezika važno je i kod utvrđivanja i definiranja pravne terminologije.

**Ključne riječi:** islamsko pravo, arapska gramatika, arapski jezik, šerijatskoprnvi propisi, gramatička pravila





## UVOD

Arapske jezikoslovne discipline, gramatika prije svega, prema većini klasifikacija nauka muslimanskih autora, zajedno s logikom, spadaju u instrumentalne ili pomoćne nauke (*'ulūm āliyya*) koje svojim izgrađenim instrumentarijem služe fundamentalnim islamskim naukama, prije svega kur'anskim i hadiskim, ali i islamskom pravu (*fiqh islāmī*) i islamskoj dogmatici (*'aqīda islāmiyya*) u ostvarivanju njihovih naučnih ciljeva.

O posebnosti veze arapske gramatike i islamskog prava i njihovog međusobnog utjecaja govori i Abū al-Barakāt 'Abdurrahmān Kamāluddīn b. Muḥammad al-Anbārī (um. 577/1181) u uvodu poznatog djela *al-Inṣāf fī masā'il al-ḥilāf* ističući

da su grupa islamskih pravnika obrazovanih i u općim naučnim disciplinama, te grupa učenjaka općeg obrazovanja i istovremeno dobrih poznavalaca islamskog prava, koji su kod mene studirali arapske jezikoslovne nauke u al-Nizāmiyya medresi, tražili da napišem sažeto i koncizno djelo o najznačajnijim razlikama između basranskih i kufanskih gramatičara na način kako su predstavljene razlike između al-Šāfi'ija i Abū Ḥanīfe i da to bude prva knjiga napisana na ovakav način.<sup>1</sup>

S obzirom na to da su Kur'an i Sunnet utvrđeni kao glavni izvori šerijatsko-pravnih propisa, ovi su izvori, s obzirom na to da su napisani na arapskom jeziku, utvrđeni i kao glavni izvori iz kojih se mogu izvoditi gramatička pravila. Tako je *uṣūl al-fiqh al-islāmī* značajno utjecao i na razvoj gramatičke discipline *uṣūl al-naḥw al-'arabī*, naročito na utvrđivanje drugih gramatičkih izvora, uvođenje terminologije, razvoj metodologije izvođenja gramatičkih pravila, gramatičko sankcioniranje jezičkih pojava i argumentiranje prije utvrđenih gramatičkih pravila. Ovaj utjecaj trajao je oko tri stoljeća razvoja *uṣūl al-naḥw*, sve do dolaska Arapa u kontakt s grčkom naukom i filozofijom i njihovim racionalnim idejama, uključujući i formalnu logiku.

Međutim, s obzirom na činjenicu da je Kur'an objavljen na arapskom jeziku i da je Sunnet registriran, također, na arapskom jeziku, istovremeno se i izučavanje islamskog prava, naročito izvođenje i utvrđivanje pravnih propisa u svim granama islamske pravne nauke, u značajnoj mjeri razvijalo pod utjecajem arapskih jezikoslovnih disciplina, prije svega gramatike.<sup>2</sup>

1 Kamāluddīn Abū al-Barakāt 'Abdurrahmān b. Muḥammad b. Abū Sa'īd al-Anbārī, *al-Inṣāf fī masā'il al-ḥilāf baynaal-naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn wa al-Kūfiyyīn*, I-II (al-Qāhira: Dār al-Ṭalā'i, 2005), str. 25.

2 Tammām Ḥassān, *al-Uṣūl dirāsa abistīmūlūgiyya li al-fikr al-luḡawī 'inda al-'Arab* (Baḡdād: Dār al-Šu'ūn al-ṭaqāfiyya al-'amma, 1988), str. 69; Maḥmūd Aḥmad Naḥla, *Uṣūl al-naḥw al-'arabī* (Bayrūt: Dār al-'Ulūm al-'arabiyya, 1407/1987), str. 15.



Razumijevanje teksta Kur'ana i Hadisa, na temelju kojeg se izvode i utvrđuju pravni propisi nerijetko je zavisilo od gramatičke analize takvoga teksta. Naime, jasno je, kako ističe al-Zamahšarī, da se mnoga pitanja iz islamskog prava, islamske dogmatike, te kur'anskih i hadiskih naučnih disciplina ne mogu rješavati bez arapskih jezikoslovnih nauka. Mnoga poglavlja i pitanja *uṣūl al-fiqha*, kako dalje ističe al-Zamahšarī, utemeljena su na fleksiji (*'ilm al-i'rāb*)<sup>3</sup> i gramatičkim učenjima koja se prenose od Sibawayha, al-Aḥfaša, al-Kisā'ija, al-Farrā'a i drugih basranskih i kufanskih gramatičara.<sup>4</sup> Tako je i gramatika arapskog jezika značajno utjecala na razvoj islamske pravne nauke, naročito na izvođenje šerijatskopравnih propisa i izdavanje šerijatskopравnih rješenja (fetvi) i drugih pravnih odredbi. Zbog toga je poznavanje gramatike arapskog jezika bilo i jedan od uvjeta za stjecanje statusa mudžtehida (*muğtahid*), odnosno islamskog pravnika koji je mogao ulaganjem vlastitih intelektualnih napora, uključujući i poznavanje arapskog jezika i njegovih gramatičkih pravila, rješavati praktična pravna pitanja i izvoditi pravne zaključke. Zbog toga se metodologija izvođenja fikhskih propisa u islamskom pravu (*uṣūl al-fiqh al-islāmī*) i gramatičkih pravila u arapskoj gramatici (*uṣūl al-naḥw al-'arabī*) smatra originalnom arapskom metodom.

## UTJECAJ ISLAMSKE PRAVNE NAUKE NA RAZVOJ ARAPSKE GRAMATIKE

Prema većini savremenih historičara islamskog prava, naučna disciplina *uṣūl al-fiqh* javlja se krajem 2. / početkom 9. stoljeća. Smatra se da je Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī (um. 204/820) u djelu *al-Risāla* prvi definirao izvore islamskog prava i osnovne principe izvođenja pravnih propisa i time postavio temelje ovoj naučnoj disciplini.<sup>5</sup>

Prema stepenu saglasnosti islamskih pravnika utvrđena su četiri osnovna izvora islamskog prava: Kur'an i Sunnet, kao izvori oko kojih su svi sljedbenici islama (*umma*) saglasni i koji predstavljaju temeljne izvore

3 Misli se na sintaksu arapskog jezika.

4 Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamahšarī, *al-Mufaṣṣal fī ṣan'a al-i'rāb* (Bayrūt: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1993), str. 18.

5 Naḥla, *Uṣūl al-naḥw al-'arabī*, str. 11–12; Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, drugo dopunjeno izdanje (Sarajevo: El-Kalem i CNS, 1432/2011), str. 29–30; Georges Bohas, Jean-Patrick Guillaume i Djamel Kouloughli, *The Arabic linguistic tradition* (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1990), str. 109.



islamskog zakonodavstva,<sup>6</sup> zatim *iğmā'* i *qiyās*, koji predstavljaju metode izvođenja islamskih pravnih propisa oko kojih je složna većina muslimana. Naime, *iğmā'* ne prihvataju mu'tezilije (*mu'tazila*) i dio haridžija (*hawāriğ*), a *qiyās* džaferije (*ğā'fariyya*) i zahirije (*zāhiriyya*). S obzirom na to da je većina islamskih pravnika složna oko ovih izvora, oni se tretiraju kao osnovni, a svi drugi, oko kojih se većina metodičara i slamskog prava spori, a u koje spadaju *istişhāb al-hāl*, *'urf*, *istihsān* i dr. kao dopunski.<sup>7</sup>

Prije pristupanja gramatičkim izučavanjima arapskoga jezika gramatičari su, slično islamskim pravnicima, morali prvo utvrditi izvore (*maşādir*) jezičkog materijala čija gramatička struktura može biti osnova za normiranje arapskoga jezika i konstituiranje arapske gramatike. Utvrđeno je da osnovni izvor budućih lingvističkih izučavanja može biti samo onaj dio jezičke prakse Arapa koji predstavlja čist korektno tradiran govor Arapa. S obzirom na to da se ovakav jezik mogao naći uglavnom u Kur'anu (*kalām Allāh*), hadisima tradiranim sigurnim hronološkim nizovima (*kalām al-Nabī*) i govoru Arapa (*kalām al-'Arab*), prihvaćeno je da oni budu isključivi izvori jezičkog materijala na kome će se, prema određenim procedurama, utvrđivati standardna forma arapskoga jezika.

Prvi gramatičar koji je na osnovu metodologije islamskog prava (*uşūl al-fiqh al-islāmī*) na jednome mjestu sistematizirao osnovne principe na kojima, prema njemu, treba da se izvode gramatička pravila i formira gramatika arapskoga jezika bio je Ibn Ğinnī (Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān b. Ğinnī, um. 392/1002). Ovaj autor je u djelu *al-Ḥaşā'is*, prema uzoru i pod utjecajem metodologije islamske pravne nauke (*uşūl al-fiqh al-islāmī*) utvrdio osnovne izvore arapske gramatike (*maşādir naḥwiyya*), te principe i načine dokazivanja (*adilla al-naḥw*) kojima će se gramatičari koristiti u procesu izvođenja, utvrđivanja i argumentiranja gramatičkih pravila (*aḥkām naḥwiyya*). Poslije njega slijede druga značajna djela u kojima se detaljnije i temeljitije objašnjavaju i reguliraju ova pitanja, uključujući i glavne izvore gramatike. Osnovni izvori i principi normiranja arapskoga jezika, prema Ibn Ğinniju, jesu *samā'* (jezička praksa), *iğmā'* (konsenzus) i *qiyās* (analogija), koji se, prema većini gramatičara, tretiraju kao osnovna načela (*uşūl al-naḥw al-'arabī*) arapske gramatike.<sup>8</sup>

6 Ṭāhā Ğābir al-'Alwānī, *Uşūl al-fiqh al-islāmī: manḥağ, baḥṭ wa ma'rifa*, al-Dār al-'ālamīyya li al-kitābal-islāmī wa al-Ma'had al-'ālamī li al-fikr al-islāmī (Herndon, Virginia, USA, 1416/1995), str. 14.

7 'Abdulwahrāb Hilāf, *'Ilm uşūl al-fiqh*, al-Ṭab'a al-ṭāliṭa (s. l., 1266/1947), str. 19; Naḥla, *Uşūl al-naḥw al-'arabī*, str. 13.

8 Ibn Ğinnī ne navodi eksplicitno ni na jednome mjestu ova tri izvora, ali o njima raspravlja u djelu *al-Ḥaşā'is*. Vidjeti: Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān Ibn Ğinnī, *al-Ḥaşā'is*, I-II, Taḥqīq: Muḥammad 'Alī al-Nağğār (al-Qāhira: Dār al-Kutub al-mişriyya, vol. I, 1371/1952 – vol. II, 1374/1955).



I prema al-Anbārīju, jezička praksa koju označava kao *naql* predstavlja osnovni izvor jezičkog materijala, zatim *qiyās* (analogija) i *istiṣḥāb al-ḥāl* (pretpostavljanje kontinuiteta).<sup>9</sup> Međutim, prema al-Suyūṭīju, osnovne izvore jezičkog materijala čine: *samāʿ* (jezička praksa), *iğmāʿ* (konsenzus), *qiyās* (analogija) i *istiṣḥāb al-ḥāl* (pretpostavljanje kontinuiteta).<sup>10</sup>

Označavajući jezičku praksu (*samāʿ*) terminom *naql*, al-Anbārī vjerovatno želi ukazati na postojanje dviju vrsta izvora arapske gramatike: prvih koji se označavaju kao tradirani izvori (*maṣādir manqūla*), a čine ih Kurʿan, Hadis i “govor Arapa” zato što predstavljaju tradiranu jezičku praksu (*naql*), i drugih koji se definiraju kao racionalni izvori (*maṣādir maʿqūla*), u koje spadaju *iğmāʿ* (konsenzus), *qiyās* (analogija), *istiṣḥāb al-ḥāl* (pretpostavljanje kontinuiteta) i dr., zato što predstavljaju racionalne metode izvođenja gramatičkih pravila. Tradirani izvori označavaju se i kao materijalni (*maṣādir mādiyya*) zato što se odnose na tekst kao materijalni izvor.<sup>11</sup>

## SAMĀʿ

*Samāʿ* ili *naql* (jezička praksa) predstavlja “čisti arapski jezik” (*kalām ʿarabī faṣīḥ*) koji se može naći u tri osnovna izvora: Kurʿanu, Poslanikovima hadisima i govoru Arapa. Arapski gramatičari potpuno su saglasni da Kurʿan, Poslanikovi hadisi i “govor Arapa” koji se nalazi u poeziji i prozi čine osnovne izvore jezičkog materijala (*maṣādir al-naḥw al-ʿarabī*) koji se mogu koristiti u procesu utvrđivanja zakonitosti arapskoga jezika i iz kojih se, prema utvrđenim metodološkim procedurama mogu izvoditi gramatička pravila.<sup>12</sup>

Osim što predstavlja glavni izvor islamskog prava i svih drugih islamskih nauka, Kurʿan kao Allahov Govor predstavlja i model savršenog arapskog jezika, bez anomalija i izuzetaka. Zbog toga je jezik Kurʿana označen

9 Abū al-Barakāt ʿAbdurraḥmān Kamāluddīn b. Muḥammad al-Anbārī, *al-Iğrāb fī ḡadal al-iʿrāb* (35–68) wa *Lumaʿ al-adilla fī uṣūl al-naḥw* (69–143), Taqdim wa taḥqīq: Saʿīd al-Afġānī (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1391/1971), str. 81.

10 Vidjeti: Ğalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Iqtirāḥ fī ʿilm uṣūl al-naḥw*, Taʿlīq: Maḥmūd Sulaymān Yāqūt (al-Iskandariyya: Dār al-Maʿrifa alġāmiʿiyya, 1426/2006).

11 Naḥla, *Uṣūl al-naḥw al-ʿarabī*, str. 31; Yasir Suleiman, *The Arabic Grammatical Tradition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), str. 16–17.

12 Al-Anbārī, *Lumaʿ al-adilla fī uṣūl al-naḥw*, str. 81; al-Suyūṭī, *al-Iqtirāḥ fī ʿilm uṣūl al-naḥw*, str. 74; Maḥmūd Faġġāl, *al-Iṣbāḥ fī ṣarḥ al-Iqtirāḥ* (Dimašq: Dār al-Qalam, 1409/1989), str. 67; Naḥla, *Uṣūl al-naḥw al-ʿarabī*, str. 57.



i kao model “čistog arapskoga jezika” (*‘arabiyya faṣīḥa*) i, za razliku od Hadisa i govora Arapa, za prihvatanje jezika Kur’ana kao izvora jezičkog materijala u lingvističkim izučavanjima arapski gramatičari nisu postavljali nikakve uvjete. Osim što predstavlja najčišći arapski jezik, jer je “objavljen na čistom arapskome jeziku”, jezik Kur’ana i u pogledu tradiranosti predstavlja najvjerodostojniji arapski jezik s najmanjom vjerovatnoćom iskrivljenosti (*tahrīf*). Zbog toga se tekst Kur’ana smatra najispravnijim i najsigurnijim izvorom jezičkog materijala koji su u svojim lingvističkim izučavanjima koristili najraniji gramatičari, a Sībawayh (um. oko 180/796) i gramatičari poslije njega i njegova razna čitanja.<sup>13</sup>

Za razliku od statusa koji je imao kao drugi izvor u izvođenju islamskih pravnih propisa i izučavanju drugih islamskih nauka, Hadis kao izvor jezičkog materijala u postupku izvođenja i argumentiranja gramatičkih pravila nije imao takav status. Ovakav odnos prema tekstu Hadisa nastao je uglavnom zbog sumnji da jezik Hadisa predstavlja autentični Poslanikov govor, budući da su se hadisi prenosili i prema značenju i da su se među prenosiocima Hadisa nalazili i nearapi, koji su mogli i griješiti u govoru. Zbog toga mnogi gramatičari Hadis nisu smatrali primarnim izvorom arapske gramatike tako da su se tekstom Hadisa rijetko služili u gramatičkim izučavanjima. Najčešće su ga koristili u argumentiranju gramatičkih pravila izvedenih na temelju kur’anskog teksta ili govora Arapa. Veoma rijetko koristili su ga kao izvor na osnovu koga su izvodili gramatička pravila. Međutim, do promjene odnosa prema tekstu Hadisa kao mogućem izvoru jezičkog materijala došlo je tek krajem 4/10. stoljeća. U potrazi za novim izvorima jezičkog materijala gramatičari se tada počinju okretati i prema Hadisu kao mogućem izvoru tražeći u njemu jezičke pojave kojima bi dokazivali ispravnost gramatičkih pravila izvedenih analogijom. Međutim, gramatičari ni tada nisu imali jedinstven stav prema Hadisu kao izvoru jezičkog materijala, jer je i dalje postojala grupa gramatičara koja nije prihvatila Hadis kao izvor jezičkog materijala, a pored njih i treća grupa koja je pokušavala pomiriti ova dva suprotstavljena stajališta. Oni su tvrdili da među hadisima postoje razlike i da se neki mogu prihvatiti kao izvor jezičkog materijala.<sup>14</sup>

13 Naḥla, *Uṣūl al-naḥw al-‘arabī*, str. 34; Suleiman, *The Arabic Grammatical Tradition*, str. 18–19.

14 Muḥammad al-Ḥaḍīr Ḥusayn, *Dirāsāt fī al-‘arabiyya wa tāriḥihā* (Dimašq: al-Maktab al-islāmī – Maktaba Dār al-Faṭḥ, 1380/1960), str. 177–178; Naḥla, *Uṣūl al-naḥw al-‘arabī*, str. 53–56; Maḥmūd Faḡḡāl, *al-Ḥadīṭ al-nabawī fī al-naḥw al-‘arabī*, 2. izd., (al-Riyād: Aḍwā’ al-salaf, 1417/1997), str. 127–128; ‘Alī Abū al-Makārim, *Uṣūl al-tafkīr al-naḥwī* (Bangazi: Manšūrāt al-Ġāmi’a al-libiyya, Kulliyya al-tarbiyya, 1392–93/1973), 127–128.



*Qawl al-'Arab* (govor Arapa) predstavlja poseban izvor jezičkog materijala, koji čine uglavnom poezija i, u manjoj mjeri, proza. Za prihvatanje ovog izvora gramatičari su utvrdili posebne kriterije koji se odnose na vrijeme i mjesta u kojima se mogao sakupljati jezički materijal. U cilju dobivanja vjerodostojnog jezičkog materijala gramatičari su kao poseban kriterij uveli i pouzdanost prenosilaca takvog materijala. U utvrđivanju njihove pouzdanosti gramatičari su bili posebno rigorozni. Procedura utvrđivanja povjerljivosti prenosilaca provodila se na način sličan postupku prenošenja hadisa. Čak se u klasifikaciji takvog materijala koristila i ista terminologija. Prema ovome kriteriju jezički materijal se dijelio na dvije vrste: *mutawātir* i *āḥād*. Prvu vrstu predstavljao je jezički materijal tradiran većim brojem hronoloških nizova sigurnih prenosilaca (*mutawātir*), u koji spadaju jezik Kur'ana, hadisi tradirani većim brojem hronoloških nizova pouzdanih prenosilaca i "govor Arapa", čija se autentičnost zbog pouzdanosti njegovih prenosilaca ne može dovoditi u sumnju. Ova vrsta jezičkog materijala smatrala se sigurnim dokazom pravilne upotrebe jezika, koji se može koristiti kao izvor arapske gramatike. Drugu vrstu činio je jezički materijal tradiran od strane jednog hronološkog niza prenosilaca (*āḥād*) i ova vrsta jezičkog materijala mogla se koristiti samo kao mišljenje u vezi s tretiranjem određene jezičke pojave.<sup>15</sup>

## IĞMĀ'

*Iğmā'* (konsenzus) u islamskoj pravnoj nauci, nakon Kur'ana i Sunneta, predstavlja treći izvor islamskog prava, a znači konsenzus islamskih učenjaka (*iğmā' al-'ulamā'*) u vezi sa šerijatskopравnim određenjem nekog pitanja. *Iğmā'* kao izvorna metoda islamske pravne nauke nastao pod utjecajem *uṣūl al-fiqha* u arapskoj gramatičkoj teoriji predstavlja jedan od načina normiranja arapskoga jezika, a koji pretpostavlja saglasnost većine gramatičara (*iğmā' al-nuḥāt*) u vezi s tumačenjem jezičkih pojava i njihovim sankcioniranjem odgovarajućim gramatičkim pravilima. *Iğmā'* je u prvo vrijeme označavao potpuni konsenzus basranskih i kufanskih gramatičara (*iğmā' ahl al-baladajn*), a u kasnijem periodu većine gramatičara određene epohe. Pravila utvrđena konsenzusom, prema Ibn Ğinniju, ne

15 'Abdurrahmān Ğalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Muzhir fi 'ulūm al-luġa wa anwā'ihā*, I-II (Bayrūt: Dār al-Ġīl, (s. a.), I, str. 113–114; al-Anbārī, *Luma' al-adilla fi uṣūl al-naḥw*, str. 83–84; al-Makārīm, *Uṣūl al-tafkīr al-naḥwī*, str. 62; Naḥla, *Uṣūl al-naḥw al-'arabī*, str. 60.



smiju biti oprečna pravilima izvedenim iz tradiranog jezičkog materijala, niti pravilima utvrđenim analogijom iz takvog materijala.<sup>16</sup> Ni naknadna mimoilaženja nakon postignute saglasnosti u vezi s određenim pitanjem, prema većini gramatičara, nisu dopuštena.<sup>17</sup> Kao posebna vrsta konsenzusa navodi se i *iğmā' sukūtī* (prešutna saglasnost), kojim se na prešutan način prihvata manifestiranje određene vrste jezičke pojave kao gramatički korektno iskazane. U arapskoj lingvističkoj tradiciji spominju se još i *iğmā' al-ruwāt* (konsenzus prenosilaca jezičkog materijala) i *iğmā' al-'Arab* (konsenzus Arapa) u vezi s nekom jezičkom pojavom.

## QIYĀS

*Qiyās* (analogija) u islamskoj pravnoj nauci predstavlja izvođenje pravnog propisa o pitanju za koje ne postoji izričit tekst, a postiže se dokazivanjem na osnovu drugog pitanja o kome postoji propis utvrđen na temelju izričito poznatoga teksta, odnosno kur'anskoga teksta i Sunneta. *Qiyās* kao metodu izvođenja gramatičkih pravila prvi je definirao al-Ḥaḍramī (um. 117/735) kao postupak koji podrazumijeva utvrđivanje kao gramatičkih samo onih jezičkih pojava koje se kontinuirano manifestiraju u jezičkoj praksi u pogledu tvorbe riječi i njihove fleksije. Prema ovoj definiciji jezičke pojave koje odstupaju od ovako utvrđenog oblika identificirane su kao anomalije (*šudūd*).<sup>18</sup> Oko pitanja prihvatanja anomalijskih pojava kao gramatičkih ili njihovog odbacivanja kao negramatičkih, među arapskim gramatičarima došlo je do sporenja. Na tome sporenju uglavnom su i nastale basranska i kufanska gramatička škola.

Međutim, analogija se u vrijeme al-Ḥalīla (um. 175/791) i njegovog učenika Sibawayha počela intenzivnije razvijati pod neposrednim utjecajem hanefijskog fikha, napuštajući princip kontinuiranog manifestiranja konkretnih jezičkih pojava. Ovaj se utjecaj posebno nalazi na više mjesta u Sibawayhovoju gramatici *al-Kitāb*. Naime, poznato je da je al-Ḥalīl bio savremenik imama Abū Ḥanīfe i da je, služeći se njegovim učenjem u fikhu, podupirao svoje stavove u gramatici, dok je Sibawayh bio savremenik Abū Ḥanīfinih učenika imama Abū Yūsufa i Muḥammada b. al-Ḥasana. Ovakav slijed razvoja analogije slijedili su i ostali basranski gramatičari. Nakon

16 Ibn Ğinnī, *al-Ḥaṣā'is*, I, str. 189.

17 Nahla, *Uṣūl al-naḥw al-'arabī*, str. 87.

18 Nahla, *Uṣūl al-naḥw al-'arabī*, str. 103.



što u narednom periodu prestaje sakupljanje i registriranje jezičkog materijala, gramatičari se počinju oslanjati isključivo na tradirani, prije skupljen i registriran jezički materijal tako da i analogija u narednom periodu dobiva sasvim novo značenje i predstavlja novi postupak u izučavanju arapskoga jezika i konstituiranju arapske gramatike.

Analogija sada, kao i u *uṣūl al-fiqhu*, predstavlja formalnu operaciju uvođenja u međusobni odnos dviju jezičkih pojava ili dvaju gramatičkih pravila ukoliko se utvrdi da između njih postoji određena veza (*ḡāmi'*) na temelju koje bi se te dvije jezičke pojave mogle dovesti u međusobni odnos i uvesti u analoški proces izjednačavanja. Ova veza može biti izražena u postojanju zajedničkog uzroka njihovog manifestiranja (*'illa*) ili u postojanju određenog stepena njihove međusobne sličnosti (*ṣabah*).<sup>19</sup> Pojava koja se upoređuje predstavlja novu jezičku pojavu i definira se kao pojedinačno (*far'*), a pojava s kojom se upoređuje jezičku pojavu sankcioniranu određenim gramatičkim pravilom na temelju izričitog teksta i definira se kao osnovno (*aṣl*). Kao rezultat takvoga postupka, jezička pojava koja se upoređuje sankcionira se pravilom pojave s kojom se upoređuje. Tako se gramatičko pravilo utvrđeno kur'anskim tekstom, hadisom ili primjerom iz jezičke prakse primjenjuje i na slučaj za koji ne postoji izričit tekst zbog toga što sličnost ili istovjetnost uzroka zahtijeva i istovjetnost gramatičkog pravila

## ISTIṢḤĀB AL-ḤĀL

U nedostatku gramatički sankcioniranih dokaza na osnovu kojih bi se neka pojava u analoškom postupku mogla normirati, gramatičari su u procesu normiranja takvih pojava dopuštali oslanjanje na opća izvorna gramatička pravila (*qāwā'id aṣliyya*) kao novi postupak izvođenja gramatičkih pravila. Tako se, npr., imenice, prema ovom principu, imaju tretirati sufiksally promjenljivim, osim u slučajevima kada postoje dokazi koji zahtijevaju njihovu nepromjenljivost (*binā'*), zato što je sufiksally promjenljivost (*i'rāb*) njihovo izvorno pravilo, dok se glagoli, sukladno svom izvornom pravilu, moraju tretirati sufiksally nepromjenljivim, osim u slučaju kada postoje dokazi koji zahtijevaju njihovu promjenljivost. Ovaj postupak se, kao i u *uṣūl al-fiqhu*, označava kao *istiṣḥāb al-ḥāl* (pretpostavljanje kontinuiteta), odnosno nastavljanje važenja postojećeg propisa, inače

<sup>19</sup> Al-Makārim, *Uṣūl al-tafkīr al-naḥwī*, 13.





među islamskim pravnicima sporan, što se odrazilo i na njegov status kod nekih gramatičara. Korištenje ove metode u jezičkim istraživanjima veže se za prestanak registriranja jezičkog materijala i uvođenje formalne analogije u sankcioniranju jezičkih pojava.<sup>20</sup>

## UTJECAJ ARAPSKJE GRAMATIKE NA RAZVOJ ISLAMSKJE PRAVNE NAUKE

Nakon što se formirala kao samostalna naučna disciplina, i arapska gramatika je značajno utjecala na islamsku pravnu nauku (*fiqh islāmī*), naročito u pogledu izvođenja i utvrđivanja šerijatskoprvnih propisa i njihovog argumentiranja. S obzirom na to da je osnovni cilj islamskog prava izvođenje šerijatskoprvnih propisa iz utvrđenih izvora, to se moglo postići samo pravilnim razumijevanjem tekstova koji predstavljaju takve izvore. Budući da razumijevanje navedenih tekstova pretpostavlja poznavanje arapskoga jezika, posebno njegove gramatike, to je dovodilo do neraskidivog odnosa arapske gramatike i islamske pravne nauke. Zbog toga je poznavanje arapskoga jezika i njegove gramatike, prema metodičarima islamskog prava, jedan od osnovnih preduvjeta za svakoga ko ima pretenzije baviti se islamskom pravnom naukom, pogotovo izdavanjem pravnih rješenja (*fatāwā*). S obzirom na to da različita tumačenja i gramatička analiza teksta iz koga se izvode takvi propisi dovode do različitog razumijevanja samoga teksta, islamski pravnici su zbog toga često izvodili i različite šerijatskoprvne propise.

O značaju i obavezi poznavanja arapskog jezika, naročito njegove gramatike, u izučavanju islamskog prava, posebice izvođenju šerijatskoprvnih propisa, govorili su mnogi klasični autori: Faḥruddīn al-Rāzī, Ibn Ḥazm, Ibn Ḥaldūn, al-Ġazālī i dr. Prema njihovom tumačenju, izdavati fetve može samo onaj ko poznaje arapski jezik i njegovu gramatiku. Zbog toga su se islamski pravnici u analizama tekstova koji se tiču pravnih pitanja često koristili gramatičkim terminima, naročito iz oblasti sintakse i semantike.

O važnosti poznavanja arapske gramatike u izvođenju pravnih propisa al-Suyūṭī prenosi mišljenje al-Rāzija, koji ističe da je poznavanje leksikografije, morfologije i sintakse kolektivna obaveza (*farḍ al-kifāya*) muslimana, u smislu obaveznog postojanja grupe ljudi koja izvanredno dobro

20 Al-Anbārī, *Luma' al-adilla fi uṣūl al-naḥw*, str. 141; al-Makārim, *Uṣūl al-tafkīr al-naḥwī*, str. 125. Naḥla, *Uṣūl al-naḥw al-'arabī*, str. 141–144.



poznaje jezikoslovne discipline, zato što je poznavanje pravnih propisa, prema konsenzusu učenjaka, obaveza čije je poznavanje bez izvora i argumentacije koji se nalaze u Kur'anu i Sunnetu nemoguće. Budući da su oba navedena izvora na arapskom jeziku, a pravni propisi zavise od dokaza koji se nalaze u ovim izvorima, poznavanje arapskih jezikoslovnih disciplina, prema al-Suyūṭiju, postaje obaveza.<sup>21</sup>

O neraskidivoj vezi islamskog prava i arapske gramatike govori i slučaj Ibn Maḏā'a al-Qurṭubija (um. 592/1199), andaluzijskog vrhovnog kađije u muvehidunskoj državi (*dawla muwaḥḥidiyya*), kada se u želji za osiguranjem dominacije zahirijske pravne nauke (*fiqh zāhiri*) u odnosu na druge islamske pravne škole, naročito malikijsku, okrenuo protiv tradicionalne arapske gramatike, nastojeći da svojim čuvenim djelom *al-Radd 'alā al-nuḥāt* (Odgovor gramatičarima) "sruši istočnu arapsku gramatiku", koja je služila kao instrumentarij neophodan za razumijevanje islamske pravne nauke na islamskom Istoku.

Pošto zahirijska pravna škola, insistiranjem na kur'anskome tekstu, ne priznaje uzroke (*'ilal*) i analogiju (*qiyās*) kao fikhska načela, Ibn Maḏā' je insistirao na njihovom dokidanju i u arapskoj gramatici, pozivajući se, također, na Tekst kao osnovni izvor gramatike.<sup>22</sup>

Zbog ovakvoga pristupa arapskoj gramatici nastala su različita mišljenja u pogledu nekih gramatičkih pitanja, koja su se automatski odrazila i na razlike u pogledu određenih fikhskih rješenja. O različitim fikhskim rješenjima proizašlim iz gramatičkih razlika pisana su čak i posebna djela.

## IZVOĐENJE PRAVNIH PROPISA, RJEŠENJA I ODREDBI

Kod izvođenja pravnih propisa, izdavanja rješenja (fetvi) ili donošenja odredbi naročito je važno poznavanje fleksije (*'ilm al-i'rāb*) riječi s obzirom na to da promjena fleksije dovodi do promjene značenja teksta i tako utječe na izvođenje odgovarajućih šerijatskopravnih propisa iz takvoga teksta. U procesu izvođenja pravnih propisa, rješenja i odredbi značajno je i poznavanje partikula (*ḥurūf*) koje kao nepunoznačne riječi u kombinaciji s punoznačnim riječima utječu na značenje iskaza i zbog toga, također, imaju važnu ulogu u izvođenju šerijatskopravnih propisa. O partikulama su napisana i posebna djela.

21 Al-Suyūṭi, *al-Iqtirāḥ fi 'ilm uṣūl al-naḥw*, 163–164.

22 Ibn Maḏā' al-Qurṭubi, *Kitāb al-Radd 'alā al-nuḥāt li Ibn Maḏā' al-Qurṭubi*, taḥqīq: Šawqī Dayf, al-Ṭab'a al-tālīta, (al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif, 1988), str. 130–138.



U izvorima u kojima se govori o značaju poznavanja arapske gramatike prilikom izdavanja fetvi i izvođenja pravnih propisa često se navode debate (*munāẓara*) poznatog gramatičara al-Kisā'ija i imama Abū Yūsufa, koji se, inače, nije mnogo zanimao za arapsku gramatiku niti ju je volio. Debate su vođenje uglavnom na dvoru i u prisustvu halife Haruna el-Rešida, inače dobrog poznavaoaca arapskog jezika i njegove gramatike. Tako je jednom prilikom al-Kisā'ī, da bi mu skrenuo pažnju na značaj arapske gramatike, Abū Yūsufa pred halifom upitao šta misli o slučaju kada muž kaže supruzi: أنت طالق أن دخلت الدار „Puštena si zato što si ušla u kuću.“ Nakon što mu je odgovorio da to znači kao da je rekao: إن دخلت الدار طَلقت „Ako uđeš u kuću, puštena si“, al-Kisā'ī mu je odgovorio da je pogriješio, na što se halifa Harun el-Rešid nasmijao. Potom ga je imam Abū Yūsuf upitao: „A kako je ispravno?“, na što mu je al-Kisā'ī odgovorio da upotreba (infinitivne) partikule أن znači da je puštanje obavezno zato što je radnja, odnosno ulazak u kuću, izvršena, i puštanje zbog toga postaje punovažno istog momenta (أنت أنت), dok u slučaju upotrebe (pogodbene) partikule إن puštanje nije obavezno zato što se ulazak u kuću nije desio (أنت طالق إن دخلت الدار). U ovom slučaju eventualni ulazak u kuću može biti samo razlog puštanja žene s obzirom na to da se radi o pogodbenoj rečenici. Nakon toga imam Abū Yūsuf nije propuštao al-Kisā'ijev dolazak kod halife.<sup>23</sup>

Drugom prilikom al-Kisā'ī je da bi istakao značaj gramatike u donošenju šerijatskopraavnih rješenja upitao imama Abū Yūsufa: u slučaju kada jedan od dvojice ljudi izjavi: أنا قاتلُ غلامك, a drugi: أنا قاتلُ غلامك, ko je od njih dvojice izvršio ubistvo. Nakon što mu je odgovorio da oba iskaza znače isto, odnosno da je ubistvo izvršeno u oba slučaja, halifa Harun el-Rešid mu je rekao da je pogriješio, na što se imam Abū Yūsuf postidio i upitao kako je pogriješio. Na to mu je halifa odgovorio da iskaz u genitivnoj konstrukciji أنا قاتلُ غلامك „Ja sam ubica tvoga sluga“ znači da je ubistvo izvršeno zato što ovaj iskaz izražava značenje perfekta, a iskaz bez konstrukcije aneksije أنا قاتلُ غلامك znači da ubistvo nije izvršeno do trenutka izricanja iskaza zato što ovakav iskaz izriče značenje budućnosti i znači 'Ubit ću ti slugu'. Nakon ovog slučaja imam Abū Yūsuf je promijenio mišljenje i odnos prema arapskom jeziku i njegovoj gramatici.<sup>24</sup>

23 Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Zubaydī al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn wa al-luġawīyyīn*, taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Ṭab'a al-tāniya (al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif, s. a.), str. 127.

24 Ġalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Ašbāh wa al-naẓā'ir fī al-naḥw*, I-IV (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, s. a.), III, str. 311.



Gramatika je imala posebno značajnu ulogu u rješavanju praktičnih fikhskih pitanja, koja su se mogla razjasniti isključivo gramatičkom analizom tekstova u kojima se tretiraju takva pitanja. Kao primjer utjecaja gramatike na izvođenje različitih fikhskih propisa najčešće se navodi kur'an-ski ajet u kome se govori o abdestu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

*O, vjernici, kad namjeravate namaz obaviti, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite – a dio glava svojih potarite – i noge svoje do iza članaka operite, a ako ste džunubi (tj. poslije seksualnog odnosa), onda se očistite (okupajte), a ako ste bolesni, ili na putu, ili ako je neko od vas nuždu obavio, ili ako ste imali odnos sa ženama, a ne nađete vode, onda tejemmum čistom zemljom uzmite, pa lica svoja i ruke svoje potarite. (al-Mā'ida, 6)*

Zbog različitih shvatanja i razumijevanja navedenog ajeta, a kao posljedica različitih gramatičkih analiza i tumačenja teksta ovog ajeta, došlo je do izvođenja različitih zaključaka i donošenja različitih fikhskih propisa. To se, između ostalog, odnosi i na dio ajeta *إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ*, koji prema većini njegovih tumača znači kao da glasi: *إِذَا أُرْتِمَ الْقِيَامُ إِلَى الصَّلَاةِ*, „kad namjeravate namaz obaviti“ zato što se misli na namjeru obavljanja namaza, slično ajetu: *كَلِمَاتٍ كَقَوْلِهِ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ فَإِذَا أَرَدْتَ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ فَلَا تُكَلِّمُوا نِسَاءَكُنَّ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا* *Kada namjeravaš učiti Kur'an, zatraži od Allaha zaštitu* (al-Nahl, 98), koji, također znači kao da glasi: *فَإِذَا أَرَدْتَ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ فَلَا تُكَلِّمُوا نِسَاءَكُنَّ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا*, „Kada namjeravaš učiti Kur'an, zatraži od Allaha zaštitu.“ Iz ovakvog tumačenja ajeta neki učenjaci izvode i obavezu nijeta za uzimanje abdesta. Međutim, neki učenjaci, prije svega pravnici zahirijske pravne škole (*fiqh zāhiri*), navedeni ajet razumijevaju u njegovom doslovnom značenju da se za svaki namaz posebno treba abdest uzeti, dok većina učenjaka smatra da su u ovom ajetu neke riječi elidirane tako da se njihovo značenje implicira i da prema tome navedeni ajet znači kao da glasi: *إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَأَنْتُمْ مُحْدَثُونَ فَغَسِلُوا*, „kada namjeravate namaz obaviti, a niste čisti operite (...)“. Na elidirani dio ajeta ukazuje upoređivanje ovog dijela ajeta s nastavkom istog ajeta: *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا* *a ako ste džunubi (tj. poslije seksualnog odnosa), onda se očistite (okupajte)* (al-Mā'ida, 6), u kome se radi o drugoj, većoj vrsti nečistoće, zbog koje je potrebno kupanjem očistiti cijelo tijelo, dok se u prvom slučaju radi o manjoj vrsti nečistoće (*ḥadaṭ*), koja se čisti abdestom. Do ovakvog zaključka učenjaci su došli oslanjajući se na Sunnet i analogiju. Naime, zabilježeno je



u više predaja da je Allahov Poslanik nekada klanjao više namaza ne obnavljajući abdest. Da nije potrebno abdest uzimati svaki put kada se poslije sjedenja ustane s namjerom obavljanja namaza, nego nakon posebne vrste onečišćenja (*ḥadat*), islamski pravnici zaključili su i uvođenjem u analoški postupak ovog dijela ajeta s dijelom istog ajeta u kome se govori o prakticanju tejmumuma umjesto uzimanja abdesta: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَبَسَ مِنْ تَلَامُوتِكُمْ فَاغْتَسِبُوا صَافِيًا طَيِّبًا *onda tejmum čistom zemljom uzmite* (al-Nisā', 43 i al-Mā'ida, 6). Na temelju ovog teksta islamski pravnici zaključuju da sjedenje ne može biti razlog uzimanja abdesta radi obavljanja namaza, nego navedena vrsta onečišćenja (*ḥadat*).<sup>25</sup>

Zbog različite gramatičke analize i tumačenja značenja ovog ajeta došlo je i do razlika u izvođenju propisa koji se tiču uzimanja abdesta. Prva razlika tiče se pranja lakata ruku, o čemu govori dio ajeta: وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ *i ruke svoje do iza lakata*. U ovom slučaju sporno je da li i laktovi ulaze u obaveznost pranja. Prema Zuferu kod hanefijske pravne škole, Davudu kod zahirijske škole i kod nekih malikijskih pravnika, pranje laktova nije obavezno. Prema njihovom tumačenju, prijedlog إِلَى u sintagmi إِلَى الْمَرَافِقِ označava dosezanje do određene tačke, odnosno kretanje do objekta, tako da radnja ne pada i na imenicu koja dolazi poslije ovog prijedloga, analogno kur'anskom ajetu: ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ *od tada postite sve do noći* (al-Baqara, 187). Međutim, pošto pomoću prijedloga إِلَى glagolska radnja može obuhvatati i imenicu na koju se odnosi prijedlog إِلَى, izražavajući značenje prijedloga مَعَ, kao u ajetu: وَيَرْزُقْكُمْ فُسُوًا إِلَى فُسُوًا *i daće vam još veću snagu, s onom koju imate* (Hūd, 52), prema većini islamskih pravnika, i pranje laktova u ovom slučaju je obavezno. Ista razlika odnosi se i na pranje članaka nogu: وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ *i noge svoje do iza članaka*.

Druga razlika tiče se tretiranja prijedloga بِ in konstrukciji وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ *a dio glava svojih potarite*, zbog čega je došlo do razlike u pogledu određivanja površine glave koju treba potrati. S obzirom na to da, prema šafijском i hanefijskom tumačenju, prijedlog بِ u ovom slučaju ima partitivno značenje, šafijski i hanefijski pravnici tvrde da je dovoljno potrati samo dio glave. Međutim, prema hanbelijskom tumačenju, prijedlog بِ u ovom slučaju označava prijelaznost glagolske radnje, iz čega proizlazi da je, prema njima, potrebno potrati cijelu glavu.

25 Muḥammad b. Yūsuf al-Andalusī Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ*, I-VIII, taḥqīq: al-Šayḥ 'Adil Aḥmad 'Abdulmawḡūd i al-Šayḥ 'Alī Muḥammad Mu'awwid, al-Ṭab'a al-ūlā (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1422/2001), III, str. 449; Badruddīn Abū Muḥammad Maḥmūd b. Aḥmad al-'Aynī, *'Umda al-qārī Šarḥ Šaḥīḥ al-Buḥārī*, II, al-Ṭab'a al-ūlā (Lubnān, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1421/2001), 348–350.



Značajna razlika među islamskim pravnicima nastala je i u pogledu tretiranja nogu kod uzimanja abdesta, odnosno da li je obavezno pranje ili potiranje nogu. Razlika je nastala zbog različitog čitanja padeža imenice *أَرْجُلُ* *noge*, koju Ibn Kaṭīr, Abū ‘Amr, Ḥamza i Abū Bakr preko ‘Ašima čitaju u genitivu *بِرُؤُوسِكُمْ* i zbog toga slijedi u genitivnom padežu i znači kao da je rečeno: *وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ* *i potarite dio glave svoje i noge svoje do iza članaka*. Ostali čitači Kur’ana navedenu imenicu čitaju u akuzativu i, prema tome, znači: *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* *operite lica svoja i ruke svoje do iza lakata i noge svoje do iza članaka*. Tako u prvom slučaju noge treba potirati, a u drugom oprati.<sup>26</sup>

## TERMINOLOGIJA

Posebno značajnu temu odnosa islamske pravne nauke i arapskog jezika predstavlja terminologija islamskog prava budući da bez jasne i precizne terminologije nema ni izvođenja jasnih i preciznih šerijatskopравnih propisa i donošenja odgovarajućih odredbi. S obzirom na veliki broj termina u islamskom pravu, a imajući u vidu naročito veći broj pravnih pravaca (*madhab*), razumijevanje pravnih tekstova zahtijeva, između ostalog, poznavanje i razumijevanje terminologije, naročito međusobnih razlika u značenjima i osobenostima pojedinih termina, budući da neki termini označavaju i više različitih predmeta, pitanja ili pojmova, zavisno od teme koja se tretira (obredoslovlje, finansije, bračno pravo ili kazneno pravo). Zbog toga su islamski pravници posebnu pažnju posvetili utvrđivanju pravne terminologije nastojeći da svaki pojam, predmet ili pitanje definiraju preciznim i jasnim terminima. Imajući u vidu značaj terminologije za razumijevanje islamskoga prava, islamski pravници su se nakon što je utemeljena i formirana islamska pravna nauka sa svim svojim granama, osim istraživanja raznih grana i tema ove naučne discipline, posebno bavili istraživanjem nastanka i razvoja pravne terminologije u formi posebnih naučnih studija i izrade terminoloških rječnika i leksikona.

S obzirom na to da je islamska pravna terminologija, kao i terminologija drugih islamskih nauka, na arapskom jeziku, njena je upotreba u islamskom pravu, uključujući i druge islamske nauke, u uskoj vezi s osnovnim

26 Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ*, III, str. 450–452; al-‘Aynī, *‘Umda al-qārī Šarḥ Šaḥīḥ al-Buḥārī*, II, str. 353–364.

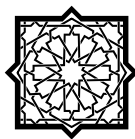


leksičkim značenjem izraza koji predstavlja određeni termin. Budući da islamsko pravo (*šarī'a islāmiyya*) nije bilo poznato prije islama, njegovim formiranjem kao islamske nauke uspostavljena je i posebna terminologija utemeljena na izvornom leksičkom značenju izraza prenesenih iz jezika u oblast islamskog prava u formi odgovarajućih pravnih termina. Tako npr. osnovno leksičko značenje termina *ṣalāt* (namaz) jeste *du'ā'* (dova), značenje termina *ṣawm* (post) jeste *imsāk* (suzdržavanje, sustezanje), značenje termina *ḥaġġ* (hadž) jeste *qaṣd ilā ziyāra* (namjera putovanja prema) ili značenje termina *zakāt* (zekat) jeste *ṭahāra* (čistoća) i *namā'* (rast). Svi navedeni i drugi izrazi preneseni su iz arapskog jezika sa svojim osnovnim leksičkim značenjem u oblast islamskog prava (*šarī'a islāmiyya*) da u formi termina označavaju posebne islamske propise i odredbe.<sup>27</sup>

## ZAKLJUČAK

Međusobna povezanost islamske pravne nauke kao fundamentalne islamske naučne discipline i arapske gramatike kao instrumentalne, u istraživanjima i izučavanjima svake od ovih dviju disciplina zahtijeva odgovarajuće poznavanje i istraživanje i jedne i druge naučne discipline. U suprotnom, zanemarivanje ove činjenice u izučavanju jedne nauke neminovno vodi do nerazumijevanja suštine druge nauke. Osim utjecaja metodologije islamske pravne nauke na nastanak i razvoj metodologije gramatičkih istraživanja, posebno je značajna važnost i uloga arapske gramatike u izvođenju šerijatskopравnih propisa, izdavanju pravnih rješenja (fetva) i određenih odredbi. Zbog toga poznavanje gramatike arapskog jezika predstavlja jedan od glavnih uvjeta za stjecanje statusa mudžtehida, odnosno islamskog pravnika koji na temelju vlastitog znanja može rješavati praktična pravna pitanja i izvoditi pravne zaključke. Poznavanje arapskog jezika značajno je i radi razumijevanja terminologije islamskog prava s obzirom na to da su šerijatskopравni termini u uskoj vezi s osnovnim leksičkim značenjem izraza koji predstavlja određeni šerijatskopравni termin.

27 Al-Imām Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, *al-Manḥūl min ta'liqāt al-uṣūl*, Ḥaqqāqhu wa ḥarraġahu wa 'allaqa 'alayhi Muḥammad Ḥasan Hitū, al-Ṭab'a al-tāniya, Dār al-Fikr al-mu'āšir (Bayrūt, Dār al-Fikr, Dimašq, 1419/1998), 73–4.



# *Idžtihad* kao najviši izraz islamskog genija

*Enes Durmišević*

## **Sažetak**

Idžtihad (*'iğtihād*) je kreativni intelektualni napor u cilju razumijevanja i rješavanja određenog društvenog problema (u užem smislu: vjersko-pravnog pitanja). Muslimanska društva se, korištenjem idžtihada, mogu prilagođavati novim društvenim, političkim, kulturnim i svakim drugim okolnostima prakticirajući islam i poštujući islamski zakon, šerijat, koji islamu, a time i muslimanima, osigurava trajni oslonac.

Musliman vjeruje da će svaki njegov napor, ako je u skladu s Božijom voljom, pa čak i namjera, polučiti dobro, biti primjer drugim ljudima, koji će na takav način biti educirani u svrhu odgovornog i moralnog djelovanja u društvu. Viziju takvog društva islam ostvaruje kroz idžtihad. To podrazumijeva neke nove metode rasuđivanja, nove društvene i intelektualne uvide i načine spoznaje i razumijevanja. Takvim pristupom (šerijatsko) pravo je, a ne teologija, u povijesti muslimanskih društava, postalo legitimizirajući faktor u islamu i najviši izraz njegovog genija.

Ulema prvih stoljeća islama bila je otvorena prema svijetu, običajima, navikama i tradiciji društava u kojima je živjela. Međutim, s ulemom kasnijih stoljeća islama, koja nije imala ideale mudžtehida iz prvih stoljeća islama, veoma je teško bilo izgraditi politički, pravni i socijalno-ekonomski poredak koji bi bio na tragu pravednog društva koje su promovirale prve halife u islamu.

Temeljne vrijednosti islama relativizirane su rješenjima uleme koja je prešla, ili je nedovoljno prakticirala idžtihad, imitirajući rješenja prethodne uleme (*taqlid*), i na taj način zadržavajući formu, ali gubeći suštinu, cilj i svrhu određenih pravnih rješenja. Sasvim je očito da rješenja koja su stara više od hiljadu godina ne mogu dati odgovor današnjim generacijama muslimana.

**Ključne riječi:** idžtihad, šerijat, šerijatsko pravo, interpretacija, ulema





Ono što je u islamu trajno, nepromjenjivo, ono je, uglavnom, i etičko: slavljenje Boga, zabrana određenih društvenih ponašanja, podsticanje znanja, dobra, društvene i svake druge pravde (ekonomske, političke) itd. Svemu ovome temelj daje šerijat. Sve ostalo podložno je promjenama, jer samo tako islam može pružiti viziju dinamičkog, uspješnog, naprednog i pravednog društva. Viziju takvog društva islam ostvaruje kroz *idžtihad*,<sup>1</sup> duboko promišljanje u cilju razumijevanja i rješavanja određenog društvenog problema (u užem smislu: vjersko-pravnog pitanja). To podrazumijeva neke nove metode rasuđivanja, nove društvene i intelektualne uvide i načine spoznaje i razumijevanja. Upravo na temelju *idžtihada* (lično rasuđivanje), *idžme* (konsenzus), *šüre* (savjetovanje) i *istislah*a (slijedeće općeg društvenog interesa) islamska društva mogu zadobiti epitet naprednih (pravednih, općekorisnih svim članovima društva, istinski islamskih itd.). Ovakva društva mogu se i prilagođavati novim okolnostima življenja uz razvijanje i širenje islamskog zakona, šerijata, koji islamu osigurava trajni oslonac. Musliman vjeruje da će svaki njegov napor, ako je u skladu s Božijom voljom, pa čak i namjera, polučiti dobro, biti primjer drugim ljudima koji će na takav način biti educirani u svrhu odgovornog i moralnog djelovanja u društvu.

Šerijatsko pravo (*šarī'a*, mn. *šarā'ī*)<sup>2</sup> je skup sistematiziranih normi izvedenih iz Kur'āna i sunneta metodom individualnog razumijevanja (*idžtihad*). Riječ šerijat, zapravo, znači 'put do vode', 'put ka pojilištu', 'staza', 'jasan put koji se slijedi',<sup>3</sup> 'put kojim treba da idu vjernici'.<sup>4</sup> U svakodnevnicima ova riječ znači put dobrog života, prakticiranje i primjenu vjerskih/ljudskih vrijednosti da bi se čovjekov život usmjerio ka dobru. Za vjernika je dobro ono što Bog zapovijeda da je dobro. Govoriti o islamu na razini pojedinačne prakse i društvenih normi znači govoriti o šerijatu, koji je muslimanima kroz historiju bio ideja vodilja. On se može definirati i kao skup načela i zapovijesti koji bitno određuju čovjekov/vjernikov svakodnevni život i ponašanje, jer je islam bitno zainteresiran za pitanje smisla čovjekovog života. Smisao života nalazi se u čovjekovom odnosu naspram Boga, naspram svijeta i naspram drugih ljudi, jer šerijat uključuje sve vidove ponašanja i obuhvata i vjeru i praksu. Zato, kad god se u Kur'ānu spominje vjerovanje, uz

1 "Idžtihad je kreativni i obuhvatni intelektualni poduhvat kvalificiranog pojedinca ili grupe da se izvede pravni propis o nekom pitanju, iz izvora Šerijata, u kontekstu vladajućih društvenih uvjeta" (Mohammad Hashim Kamali, *Uvod u šerijatsko pravo* [Sarajevo: Centar za napredne studije - CNS i El-Kalem - izdavački centar Rijaset Islamske zajednice u BiH, 2015], str. 197).

2 Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I* (Sarajevo: Izvršni odbor Udruženja Ilmije u SRBiH, 1973), str. 1702.

3 Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I*, str. 1702.

4 Nerkez Smailagić, *Leksikon islama* (Sarajevo: Svjetlost, 1990), str. 580.



njega obavezno ide i praktično ostvarenje takvoga vjerovanja: "Oni koji vjeruju i čine dobra djela – to su stvorenja najbolja",<sup>5</sup> jer svako pojedinačno/lično i društveno ponašanje, odnosno čovjekovi pravni i društveni poslovi podvode se pod šerijat kao sveobuhvatni princip načina života.

Na ovaj način posmatramo šerijat kao tehnički termin. U tom smislu šerijat predstavlja sveobuhvatnu cjelinu vjerskih dužnosti, skup Božijih zapovijedi koje reguliraju život jednog muslimana u svim njegovim vidovima. Ali isto tako, moramo znati da šerijat

nikada nije imao namjeru da pokrije svaki detalj i svaku moguću situaciju našeg života, nego da je on samo okvir (*framework*) unutar koga se očekuje da mi razvijemo svoje kreativne moći i u čijem svjetlu mi treba da reguliramo naše svakodnevnne aktivnosti. Ako se prisjetimo ovoga, onda ćemo, jednom, shvatiti u kolikom nepreglednom polju moramo vježbati svoje samostalno promišljanje.<sup>6</sup>

Kada se šerijat razumijeva u smislu "čistog" prava, termin šari'a vrlo je često istoznačan s terminom *ḥukm* (mn. *'aḥkām*),<sup>7</sup> koji je oznaka pojedinačne pravne odredbe.

Korelat šerijata je *dīn*,<sup>8</sup> koji znači 'pokoravanje', 'potčinjavanje', (Bogu). *Dīn*, uzet u značenju obaveze ili upute, izjednačava se s terminom 'sud', ali kada se uzme u značenju izvršenja obaveze ili slijeđenja upute, onda se obavezno mora prevesti terminom 'vjera', što je, u suštini, najčešće i najopćenitije značenje. Dok je šerijat "put kojim treba da idu vjernici", *dīn* znači slijeđenje toga puta. *Dīn* je, dakle, suština šerijata, jer bez *dīna* šerijat je prazna ljuštura, a *dīn* bez šerijata ne bi mogao opstati. Šerijat određuje, trasira put koji treba slijediti. Onaj koji slijedi taj put prepustio se i povjerio Bogu.

Ako posmatramo suštinu "puta" (kojim je obavezan hoditi musliman), onda nam se šerijat i *dīn* nameću kao identični. S obzirom da je osnovna intencija Kur'āna poziv da čovjek slijedi ("put") i da se potčinjava (Bogu), mnogo češće se koristi termin *dīn* nego šerijat. Stoga je osnovni zadatak muslimanske zajednice koja se potčinila bio da objašnjava šerijat.

5 *Kur'ān s prijevodom Nurke Karamana*, (sura 98, ajet 7) (Sarajevo: Kupola, 2018), str. 598. "A oni koji vjeruju i čine dobra djela – oni su, zbilja, najbolja stvorenja", *Kur'ān* (sura 98, ajet 7), preveo Besim Korkut (Sarajevo: Orijentalni institut, 1977), str. 658. „(A,) uistinu, oni koji su dosegli vjerovanje i dobra djela čine – oni su najbolja stvorenja“, *Poruka Kur'āna* (sura 98, ajet 7), prijevod i komentar Muhammed Asad (IC El-Kalem, Sarajevo, 2004., 994.).

6 Muhammed Asad, *Principi islamske države i vlasti* (Zagreb: Medžlis Islamske zajednice, 2005), str. 151.

7 Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I*, str. 725.

8 Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I*, str. 1096; (*dīn*, mn. *'adyān*, znači: 'vjera', 'religija', 'pobožnost', 'polaganje računa', 'autoritet', 'poslušnost' itd.).



Koncept prava kao sistema normi koje su sankcionirane državnom prinudom nepoznate su islamskom učenju. U ranom periodu, poslije Muhammedove, a. s., smrti, priznavana su dva metoda (principa) koja su bila mjerodavna za objašnjenje šerijata. S jedne strane bio je to sam Kur'ān (Božija objava, revelacija, otkrovenje), što možemo definirati kao ono što je "dāto" (*donné*), a s druge sunnet (*sunna*) kao normativna Muhammedova, a. s., praksa. Objе ove kategorije, koje se kvalitativno razlikuju, sačinjavaju ono što se u historiji prava naziva *ius divinum* (božansko pravo, vjersko pravo, prirodno pravo).

S obzirom da ono što je "dāto" nije bilo dovoljno da zadovolji sve naredne generacije i odgovori na sve njihove potrebe i ukupni društveni razvitak, javio se od samog početka i drugi princip, koji je i u samoj Objavi (onom što je "dāto") naglašen kao najvredniji napor koji se može uložiti na Božijem putu. Bila je to ljudska inteligencija i princip tumačenja (razumijevanja i objašnjavanja) prava koji je regulirao novoiskrsła pitanja u svakodnevnom životu. Skup ovih tumačenja sačinjava ono što je "konstruirano" (*construit*). Treba naglasiti da su jedino učenjaci (mudžtehidi) bili nadležni da tumače ono što je "dāto" – osnovne tekstove islama.<sup>9</sup> Upravo će u periodu prvih četiriju stoljeća islama na ovom drugom principu nastati i razviti se pravne škole (mezhebi) kao rezultat shvatanja da Kur'ān nije regulirao sve stvari, nego samo one koje je Bog smatrao da ih treba regulirati. Time su ljudima ostavljena područja društvenog života koja podliježu njihovoj pravnoj regulativi.

Poznavanje Božijeg zakona (onog što je "dāto") nazivano je "učenje" (*ilm*), a tumačenje "dātoga" je nazvano *fiqh* (dosl. 'razumijevanje' ili 'shvatanje'). Rimski pravnici su to nazivali *iurisprudentia*, odnosno "poznavanje božanskih i ljudskih stvari" (*rerum divinarum atque humanarum notitia*). Fikh se bavi organonom prava i načinima izvođenja zakonskih rješenja iz načela i izvora prava, te sadrži moralne i vjerske elemente. Zato fikh posjeduje jedno više tehničko pravno značenje negoli šerijat, koji uključuje moralne zakone i opći okvir za život jednog muslimana. Kako su to objašnjavali klasični islamski pravnici, fikh je znanje o praktičnim propisima i pravilima šerijata stečeno upornim izučavanjem izvora i pozivanjem na njih.<sup>10</sup>

9 Enes Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća* (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2008), str. 21.

10 „Znaj da ako su se učenjaci jedne generacije po jednom pitanju podijelili u dva različita i kontradiktorna tabora, to implicira da su se složili da je svako drugo mišljenje nevaljano“ (Abū 'al-Ḥusayn 'al-Baṣrī (u. 1044.) u djelu: „*Al-Mu'tamad fi 'u*“ (O onome što se ne smatra konsenzusom a ustvari je konsenzus) u Sherman Jackson, *Islamic Law and the State – The Constitution Jurisprudence of the Shihāb-al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), XXVIII.



Sa istorijskog stanovišta, odnos između šerijata i fikha može se sagledati tako da je šerijat nastao kao uzor ili model islamskog načina života, dok je fikh, primena šerijata na konkretne slučajeve, nastao kao uzor islamskog načina razmišljanja. Kroz ta dva pojma, od kojih je jedan normativan i idealan a drugi hermeneutičan i praktičan, ostvaruje se istinska komplementarnost teorije i prakse. Bez otvorenog procesa tumačenja koji predstavlja fikh, šerijat je samo statična tvorevina koja ne reaguje na promene u društvu. Bez čvrste tradicije ovaploćene u šerijatu, fikh, kao proces tumačenja, bio bi odsečen od svojih korena u svetim knjigama i islamsko pravo bilo bi svedeno na sistem etičkog ponašanja koje zavisi od konkretne situacije.<sup>11</sup>

U najširem značenju, riječ fikh pokriva sve strane vjerskog, političkog i privatnog života, odnosno ona podrazumijeva "dijahronijsko razumijevanje šerijata i sinhronijsko donošenje pravnih mišljenja u jednome vremenu". Dakle, islamsko pravo potječe iz dva osnovna izvora: Božije objave (*waḥy*) i ljudskog razuma (*aql*) i ova je dvojnost porijekla islamskoga prava izražena u arapskom jeziku terminima šerijat i fikh. Šerijat je u čvršćoj vezi s Božijom objavom, dok je fikh, uglavnom, rezultat ljudskog razuma, promišljanja. Da bi ideja šerijata, odnosno islama živjela, bila realizirana, praktična i ostvariva, ona ne smije biti povjerena fikhskim konceptima iz prošlosti koji preovladavaju u muslimanskom mišljenju po svom „razornom automatizmu“ (M. Asad). Šerijat nije samo zakon. Preveliki normativizam veoma često dovodi do hipokrizije, licemjerstva i nepravde. Ne može se normativizmom „islamizirati“ nepravda, čega smo svjedoci svakodnevno u muslimanskim društvima, pa čak i u onima koja se pozivaju na temeljne izvore islama.

Ulema će ideju šerijata realizirati samo svojom imaginacijom i hrobrošću, novim i nepristrasnim mišljenjem isključivši konvencionalna rješenja koja su postala „neupitna“ i „obavezna“ zbog svoje višestoljetne prakse i muslimanskog samodovoljnog uvjerenja koje je sadržano u poznatoj izreci da „islam ima rješenja za sve!“. Ali istovremeno ne nudimo odgovor, kako? Razum mora, uz pomoć idžtihad, pokušati dati odgovor. Ovaj analitički proces u muslimanskom mišljenju težak je i naporan, ali drugi put ne postoji!

11 Vinsent Dž. Kornel, "Odnos vere i prakse u islamu", u *Oksfordska istorija islama*, prir. Džon L. Esposito, (Beograd: Clio, 2002), str. 107.



## 1. SAVEZ VJERE I UMA - UVJET KULTURNOG I CIVILIZACIJSKOG USPONA MUSLIMANA

Šerijat označava put ka ispravnom načinu života, jer je etika Kur'āna formirala šerijat, koji sadrži jasne odredbe o temeljima islama sadržane u Kur'ānu i sunnetu, dok je fikh čovjekovo razumijevanje šerijata i traganje za najboljim rješenjima i predstavlja nadgradnju i praktičan izraz vrijednosti koje propovijeda šerijat. Stoga je autoritet šerijata veći od autoriteta fikha. U prvobitnoj fazi, riječ fikh nije imala tako široko značenje i upotrebljavala se više kao ono što je u opreci s *'ilmom*, koji je osim Kur'āna i njegove interpretacije označavao i poznavanje Poslanikovih pravnih odluka, dok je *fiqh* shvatan kao norme koje su izvedene iz Kur'āna i koje nemaju snagu vječitog zakona kao što je to slučaj s Božanskim zakonom.

Ova dva komplementarna pojma, poznavanje Kur'āna i tradicije s jedne, i sposobnost shvatanja tradicionalne "dātosti" i izvođenje dedukcija iz nje, s druge strane, bitno su doprinijeli razvitku islamske civilizacije, pa shodno tome i šerijatskog prava. Dok *'ilm* predstavlja nešto objektivno, proces učenja i odnosi se na objektivan, organiziran i strukturiran sistem određenih podataka, *fiqh* je nešto subjektivno, jer se bavi pojedinačnim pojavama i predstavlja poimanje, shvatanje nekog učenjaka, samostalno korištenje intelekta, osobno rasuđivanje, proces razumijevanja i dedukcije.

Priroda šerijata ogleda se i u tome što je on definiran i kao pojam koji obuhvata "djela srca i otvorena djela",<sup>12</sup> jer je vođen etikom i etičkim razlozima. Ustvari, to je skup Božijih imperativa koji su upućeni čovjeku i koji su prvenstveno moralnog karaktera. Stoga se šerijat podudara s "dobrim"<sup>13</sup> i on je vrlo usko vezan s moralom, koji u islamu nije apstraktni ideal, jer sve ono što je moralno i sve ljudske vrline definirani su u samom šerijatu. Načelno, svi opći moralni principi sadržani su u prvom izvoru šerijata, Kur'ānu, i konkretizirani kroz učenje šerijata. Čovjeku su, za sve njegove ljudske aktivnosti, određene šerijatske norme, ali mu je ostavljena i mogućnost da postupi i po vlastitoj savjesti. Mada islam čovjeku propisuje konkretne imperitive koje treba slijediti, njemu je ostavljeno široko područje života da primjenjuje principe islamskog morala, jer posjeduje savjest, um (*'aql*) i moć rasuđivanja. Stoga su „čovjekove sposobnosti i mogućnosti nepredvidljivo velike, te da ona parabola o stvaranju *Božijeg namjesnika na Zemlji* (podv. En. D.) ima svoj

12 Fazlur Rahman, *Duh islama* (Beograd: Jugoslavija i Prosveta, 1983), str. 167.

13 „Ako srce ne može shvatiti, onda ni oči ne mogu više gledati, postaju slijepe i ne mogu više 'čitati' svijet“ (Tariq Ramadan, *Radikalna reforma - islamska etika i oslobođenje* [Sarajevo: Centar za napredne studije-CNS i IC El-Kalem, 2011], str. 106).



puni smisao i neporecivu ovjeru upravo u čovjekovim domašajima u toj impozantnoj epohi *saveza Vjere i Uma*, te da u tome uspješnom savezu mogu donijeti najblistavije ospoljavanje Vrline<sup>14</sup>

Veoma tijesna povezanost prava s moralom (pravo je neodvojivo od morala i pravde, oni su bliski "srodnici") kroz povijest islama izazivat će nesklad, nekompatibilnost između idealne šerijatske norme i svakodnevnih prakse muslimana,<sup>15</sup> uprkos tome što islam neprestano insistira na odgovornosti prema ljudima, jer „(...) postoji nešto u kulturi islama što najskromnijeg seljaka ili pokućara nadahnjuje dostojanstvom i ljubaznošću prema drugima što je neprevaziđeno u poređenju s nekim drugim civilizacijama“.<sup>16</sup> Veliki islamski pravnik Maverdi kaže da „ništa ne uništava brže svijet i savjest ljudsku kao nepravda“.

Odgovornost prema ljudima postiže se izgradnjom moralnih vrijednosti, pravde među ljudima (društveno-ekonomske i socijalne pravde), veoma naglašene odgovornosti političkih predstavnika i vladavine zakona (pravne države), pa i odgovornosti prema prirodi koja počiva na etici i duhovnim učenjima. Etos islamskoga učenja insistira na odgovornosti prema prirodi jer je zabranjeno "zlostavljati" prirodu. Posljedice nepoštovanja i "zlostavljanja" prirode vraćaju nam se kao bumerang u obliku nevjerojatnih svjetskih ekoloških problema.

To će veoma bitno odrediti karakter šerijata. Taj religiozni ideal, koji je po nekima ostvaren samo u vrijeme prvih četverice (pravednih) halifa, prožimat će šerijat sve do naših dana. Stoga će neki islamski učenjaci iznijeti tezu da se razvoj muslimanskog društva uopće, pa i u sklopu toga i šerijatskog prava, od prvih medinskih halifa (*ḥulafā'ī 'al-rāšidīn* – pravednih halifa) do danas kreće

14 Esad Duraković, *Kriza muslimanskoga svijeta kao kriza subjekta* (Sarajevo: Tugra, 2016), str. 16.

15 Dovoljno je danas pogledati muslimanski svijet. Vlasti se pozivaju na islam, a istovremeno su na čelu tih država nevjerojatni despoti čiju vlast i užasnu nepravdu prema građanima tih država (braći muslimanima!?) podržava i šerijatski „utemeljuje“ i opravdava službena, režimska ulema (učenjaci), koja je često bez dostojanstva, integriteta pa čak i znanja. Kako je to isticao Voltaire u svoje vrijeme, on bi podnio sve apsurdne vjerovanja i dogmi katoličanstva da je svećenstvo živjelo u skladu s onim što je i propovijedalo. U muslimanskom svijetu uglavnom vlada nepravda, ne postoji sloboda govora, drukčije mišljenje od režimskog, a istovremeno su najširi muslimanski slojevi toliko siromašni da evropski (zapadni) siromasi izgledaju prema njima kao bogataši, dok vladajuće garniture žive u nevjerojatnom bogatstvu, luksuzu i izobilju, tvrdeći da žive u islamskom društvu, a koje je svjetlosnim godinama daleko od islama i njegovih principa. Nepravda, licemjerje, nesloboda i korupcija bitna su obilježja tih društava, uprkos tome što islam insistira na etici proizvodnje, etici raspodjele (pravednoj raspodjeli dobara), pa i etici potrošnje („I podari rodbini njezin udio, kao i siromahu i putniku, *ali ne rasipaj bezumno* [ono što ti je najpotrebnije]). „Pazi, *rasipnici su, zaista šejtanske vrste* – jer se šejtan pokazao vrlo nezahvalnim Uzdržavatelju svome (podv. E. D.)“ (*Poruka Kur'āna* [sura 17, ajet 26. i 27], prijevod i komentar Muhammed Asad). Svakodnevno smo svjedoci ovih činjenica, samo je pitanje poštenja prema samima sebi da to priznamo.

16 Bernard Lewis, *The Roots of Muslim Rage* (The Atlantic Onlive, Digital Edition, 1990), II dio, str. 8.



u stalnoj dekadenciji, koja se, i danas, veoma često prihvata kao činjenica, pogotovo kada se želi objasniti nerazvijenost muslimanskog u odnosu na zapadni svijet. Na ovaj način, rješenja do kojih su došli prvi mudžtehidi postala su nenadmašni ideal za sve buduće generacije muslimana. Takav pristup tumačenju šerijatskog prava doveo je do slijepog slijedenja, imitacije i prihvatanja rješenja prvih mudžtehida (*taqlīd*) uprkos promijenjenim okolnostima i mnogobrojnim izazovima s kojima su se suočavale naredne generacije muslimana i s kojima se svakodnevno suočavamo. Ulema je tumačila (u suštini komentirala) već istumačeno i slijedila rješenja svojih prethodnika. Umjesto interpretacije izvornog Teksta interpretira se već interpretirano. Takvi stavovi temelje se na nekom od mezhebskih mišljenja, jer se na taj način želi steći kredibilitet vlastitog mišljenja. Ovakav pristup doveo je do shvatanja da su sva pitanja riješena i nametanja principa da je važeći samo idžtihad prvih generacija muslimanskih učenjaka (*'iğmā' 'al-salaf*), čime se obezvređuje i isključuje kreativna interpretacija šerijatskog prava svih sljedećih generacija.

Na taj način zaboravlja se i negira temeljna činjenica da je jedina konstanta u islamu sâm tekst Kur'āna i njegovi koncepti, koji traže stalnu interpretaciju. Neophodno je stalno i ponovno čitanje Teksta i njegovo razumijevanje i interpretiranje ljudima s novim pogledima i u novom kontesktu u skladu s protokom vremena i kulturnim okruženjem. To nikako ne znači bolje razumijevanje svijeta oko nas da bismo mu se prilagodili, nego, naprotiv, ponovno čitanje i razumijevanje u stalnoj vezi s realnim svijetom i kontekstom, političkim, društvenim, kulturnim i ekonomskim promjenama. Naša interpretacija mora biti kompatibilna s našim kontekstom, s našim vremenom življenja, ovdje i sada. Idžtihadom se Tekst stalno sučeljava s izmijenjenim društvenim okolnostima. Sasvim je razumljivo da su neki zakoni i propisi univerzalni i konačni (*lā 'iğtihādama 'al-naṣṣ* – nema mjesta idžtihadu ako postoji jasan tekst), dok su drugi kontekstualizirani, promjenljivi i historijski uvjetovani. Međutim, M. H. Kamali, insistirajući na reformiranju idžtihadu, i ovaj stav dovodi u pitanje: "Ovu maksimu treba preispitati u svjetlu mogućnosti da se Tekstu o kojemu je riječ da novo tumačenje u različitom kontekstu, a to samo po sebi podrazumijeva *idžtihad*. Stoga *idžtihad* ne treba isključiti, ukoliko on može dati novo tumačenje Teksta."<sup>17</sup>

Historijska interpretacija uporno nas vraća nazad. Što smo dalje u historiji, sve smo više u romantizmu, glorifikaciji, pa čak i mitologizaciji muslimanske prošlosti. Neki puritanski, "novi" pokreti upravo na ovakav način pristupaju ranoj islamskoj historiji, uglavnom ne posjedujući "ono što je neophodno znati o vjeri" (*'al-ma'lūm min 'al-dīn bi 'al-darūra*). Bez temeljne analize,

17 Kamali, *Uvod u šerijatsko pravo*, str. 203.



promatranja i zaključivanja o svim društvenim procesima i pojavama, a posebno o kulturnom okruženju svoga vremena, nemoguće je primijeniti neki šerijatski propis, a da nakon toga ne pokušamo razumjeti namjere, značenja i svrhu tog propisa. Uvijek moramo biti duboko svjesni apsolutnosti izvora šerijata i relativnosti historije i geografije. To podrazumijeva upornu, kontinuiranu i preciznu interpretaciju Teksta uz stalnu svijest o dubokoj analizi društvene, političke, kulturne i ekonomske situacije s kojom se suočavaju muslimani. Samo na taj način možemo potvrđivati svoje pojedinačne, ali i zajedničke namjere da istinski živimo islam i da uporno težimo dobrobiti ljudi.

Da današnje stanje muslimana nije takvo, potvrđuju činjenice vidljive golim okom. Naime, širom svijeta možemo susresti muslimane, privržene islamu, ali istovremeno islam ima veoma malo utjecaja na njihov svakodnevni život, osim obreda i rituala. Zar sadašnje stanje ummeta ne potvrđuje ove navode?! U mnogim muslimanskim državama i društvima islam je postao ideologija, čak i totalitarna ideologija. A veoma je mali korak

od totalitarne ideologije do totalitarnog poretka u kojem je svaka ljudska situacija otvorena za državnu arbitražu. Transformacija islama u političku ideologiju utemeljenu u državi ne samo da ga lišava svakog moralnog i etičkog sadržaja nego taj čin većinu muslimanske povijesti pretvara u neislamsku.<sup>18</sup>

Danas se svakom racionalnom umu čini smiješnim da savremeni muslimani moraju slijediti mišljenja prethodnih generacija muslimanskih učenjaka bez obzira na kontekst (vrijeme, geografija, kulturno okruženje, tehnički, naučni i društveni napredak čovječanstva itd.). Na taj način, neka ulema formirala je institut "zatvorenosti vrata idžtihada", uprkos mnogim mehanizmima šerijata koji govore potpuno suprotno. Ti mehanizmi između ostalih su:

1. *idžtihad* (*'iğtihād*) – napor šerijatskog pravnika da izvede norme ili propise iz postojećih tekstualnih izvora (Kur'āna i hadisa) koji nisu izričiti, ili da formulira posebno pravno mišljenje ako ne postoji jasan tekst;
2. *idžma* (*'iğmā'*) – saglasnost učenjaka (šerijatskih pravnika) o određenom pravnom/društvenom pitanju ili problemu;

18 Ziauddin Sardar, *O islamu, nauci i budućnosti* (Sarajevo: Centar za napredne studije-CNS, 2016), str. 31-32. "Isto tako, kada islamisti otkrivaju 'zlatnu prošlost', oni to čine s ciljem da omalovaže sadašnjost i narugaju se budućnosti. Sve što nam preostaje jeste mesijanski haos, kao što smo ga zorno vidjeli za vrijeme talibanskog režima, gdje su sve politike kao polja djelovanja bile paralizirane, a *beznačajne pobožnosti* (podv. E. D.) postale su temeljnom istinom države. Totalitarna vizija islama kao države tako preobražava muslimansku politiku u metafiziku" (Sardar, *O islamu, nauci i budućnosti*, str. 32). Na taj način svako djelovanje proglašava se islamskim (metafizičkim), a kao što je općepoznato, u metafizici nema dijaloga. Šta tek reći o beznačajnoj pobožnosti i užasnoj zloupotrebi islama koju čine pripadnici ISIL-a?! Bez obzira na to čiji su proizvod!





3. *kijas (qiyās)* – pravna analogija;
4. *istihsan ('istiḥsān)* – pravna preferencija, ocjenjivanje da je nešto dobro, korisno, moralno ili pravedno; mogućnost izbjegavanja poteškoće s rješenjem koje je u skladu s višim ciljevima šerijata;<sup>19</sup>
5. *istislah ('istiṣlāḥ)* – traženje onoga što je dobro, traganje za dobrim, insistiranje na dobru,
6. ili *masleha (maṣlaḥa)* – uvažavanje općeg, javnog interesa;
7. *istishab*<sup>20</sup> (*'istiṣhāb*) – pretpostavka kontinuiteta ili nastavka prethodnog statusa – *quo ante*, pravna valjanost normi prirodnog prava, savjesti pa čak i općeprihvaćenih običaja;
8. *urf ('urf)* – običaj;
9. *seddizerai (sadd 'al-zarā'i')* – sprečavanje korištenja zakonskih sredstava radi ostvarivanja nezakonitih ciljeva; zatvaranje puteva koji vode činjenju zla, nepravde itd.

Posebno je interesantan institut *seddizerai*, koji zahtijeva da korištenje zakonskih sredstava (legitimnih i legalnih propisa u društvu) i ciljevi koji se žele ostvariti realizacijom spomenutih propisa moraju biti u skladu sa šerijatom. Naprimjer, zabrana prodaje oružja u vrijeme ratnih sukoba, prodaja robe po enormno visokim cijenama koristeći razne društvene krize (neimaština, glad, ratovi, itd.), kupovina stvari od ljudi koji su primorani da ih prodaju jeftino ("budzašto"), zabrana okupljanja koja bi dovela do velikih nesreća i nasilja itd.<sup>21</sup> Dakle, zakoni nam mogu nešto dopustiti da

19 Npr. odluka drugog halife Omera ibn Hattaba da ne primjenjuje šerijatsku kaznu odsijecanja ruke za krađu u vrijeme izrazite gladi.

20 Istishab „održava kontinuitet i predvidivost zakona i sudskih odluka tvrdnjom da činjenice i načela zakona i pravila razuma treba da ostanu na snazi sve do pojave dokaza koji opravdavaju promene. Na primer, po šerijatu sumnja ne može da nadvlada jamačnost, a tvrdnja za koju ne postoje odgovarajući dokazi ne bi trebalo da utiče na osnovnu pretpostavku nevinosti i kontinuitet postojećih prava ljudi. (...) U osnovi tih doktrina je ideja da zakoni u okvirima određene metodologije moraju da se menjaju i razvijaju“ (Muhamed Hašim Kamali, *Uzajamni odnos objave i nezavisnog rasuđivanja u šerijatu, u Oksfordska istorija islama*, str. 140).

21 Ovdje bi se mogla navesti i naša praksa u Bosni i Hercegovini u periodu koji nazivamo tranzicija. Naime, veliki je broj „tajkuna“, ljudi koji su na veoma sumnjiv način došli do ogromnih bogatstava opljačkavši mnogobrojne fabrike, iz kojih su radnici protjerani na ulice bez ikakvih prava, ili i svi drugi koji su prisvojili pomoć koju je „humani dio čovječanstva“ slao kao svoj doprinos ljudskosti ili pomoć koju su slali muslimani iz cijelog svijeta svojoj braći po vjeri, u vrijeme agresije na Bosnu i Hercegovinu (1992–1995), koju su izvršile SR Jugoslavija (Srbija i Crna Gora) i Hrvatska. Svi oni, i svi ostali koji su na „haram“ način stekli veliko bogatstvo (a kako drukčije se i može veliko bogatstvo steći u poharanoj, uništenoj i poratnoj zemlji kakva je Bosna i Hercegovina), ponekad su donatori i graditelji vjerskih objekata, članovi vjerskih foruma, „ugledne džematlije“, bliski prijatelji funkcionera Islamske zajednice, u prvim safovima u džamiji (naravno samo u kadrovskoj i samo za Bajram). A još je bolnija činjenica, koja potvrđuje naše licemjerje u vjeri, da su „tajkuni“ i prevareni i obespravljeni radnici „braća po vjeri!“ I novokomponovani(!?) muslimani znaju da u islamu ne važi pravilo da „cilj opravdava sredstvo“, nego se „djela procjenjuju prema namjerama!“ Kod Bošnjaka (i muslimana i drugih) uveliko važi formula: Postat ću pošten kada se nakradem! Prevedeno u vjersku praksu: Bit ću praktičan vjernik kada ostarim!



radimo, odnosno naše radnje mogu biti legalne (zakonite), ali ciljevi, koje želimo ostvariti primjenom takvih propisa, mogu biti nezakoniti, nemoralni, nepravedni i drugim ljudima nanositi štetu. Dovoljno je podsjetiti se na čuveni i značajni hadis (izreku) Poslanika Muhammeda, a. s., “da se djela procjenjuju prema namjerama”.<sup>22</sup> Ovaj hadis svakom iskrenom vjerniku (pa i agnostiku, humanisti i svakom dobronamjernom čovjeku) može biti nevjerovatna pomoć pri rješavanju svakog životnog problema, posla i dileme u svakodnevnom životu.

## 2. KORESPONDENCIJA TEKSTA I KONTEKSTA

Kada govorimo o idžtihadu (“neprekidnoj revoluciji u islamu”), moramo praviti razliku između idžtihada i interpretacije. Interpretacijom dosežemo dva ili više značenja određenog govora, teksta (u ovom slučaju teksta Kur’āna), dok idžtihad “ne podrazumijeva interpretaciju u uobičajenom smislu, već radije upućuje na proces u kom pravni jezik dopušta određenu dozu pravnog učinka koji odgovara određenom vremenu i prostoru. Stoga će promjena vremena ili prostora izmijeniti rezultate idžtihada.”<sup>23</sup> Otuda je sasvim razumljivo da je idžtihad po svojoj suštini dinamičan i kreativan, ostajući vjeran islamskim propisima, pozivajući se uvijek na razum koji percipira Tekst (Kur’ān) u stalnoj korespondenciji s Kontekstom (vrijeme i prostor), jer se “suština Teksta iznevjerava izvođenjem iz Konteksta” (E. Duraković). Neophodno je istražiti odnos između teksta i konteksta, jer na taj način možemo shvatiti ciljeve i formulirati načela. Stoga postoji neprestana potreba za reinterpretacijom, ne samo Teksta nego i principa interpretacije.

Bukvalno, literalističko čitanje reducira sami Tekst, ne uvažavajući nikakvu dinamiku razvoja niti vezu s vremenom i kulturnim okruženjem. Sāmo poznavanje Teksta, čije su poruke sinhronne, ali i dijahronne, ne znači poznavanje njegove suštine, poruka i viših ciljeva.

Mudžtehid aktualizira Božiju volju u vremenu i prostoru, oslanjajući se na vlastiti kritički um, spajajući energiju teksta i novi kontekst, bivajući na taj način “uvjet svake renesanse u islamu” (R. Rida). “Ovaj dijalektički odnos između teksta i konteksta podstiče ljudski um da traži rješenje u

22 *Buharijina zbirka hadisa*, Sažetak: Abdullatif ez-Zubejdi, prijevod s arapskog: Mehmedalija Hadžić (Sarajevo: IC El-Kalem, 2004), str. 37.

23 Wael B. Hallaq, *Sharī’a, Theory, Practice, Transformations* (Cambridge University Press, 2009), str. 531.



spajanju dva nivoa znanja: onog o vječnim principima prakse i morala i onog o stvarnosti društva koje se neprekidno mijenja.”<sup>24</sup>

Tokom historije muslimanskim vladarima često šerijat nije bio ideal kom su težili. Neki muslimanski učenjaci zbog državnih razloga, podaništva, oportunitizma,<sup>25</sup> ili doslovnog, literalističkog čitanja kur’anskog teksta, gajili su slijepu poslušnost takvim vladarima, ali zbog činjenice da između ljudskog znanja i prakse često postoji podvojenost, dualizam je ostao karakteristika pravne sfere u muslimanskom svijetu sve do danas. Ovaj dualizam ogleda se u “idealističkom domenu pravnih znanstvenika i ružnijoj strani realnosti”.<sup>26</sup> Ta “ružna strana realnosti” muslimanskog svijeta, s jedne, i težnja ka ostvarenju idealne šerijatske norme, s druge strane, bit će stalni pokretač gorljivih zahtjeva za “uvođenjem” šerijata širom muslimanskoga svijeta sve do danas, a pogotovo u vrijeme kolonijalne vlasti nad muslimanskim narodima i društvima.

Jedan od glavnih izvora šerijatskog prava, poslije Kur’āna i sunneta, jeste idžma. Riječ doslovno znači ‘saglasnost, konsenzus, jednoglasan zaključak’.<sup>27</sup> Ona se definira kao saglasnost islamskih učenjaka o svim pitanjima vjere. Ovaj stav islamskih učenjaka o nekom pitanju provjerava se svakodnevnom praksom. Ovaj izvor islamskog prava sličan je institutu rimskog prava koji je nazvan *communis opinio doctorum* (zajedničko mišljenje učenjaka). Svaki princip vjere utvrđen idžmom postajao je važnim principom vjere i važio je za svoje i buduće generacije muslimana, a za svaki ovaj stav postojao je argument, dokaz (*huġġat*). Nevjerovanje u principe ustanovljene idžmom bilo je čin koji je muslimana dovodio do stanja nevjerovanja (*kufṛ*), stanja koje znači napuštanje islama. Treba naglasiti da idžma nikada u povijesti šerijatskog prava nije priznavala princip saglasnosti muslimanskih masa, mada su neki šerijatski pravници sugerirali da bi i takav konsenzus mogao biti izvor šerijatskog prava.

Idžma, kao značajan izvor šerijatskoga prava temelji se na Kur’ānu i hadisu. “Onoga koji se suprotstavi Poslaniku nakon što mu je objelodanjena

24 Ramadan, *Radikalna reforma - islamska etika i oslobođenje*, str. 34.

25 Ovakvu ulemu radikalno kritizira Hasan al-Banna, obraćajući se jednom od šejhova Al-Az-hara: „... Moj poštovani šejhu, ako propuštate da radite u ime Boga, onda barem radite za platu koju primete u ime islama. Jer, ako li islam iščezne, vi, ulema, nećete naći hrane za jelo, niti novca za trošenje. Stoga, barem uradite nešto da zaštitite vlastite interese, čak i ako propustite zaštititi interese islama” (Abu Rabi, Ibrahim, “Hasan al-Banna i osnivanje Muslimske braće: Intelektualna potpora”, u *Tumačenje Kur’āna i ideologije XX stoljeća*, prir. Enes Karić [Sarajevo: Bemust, 2002], str. 136).

26 Murad Hofmann, *Islam kao alternativa* (Sarajevo: Bemust, 1996), str. 155.

27 Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I*, str. 531.



Uputa i slijedi put drukčiji od onog vjerničkog, (...)”<sup>28</sup> “Na taj način učinili smo vas središnjom (*‘ummatan wasaʿtan* – uravnoteženom zajednicom, zajednicom sredine, E. D.) zajednicom (...)”<sup>29</sup> “Jedna će skupina iz moga ummeta stalno biti istaknuta (...)”<sup>30</sup> jeste hadis, na osnovu kog je, po mišljenju nekih islamskih učenjaka, utemeljen konsenzus (idžma).

Prihvatajući i ranije običaje, pa čak i ono što se smatralo novotarijama (*bid‘a*) pod uvjetom da nije u suprotnosti s osnovnim postavkama islama, idžma će postati snažan oslonac svim reformama u historiji muslimanskih društava. „Senzacionalno je koliko i istinito da je Ibn Šafi, najoštroumniji teoretičar muslimanske pravne nauke, drastično promijenio svoje izlaganje i obrazloženje islamskog prava nakon što se iz Iraka preselio u Egipat. Kur‘ān je bio isti, ali okolnosti nisu.”<sup>31</sup>

Konsenzus islamskih učenjaka tokom historije islama predstavljao je veoma bitnu etapu u sistematizaciji šerijatskog prava. On je jačao šerijatsko pravo, ali i vjersko-moralnu dimenziju islama, te time zadobijao karakter apsolutnog autoriteta u šerijatskom pravu, odnosno u islamu uopće. Idžma time određuje ono što je bilo valjano u prošlosti, ali i ono što je valjano u sadašnjosti i time postaje autoritet ili “osiguranje od pogreške”.<sup>32</sup> Autoritet idžme ne može se poistovjetiti s principom nepogrešivosti, ona prije zagovora nepogrešivost u smislu metoda, a ne sadržaja. Idžma će postati veoma moćan stvaralački faktor povezujući islamsko vjerovanje i muslimansku praksu, koja je u suštini dinamika, proces, koji će stalno biti podstican originalnim razmišljanjem islamskih učenjaka (idžtihad). Time će vjerovanje i praksa u svojoj suštini biti jedan stvaralački i funkcionalni proces koji će muslimansko društvo staviti, u vrijeme najvećeg uspona, na kulturni i civilizacijski vrh tada poznatoga svijeta.

Razvoj hadiske nauke, nakon Poslanikove smrti, isprovocirao je veliki intelektualni napor i interpretativnu djelatnost islamskih učenjaka (idžtihad) na koju se upravo naslanjao konsenzus (idžma). Taj proces razvio se zahvaljujući neobično širokoj slobodi mišljenja koja je karakterizirala početnu fazu islama iskoristivši njegovu izvornu demokratsku narav. Tadašnja ulema, na osnovu čijih mišljenja (idžtihada) je donošen konsenzus

28 *Kur‘ān s prijevodom Nurke Karamana* (sura 4, ajet 115), str.96.

29 *Kur‘ān s prijevodom Nurke Karamana* (sura 2, ajet 143), str. 21.

30 Muhammed b. Ismailel-Buhari, *Sahihu-l-Buhari - Buharijeva zbirka hadisa 4* (Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH i Kulturni centar „Kralj Fahd“ u Sarajevu, 2009), str. 1072.

31 Murad W. Hofmann, *Kratki vodič kroz Kur‘ān* (Sarajevo: El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH, 2010), str. 110.

32 Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama II* (Zagreb: vlastita naklada autora, 1976), str. 73.



(idžma), nikada nije nametala svoje stavove drugim ljudima niti je tražila da vlast sankcionira njihov stav. Jedino se to desilo u doba prevlasti mu'tezilijskog mišljenja o „stvorenosti Kur'āna“, kada su neke abasijske halife nametale ovu doktrinu. Obrnuto, poznat je slučaj čuvenog mudžtehida i rodonačelnika malikijskog mezheba Enesa ibn Malika (u. 795), koji je odbio ponudu halife Haruna er-Rešida (u. 809) da svi muslimani slijede Malikovo pravno djelo *Muvetta*. To je bilo u sukobu s temeljnim islamskim principom o slobodi izražavanja i slobodi vjerovanja, jer „u vjeru – nema prisile!“<sup>33</sup>

Zahvaljujući svojoj prirodi i suštini, idžma je postala najmoćniji faktor razvitka muslimanskoga društva, povezujući islamsko vjerovanje i muslimansku praksu i postajući organski proces koji stvara, asimilira, modificira i odbacuje. Zbog toga formiranje idžme nije moglo biti povezano sa bilo kakvom institucijom. Nju su formirali veliki i ugledni islamski učenjaci, čija su rješenja i saglasna mišljenja o nekom pitanju bila veoma moćan faktor u javnom mnijenju muslimanske države. Oni su se hrabro suočavali s različitim izazovima u muslimanskim društvima, od političke preko društvene i socijalno-ekonomske sfere, ne baveći se samo dogmatskim

33 „U vjeri nema prisiljavanja“ (*Kur'ān Časni*, sura 2, ajet 256, preveli Hafiz Muhammed Pandža i Džemaluddin Čaušević [Zagreb: Stvarnost, 1969], str. 61). „U vjeri nema prisiljavanja (...)“ (*Kur'ān*, preveo Besim Korkut, sura 2, ajet 256, str. 41). „U vjeru nema prisile!“ (*Kur'ān sa prijevodom na bosanski jezik*, sura 2, ajet 256, preveo Enes Karić [Sarajevo: Bosanska knjiga, 1995], str. 42). „U vjeri nema nikakve prisile: (...)“ (*Kur'ān s prijevodom na bosanski jezik*, sura 2, ajet 256, preveo s arapskog jezika Esad Duraković [Sarajevo: Svjetlost, 2004], str. 42). „Ne smije biti prisiljavanja u vjeru!“ (*Poruka Kur'āna*, sura 2, ajet 256, prijevod i komentar Muhammed Asad, str. 56). „Nema prisile u vjeri!“ (*Kur'ān s prijevodom Nurke Karamana*, sura 2, ajet 256, str. 41.).

Iz svih navedenih citata prijevoda ovog ajeta može se zaključiti da su Asadi Karić na isti način preveli ovaj kur'ānski stav, dok su Pandža – Čaušević, Korkut, Duraković i Karaman preveli drukčije. Naime, u prvoj verziji (Asad i Karić) znači da se neko ne može prisiljavati da primi neku vjeru, uvjerenje, u ovom slučaju, islam. U drugoj verziji može se tumačiti da nema prisiljavanja u vjeri, tj. da je osoba već pripadnik, sljedbenik, pa se ne može prisiljavati da čini nešto što propisi vjere zahtijevaju. Interesantno je da su Pandža – Čaušević preveli na spomenuti način, ali su, u komentaru, zauzeli prvi stav: „Ovaj ajet je najveći i najsajniji propis kojim se izriče puna sloboda vjere (podv. Pandža – Čaušević). Muslimani su uvijek strogo pazili na ovaj propis i nikoga nisu nagonili da silom prima vjeru“ (str. 63).

Asad u svome komentaru na ovaj ajet piše: „(...) Na osnovu gornje bezuvjetne zabrane prisile (*ikrah*) u bilo čemu što se odnosi na vjerovanje ili religiju, svi islamski pravnici (*fuqahā*), bez ijednog izuzetka, smatraju da je prisilno preobraćanje u bilo kakvim okolnostima bez ikakve valjanosti i da je svaki pokušaj prisiljavanja nekog nevjernika da prihvati islamsko vjerovanje težak grijeh; to je osuda koja pobija široko rasprostranjenu zabludu da islam pred nevjernike postavlja alternative “preobraćenje ili mač” (str. 56).

Ne ulazeći dalje u elaboraciju prijevoda ovog kur'ānskog ajeta na bosanski jezik, možemo samo konstatirati da je prisiljavanje nekoga na neku vjeru, uvjerenje ili pripadnost nekom pokretu, ideologiji, grupi itd., nasilje, dok je s druge strane prisila u suštini “nemoгуća”, jer se ne može vjerovati (i voljeti), pogotovo iskreno, “na silu”. Posljedica je, uvijek, licemjerstvo. Zar vjera nije sloboda, ljubav i iskrenost?!



pitanjima. Idžtihad, koji je racionalan i čiji je najviši cilj razumijevanje, i idžma, kao vrhunac napora za razumijevanje, zajednički konstituiraju pokret čiju sadržinu čine ideje pune dinamizma. Takvim njihovim pristupom (šerijatsko) pravo je, a ne teologija, postalo legitimizirajući faktor u islamu i najviši izraz njegovog genija.

Stoga idžtihad mora biti proizvod racionalnosti koja treba preovladavati u bilo kom vremenu, pa i u našem, jer su njegove granice tamo dokle može doprijeti današnji muslimanski um. Nažalost, danas muslimani imaju strah od svakog slobodnog mišljenja koje postaje sumnjivo. Preovladavanje prevelikog opreza i konzervativizma potreba su savremenog mišljenja među muslimanskom ulemom. Naravno, najveća žrtva takvog pristupa jeste velika (nevjerojatna, na kojoj i Allah insistira) institucija idžtihada, a time i svi muslimani, njihova vjera i njihova civilizacija. S moralnim, odgojenim i obrazovanim ljudima uz pravdu, zakon, sigurnost života, imovine i časti izgrađuje se društveni ambijent koji promovira vrijedne, poštene, savjesne i kreativne ljude, ljude od povjerenja, saradnje i međusobne solidarnosti.

Nikada se ne smije zaboraviti: da bi šerijat postao „stvaralačka sila u životu muslimana, procjena islamskih postavki mora biti revidirana u svjetlu našeg vlastitog razumijevanja originalnih izvora i oslobođena debelog sloja konvencionalnih tumačenja koja su se stoljećima nagomilavala (...)“.<sup>34</sup>

### 3. ULEMA ZLA“ I „ULEMA DOBRA“

Koliko se u historiji islama vodilo računa o dignitetu i poštenju islamskih učenjaka najbolje pokazuje činjenica da je ulema koja je podržavala i podilazila vlastima gubeći svoj moralni autoritet nazivana „ulemom zla“ (*'ulamā' 'al-sū'*), ili, blaže, „ulema ovoga svijeta“ (*'ulamā' 'al-dunyā'*). Nasuprot njima islamski učenjaci koji su izbjegavali državnu službu i služenje vlasti nazivani su „učenjacima dobra“ (*'ulamā' 'al-ḥayr'*) ili „ulemom budućeg svijeta“. Ova vrsta učenjaka izbjegavala je državne poslove i službe jer je smatrala da na taj način saučestvuje u lošoj politici, pogotovo nepravednih vladara. To sugerira i veliki Gazali, tvrdeći da je najbolje „držanje po strani od vladara“.<sup>35</sup>

34 Muhammad Asad, *Islam na raspuću* (Sarajevo: El-Kalem – izdavački centar Rijasetu Islamske zajednice u BiH, 2002), str. 87.

35 Ebu Hamid Muhammed El-Gazali, *Ihja ulumid-din – Oživljavanje vjerskih nauka* (Sarajevo: Connectum, 2004), str. 90. Vidi šesti odjeljak *Posjećivanje vladara*, str. 90–94.



Ulema prvih stoljeća islama bila je otvorena prema svijetu, običajima, navikama i tradiciji društava u kojima je živjela. Za nju je to bio prirodan prostor i izazov u procesu donošenja novih pravnih rješenja i shvatanja uz uvažavanje odnosa prava, njegovih ciljeva (*maqāṣid*) te ljudskog i društvenog konteksta. Međutim, s ulemom kasnijih stoljeća islama, koja nije imala ideale prvih mudžtehida iz prvih stoljeća islama, veoma je teško bilo izgraditi politički, pravni i socijalno-ekonomski poredak koji bi bio na tragu pravednog društva koje su promovirale prve halife u islamu. Temeljne vrijednosti islama kao što su pravda, iskrenost, tačnost, marljivost, principijelnost, tolerantnost, preciznost, posvećenost i sve druge vrline na tragu Poslanikovog hadisa da je „najbolji musliman onaj koji je najmoralniji“, relativizirane su vještīm rješenjima uleme, tzv. pravnim doskočicama, lukavstvima (*ḥiyal 'al-šarī'a*)<sup>36</sup> koja su zadržala formu, ali izgubila suštinu, cilj i svrhu određenih pravnih rješenja. Forma je pobijedila, ali je duh, suština, ovih i svih drugih temeljnih islamskih vrijednosti izgubio na intenzitetu.

Letimičan pogled na današnje stanje ummeta (zaostalost, siromaštvo, nesolidarnost, nepravda, glad, bijeda, međusobni ratovi itd.) širom svijeta – to će potvrditi. Muslimanske elite (pogotovo političke) svoja nezakonita i beskrupulozna djelovanja u stalnoj nezajažljivosti za vlašću i materijalnim bogatstvima žele legitimirati, uz pomoć „čuvanja“ tradicije, slijedenja predaka i licemjerne i poltronske uleme koja radi upravo suprotno od onoga što je istinski smisao institucije idžtihada. Oslanjanja na rješenja koja su stara više od hiljadu godina ne mogu dati odgovor današnjim generacijama muslimana. Najčešće, bez imalo intelektualne, pa i ljudske hrabrosti, konzerviraju postojeće stanje i time zadržavaju *status quo*, bez pravog intelektualnog i svakog drugog razvoja i progressa. Zar, skoro svi, veliki mudžtehidi koji su prakticirali idžtihad nisu napadani, proglašavni hereticima, nevjericima (*kāfir*) i nisu završavali po zatvorima u muslimanskim državama i društvima?! Neki, slobodoumniji, i glave su gubili!

U mnogim muslimanskim društvima širom svijeta ovakve okolnosti dodatno stvaraju otpor prema bilo kakvoj vrsti promjene, pa čak i kada nemaju neposredne veze s islamom. Kompleksnost savremenog načina života i svijeta uopće, neprijateljstvo prema islamu i muslimanima (islamofobija, rasizam, diskriminacija, bjelački suprematizam itd.) ne mogu niti smiju biti opravdanje da ulema ne povrati samopouzdanje i kreativnost koju su posjedovali njeni rani prethodnici. Nerijetko su benefiti službene uleme brana svakoj promjeni, jer se ona, ulema, pretvorila u crkvu, uprkos tome što smo

36 Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I*, str. 794. (*ḥīlat*, mn. *ḥiyal*, *'aḥāyil*, znači: 'lukavstvo, varka, trik, sredstvo, izlaz').



spremni vikati na sav glas da u islamu nema svećenstva. Samo nemamo hrabrosti i poštenja prema sebi i našem islamu da to priznamo. Iskustvo, pogotovo Katoličke crkve, moglo bi nam biti, itekako, pouka!

Laici (oni koji ne poznaju šerijatsko pravo) danas bi pomislili da muslimani nemaju znalce koji bi mogli dati mnoge odgovore na pitanja koja tište ummet širom meridijana. Međutim, prije bi se reklo da ulemi nedostaje hrabrosti da se istinski suoči sa stanjem svojih suvjernika. Karijera i pohlepa službene uleme, pogotovo u nedemokratskim društvima, nespremnost na žrtvovanje vlastitih udobnih pozicija, nezamjeranje vlastima (svih vrsta) pa i najširim muslimanskim slojevima (javnom mnijenju), sve su to razlozi da se ulema ne želi dekomodirati radi vrhunskih ciljeva idžtihada i boljitka muslimana i muslimanskih društava. Njihov egoizam jači je od boljitka muslimana. Naravno, ovdje se ne bavimo protivnicima islama i muslimana, koji, promovirajući vlastite interese, žele dekadenciju muslimanskih društava, jer na taj način lakše vladaju prirodnim resursima koji se nalaze u muslimanskim zemljama. To ne može niti smije biti opravdanje za naše slabosti (egoizam, pohlepa, lični interesi, karijerizam itd.), a pogotovo ne smije biti iznad općih interesa, interesa ummeta, pa i interesa naše male (lokalne) zajednice. U historiji čovječanstva, percepcija moći veoma često se pokazala kao varka.

I muslimani u Bosni i Hercegovini vape za mnogobrojnim odgovorima koji bi im olakšali i pomogli da bolje razumiju vlastitu vjeru i vlastitu egzistenciju, nakon 45-godišnjeg življenja u ateiziranom društvu koje je određivalo mjeru njihove vjere. Nažalost „osvajanje slobode“ (da li?) nije im dalo odgovore na njihova mnogobrojna pitanja s kojima se suočavaju (vjera, vlast, pravda, moral, sloboda, sticanje imovine, država itd.). Mora li ulema često pristajati uz vlast, kakva god ona bila?! Pa i u vrijeme kada nema fizičke prisile, jer, očito je, vlast je „prva“ strast!

Ako imamo u vidu fleksibilnost šerijata pri interpretaciji (idžtihadu), koja održava harmoniju između Teksta i razuma, onda je sasvim logično u racionalnoj, slobodnoj i primjerenoj diskusiji o svim pitanjima, pa i onim „graničnim“, da nema potrebe za bilo kakvim ekstremnim reakcijama, a pogotovo ne za onim koje imaju za cilj i međumuslimanske ratne sukobe, navodno iza zvane interpretacijama islamskih izvora (iransko-irački rat, rat u Afganistanu, Iraku, Libiji, Siriji i Jemenu, „arapsko proljeće?!“, ISIL, da samo navedemo najsvježije sukobe među („braćom?!“) muslimanima). I posljednjem naivcu jasno je da su uzroci svih ovih sukoba daleko izvan islama i razumijevanja islama. Njihov korijen i uzrok duboko je „zemaljski“, a ne „nebeski“!





Stoga, zbog ovih i svih drugih problema s kojima se susreću muslimani u globaliziranom svijetu, idžtihad mora biti „najvažniji instrument u rukama uleme da bi ona ostvarila univerzalni poziv islama putem jedne stalne dinamičke adaptacije u svjetlu vremena i njegovoga konteksta“.<sup>37</sup> I ne zaboravimo, kako to tvrdi veliki Ikbal, da je “duh islama tako širok da je praktično bez granica. Izuzimajući samo ateističke ideje, on je asimilirao sve dostupne ideje okolnih naroda i dao im svoju vlastitu posebnu orijentaciju.”<sup>38</sup> Dakle, islam može, ali je pitanje hoće li, i mogu li muslimani, i da li je savremena ulema cjelokupnog ummeta dorasla ovom zadatku!?

## LITERATURA

- Abu Rabi, Ibrahim, „Hasan al-Banna i osnivanje Muslimanske braće: Intelktualna potpora“, u *Tumačenje Kur’āna i ideologije XX stoljeća*, prir. Enes Karić (Sarajevo: Bemust, 2002)
- Asad, Muhammad, *Islam na raspuću* (Sarajevo: El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH, 2002)
- Asad, Muhammad, *Poruka Kur’āna: prijevod i komentar* (Sarajevo: Izdavački centar El-Kalem, 2004)
- Asad, Muhammad, *Principi islamske države i vlasti* (Zagreb: Medžlis Islamske zajednice, 2005)
- el-Buhari, Muhammed b. Ismail, *Sahihu-l-Buhari - Buharijeva zbirka hadisa 4* (Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH i Kulturni centar „Kralj Fahd“ u Sarajevu, 2009)
- Buharijina zbirka hadisa*, Sažetak: Abdullatif ez-Zubejdi, prijevod s arapskog: Mehmedalija Hadžić (Sarajevo: Izdavački centar El-Kalem, 2004)
- Duraković, Esad, *Kriza muslimanskoga svijeta kao kriza subjekta* (Sarajevo: Tugra, 2016)
- Durmišević, Enes, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća* (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2008)
- Esposito, Džon L. (ur.), *Oksfordska istorija islama* (Beograd: Clio, 2002)
- el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Ihja ulumid-din – Oživljavanje vjerskih nauka* (Sarajevo: Connec-tum, 2004)
- Hallaq, Wael B., *Shari’a, Theory, Practice, Transformations* (Cambridge University Press, 2009)
- Hofmann, Murad W., *Islam kao alternativa* (Sarajevo: Bemust, 1996)
- Hofmann, Murad W., *Kratki vodič kroz Kur’ān* (Sarajevo: El-Kalem – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH, 2010)
- Ikbal, Muhammed, *Obnova vjerske misli u islamu* (Sarajevo: El-Kalem – Izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2000)

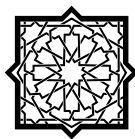
37 Tarik Ramadan, *Evro-američki muslimani i budućnost islama* (Sarajevo: Udruženje Ilmije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2007), str. 68.

38 Muhammed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu* (Sarajevo: El-Kalem – Izdavački centar Ri-jaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2000), str. 191.



- Jackson, Sherman, *Islamic Law and the State – The Constitution Jurisprudence of the Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996)
- Kamali, Mohammad Hashim, *Uvod u šerijatsko pravo* (Sarajevo: Centar za napredne studije (CNS) i El-Kalem – izdavački centar Rijasetu Islamske zajednice u BiH, 2015)
- Kur’ān Časni*, preveli hafiz Muhammed Pandža i Džemaluddin Čaušević (Zagreb: Stvarnost, 1969)
- Kur’ān*, preveo Besim Korkut (Sarajevo: Orijentalni institut, 1977)
- Kur’ān sa prijevodom na bosanski jezik*, preveo Enes Karić (Sarajevo: Bosanska knjiga, 1995)
- Kur’ān s prijevodom na bosanski jezik*, preveo s arapskog jezika Esad Duraković (Sarajevo: Svjetlost, 2004)
- Kur’ān s prijevodom Nurke Karamana* (Sarajevo: Kupola, 2018)
- Muftić, Teufik, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I i II* (Sarajevo: Izvršni odbor Udruženja Ilmije u SRBiH, 1973)
- Rahman, Fazlur, *Duh islama* (Beograd: Jugoslavija i Prosveta, 1983).
- Ramadan, Tarik, *Evro-američki muslimani i budućnost islama* (Sarajevo: Udruženje Ilmije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2007)
- Ramadan, Tariq, *Radikalna reforma - islamska etika i oslobođenje* (Sarajevo: Centar za napredne studije (CNS) i El-Kalem, 2011)
- Sardar, Ziauddin, *O islamu, nauci i budućnosti* (Sarajevo: Centar za napredne studije (CNS), 2016)
- Smailagić, Nerkez, *Klasična kultura islama II* (Zagreb: vlastita naklada autora, 1976)
- Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama* (Sarajevo: Svjetlost, 1990)





# Krize i ratovi: “Istočno pitanje” i deosmanizacijski procesi na Balkanu (1878–1923)

*Safet Bandžović*

## **Sažetak**

Historija je višeznačan proces. Vremena dubokih političkih i socijalnih potresa uvijek utiču na ponovna promišljanja prohujalog. Sve što se zbilo ima više perspektiva. Dramatični tokovi historije XIX i XX stoljeća na Balkanu, čija je politička geografija bila izložena radikalnim prekrajanjima, ne mogu se svestranije sagledati odvojeni od šireg evropskog/svjetskog konteksta, geopolitičkog poretka, uticaja i posljedica interesnih logika velesila, modela deosmanizacije i balkanizacije. Proces dugog trajanja nadmašuju različita razdoblja i prostorne granice. U njima se pojave, mentalni sklopovi i ideologije sporo mijenjaju. To se odnosi i na sadržaj reljefnih dionica “istočnog pitanja” i njegovih rukavaca, čije kontroverzne paradigme, uz spregu politike i instrumentalizirane nauke, nadilaze granice stoljeća i kontinenata. Stav da su muslimani “tuđinci” u Evropi dio je mentaliteta poznatog i pod maskom ovog “pitanja”. Periodizacija u historiji do i poslije Berlinskog kongresa 1878. učinila je ovaj skup višestrukim međašem. Nakon 1878. nastala tzv. “turska ostrva” s vremenom se sužavaju ili nestaju zbog iseljavanja muslimana. Smatralo se da je “istočno pitanje” okončano ishodom Prvog svjetskog rata, odnosno ugovorom u Lozani (1923). Mentalitet “istočnog pitanja” nastavio je da živi i dalje. Prelomne događaje u historiji Balkana treba prikazivati iz različitih uglova, s pozicija svih aktera u njima.

**Ključne riječi:** istočno pitanje, ideologija, historiografija, politika, Osmanско carstvo, Balkan, deosmanizacija, demografske promjene, muslimani, balkanizacija, stereotipi, kultura sjećanja



Prošlost je znatno složenija od svih istraživačkih modela i ideoloških naklonosti. Cjelokupna historija jeste “savremena historija”, nužno pisana “sa stanovišta sadašnjosti”. Diskurs sa prošlošću jeste dokaz da je savremenost mnogostruko povezana s jučerašnjim. Ideje i interesi date sadašnjice utiču i na viđenja, shvatanja i tumačenja prošlosti, kao i na njeno kritičko procjenjivanje.<sup>1</sup> Na kraju XX stoljeća umnogome se izmijenilo gledanje mnogih država, etničkih i socijalnih zajednica na vlastitu prošlost. Velike geopolitičke promjene, uz proces prerade prošlosti i kolektivnog pamćenja, prate smjene ideoloških znamenja i političkih simbola.<sup>2</sup> Pri analizi fenomena prošlosti, izbjegavanjem zamke “retrospektivne logike”, sistemom komparacije i analogija, pokazuju se i procesi i bolje objašnjavaju dramatične pojave današnjice. Historija se nikada ne ponavlja doslovno, iako se neke paralele teško mogu izbjeći. Ona prosvjetljava ukazujući na posljedice djela u uporedivim situacijama. Svaka generacija mora da to otkrije za sebe.<sup>3</sup> “Znanja” o prošlosti, definirana na specifičan način, koriste se za obrazlaganje ideologija, opravdavanje “historijskih prava”, formiranje kolektivnih i individualnih identiteta, što su polja koja znatno utiču na različite društvene situacije.<sup>4</sup> Heterogeni pogledi na svijet različito periodiziraju historiju. Periodizacija je jedan od osnovnih principa u historiografiji, rezultat razumijevanja procesa, vrijednosti na osnovu kojih se određuje šta je važno, a šta nije; gdje je početak, a gdje kraj. Svaka “iseca iz istorije izvesni nivo događaja i, obrnuto, svaki sloj događaja bira sopstvenu periodizaciju” (M. Fuko). Hronologije i periodizacije pravi su izrazi uvjerenja historičara i načina shvatanja vremena koje proučavaju.<sup>5</sup> Podjela na “dugi XIX vek” (1789–1914) i “kratki XX vek” (1917–1991) jeste način da se ukaže na presudni značaj ovih dviju revolucija koje su oblikovale historiju dva prohujala stoljeća.<sup>6</sup>

1 Andrej Mitrović, “Teorijski usmereno saznavanje istorije”, u *O istorijskoj nauci*, J. Koka (ur.) (Beograd, 1994), str. 331.

2 Historija nije, napisao je Todor Kuljić, nikada “fotografska verna slika prošlosti, već složena veza između tumačenja prošlosti, opažanja sadašnjice i očekivanja od budućnosti”; opšir. Todor Kuljić, *Prevladavanje prošlosti: uzroci i pravci promene slike istorije krajem XX veka* (Beograd, 2002).

3 Č. Popov, “Večno otpočinjanje iznova”, *Zbornik Matice srpske za istoriju*, 61-62 (2000), 235; Fikret Karčić, *Kroz prizmu historije* (Sarajevo, 2017), 188-189.

4 Vladimir Mihajlović, „Genius loci Balkani: recepcija prošlosti i konstruisanje akademskog narativa o balkanskom nasleđu”, *Etnoantropološki problemi*, 3 (2013), 780.

5 Agnes Heler, *Teorija istorije* (Beograd: Rad, 1984), 213; Mišel Fuko: *1926-1984-2004: hrestomatija*, priredili Pavle Milenković i Dušan Marinković (Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija, 2005), 68; Dubravka Stojanović, *Rađanje globalnog sveta 1880-2015: vanevropski svet u savremenom dobu*, (Beograd: Udruženje za društvenu istoriju, 2015), 17.

6 Milan Subotić, „Stoleće Oktobra: revolucija i politika istorije”, *Etnoantropološki problemi*, 2 (2018), 458.



Historijski gledano, "postanje" Evrope je složeno. Lik grčke mitologije nestao u maglama Zapada, Evropa je ostala „iščezli kontinent“. Definirati znači odrediti granice. Definirati Evropu terminološki je protivrječno, jer je bez granica. Evropski duh ima pomične granice; "određuju ih oni koji se na njega pozivaju".<sup>7</sup> Poznavanje svjetske/evropske historije bitno je za shvatanje kompleksnih procesa, za poređenja i stavljanje nacionalne i regionalne historije, pa i one balkanske, u širi kontekst koji daje potpunije odgovore. Promatranje pojava u procesu ne dopušta zaborav i previđanje. Balkan treba sagledavati kao cjelinu, njegovu prošlost treba višeznačno promatrati. Svi narodi imaju zasebne priče i datume u svojoj memoriji. Nacionalna verzija prošlosti kompaktna je, različita u odnosu na susjedne narode koji su doživjeli isto historijsko iskustvo, ali iz svoje perspektive.<sup>8</sup> Egzistiraju klišeizirane predstave i zasebni modeli kolektivnih memorija. Balkanska društva su svoj identitet, u principu, pokušavala izgraditi potiranjem identiteta "drugog, stvarajući na taj način unikulturni model kao dominantan oblik dominacije jednog subjekta".<sup>9</sup> Obilježen dugo kao "drugost" najprije u odnosu na Evropu i Zapad, i to u političkom, nacionalnom, ideološkom, vjerskom i kulturnom smislu, Balkan je proizvodio "drugost i unutar sebe".<sup>10</sup> Parahistoriografije, nacionalne ideologije, mitska i historijska svijest ispunjeni su patriotizmom ksenofobičnog tipa, samorazumijevajućim "objektivnim istinama", "velikim vremenima", dijalektičkom povezanošću "klanja i oranja". Davanjem legitimiteta nauke "grandioznoj predstavi" o vlastitoj grupi i negativnim o drugima, razvija se tzv. etos konflikta.<sup>11</sup> Balkanska etnička i vjerska mozaičnost oduvijek je kvarila račune prostim kategorizacijama. Ništa na tom prostoru, uočava Valter Roberts (Walter Roberts), nikada nije crno-bijelo, "postoje samo različite nijanse sive". Nužno je suočavanje sa svim fenomenima nacionalne baštine, posebno onim iz perspektive odnosa prema drugim narodima, distanciranje od instrumentaliziranih interpretacija kao i dekonstruiranje mitske prošlosti. Erik Hobsbawm (Eric Hobsbawm) funkciju "ubice mitova" smatra jednim od ključnih zadataka

7 Žan-Mari Domenak, *Evropa: kulturni izazov* (Beograd: Prosveta, 1991), 61-62.

8 H. Anhel Ruis Himene, „Senke varvarstva: sučeljavanje kolektivnih sećanja u bivšim jugoslovenskim republikama“, *Balkanija*, 3 (2012), 139.

9 Šerbo Rastoder, „Bošnjak ili musliman - identitet i politika?“, *Danas* (Beograd, 8. septembar 2011).

10 Katarina Luketić, *Balkan: od geografije do fantazije* (Zagreb: Algoritam, 2013), 18.

11 Drugo lice predstave o vlastitoj grupi kao superiornoj jeste delegitimiziranje drugih grupa: njihovo predstavljanje u isključivo negativnom svjetlu, "dovođenje u pitanje njihove moralnosti, sve do nivoa dehumanizacije, to jest umanjivanja ljudskosti" – prema: Marija Branković, „Etos konflikta vs. autošovinizam – lažna dilema?“, *Peščanik.net* (18.oktobar 2017), <http://pescanik.net/etos-konflikta-vs-autosovinizam-lazna-dilema>.



svakog historičara.<sup>12</sup> Većina balkanskih historičara ne poznaje dovoljno historiju susjednih oblasti, država i nacija. Historiju Balkana mahom shvataju s nacionalnih polazišta, minimizirajući dostignuća drugih etničkih grupa, multinacionalnih društava i država kojima su nekad pripadali, zanemarujući njihov historijski, socijalni i kulturni kontekst. To je posebno izraženo u odnosu prema Osmanskom carstvu.<sup>13</sup> Njegova historija je i historija svih naroda koji su u njoj živjeli, uz sve njihove razlike. Sjećanja su podijeljena na pamćenje njegovih uspona i padova, kao i posljedica koja su ta stanja proizvela. Osmanlije su ujedinile Balkan i povezale ga sa starom kulturom Orijenta.

Mada Balkan nije jedina veza između Evrope i Azije, to nije umanjilo njegov geostrateški i geopolitički značaj koji je uticao na njegovu političku sudbinu. Sukobi između latinskog i bizantijskog svijeta, kao i između Zapadne i Istočne crkve, zaustavili su razvoj Balkana i prije osmanskog osvajanja.<sup>14</sup> Osmanski prodor prema njemu, kao i drugim dijelovima Evrope, na Zapadu je, pak, doživljavao pretežno kao sukob islama i hrišćanstva.<sup>15</sup> Zapadnjački projekti o uništavanju Osmanskog carstva nastajali su još od XV stoljeća. Mada je veliki dio svog razdoblja ono oblikovalo geopolitičku i kulturnu stvarnost jugoistočne Evrope, nije smatrano članom evropskog međunarodnog sistema. Princip evropskog identiteta zasnovan je na doktrini da ova država i islam nisu dio evropske civilizacije.<sup>16</sup> Ako je Osmansko carstvo do grčkog ustanka 1821. bilo *terra incognita*, znanja o njemu više se zasnivalo na "pričama iz Hiljadu i jedne noći", nego na historijskim faktima.<sup>17</sup> "Prvi

12 Erik Hobsbaum, „Istorija identiteta nije dovoljna“, u *O istoriji* (Beograd: Otkrovenje, 2003), 292.

13 Historija nije upoznala neku drugu vodeću "islamsku državu s tako brojnim nemuslimanskim podanicima" - nav. prema: Nikola Samardžić, „Stvarnost institucionalizovanog ranog osmanskog multikulturalizma: pravo i sudovi u imperijalnoj strukturi i svakodnevici“, *Novopazarski zbornik*, 32 (2006), 59.

14 Ako bi se nasuprot Evropi ili Zapadu, piše Ganar Hering (Gunnar Hering), balkanolog, Osmansko carstvo postavilo kao rezervat stagnacije, te pritom impliciralo da bi jugoistočna Evropa, bez prodora Osmanlija, učestvovala u napretku prosvijećene Evrope, onda je takvo gledište neodrživo. "Zona nerazvijenosti" nije ograničena samo na Osmansko carstvo i njegove države nasljednice, već je obuhvatala pojas od Rusije do centralnog dijela istočne Evrope, Balkan i Jonska ostrva pod mletačkom i britanskom upravom, južnu Italiju, te Španiju i Portugaliju i time nekada moćne zajednice, kolonijalne države i središta renesansne kulture - prema: Smail Balić, *Bosna u egzilu* (Zagreb: Preporod, 2000), 56.

15 Znanje o islamu do XI stoljeća i krstaških pohoda temeljilo se u Evropi na dezinformacijama. Predodžba većine hrišćana o islamu svodila se na metaforičnu sliku kuge koju je Bog poslao na zemlju, na sliku vražije tvorevine, znak za skori dolazak Antikrista i približavanje kraja svijeta. Ideju "opasnih muslimana" hrišćanski je Zapad dugo promicao u svrhu ojačavanja vlastitog identiteta te postizanja ideološkog i religijskog jedinstva. U zapisniku Hrvatskog sabora iz 1663. stoji da je „Turčin“ daleko „najljući neprijatelj imena kršćanskoga“ - vidi: Luka Marković, *Polemika ili dijalog s islamom?* (Livno: Svjetlo riječi, 1995), 126-126; Adila Pavelić i Jadranka Čačić-Kumpes, „Islam, islamofobija i Zapad: suprotstavljeni pogledi i društvena stvarnost“, *Migracijske i etničke teme*, 31:3 (2015), 410.

16 Up. Hišam Džait, *Evropa i islam* (Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1985), 25; S. Huntington, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka* (Zagreb: Izvori, 1998), 73; Dejvid Noris, *Balkanski mit* (Beograd, 2002), 39.

17 Dimitri Kicikis, *Osmanlijsko carstvo* (Beograd: Plato, 1999), 6.



kamen" u temeljima masovnih fobija jeste razlika u religijama, moćnim vododijelnicama u svjetskim okvirima. One su djelotvorna okosnica za život čovjeka i zajednice, odnos prema svijetu i životu. Integralni su dio tradicije. Religijska pitanja u biti su i politička. Čine skup vjerovanja sposobnih da motiviraju društvene akcije i mogu poslužiti za promoviranje političkih stavova, racionaliziranje i opravdanje akcija. Sukobe i ratove teško je voditi bez religije i njene legitimacije kao i bez izazivanja mržnje prema "drugome".<sup>18</sup> Osjećanje posebnosti neka je vrsta arhetipa. Mentalitet ili mentalni sklop kolokvijalni je termin. Označava specifičan sklop mišljenja, vjerovanja i reagiranja pojedinca, kolektiva, naroda ili društva. Mentalitet naroda podrazumijeva one ideje koje on ima o sebi, historiji i zadacima u budućnosti. Kao i identitet, formira se u dugim procesima, a iskazuje se u postupcima. Historija "živi" i u njima. Izmjena navika i mentaliteta najteža je i "najdublja revolucija" u historiji. "Historijski mentalitet", piše Peter Dincelbaher (Peter Dincelbacher), jeste "ansambl načina i sadržina mišljenja i osjećanja" koji obilježava "neki kolektiv" u "određeno doba".<sup>19</sup>

Gola sila u krajnjoj liniji, kaže Čedomir Popov, upakovana u razne ambalaže, regulira odnose među državama i narodima. "Historijski pojmovi" nemaju samo saznavnu ulogu. Njihove borbene verzije imaju mobilizacijsku ali i društveno-integrativnu funkciju jer homogeniziraju za ili protiv.<sup>20</sup> Za "procese dugog trajanja" navodi se da su to spori historijski tokovi koji se nalaze duboko ispod površinskih kretanja političke historije na koja utiču, da prevazilaze lokalne okvire i regionalne granice. Mnoge događaje gotovo je nemoguće promatrati ako se o njima ne govori u širem kontekstu. To se svakako odnosi i na sastavne dionice višestoljetnog "istočnog pitanja" ("orientalno pitanje" – *Res orientales; Les affaires d' Orient*), tradicionalnog naziva za skup pitanja, problema i događanja u vezi s opstankom osmanske vlasti posebno u jugoistočnoj Evropi i na istočnom Sredozemlju.<sup>21</sup> Izraz

18 Eduard Kale, „Ideologije u povijesti“, *Politička misao*, 8:2 (1971), 194; Ivan Markešić, „Islamofobija - ideologija ili posljedica prijeteće opasnosti od islama i muslimana“, u *Uzroci i prevencija islamofobije*, Halil Mehtić i Izet Pehlić (ur.) (Zenica: Islamski pedagoški fakultet Univerziteta, 2013), 59.

19 Momčilo Subotić, „O psihičkim svojstvima, mentalitetu i identitetu Srba Dinaraca“, *Politička revija*, 3 (2017), 27; Slavoljub Mišić, „Međunacionalni konflikti bazirani na psihološkim i drugim stereotipima“, u *Zbornik radova „Mi i drugi“*, Dušan Janjić (ur.) (Beograd: Forum za etničke odnose, 2018), 46; opšir. *Istorija evropskog mentaliteta: glavne teme u pojedinačnim prikazima*, Peter Dincelbaher (prirednik) (Beograd: Službeni glasnik – Podgorica: CID, 2009).

20 Todor Kuljić, „Pojmovna istorija – izvori, teorija i kritike –“, *Tokovi istorije*, 2 (2017), 198.

21 Literatura o ovom pitanju narasla je tokom vremena, u različitim sredinama i na različitim jezicima, "gotovo do nepreglednosti". I pored toga, ono se još može multiperspektivno, slojevito istraživati, proučavati i kontekstualizirati, te konceptualizirati, opisivati i tumačiti s različitim stajalištima – prema: Željko Holjevac, „Hrvatska u Istočnom pitanju: Dragutin Pavličević, *Hrvati i Istočno pitanje. Između „ostataka ostataka“ i „oživiljene Hrvatske“* (Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga, 2007), 604 str.; *Radovi – Zavod za hrvatsku povijest*, 40:1 (2008), 303.





“istočno pitanje” prvi put se pojavio u diplomatskoj terminologiji, na Kongresu Svete alijanse u Veroni 1822, povodom grčkog antiosmanskog ustanka.<sup>22</sup> Historija ovog višedimenzionalnog pitanja, uslovljavanog sukobima interesa velikih sila, obuhvata historiju nekoliko stoljeća i lanac raznih naroda i kultura. Džon Morli (John Morley), govorio je da se “pod lijepim imenom istočnog pitanja” krije “jedan nerazmrsivi, promjenljivi, nemogući splet suprotnih interesa suparničkih naroda i vjeroispovijesti”.<sup>23</sup> Mnogi su smatrali da u njegovoj osnovi leži sukob dviju religija: hrišćanstva i islama, dviju civilizacija.<sup>24</sup> Mono (Gabriel Monod) piše krajem XIX stoljeća da treba dati jasnu skicu “istočnog pitanja” u širem smislu, “kao povijest odnosa između islama i kršćanskog svijeta”.<sup>25</sup> Uži smisao pojma “istočno pitanje” od kraja XVII stoljeća nalazio se u sudaru Evrope s islamskim svijetom, koji je sa sobom donio osmanski prodor u Evropu i zaposjedanje značajnih trgovačkih i vojnih puteva, najkraćih veza Zapada s Istokom. Ovo pitanje je,

- 
- 22 Čedomir Popov, *Građanska Evropa (1770-1871)*, I (Novi Sad, 1989), 200; Nebojša Randelović, „Evropske sile, južnoslovenski etnički prostor i istočna kriza u XIX veku”, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu*, 57:80 (2018), 502.
- 23 Luka Mičeta, *Povratak kralja* (Beograd: Laguna, 2013), 16. Džon Mariot (John A. R. Marriott) počinje svoju historiju istočnog pitanja (*The Eastern question: An Historical Study in European Diplomacy*) tvrdnjom da “primarni i najsuštinski faktor u ovom problemu jeste prisustvo jedne tuđinske supstance zarivene u živo tkivo Evrope. Ta supstanca je osmanski Turčin.” Prema takvom shvatanju, osmanska vladavina nije komadala Evropu: otrgla je Balkan od ostatka tog “starog kontinenta” i nametnula mu “novo doba tame”.
- 24 Momir Stojković, „Istorijska iskustva balkanskih odnosa”, u *Balkan krajem 80-tih godina*, Dobrica Vulović (ur.) (Beograd: Centar za marksizam Univerziteta u Beogradu, 1987), 21. Izraz ‘istočno pitanje’, prema Vasilju Popoviću (Vasilj Popović, *Istočno pitanje: istoriski pregled borbe oko opstanka Osmanlijske carevine u Levantu i na Balkanu* [Beograd: Gece Kon, 1928]), može da se prati do Lepantske bitke, prve velike pobjede udruženih hrišćanskih sila nad osmanskim državom (1571). On ga tretira “kao pitanje o opstanku osmanlijske carevine” na Balkanu i u Levantu. To je “najmlađa faza vekovne borbe između Azije i Evrope za njihove dodirne oblasti i moreuze, o koje su se, pre Osmanlija, borili Persijanci, Grci, Aleksandar Veliki, Rimljani, Vizantinci, Arapi i seldžučki Turci”. Eduar Drio (Édouard Driault), definira ga, prenosi V. Popović, kao problem napredovanja susjednih naroda na štetu muslimanskih, dajući mu, tako, vjerski karakter, uviđajući i da je ono u biti bilo uzelo ekonomski karakter. Evropski narodi imali su potrebu za jednim mjestom na velikom trgovačkom drumu Istoka. Mono, pisac predgovora iz 1898. za Drioovo djelo *La question d’Orient depuis ses origines jusqu’à nos jours*, naglašava da je Drio shvatio “istočno pitanje” u najširem smislu: kao historiju odnosa islama s hrišćanskim svijetom; opšir: Г. П. Генев, Източният въпрос: (политическа и дипломатическа история), Ч. 1 (София, 2008); И. Първев, Балканите и Източният въпрос 1688-1878 (София 2017).
- 25 *Balkanski ratovi*: čitanka, *Nastava suvremene povijesti jugoistočne Evrope*, Valery Koley i Christina Kouori (ur.) (Zagreb: Hrvatski helsinški odbor, 2007), 52. “Istočno pitanje” je, u širem smislu, obuhvatalo sve borbe za vlast na evropskom jugoistoku i prednjooazijskom zapadu. Prije nego što je islam postao osnovno obilježje Istoka, još u antičko vrijeme, ukazuje M. Ekmečić na staru teoriju, postojao je sukob Rimskog carstva sa Zapada i Perzije i Saracena na Istoku. Granica među njima je išla od Eufrata do Nila u Egiptu. Neki perzijski carevi tvrdili su da je ta granica na rijeci Marici u Trakiji. “Istočno pitanje” je, po toj teoriji, borba islamskog Istoka sa hrišćanskim Evropom, od njihovog susreta na Bliskom istoku u ranom srednjem vijeku.



navodi Dragutin Pavličević, "višestoljetni proces sukobljavanja Istoka i Zapada, Srednje Azije i Europe, kršćanstva i islama, dviju kultura i civilizacija". U biti, to je "nastojanje da se Osmanlije i islam izbace iz Europe". Stav da su muslimani u njoj "tuđinci" dio je mentaliteta poznatog pod imenom "istočno pitanje", koje je "živjelo" u Evropi od Kučuk-Kajnardžijskog mira (1774) do Lozanskog ugovora (1923).<sup>26</sup> Milorad Ekmečić zapaža da je teško "ispravno ograničiti dokle doseže istorija Istočnog pitanja, jednako teritorijalno, kao i vremenski". Pojam „udaljenosti“ ili „blizine“ može upućivati na različita stanja – fizičko, intelektualno, kulturno, hronološko, političko i moralno.<sup>27</sup> "Istočno pitanje" najprije je trebalo da umre u "dušama ljudi", da bi njegova historiografija postala cjelovita nauka. Društveni fluid je antiislamska ubjeđenja prenosio iz stvarnosti u nauku, "ostavljajući je uvijek da bude vjerno čedo svog vremena".<sup>28</sup>

"Istočno pitanje", uslovljavano i sukobima interesa velikih sila na evropskom kopnu, usmjerava "topografsku perspektivu tumačenja povijesti". Bilo je maska za strateške, osvajačke i nacionalističke ciljeve, a ratovi "hipokritsko rješenje tog pitanja".<sup>29</sup> Evropa nije shvatila osmanska civilizacijska dostignuća, pogotovo u sferi vjerske tolerantnosti i multikulturalizma.<sup>30</sup> Od "Bečkog rata" (1683–1699.) nastupilo je vrijeme progona

- 26 Pod tim "pitanjem" (engl. "Eastern Question"; rus. "Восточный вопрос") Rober Mantran shvata skup događaja od 1774. do 1923, čija su glavna obilježja komadanje Osmanskog carstva i rivalstvo velesila radi uticaja na Balkanu i priobalnim zemljama istočnog Sredozemlja; opšir: *Istorija Osmanskog carstva*, priredio Rober Mantran (Beograd: Clio, 2002). Teritorijalno, to je bilo pitanje osvajanja, preuzimanja i podjele osmanskih posjeda u jugoistočnoj Evropi, na Bliskom i Srednjem Istoku i Sjevernoj Africi. Fikret Karčić ukazuje na J. A. R. Marriota, koji smatra da je širi kontekst ovog "pitanja" sličan paradigmi "sukob civilizacija" (*clash of civilization*) – vidi Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo – reformizam i izazovi modernosti: hrestomatija tekstova i eseja*, priredivač e-izdanja: bosnamuslimmedia.com (Sarajevo, 2009), 170; Mustafa Imamović, *Historija države i prava Bosne i Hercegovine* (Sarajevo: University Press, 2014), 191.
- 27 Ketrin Fleming, „Orijentalizam, Balkan i balkanska historiografija“, *Filozofija i društvo*, 18 (2001), 26.
- 28 Milorad Ekmečić citira biskupa Josipa Štrosmajera (Strossmayer 1815-1905), koji navodi da islam ima samo jednu univerzalnu poruku "da vlada i da tiraniše, da uživa u punoj lijenosti i spokojstvu, da bude odan svim svojim neprirrodnim porocima, uvijek i uopšte" – vidi: M. Ekmečić, „Rezultati jugoslovenske historiografije o Istočnom pitanju 1875-1878“, *Jugoslovenski istorijski časopis*, 1-2 (1977), 55-56. Nakon austrougarskog zaposjedanja Bosne i Hercegovine 1878, Štrosmajer je tvrdio da će Austro-Ugarska monarhija doživjeti istu sudbinu kao i Osmansko carstvo, te da će "Istočno pitanje" u budućnosti sadržavati "hiljadu novih nesloga, novih ratova i novih jada".
- 29 Up. Džemal Sokolović, „Balkanski ratovi, evropske vrijednosti i teorijske kontroverze“, *Godišnjak BZK "Preporod"* (2014), 36; Kristofer Klark, *Mesečari: kako je Evropa krenula u rat 1914.* (Smederevo: Heliks, 2014), 37-38; Biljana Stojković, „Istočno pitanje i ukrajinska kriza“, *Vojno delo*, 67:1 (2015), 31-32.
- 30 Osmanska država podržavala je mješavine zajedničkog života nedovoljno sličnih "karakter" i načina života, "nekompatibilnih antropoloških karakteristika, nespojivih jezika i konfesija", od čega je Zapad zazirao. Ova prožimanja refleksi su miješanja Istoka i Zapada – vidi: Sanja Lazarević-Radak, „Simbolička geografija Balkana: granični prostor u engleskim i američkim putopisima 1835-1909.“, u *Kulturna prožimanja: antropološke perspektive* (Beograd: Etnografski Institut SANU, 2013), 58.



muslimana s teritorija izuzetih od osmanske uprave, oprobanim metodama španske *reconquiste*.<sup>31</sup> Iz "odbrane Evrope" hrišćanstvo je stupilo u napad. Nekadašnji prijeteći "bič hrišćanstva" postaće s vremenom "bolesnik na Bosforu". Nije se više strahovalo od islama kao ozbiljne prijetnje "preobraćanja većeg broja kršćana".<sup>32</sup> Pobjednici u antiosmanskim ratovima nisu pravili razliku između osmanske vojne i političke strukture i muslimanskog stanovništva. Za sve se predviđalo potiskivanje u Aziju.<sup>33</sup> Osmanski vojni porazi su znatno poremetili samopouzdanje muslimana, izazivajući kod njih duboku krizu. Prostor Osmanskog carstva sve je više sužavan.

Svjetska historija ratovanja ostavlja tužan i zastrašujući utisak, možda, primarno, agresivne ljudske prirode, "koja samom borbom potvrđuje sebe i održava stečen prostor svog boravišta", kao i stepen dostignutog identiteta ličnosti.<sup>34</sup> Adam Krzemiński ističe da se svijet "naglavačke okrenuo" u XIX stoljeću sa svojim imperijalnim i nacionalnim protivvrječnostima, u Africi, Aziji i Evropi. Bečki kongres je 1815. "stvorio" Evropu u kojoj se sva pitanja rješavaju ratom, od italijanskog, preko njemačkog i poljskog, pa do balkanskog. Od 1815. u Evropi se uglavnom smatralo da sudbinu Osmanskog carstva može riješiti jedino "evropski koncert kao cjelina", a ne neka pojedina zemlja, naročito ne Rusija. Moderno vrijeme stvorilo je naciju i nacionalizam. Nacionalizmi su bili novi motori promjena, predmet i pitanje evropske politike. Vulkanske snage nacionalizma i demokratije doživjele su erupciju u revoluciji iz 1848. godine.<sup>35</sup> Osmansko carstvo je, po liberalističkim standardima XIX stoljeća, bilo zastarjelo. To stoljeće turski historičar İlber Ortaylı naziva „najdužim vijekom Carstva“. Osmanska država, kao i s vremenom sama

31 Kicikis, *Osmanlijsko carstvo*, 6; Dragutin Pavličević, *Hrvati i Istočno pitanje: između „ostataka ostataka“ i „oživiljene Hrvatske“* (Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga 2007), 15-16; S. Bakr i F. Karčić, „Zapad i muslimanski svijet“, *Muallim*, 36 (29. decembar 2008), 39.

32 Bernard Lewis, „Otomanska opsesija“, *Muallim*, 9 (30. mart 2002), 27. Nakon velikih geografskih otkrića, Zapad je prestigao Istok. Od XVI stoljeća, apeliranjem na hrišćansku solidarnost, započinje intenzivna antiosmanska agitacija rimske kurije, uz pomoć Austrije i Španije. U XVII stoljeću tu akciju nastavljaju Mleci i Austrija, a u XVIII pridružuju se Rusija i Francuska. Ova aktivnost posebno je bila usmjerena prema Balkanu kao najznačajnijem mjestu osmanskog prisustva. U toj agitaciji krajem XVIII stoljeća leži glavni početak borbenne aktivnosti balkanskih hrišćanskih naroda - vidi: V. Ćorović, „Stvaranje nezavisnih država na Balkanu“, u *Knjiga o Balkanu*, I (Beograd, 1936), 198.

33 Fikret Karčić, *Islamske teme i perspektive* (Sarajevo: El-Kalem, 2009), 174.

34 Vidi: Mihael Antolović, „Magnum opus Čedomira Popova - istorija Evrope u 'dugom 19. veku'“, *Zbornik Matice srpske za istoriju*, 83 (Novi Sad, 2011), 180.

35 Bečka konstrukcija nije predviđala mirnu reviziju. Ratna rođenja iznjedrila su i nadmeni patriotizam. Zato je došlo do Bizmarkovih (Otto von Bismarck) ratova za ujedinjenje Njemačke, ratova za ujedinjenje Italije i ustanaka u Poljskoj - prema: Dejan Dašić, „Brendiranje država i nacija“, *Kultura*, 139 (2013), 206; up. Eric Hobsbawm, *Nacije i nacionalizam: program, mit, stvarnost* (Zagreb: Novi Liber, 1993), 43; Džozef S. Naj, *Kako razumjevati međunarodne sukobe* (Beograd: Stubovi kulture, 2006), 66; opšir. Hanry Kissinger, *Diplomacija* (Zagreb: Golden marketing, 2000).



Austro-Ugarska, postajala je prevaziđena multinacionalna struktura. Sve "islamske pobune protiv sultanove vlasti", ocjenjuje Milorad Ekmečić, "uvek su bile konzervativne i suprotne pokušajima reformisanja države".<sup>36</sup> Prve pokušaje razvijanja konstitucionalnih iskustava u XIX stoljeću, u arapskim provincijama (Tunis, Egipat), ili reformama unutar Osmanskog carstva, sabotirale su Francuska i Velika Britanija. Oslabljeno Carstvo ponižavale su i diplomacije velikih sila. Posebno je rusko uplitanje označilo "suprotstavljanje jedne mlade sile umirućem ili bar umornom divu".<sup>37</sup> Rusija je, između XVII i XIX stoljeća, protiv Osmanskog carstva, sama ili zajedno sa drugim državama, vodila 12 ratova, u nastojanju da proširi granice svoje teritorije. Prepušteno pohlepi velikih sila, nagrizano bujanjem raznih nacionalizama, razdora i ustanka, Carstvo je upadalo u krize, vrtloge tzv. istočnog pitanja, postajući utočište za brojne muhadžire s prostora odakle su muslimani protjerani.<sup>38</sup>

Velike sile su, vođene vlastitim interesima, posmatrale krize unutar i oko osmanske države. Historijska rečenica koju je ruski car Nikolaj I (Николай П. Романов) uputio u januaru 1853. Hamiltonu Sejmuru (George H. Seymour), britanskom ambasadoru, bila je bez sumnje dvosmislena: "Na rukama nam je veoma bolestan čovjek: bila bi velika nesreća, otvoreno vam to kažem, ako bi nam ovih dana preminuo, pogotovo prije nego što bi sve potrebne mjere bile preuzete."<sup>39</sup> U sve rasnijem vokabularu XIX

36 Od 1856. "muslimanski otpor protiv zapadnog imperijalizma, pod uticajem iz Indije" neki historičari nazivaju "Ligama" – opšir. Milorad Ekmečić, „Balkanska politika Austro-Ugarske nakon Berlinskog kongresa“, *Zbornik Matice srpske za istoriju*, 75-76 (Novi Sad, 2007), 149; Milorad Ekmečić, „Panislamizam u novijoj srpskoj istoriji“, *Analiz*, 5 (Novi Sad, 2009), 66.

37 Up. Fernand Braudel, *Civilizacije kroz povijest* (Zagreb: Globus, 1990), 107; Н. Киреев, *История Турции XX век* (Москва, 2007), 63-66. U rusko-britanskim sporovima radilo se o kontroli Bosfora i Dardanela, a prema sudovima savremenika, i o vladanju svijetom. Medij "istočnog pitanja" je traganje za ravnotežom velesila kao preduvjetom za mir u Evropi – ugrožen događajima na Levantu, kao i na Balkanu, čiji su tokovi pridonijeli definiranju i samorazumijevanju Evrope – prema: Dan Diner, *Razumjeti stoljeće: općepovijesno tumačenje* (Zagreb: Fraktura, 2013), 13.

38 Samo su Rusi 1770-1850, što silom, što zakonima, protjerali oko 400.000 tatarskih muslimana iz njihovih domova na Krimu. Na Kavkazu (Zakavkazja) ubijeno je ili prognano više od 1,2 miliona muslimana – vidi: Saëid Abedpour, „Masovno stradanje Ermena 1915. godine“, *Znakovi vremena*, 37 (2007), 155; opšir. А. К. Шериев, *Покорение и заселение Кавказа* (Пятигорск, 2004); К. Ф. Дзамихов, *Адыги: борьба и изгнание* (Нальчик, 2005).

39 "Если нам удастся прийти к соглашению – мне и Англии – остальное мне не важно, мне безразлично, что делают или сделают другие" – govorio je dalje ruski car – vidi: К. А. Русаков, Р. С. Козлов, „Дипломатическое развязывание Крымской войны. Миссия князя А. С. Меншикова в Константинополь“, *Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка: Історичні науки*, 23 (2010), 109. Političari novonastalih balkanskih država nisu imali običaj koristiti izraz "bolesnik na Bosforu", on se više se koristio u velikim državama. Želja za širenjem teritorija kod balkanskih država češće je nazivana oslobađanjem hrišćanske braće (ili svojih sunarodnika) nego izrazom iskovanim daleko od njih – vidi: I. Despot, *Balkanski ratovi u očima zaraćenih: percepcije i interpretacije*, doktorski rad (Zagreb: Filozofski fakultet, 2012), 9.



stoljeća, primjećuje Mark Mazover (Mark Mazower), Turci su bili “Azijati” “nomadi” i “Varvari” koji vladaju zemljama koje su bile “kolevka evropske civilizacije”. Historija balkanskih muslimana dio je “šire historije evropskog kontinenta”. Vrijednost historiografije može se mjeriti i onim što ona nije proučila. U sljepilu za slučajeve kad su muslimani bili žrtve, hrišćanska Evropa je previdjela njihove velike migracije izazvane destruiranjem Osmanskog carstva. “Ljudi na Zapadu često pričaju o ideji da svi Turci, drugim riječima svi muslimani, budu transportirani u Aziju, da bi Evropska Turska postala čisto hrišćansko carstvo”, pisao je 1854. Ami Boue (Ami Boué).<sup>40</sup> Čezare Balbo (Cesare Balbo), italijanski političar i publicist, predlaže tada da se višak evropskog stanovništva naseljava u muslimansku Sjevernu Afriku i na Bliski istok.<sup>41</sup> Franjo Rački, hrvatski historičar, početkom 60-ih godina konstatira da je “tursko carstvo na umoru”, da boluje od “neizlječive i neprobavive” bolesti. Ako se evropske sile dogovore kako će podijeliti osmansku “baštinu”, one bi, prema njegovom sudu, ubrzo digle ruke od osmanske države.<sup>42</sup>

Pape i monarsi, svećenici i vojnici, sve poduhvate dugo su “pravdali religijom – Bogom i zemljom, krunom i krstom” (Dž. Espozito). Ono što je na Zapadu poznato o Osmanskom carstvu i Balkanu, što je govorila nauka, ali i ono što je “dokazivala” kvazinauka i publicistika, nikada nije bilo nebitno. Ovo carstvo je bilo nužno i kao unutarinja deponija evropskih stereotipa. “Imaginarsni Turčin” je ključni “evropski Drugi”, izaziva različite

40 Senad Hasanagić, *Osmanska tolerancija: (pojma, osnove i karakteristične manifestacije)* (Sarajevo, 2013), 191-192.

41 Predviđao je kako će do 1950. Evropa narasti na oko 700 miliona ljudi, a islamske države na Sredozemlju od 20 miliona, koliko su sve zajedno imale stanovnika, opasti na mnogo manji broj: “Jedini spas je da se lenj i porocima odani muslimani pretvaraju u kolonije jakih evropskih nacija, gde će se masovno doseljavati evropsko stanovništvo, pa na taj način Islam oterati u zaborav istorije.” Balbo je dao i ideju o potrebi njemačke politike da se Bosna i Hercegovina kolonizira njemačkim doseljenicima. Kroz cijelo XIX stoljeće, piše M. Ekmečić, “islamski narodi demografski nazaduju, pa je jedno vreme (oko 1853) izgledalo da će Islam iščeznuti”, uz zatvorenu muslimansku porodicu, i “endemski sifilis, masovno je kosio taj svet. Tek su antibiotici, iza 1945. proces okrenuli na drugu stranu, umesto demografskog nazadovanja, eksplozivni rast” – prema: *Pečat Milorada Ekmečića* (Beograd: Novosti, 2018), 231, 245.

42 Rački je 1862. napisao *Misli jednoga Hrvata nedržavnika o istočnom pitanju*. Od XVI stoljeća Osmansko carstvo je, za njega, samo „bolesnik“ u čije se „ogromno tielo uvriježi neki crv, koji ga malo po malo izjedava“. On vidi temeljnu suprotnost između Istoka i Zapada samo u odnosima „među kršćanskom civilizacijom i muhamedanskim barbarstvom“. Dok se “od muhamedanske Turske ne stvori kršćanska Turska, uzaludni su svi reformatorski pokušaji”. Tvrdio je kako muhamedanstvo ne može „uztrojiti državu uljudnu, pitomu, prosvječenu, pravednu” – prema: D. Pavličević, „Franjo Rački i istočno pitanje (1860-1885)“, *Zbornik Zavoda za povijesne znanosti Istraživačkog centra Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, sv. 9 (Zagreb, 1979), 190-195.



asocijacije.<sup>43</sup> Stvarajući vlastiti mit, Zapad je pripisivao sebi sve pozitivne osobine. Nacija je, kako je ustvrdio Ernest Renan, prije svega "zajednica sjećanja na slavnu i tešku prošlost. Ova patriotska komemoracija ne priznaje mrlje i sramotne epizode." Historija i nacionalni simboli postali su ono što jesu zbog pratećeg procesa konstruiranja "drugog".<sup>44</sup> Stara je metoda stvaranja "predrasuda bez griže savjesti". Još je mit o divljem čovjeku tokom otkrivanja Novog svijeta dao okvir evropskoj percepciji "drugih".<sup>45</sup> Shodno evrocentričnom mišljenju, druge kulture posmatraju se kao primitivne. "Drugost" nije data, nego je proizvedena. Predstavljanje je istodobno oblik stvaranja i oblik isključivanja. Stereotipi podrazumijevaju depersonalizirano viđenje drugih. Historijat odnosa Zapada i Istoka može se predstaviti kao proces u kojem je "Orijent" bivao "orijentaliziran" od zapadnjaka. U doba kolonijalizma, kao "opasni drugi" činio im se inferiornim u odnosu na njihovu civilizaciju. Orijent je, kakvim ga znaju na Zapadu, putem orijentalizma, tvorevina diskursa nastala u Evropi a zatim izvezena na Orijent.<sup>46</sup> Duboke predrasude imune su na kontraargumente koji izvire iz suprotnih iskustava i saznanja. Stoljeće evropske historije nije isto, iznosi M. Ekmečić, što i stoljeće "turske historije". Iskarikiran muslimanski svijet, promatran kroz "leće orijentalističkih velikih priča", optuživan je za dekadenciju, dok je osmanska država tretirana, na kraju, kao "bespomoćna olupina". Brojni balkanski političari i intelektualci tradicionalno je koriste kao dežurnog krivca za svoje nedaće i pogreške, odričući Osmanlijama "svaku zaslugu i bilo kakvu kulturnu ulogu".<sup>47</sup>

43 Vizija „Turčina“ kao „Drugog“ razvijala se „od samih početaka interakcije između muslimana i hrišćana“; opšir: *Imagarni Turčin*, Božidar Jezernik (ur.) (Beograd: Biblioteka XX vek, 2010). Nedret Kuran Burçoglu ustvrđuje da je postojalo devet faza u formiranju slike o „Turcima“ i da se one kreću od XI do XXI stoljeća – vidi: H. Куран Бурчоглу, „Слика за Турчиног во Европа, во минатото и денес“, u *Балканска слика на светот* (Скопје, 2006), 117-134.

44 Opisi orijentalizirane brutalnosti simboliziraju značaj antagonizma između Orijenta i Okcidenta i otkrivaju strepnju od Drugosti, njenog konstruisano negativnog "mentaliteta". Okcident je kontaminiran jezičkom i rasnom razlikom – vidi: Sanja Lazarević-Radak, „Unutrašnja Drugost kao izvor straha: elementi horora u putopisnom izveštaju sa Balkana“, *Etnoantropološki problemi*, 4 (2011), 953-956; opšir: Maria Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh: ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2010); Mark Mazower, *Balkan: kratka povijest* (Zagreb: Srednja Europa, 2003).

45 Monika Milosavljević, „Divlji čovek kao mera drugosti“, *Etnoantropološki problemi*, 3 (2011), 608.

46 Michael Hardt i Antonio Negri, *Imperij* (Zagreb, 2003), 113-114. Evropa je, preko francuskih i britanskih kolonijalnih sila, upravljala dojmom o islamskim zemljama i nakon Drugoga svjetskog rata – vidi: Pavelić i Čačić-Kumpes, „Islam, islamofobija i Zapad: suprotstavljene pogledi i društvena stvarnost“, 410-411; Scott Alexander, „Trebalo dekonstruirati našu veliku priču o superiornosti“, u *Islamofobija i antiamerikanizam: uzroci i rješenja* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2009), 53-55.

47 Up. Marija Todorova, *Imagarni Balkan* (Beograd: Naklada Ljevak, 1999), 321-322; Fehim Bajraktarević, „Tursko-islamska kulturna baština Južnih Slavena“, *Znakovi vremena*, 48/49 (2010), 30.



“Rat stvara države”, napisao je Čarls Tili (Charles Tilly), “i obratno”. Različite vrste rata također stvaraju različite vrste država, i obratno.<sup>48</sup> Pitanje etniciteta je još od XIX stoljeća “mučno pitanje” srednje, istočne i jugoistočne Evrope. Postojanje nacija i nacionalnih manjina posljedica je organiziranja država na nacionalnom principu. Milom ili silom, asimilacijom ili protjerivanjem, to je umanjilo šarenilo i raznolikost Evrope.<sup>49</sup> Evropski narodi, piše Orhan Pamuk, “imaju mnogo manje iskustva od Amerikanaca po pitanju suživota sa ljudima drugačije veroispovesti, druge boje kože, drugog kulturnog identiteta”.<sup>50</sup> Ljudi su oduvijek dijelili svijet na oblasti, posjedujući realnu ili zamišljenu liniju razdvajanja. U širenju ili sužavanju teritorije Balkana obično je prije odlučivala politika nego geografija, koja je, u pogledu ovog poluostrva, bila “vrlo neprecizna nauka”. Većina istraživača Balkan mahom identificira s onim njegovim dijelom koji je svojedobno pripadao Osmanskom carstvu.<sup>51</sup> Parcijalni interesi velesila, neprincipijelna arbitriranja i podjele, osnaženi predrasudama i neznanjem, mnogo puta su u historiji Balkana bili važniji od sudbine njegovih žitelja.<sup>52</sup> Svaki značajniji proces u XIX stoljeću nastajao je tu uz asistenciju strane diplomacije i evropskog duhovnog uticaja, stvarajući osnove za nove krize.<sup>53</sup> Miša Gleni (Misha

48 James Sheehan, „Rat posle rata“, *Peščanik.net* (12. novembar 2018), <https://pescanik.net/rat-posle-rata>.

49 Ernest Renan, „Što je nacija?“, *Pro Tempore*, 4 (2007), 61-67; Kristijan Promicer, „(Ne-) vidljivost skrivenih manjina na Balkanu: neka teorijska zapažanja“, u *Skrivene manjine na Balkanu*, Biljana Sikimić (ur.) (Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Balkanološki Institut, 2004), 11-12.

50 Orhan Pamuk, „Bledi san o Evropi“, *Peščanik.net* (10. januar 2011), <https://pescanik.net/bledi-san-o-evropi>. Sociološka i historiografska istraživanja u drugoj polovini XX stoljeća pokazala su da su sve moderne nacije, „vještačke“, da prije Francuske revolucije nacije nisu postojale u formi u kojoj se danas podrazumijevaju.

51 Ljubinka Trgovčević, „O istorijskoj promjenljivosti Balkana kao političke metafore“, *Tokovi istorije*, 1-2 (2007), 14; Andrea Matošević i Tea Škokić, *Polutani dugog trajanja: kritike balkanističkog diskursa* (Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2014), 15-16. Sve do Prvog svjetskog rata mnogi su Balkan doživljavali kao “parče Azije u Evropi”, odnosno Bliski istok (*Proche Orient; Near East*). Njemačka i austrijska psihologija smatrali su istok Evrope patogenom teritorijom.

52 Tom Gallagher, *Outcast Europe: From Ottomans to Milošević* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005), 4. “Učena Evropa” dugo nije imala jasne predstave, iznosi Čedomir Popov, o geografiji Balkana, njegovoj historiji, etničkoj i demografskoj slici, niti je za ovo poluostrvo imala opšteprihvaćeno ime. Nazivala ga je “Jelinsko, Grčko, Vizantijsko, Ilirsko polustrvo, ili Evropsko Osmansko carstvo, Carstvo Velikog Turčina”, “Evropska Turska”, “Turska u Evropi”, “Evropski Levant”, “Turvant”, „Orijentalno poluostrvo“. Kada 1808. njemački geograf Cojne (Johann August Zeune), pogrešno razumije riječ svojih osmanskih vodiča “balkan” (visoka planina), pripisujući je cijelom poluostrvu, ovo ime počelo je da se širi Evropom. Neinformiranost o Balkanu početkom XIX stoljeća bila je skoro poslovična. M. Ekmečić govori o “talasima opšte neobaveštenosti” kada definira kontekst u kojem se tada opisuju balkanski narodi i njihovi jezici – prema: Gordana Krivokapić-Jović, „Milorad Ekmečić – istoričar jugoslovenstva“, *Tokovi istorije*, 1 (2016), 213.

53 A. Mitrović, „Devet teza o osnovama međunarodnog položaja Balkanskog poluostrva u novijoj historiji“, u *Balkan krajem 80-tih godina*, 51-52; Žarko Obradović, *Manjine na Balkanu* (Beograd, 2002), 99.



Glenny) cjelokupnu historiju Balkana nakon 1804. vidi, prije svega, kao posljedicu zavjere velesila i ostvarivanja njihovih geostrateških interesa. "Istočno pitanje" ("istjerivanje Turaka s Balkana"), postavljalo se od balkanskih hrišćanskih naroda i od evropskih moćnih država. Primarno pitanje bilo je šta će biti s tim prostorom – hoće li u njega ući velesile, ili će mali narodi uspostaviti svoje nacionalne države, ili će se očuvati Osmansko carstvo na, prije svega, finansijskoj infuziji velesila.<sup>54</sup>

Na Balkanu je prevladao etnoreligijski nacionalizam. U XIX vijeku balkanski hrišćanski intelektualci školovani u Evropi snažno su osporavali Osmansko carstvo. Intelektualne elite razvijale su maksimalističke nacionalne vizije i teritorijalne aspiracije. Nacionalizam se tu prvobitno formirao među Grcima i slavenskim hrišćanskim narodima. Helenizam je bio vodeći balkanski nacionalizam.<sup>55</sup> Nacionalizmi su uglavnom slijedili italijanski i njemački primjer, kao i smjernice označene jakobinskim principom: "jedna nacija – jedna država". Iz Evrope je preuzeta i prihvaćena ideja homogenizacije, okupljanja sunarodnika u jedan državni okvir. Na tim osnovama građeni su nacionalni programi poput ideje "velike Bugarske", "velike Srbije", "velike (*megali*) Grčke", uz sukobe, asimilacije ili progone "nepodobnog stanovništva".<sup>56</sup> Politički, a naročito nacionalni programi, proizvodi su određenih duhovnih stanja. Oni, također, i stvaraju takva stanja.<sup>57</sup>

54 F. Brodel, „Turska veličina: od Male Azije do Balkana“, *Književne novine*, 870 (15. septembar 1993); Jovan Jovanović, *Diplomatska istorija Nove Evrope 1918-1938*, knj. I (Beograd, 1938), 81; J. Tasić, „Novi berlinski kongresi su mogućí“, *Danas* (5. april 2008).

55 Richard Clogg, „Grčki nacionalizam kao majka svih nacionalizama“, u *Evropa i nacionalizam*, Mladen Grbin i Carole Hodge (ur.) (Zagreb: Durieux, 2000), 18; Francisco Veiga, *Balkanska zamka (1804-2001)* (Beograd, 2003), 26-28; Nikola Tošić Malešević, „Grčki ustanak protiv Osmanskog carstva i osnivanje moderne grčke države“, *Vojno delo*, 3 (2018), 528-529. Rusija je 1774. odredbama mira u Kučuk-Kajnardžiju, stekla status samostalnog zaštitnika interesa pravoslavnih hrišćana u Osmanskom carstvu. "Pravo intervencije" obilato je koristila tokom njihove borbe za stvaranje vlastitih država, šireći s vremenom i svoju propagandu putem panslavizma (ruska inačica imperijalizma). S druge strane, sultan je, kao halifa, prvi put odredbama tog mirovnog ugovora dobio pravo jurisdikcije nad muslimanima koji su došli pod nemuslimansku vlast – vidi: Imamović, *Historija države i prava Bosne i Hercegovine*, 192.

56 Trgovčević, „O istorijskoj promenljivosti Balkana kao političke metafore“, 217-218. Rusi su govorili da "Царство Душана не дає сербам спать". Kolektivni portret Srba polovinom XIX i početkom XX stoljeća "вполне можно было подписать – Homo Militans или 'человек вечной войны', как его окрестили русские очевидцы" – prema: А. Л. Шемякин, „Сербия“, u *Югославия в XX веке: Очерки политической истории* (Москва: Индрик, 2011), 46-47.

57 Da bi bili šire prihvaćeni, što je preduslov uspješnog provođenja, oni moraju sadržavati "očekivane riječi", odnosno činiti presjek "opšte volje" onih kojima su upućeni, ali također svojim formulacijama mogu učvršćivati tu opštu volju, tj. stvarati nacionalni karakter i mentalitet. O političkom mentalitetu može se govoriti i kao o kulturnom modelu dugog trajanja – prema: Ljubomir Antić, *Velikosrpski nacionalni programi: ishodišta i posljedice* (Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga, 2007), 11-15.





“Uvoz evropske vrste nacionalizma” iziskivao je da se “heterogeni osman-ski prostor, naseljen različitim etničkim i verskim zajednicama, transformira u homogenu nacionalnu domovinu”, piše Behül Ozkan (Behlül Özkan). Nacionalna država smatrana je najboljim oblikom organiziranja, ključnim faktorom u međunarodnim odnosima i stubom političke stabilnosti.<sup>58</sup> Ratovi za neovisnost koje su vodili balkanski hrišćani bili su koncipirani i vođeni prije da bi se izmijenila etničko-vjerska struktura nego politička mapa neke teritorije. Objekat te operacije *reconquiste* mahom su bili “turci” – muslimani, identificirani kao vlasnici materijalnih dobara, prije svega zemlje, kao i nematerijalnih dobara vezanih za status dominacije.<sup>59</sup> Semantički sadržaj izraza “Turčin” bio je artikuliran momentom religioznosti, a ne etničke identifikacije. Nazivanje svih muslimana “Turcima” nije bila posljedica neupućenosti, već usađenog predubjeđenja i konkretnog stava.<sup>60</sup> Borbu protiv “šerijatske imperije” (M. Ković) i potiskivanje muslimana pratili su snovi o obnovi srednjeg vijeka. Inteligencija je stvarala “slavnu prošlost” na ograničenom broju činjenica, podložnih mitologiziranju.<sup>61</sup> Antiorijentalizam je bio rastegljivi ideološki okvir izmišljanja prošlosti. Brojni historičari, i sami pod psihozom ustaljenih matrica o višestoljetnom mraku pod Osmanlijama, “borbe krsta protiv nekrsta”, “turskog sindroma”, tumačili su proces nestanka muslimana kao logičnu pojavu, doprinoseći delegitimiziranju i njihove egzistencije kao zajednice, te ih dehumanizirajući, delegitimirali, također, i kao ljudska bića.<sup>62</sup> Značajni momenti u historiji koje tumači “pobjednička” ili dominantnija strana često generiraju popularne naracije koje se prihvataju kao šira “megaistina” o određenim historijskim događajima.<sup>63</sup> Treba se suočiti i sa kazivanjima žrtve, bez

58 Kosta Čavoški, *Uvod u pravo*, I (Beograd: Draganić, 1995), 168.

59 M. Dogo, „Neka zapažanja o osmanlijskom nasleđu i seobama muslimana“, *Književne novine*, 908 (15. maj 1995).

60 Darko Tanasković, “Srbi turskog zakona” ili “Turci srpskog jezika”, u *Serbia i komentari* (Beograd, 1991), 215.

61 Sima Ćirković, *Rabotnici, vojnici, duhovnici: društva srednjovekovnog Balkana* (Beograd: Equilibrium, 1997), 184.

62 Norman Cigar, *Uloga srpskih orijentalista u opravdavanju genocida nad muslimanima Balkana* (Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, Bosanski kulturni centar, 2000, 36). Brojni istraživači proces iseljavanja muslimana tumačili su odsustvom njihove spremnosti da žive pod „tuđim sudom i tuđom vlašću“ – nav. prema: Borče Ilievski, „Turci u Kraljevini SHS/Jugoslaviji demografska analiza na osnovu popisa stanovništva 1921. i 1931.“, *Istorija 20. veka*, 1 (2018), 39.

63 Dekonstruiranje tih narativa ključni je zadatak istraživača. Glavni izazov “megaistine” je što se historijski momenti nerijetko definiraju bez angažiranja reflektivnog ili temeljnog istraživanja primarnih i sekundarnih izvora i višestrukih perspektiva historijskih događaja koji se ispituju – vidi: N. Marković Kazhe, „The Challenge of ‘Mega-Truths’ and Collective Memory in Historical Research: the *Congress of Berlin* (1878) as a Case Study“, u *Metodološki izazovi istorijske nauke*, Zdravko Delečić i Dalibor Elezović (ur.) (Kosovska Mitrovica: Filozofski fakultet Univerziteta u Prištini, 2018), 236.



obzira na staru mudroliju da u raspravi oko mēđa najispravnije prosuđuje onaj u čijim je rukama mač. Historiju pišu pobjednici, ali dublje razumijevanje, kako upućuje Mirjana Gross, "nude poraženi". Interpretacija pobjednika traje "onoliko koliko i njihova sila".

Proces "evropeizacije Balkana" izazvao je velike tragedije na tom prostoru. Hrišćanski stanovnici Balkana nastojali su "postati Evropljani" razarajući osmansko nasljeđe, oponašajući zapadne modele i prihvatajući ograničavajući oblik nacionalnih država.<sup>64</sup> "Nacija" koja je postala osnova balkanskih država, shvaćena je, ukazuje Kemal Karpat, u osnovi kao vjerska zajednica, a tek nakon toga, kao svjetovni, etnolingvistički entitet uprkos formalnom uvažavanju ovog posljednjeg koncepta. Etnički nacionalizam nije bio zagovornik višenacionalne države. U Grčkoj, Srbiji, Crnoj Gori, Bugarskoj, na muslimane se "gledalo kao na strano tijelo za koje je najbolje da napusti nacionalnu teritoriju".<sup>65</sup> U izvorima XIX stoljeća odnos između tih država i muslimana loše je ili jednostrano dokumentiran. U dokumentaciji žurnalističkog tipa dominirao je negativni stereotip o muslimanima, a ona je prećutkivala nasilja nad njima tokom borbe za neovisnost. Muslimani nisu bili "miljenici" balkanske i evropske historiografije. Niko se nije previše brinuo u Evropi zbog njihove sudbine. Na naklonost nisu mogli računati iz prostog razloga: nisu bili hrišćani.<sup>66</sup>

Poznavanje interesne logike velikih sila bitan je uslov opstanka "malih naroda", čija je egzistencija uvijek pitanje, izazov i rizik. "Velika istočna kriza", rusko-osmanski rat i dramatična zbivanja 1875–1878, prateća teritorijalna razgraničenja, umnogome su izmijenili vjersku i etničku sliku Balkana, posebno brojnost i teritorijalni raspored muslimana. Prva meta ruske politike, predočava Skender Rizaj (Skënder Rizaj), bili su Osmansko carstvo i Balkan, a prva žrtva ruskog panslavizma – balkanski muslimani.<sup>67</sup>

64 Treba trezveno preispitati, upućuje Marija Todorova, posljedice izvoženja modela nacionalnih država u društva koja čine etnički i vjerski mozaik, "odnosno stvaranje mozaika nacionalnih država umesto mozaika nacija" – prema: Todorova, *Imaginarni Balkan*, 321; up. Karl Kaser, „Sukob religija i kultura na Balkanu: prošlost i perspektive“, *Almanah*, 15-16 (2001), 82-83; Č. Ingrao, „Deset nenaučenih lekcija o Srednjoj Evropi - pogled istoričara“, *Helsinške sveske*, 10 (2001), 14-15; Stevan Pavlović, *Istorija Balkana* (Beograd: Clío, 2001), 495-496.

65 Vladimir Degan, „Međunarodnopravno uređenje položaja muslimana sa osvrtom na uređenje položaja drugih vjerskih i narodnosnih skupina na području Jugoslavije“, *Prilozi*, 8 (1972), 70, opšir. Safet Bandžović, „Vrijeme i pamćenje: Velika istočna kriza i deosmanizacija Balkana (1875-1878)“, *Glasnik arhivā i Arhivističkog udruženja Bosne i Hercegovine*, XLVII (2017), 233-272; Bandžović, „Između deosmanizacije i balkanizacije: muhadžirske dionice bošnjačke historije“, *Historijski pogledi*, 1 (2018), 36-74.

66 M. Dogo, „Balkanske nacionalne države i pitanje muslimana“, *Godišnjak za društvenu istoriju*, 3 (1995), 353-362; Božidar Jezernik, *Zemlja u kojoj je sve naopako: prilozi za etnologiju Balkana* (Sarajevo: Bemust, 2000), 316.

67 Opšir. S. Rizaj, „O migracionim kretanjima na Balkanu (1877-1879)“, u *Međunarodni naučni skup povodom 100-godišnjice ustanka u Bosni i Hercegovini, drugim balkanskim zemljama i istočnoj krizi 1875-1878. godine*, knj. II (Sarajevo, ANUBiH, 1977), 186-197.



Rusija je nakon Krimskog rata (1853–1856), koji se smatra njenim samostalnim pokušajem rješavanja “istočnog pitanja”, težila da izađe na “topla mora” preko balkanskih teritorija koje zaobilaze moreuze i vode prema Kavali i Egejskom moru. Zato je htjela stvoriti “veliku Bugarsku”, kao svoje polazište ka Istanbulu. Povratak Rusije u red velesila, kojoj je taj status propao 1856. na Krimu, jedan je od važnih rezultata velike istočne krize (1875–1878).<sup>68</sup>

Sukobi i krize na jugoistočnoj periferiji Osmanskog carstva tokom XIX stoljeća, na granici sa kršćanskom Evropom, nisu bili posebna novost. Unutar evropskog sistema redovno su rješavani bez ugrožavanja mira na Kontinentu.<sup>69</sup> Velika istočna kriza bila je laboratorij, gdje je svjetska diplomatija (“kraljica historije”), oprobala recepte, objelodanjene svijetu 1815. u Beču. Evropsko javno mnjenje tokom nje pripremalo je intervencije protiv Osmanskog carstva.<sup>70</sup> Kriza je započela srpskim ustankom u Hercegovini u julu 1875, a potom i u Bosni u augustu, te nastavljena ustankom Bugara u aprilu 1876. i ratom Srbije i Crne Gore protiv Osmanskog carstva u julu iste godine, pokrenutom i u znak podrške Srbima u Bosni, “a u istinu da prošire svoj teritorij i učvrste svoju još nesigurnu samostalnost”.<sup>71</sup> Ona je bila prilika za značajniji prodor Austro-Ugarske na Balkan, koja je potpomagala i ustanike 1875. u Bosni, iako su oni svoju budućnost “svakako gledali u zagrljaju sa Srbijom”. Srpski ustanci pretvorili su se u jedan od najvećih gerilskih ratova novije evropske historije, s obostranim nasiljem. Do njihovog okončanja izgubljeno je oko 150.000 života, a oko 200.000 lica potražilo je utočište na austrougarskoj teritoriji.<sup>72</sup> Ruske diplomate su se krajem 1876, uoči rusko-osmanskog rata, pozivale na statistike balkanskih nacionalnih pokreta

68 Opšir: В. Н. Виноградов, *Двуглавый российский орел на Балканах 1683–1914* (Москва: Индрик, 2010). “Istočno pitanje”, koje od Krimskoga rata nije bilo aktuelno, postaje, zapaža Henri Kisindžer (Henry Kissinger) najčešćom tačkom na međunarodnoj pozornici u prvom nizu kompliciranih zapleta koji u nastavku XIX stoljeća postaju stereotipni poput “japanskih kabuki drama”. Gotovo slučajajan događaj izazvao bi krizu: Rusija bi prijetila, a Velika Britanija odaslala svoju mornaricu. Rusija bi potom okupirala neki dio osmanskog Balkana. Britanci bi potom zaprijetili ratom. Započeli bi pregovori u kojima bi Rusija ograničila svoje zahtjeve; opšir: H. Kissinger, *Diplomacija*, Zagreb 2000.

69 Kristofer Klark, *Mesečari: kako je Evropa krenula u rat 1914*. (Smederevo: Heliks, 2014), 210.

70 Milorad Ekmečić, *Ogledi iz istorije* (Beograd: Službeni list SRJ, 2002), 402-403.

71 Mihovil Mandić, *Povijest okupacije Bosne i Hercegovine: 1878* (Zagreb: Matica hrvatska, 1910), 10.

72 Opšir: Hamid Hadžibegić, „Turski dokumenti o početku ustanka u Hercegovini i Bosni 1875.“, *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom*, I (Sarajevo: Orijentalni institut, 1950), 88-90; Mandić, *Povijest okupacije Bosne i Hercegovine: 1878*, 13; opšir: *Международные отношения на Балканах. 1856–1878.*, В. Н. Виноградов (ред.) (Москва: Наука, 1986); *Россия и восстание в Боснии и Герцеговине. 1875–1878. Документы*, К. В. Никифоров (ред.) (Москва: Индрик, 2008).



koje su muslimansku populaciju Balkana svodile na 16% stanovništva. Evropske statistike o stanovništvu "osmanske Evrope" nevažne su kao procjena broja stanovnika. Evropski pisci nikada nisu konzultirali primarne izvore populacione statistike "osmanske Evrope" – osmansku državnu statistiku, ne uvažavajući temeljni princip demografije da samo oni koji broje stanovništvo mogu stvarno znati i njegov broj. Osmanlije su jedini koji su doista brojali stanovništvo Carstva. Zato su samo oni mogli dati njegovu tačnu procjenu.<sup>73</sup>

Bugarski ustanak u aprilu/maju 1876. prouzrokovao je pokolj više stotina muslimana i zauzimanje nekih osmanskih tvrđava. Uslijedili su sukobi između muslimanskih i hrišćanskih sela, dok su osmanske vlasti pokušavale uspostaviti red i sigurnost. Mada je ubijeno oko 4.000 hrišćana, a znatno više muslimana, britanska štampa pisala je o "bugarskim užasima" (*the Bulgarian Horrors*), tvrdeći da je pobijeno na hiljade hrišćana.<sup>74</sup> Alarmantni izvještaji uzburkali su Evropu. Za politiku, koja ima moć, mnjenje je, a ne istina ili moral, primarni preduslov bilo kakvog organiziranja i daljeg postupanja. Ruska vojna intervencija u ime "pravoslavlja i slavenstva", u takvoj klimi bila je očekivana, ako se uzmu u obzir i šire pretenzije ove države.<sup>75</sup> Velike sile ostale su neutralne prema ovom ruskom potezu. Rusko-osmanski rat (1877–1878) demonstrirao je stepen obnovljene vojne moći Rusije: pobjeda nad osmanskom državom, uz pomoć balkanskih hrišćana, ostvarena je, međutim, teže i za duže nego što se u Moskvi pretpostavljalo.<sup>76</sup> U sukobu Rusije s Osmanskim carstvom nije samo religija imala bitnu ulogu. Bog je, uočava M. Ekmečić, tu bio samo neko moralno pokriće, koje se najlakše moglo koristiti jer je u svakoj ulici "bilo na dohvatu ruke, dok su glavni računi išli drugim pravcem". Prebacivanje težišta ruske spoljne trgovine s baltičkih oblasti na južne provincije Carstva, preko Crnog mora u Evropu, imalo je velikog značaja za pravac

73 Justin McCarthy, „Stanovništvo osmanlijske Evrope prije i poslije pada Carstva (I)“, *Glasnik*, 7-8 (1999), 745.

74 Mada su muslimanske žrtve bile brojnije od hrišćanskih, za većinu evropskih političara i novinara, njih nije ni bilo – vidi: Miša Gleni, *Balkan 1804-1999 (Nacionalizam, rat i velike sile)*, I (Beograd: Radio B-92, 2001), 121.

75 Joseph von Hammer, *Historija Turskog (Osmanskog) Carstva*, knj. III (Zagreb: Elbookers, 1979), 445-446. U *Manifestu* ruskog cara Aleksandra II, od 12/24. aprila 1877. o objavi rata Porti istaknuto je: "Naši verni podanici znaju, kako smo vazda živo saučestvovali prema Hrišćanima ugnjetenim u Turskoj. Našu želju, da popravimo njihovo bedno stanje, delio je i celi ruski narod, koji je i sada gotov, da prinese nove žrtve za olakšanje stanja hrišćana na Balkanu".

76 Sava Živanov, „Osnovi spoljne politike Rusije krajem 19. i početkom 20. Veka“, *Zbornik Matice srpske za istoriju*, br. 71-72 (Novi Sad: Matica srpska, 2005), 66; Stevan Pavlović, *Istorija Balkana 1804-1945* (Beograd: Clio, 2004), 164-166.



ruske istočne politike. Rusija je, osim toga, još posjedovala podastrtu tradiciju duhovne nepomirljivosti s islamskim gospodstvom u Istanbulu. Kod Rusa je, naime, pojam Istanbula, koji je još Napoleon nazvao "carstvom svijeta", bio vezan za lanac historijskih neostvarenih nada od vremena stvaranja ideje o Moskvi kao "trećem Rimu".<sup>77</sup> Podizanje ruskog krsta na nekadašnjoj Crkvi svete Sofije u Carigradu (Istanbulu), pretvorenoj u džamiju, bila je "zavetna mašta ruskih vladara" od pada tog grada (1453) pod osmansku vlast. Posjedovanje moreuza i Istanbula tadašnja gledišta određivala su kao mogućnost i mjesto gdje se stvara "univerzalna monarhija":

Овладение Босфором и Дарданеллами было давней стратегической задачей России, ибо позволяло запертым в Черном море военному и торговому флотам беспрепятственно выходить на средиземноморские просторы и на мировые рынки. Присоединение Персии открывало прямую дорогу в Индийский океан.<sup>78</sup>

Osim težnji za sigurnošću puteva prema starim transverzalama u Sredozemlju, i djelimična konkurencija žita s Levanta nadopunjavala je rusku tradiciju borbe za prestiž u osmanskim oblastima.<sup>79</sup> Francuska nije imala

77 Milorad Ekmečić, *Ratni ciljevi Srbije 1914* (Beograd: SKZ, 1973), 33. Neki se istraživači pozivaju na riječi kaluđera Filofeja (Филотея) iz Pskova (XVI stoljeće) kao na dokaz postojanja ruskog mesijanizma. U poslanicama knezu Vasiliju III (1514-1521) slom pravoslavnih carstava tumačio je odstupanjem od vjere, dok je "politička vlast Moskve" – "posljedica njene religiozne nepokolebljivosti". Nakon pada "drugog" Rima – Carigrada, "treći Rim" – Moskva je sebe vidjela kao jedini azil na svijetu gdje mogu naći mjesto prava vjera i istinska pobožnost; opšir. V. Fjodorov, „Mesijanizam i sveta Rusija“, *Republika*, 200 (1-15. novembar 1998), 14-15. Još od XVIII stoljeća ruske diplomate osmansku prijestonicu nisu zvali Konstantinopolj (Константинополь), već Carigrad (Царьград), "zamišljajući je kao prestonicu svetski dominantnog super Ruskog carstva" – prema: Tom Rajs, *Orijentalista* (Beograd: Editor, 2006), 120, nap. 19. Imperijalnu filozofiju slavjanofila, ali i carske Rusije, najpreciznije je izrazio pisac Fjodor Dostojevski (Фёдор Михайлович Достоевский). Za njega je "istočno pitanje" oslobođenje čitavog pravoslavnog hrišćanstva i buduće ujedinjenje crkve: "Eto, zbog čega ne smemo ni za šta i nipošto zapostaviti ili oslabiti stepen naše vekovne prisutnosti u rešavanju tog velikog pitanja. Ni radi velike luke, ni radi izlaska na more i okean, pa čak ni radi ujedinjenja i preporoda slovenskog. Rusija nije zainteresovana za rešenje tog sudbonosnog pitanja... Naš je zadatak teži, mnogo teži. Mi smo Rusi zaista potrebni i neizbežni zbog celog hrišćanstva i zbog čitave sutrašnje sudbine pravoslavlja u svetu zbog njegovog jedinstva." Carigrad zato "mora biti naš - oslobodićemo ga, mi Rusi, od Tura i mora ostati naš zauvek"; opšir. Vitomir Vuletić, *Rusi i Srbi u susretu* (Beograd: Matica srpska, 1995), 111-112; Борис Александрович Прокудин, *Идея славянского единства в политической мысли России XIX века* (Москва, 2007).

78 Opšir. С. Порохов, *Битва империй: Англия против России* (Москва: АСТ, Хранитель, Астрель, 2008). Sergej Sazonov (Сергей Дмитриевич Сазонов), ruski ministar vanjskih poslova 1913. govori: "Ko vlada moreuzima i Carigradom osuđen je od istorije da ponovi istoriju Vizantijskog i Osmanskog carstva i da odatle ide do onih granica u Mezopotamiji i Bosni, dokle su ta dva carstva išla" – prema: Nebojša Randelović, „Istočno pitanje i njegove refleksije na društveno-pravne procese na Balkanu“, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu*, 43:3-4 (2006), 473.

79 Milorad Ekmečić, „Predgovor“, u *Istočno pitanje: istorijski pregled borbe oko opstanka Osmanlijske carevine u Levantu i na Balkanu*, Vasilij Popović (Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika, 1965), VIII.



samo političkih i strateških razloga da čuva dobre odnose s Portom. Njena diplomatija uvijek je ukazivala na velike dobitke koje ova država ima od trgovine s Osmanskim carstvom. Procvjetala je cijela oblast Marselja, a od toga je koristi imalo, navodi M. Ekmečić, najmanje milion ljudi.

Rusija i Austro-Ugarska željele su "balkanski plijen" Osmanskog carstva u raspadanju. Događaji na Balkanu ubrzali su njihov dogovor o podjeli interesnih sfera u julu 1876. u Rajhštatu (Reichstadt). Ovaj sporazum bio je njihovo osiguranje pred svim opcijama koje su mogle nastati iz započetog srpsko-osmanskog rata. Dogovorili su se da će se, u slučaju srpskog poraza, pobrinuti da se sačuva *status quo*. Postignut je dogovor o podjeli sultanovih balkanskih posjeda u slučaju osmanskog poraza. *Rajhštatskim sporazumom* i *Budimpeštanskom konvencijom* 1877. Austro-Ugarska je, za neutralnost u rusko-osmanskome ratu, dobila pristanak Rusije za okupaciju BiH, što je donije potvrđeno na Berlinskom kongresu 1878, čime je "pokupila glavne zgoditke".<sup>80</sup> Rusko-osmanski rat bio je devastirajući po Osmansko carstvo, ako se imaju u vidu teritorijalni i demografski gubici. U tadašnjim osmanskim hronikama nazivan je "mali kraj svijeta" (*Küçük Kıyamet*).<sup>81</sup>

Ovaj rat, uz učešće balkanskih hrišćanskih saveznika, doveo je do masovnog progona muslimana s Balkana, što je i legalizirano u Berlinu.<sup>82</sup> Berlinski kongres predstavljao je "apotekarski izlog" diplomatije kao zanata. Većina teoretičara međunarodnih odnosa diplomatiju tretira kao faktor nacionalne moći, koja osigurava realizaciju vanjske politike bez upotrebe nasilja. Revizijom preliminarnih odredaba Sanstefanskog ugovora, veoma nepovoljnog po osmansku državu uz znatan rast ruskog uticaja, regulirano je izvjesno uravnoteženje interesa evropskih sila na Balkanu.<sup>83</sup> Historija

80 M. Stojković, „Istorijska iskustva balkanskih odnosa“, u *Balkan krajem 80-tih godina*, Dobrica Vulović (ur.) (Beograd: centar za marksizam Univerziteta u Beogradu, 1987), 25; Mihailo Vojvodić, „Stojan Novaković o Berlinskom kongresu“, *Istorijski časopis*, knj. XLIX (2002), 191; Nebojša Randelović, „Evropske sile, južnoslovenski etnički prostor i istočna kriza u XIX veku“, *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu*, 57:80 (2018), 504.

81 Fikret Karčić, „Šta su nama 1878. i 1918. godina?“, *Takvim* (Sarajevo: El-Kalem, 2018), 179.

82 Ruski zapovjednici pravili su "pustoš" među muslimanima. Muslimani masovno bježe i iz oblasti koje su zauzele ruska, bugarska, srpska i crnogorska vojska. U martu 1878, kada je potpisan Sanstefanski mir, koji je izdiktirao Ignjatjev (Николай Павлович Игнатьев), vođa ruske delegacije, više stotina hiljada muhadžira našlo se s druge strane uspostavljene demarkacione linije – vidi: Vasa Čubrilović, *Odabrani istorijski radovi* (Beograd: Narodna knjiga Beograd, 1983), 538; S. Rizaj, „Struktura stanovništva Kosovskog vilajeta u drugoj polovini XIX veka“, *Vranjski zbornik*, VIII (1972), 96.

83 Pruski kancelar Bizmark, kao predsjedavajući, kazao je osmanskim predstavnicima da se ne zavaravaju da je Kongres sazvan zbog njihove države: "Sanstefanski sporazum bi ostao neizmijenjen da se nije dotakao izvjesnih evropskih interesa." Smatrao je da Balkan „ne vredi zdravih kostiju jednog jedinog mušketa iz Pomeranije.“ Skup u Berlinu se zbilo na "pragu imperijalističke epohe", uz afirmiranje teritorijalno-političke diobe svijeta među imperijalističkim silama – vidi: Jasminka Udovički, „Spone i sukobi“, *Republika*, 188 (1-15. maj 1998).



diplomacije obogaćena je iskustvom da se prethodni sporazumi više isplate nego nagađanja za zelenim stolom. Austro-Ugarska je, bez rata, dobila BiH, Britanija Kipar i otvorena vrata Egipta za penetraciju iza 1882, dok je Francuska 1881. okupirala Tunis. Istočna Rumelija ujedinila se 1885. s Bugarskom.<sup>84</sup> Biskup Juraj Štrosmajer (Strossmayer), u tim godinama nagovještava da će "istočno pitanje" u budućnosti sadržavati "hiljadu novih nesloga, novih ratova i novih jada". Diplomacija velikih sila je, prije i u toku 1878, bila konfuzna u pogledu etničkog rasporeda stanovništva na Balkanu. Pokušaji razgraničenja ostali su izvor kriza i sporova.<sup>85</sup> Balkanski ratovi (1912–1913) samo su ilustrirali protivrječnosti odluka u Berlinu.

U historiji islama XIX i XX stoljeće periodi su tektonskih i traumatičnih promjena.<sup>86</sup> Do Berlinskog kongresa 1878. islam nije smatran evropskom religijom niti je bilo dozvoljeno da u nekoj evropskoj državi postoje muslimanske vjerske ili nacionalne manjine. "Gvozdeni zakon" prisiljavanja muslimana na seljenje iz zauzetog prostora bio je, iznosi M. Ekmečić, na snazi sve dok interesi Habsburškog carstva iz 1878. nisu dobili novi smisao.<sup>87</sup> Muslimanski zahtjevi za zaštitom i samoodređenjem dočekivani su u Berlinu s oprezom i rezervom.<sup>88</sup> Osmansko carstvo prestalo je igrati ulogu značajne države, iako mu je tada data "još jedna generacija života". Zbog oprečnih interesa velikih sila, još uvijek je bilo "potreba". Njegovi porazi imali su, navodi Fikret Karčić, fatalne posljedice za osmanski projekat liberalne reforme i modernizacije započet polovinom XIX stoljeća. Nakon 1878. ono što

84 Ekmečić, *Ogledi iz istorije*, 158, 403; Veljko Blagojević i Stanislav Stojanović, „Zašto rat a ne međunarodni kongres 1914. godine? (Neuspjeh diplomatije i uloga Srbije u događajima koji su prethodili Velikom ratu)“, *Vojno delo*, 3 (2015), 328-329. U Berlinu je obnovljeno načelo, prihvaćeno na Pariskom kongresu 1856. i potvrđeno Londonskom konferencijom 1871, prema kome je za svako narušavanje cjelovitosti Osmanskog carstva bila potrebna saglasnost velikih država – vidi: Fjodor I. Uspenski, *Istočno pitanje* (Beograd – Podgorica: CID – Službeni list SCG, 2003), 179.

85 A. Mitrović, „Značaj Istočne krize 1875-1878. za istoriju balkanskih naroda“, *Marksistička misao*, 3 (1978), 138; Milorad Ekmečić, Karakteristike Berlinskog kongresa 1878. godine, *Prilozi*, 18 (1981), 94; opšir: J. Radojković-Đurić, *Istočno pitanje i glasovi razuma: Austro-Ugarska, Rusija i balkanske države* (Beograd, 2002).

86 Džon Espozito, „Islam danas“, u *Oksfordska istorija islama* (Beograd: Clio, 2002), 696.

87 Milorad Ekmečić, *Dugo kretanje između klanja i oranja: Istorija Srba u Novom veku (1492-1992)* (u daljem tekstu: *Dugo kretanje*) (Beograd: Evro Book, 2008), 19; Milorad Ekmečić, „Predgovor“, u *Jasenovac. Zbornik radova Četvrte međunarodne konferencije o Jasenovcu* (Banjaluka, 2007), 10. Uspostavljeni sistem zaštite manjina nije imao mehanizme koji bi kontrolirali praktičnu primjenu preuzetih obaveza – vidi: Vladimir Degan, „Zaštita manjina na Balkanu putem međunarodnih ugovora“, *Pregled*, 10 (1974), 1005-1009; Milan Bartoš, *Međunarodno javno pravo*, I (Beograd: Kultura, 1954), 424-425.

88 Božidar Jezernik, *Zemlja u kojoj je sve naopako: prilozi za etnologiju Balkana* (Beograd: Be-most, 2000), 316. Zahtjev Albanaca za autonomijom Berlinski kongres je odbio. Mahom muslimani, u ratovima lojalni osmanskim vlastima - prema evropskom političkom shvatanju oni su zapravo bili "Turci" – vidi: Peter Bartl, *Albanci* (Beograd: Clio, 2001), 94.



je još preostalo od "osmanske Evrope" bila je "traka zemlje", rastegnuta od Jadranskog do Crnog mora. Muslimani su 70-ih godina tog stoljeća činili više od polovine stanovništva "osmanske Evrope". Uz ratna pustošenja, znan dio je 1870.–1890. ubijen ili je prognan. Nastala "turska ostrva" na Balkanu sve više su sužavana, ili su nestajala zbog iseljavanja muslimana.<sup>89</sup> Balkanski muhadžiri naseljavani su u unutrašnjosti Male Azije, u vilajetima Anadolije, u Siriji, na Kipru i u Arabiji. Oko centralnih anadolskih gradova izrasli su muhadžirski kvartovi, različiti po planu i tipu naseobina.<sup>90</sup> Pristizanje muhadžira s Krima, Kavkaza i Balkana uticalo je da Anadolija izmijeni etnički i vjerski karakter. Broj useljenih muslimana u Osmansko carstvo 1860–1914. iznosio je između pet i sedam miliona. Stanovništvo države se 1860–1878. povećalo za oko 40%, te za oko 10% krajem XIX stoljeća.<sup>91</sup> Psihološke traume ratova bile su dugotrajne, a posebno su ih nosili muhadžiri.

Kada bi se o prošlosti Balkana pisalo iz perspektive historije seoba, stekla bi se znatno realnija slika od one koju pružaju izobličene i ekstremno konstruirane nacionalne historije.<sup>92</sup> "Povijest svakog iseljeničtva", ustvrdio je Ljubomir Antić, sastavni je dio "nacionalne povijesti te ju kao takvu treba uzimati, raščlanjivati i ocjenjivati." Muslimanska historija je od početka bila vezana za ideju seobe (hidžra). Ova riječ označavala je unutarnju seobu od grijeha prema pokornosti Bogu ali i spoljnu seobu – iz zemlje nasilja prema zemlji slobode vjere i zaštite drugih osnovnih ljudskih vrijednosti. Kroz najveći dio muslimanske historije, hidžra je označavala seobe muslimana s izgubljenih teritorija prema muslimanskim teritorijama. U pravničkom diskursu to je tretirano kao seoba iz "kuće rata" (*dar al-harb*) na islamsku teritoriju (*dar al-islam*). "Kuća islama" bio je sinonim za "kuću mira", jer je islam označavao sigurnost.<sup>93</sup> Krajem XIX i početkom XX stoljeća, muslimani na Balkanu osjećali su se ostavljenim i opkoljenim. "Prestanak osmanske vlasti", prema Fikretu Karčiću, zapravo je serija krvavih sukoba, masovnog stradanja i korjenitih promjena društvene strukture na području ovog regiona: "Muslimansko stanovništvo jugoistočne Evrope, koje je početkom

89 Fragmentarno istraživanje pojedinačnih sudbina muslimanskih zajednica sputavalo je identificiranje širih procesa i zajedničkih imenitelja njihove historije. Proces balkanizacije doveo je, sagledava F. Karčić, do partikularne svijesti.

90 Up. Kicikis, *Osmanlijsko carstvo*, 110; Fransoa Žoržon, „Poslednji trzaji (1878-1908)“, u *Istorija Osmanskog carstva*, Rober Mantran (ur.) (Beograd: Clio, 2002), 657-658; Kemal Beydilli, „Od Kučuk Kajnardže do propasti“, u *Istorija Osmanske države i civilizacije* (Sarajevo: IRCICA - Orijentalni institut u Sarajevu, 2004), 122.

91 K. Karpát, „Hidžret iz Rusije i s Balkana: proces samodefiniranja u kasnoj osmanlijskoj državi“, *Znakovi vremena*, 12 (2001), 174.

92 Holm Zundhausen, *Istorija Srbije od 19. do 21. veka* (Beograd: Clio, 2008), 54.

93 Fikret Karčić, „Sezona seoba na Sjever“, *Oslobođenje* (10. oktobar 2015), 36.





19. vijeka na prostoru od Jadrana do Crnog mora činilo većinu, stotinu godina kasnije svedeno je na zanemarivu manjinu.” Pitanje emigracije zajedničko je za sve muslimanske zajednice na periferiji muslimanskog svijeta u XIX stoljeću.<sup>94</sup> Muslimani Balkana, koji su do perioda 1877.–1878. bili većina u mnogim područjima podijeljeni su u različite nemuslimanske nacionalne države i odsječeni od Osmanskog carstva.<sup>95</sup> Nekada jedinstveni geografski region Rumelije ili “osmanske Evrope” podijeljen je krajem XIX i početkom XX stoljeća na više sitnih, međusobno nepovjerljivih država.<sup>96</sup>

“Princip nacionalnosti” izmijenio je 1830–1878. političku kartu Evrope. Nacionalne ideje XIX stoljeća bile su najefikasnije snage evropske historije. Od 1870. počele su gubiti svoj humanitarni karakter. Ljubav prema domovini transformirala se u nacionalni egoizam i idolatrijski kult.<sup>97</sup> Jačali su imperijalizam i nacionalizam. Militarizam je od 1870. u Evropi postao nova politička i društvena paradigma. Krupnu promjenu u evropskoj ravnoteži snaga predstavljalo je ujedinjenje Njemačke (1871). U narednim decenijama militaristički sistem se sve više razvijao. Njegova prusko-njemačka verzija bila je prototip ratničke kulture, “izvor najvećeg nacionalnog ponosa”.<sup>98</sup> Hobsbaum period 1875–1914. naziva “dobom imperija”. Proces evropskih osvajanja i kolonizacije udaljenih kontinenata tada se ubrzao. Do 1914. skoro cijeli svijet bio je podijeljen između velesila. Rasističke teorije namijenjene porobljavanju Afrike i dijelom Azije, pozivale su na nužnost da “više”, “čiste” rase vladaju “nižim”, “miješanim” rasama. Esencija, ili nekakav neopipljivi, sveprožimajući kvalitet zasebnih ljudskih zajednica je fikcija. Služi da uprosti društvenu stvarnost i konstruira manihejsku podjelu pri čemu su “jedni” uvijek na bijeloj, a “drugi”

94 Muslimani Balkana, Kavkaza, Libana, Indije, Nigerije i Transvala tražili su fetve o životu u nemuslimanskoj sredini. Ključna razlika između muslimana Balkana i centralnih muslimanskih zemalja jeste da oni na Balkanu nisu bili pod kolonijalnom vlašću, mada je njihov manjinski položaj do polovine XX stoljeća pokazivao neke kolonijalne odlike – vidi: Karčić, *Šerijatsko pravo – reformizam i izazovi modernosti*, 129; Fikret Karčić, „Iz svijeta knjige. Cjelovita historija balkanskih muslimana (prikaz knjige N. Clayer-X. Bougarel, *Europe's Balkan Muslims: A New History*)”, *Oslobođenje* (24. decembar 2017).

95 Opšir. Stanford Jay. Shaw i Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II, (Cambridge University Press, 1977), 115-117, Jozef Matuz, *Osmansko Carstvo* (Zagreb, Školska knjiga, 1992), 147; Justin McCarthy, *Deat and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922* (New Jersey: The Darwin Press, 1996); Alexandre Toumarkine, *Les Migrations des Populations Musulmanes Balkanique en Anatolie (1876-1913)* (Istanbul: Isis 1995), 28-47; Safet Bandžović, „Iseljenička politika balkanskih država i pitanje muslimana (1878-1941)”, *Almanah*, 29-30 (2005), 187-234.

96 Porta je, pod brojnim problemima, prisiljavana na dalju politiku ustupaka. Austro-Ugarska 1908. anektira BiH, Italija ratom 1911-1912. osvaja Tripolis i Kirenaiku. Aneksija BiH podstakla je pretenzije balkanskih država da 1912. ratom potraže dobit na drugoj strani, u ubjedenju da će Porta morati odustati i od svojih preostalih evropskih teritorija.

97 Grgo Grbešić, „Prvi svjetski rat i nacionalizam”, *Diacovensia*, 2 (Đakovo, 2014), 137.

98 Michael Antolović, „Svetska moć ili propast” – Fridrih fon Bernhardi i nemački militarizam pred Prvi svjetski rat”, *Etnoantropološki problemi*, 9:4 (2014), 1092-1093.



na crnoj liniji spektra i nisu ništa drugo "do gradivne čestice crnog oblaka prepunog otrovnih esencija i loše biologije".<sup>99</sup> Domorodački narod Herero u jugozapadnoj Africi osjetio je tragično 1904. šta znači teorija "blokiranja pristupa bogatstvu". Mnogi su u Evropi vjerovali da je njihova dužnost da pomognu "primitivnim" narodima da usvoje blagodeti civilizacije. Ova doktrina nazivana je "civilizatorskom misijom" (*la mission civilisatrice*). I na balkansku politiku Habsburške monarhije gledalo se kao na takvu misiju.<sup>100</sup>

"Čišćenje" određenih etničkih grupa vezano je za nacionalizam, najmoćniju političku snagu XIX i XX stoljeća. U opštem smislu "etničko čišćenje" se može shvatiti kao termin koji obuhvata sistematske, masovne zločine, protjerivanje "nepoželjnog" stanovništva s jedne teritorije zbog religiozne ili etničke diskriminacije, strateških ili ideoloških pobuda.<sup>101</sup> Tokom balkanskih ratova (1912–1913.) došlo je do prvih takvih čišćenja "velikog stila u evropskoj historiji XX stoljeća". Oko 1,5 miliona registriranih muhadžira 1878–1918. napustilo je Balkan, uz znatan broj onih koji su ilegalno prešli osmanske granice. Kolone muhadžira iz Sandžaka, s Kosova i iz Makedonije krenule su krajem 1912. prema anadolskim krajevima. Proces iseljavanja zahvatio je skoro polovinu bošnjačkog stanovništva u Sandžaku.<sup>102</sup> Ratovi na Balkanu otkrili su zapadnim kreatorima politike opasnosti koje su "nacionalne države predstavljale za manjinske skupine" (M. Mazover). Problem za pobjedničke države bio je taj što su njihovi narodi bili u manjini u "osmanskoj Evropi", u kojoj su muslimani činili 51% stanovništva. Balkanski saveznici smatrali su da će muslimanska većina na novoosvojenim teritorijama stalno biti prijatna za vladavinu manjine. Rješenje je bilo pogrom ili iseljenje muslimana. Šok zbog tih zločina utoliko je veći što su se zbili samo pet godina nakon usvajanja Haške ratne konvencije (1907).<sup>103</sup> Promjena etničke kompozicije vršena je nasiljem,

99 Marko Pišev i Miloš Milenković, "'Islam' u anti-multikulturalnoj retorici političara i antropologa Zapadne Evrope: kongruencija ili koincidencija?", *Etnoantropološki problemi*, 4 (2013), 972.

100 Miloš Ković, 'Civilizatorska misija' Austrougarske na Balkanu - pogled iz Beograda (1901-1914)", *Istraživanja*, 22 (2011), 366-367. Austrougarski projekat modernizacije BiH iza 1878. zasnivao se na evropskoj praksi, kao dominantnom referentnom okviru. Imao je niz sličnosti s iskustvima drugih muslimanskih naroda pod kolonijalnom upravom: modernizacija je nastupila nakon vojnog osvajanja, okupaciona vlast je predstavljala svoj cilj kao "kulturalnu misiju", a opravdanje projekta vršeno je pozivanjem na teoriju "dvostrukog identiteta", po kojoj kolonijalna vlast ima pravo da vršenje "kulturalne misije" naplati korišćenjem resursa zemlje kojom upravlja – vidi: Fikret Karčić, "Islamski reformizam u Bosni i Hercegovini u 20. Stoljeću", *Ljudska prava*, 3-4 (2003), 119.

101 E. Bel-Fijalkov, "Kratka istorija etničkog čišćenja, feljton", *Politika* (23. juli 1993).

102 Mustafa Memić, *Bošnjaci-Muslimani Sandžaka i Crne Gore* (Sarajevo, 1996), 244.

103 Zundhausen, *Istorija Srbije od 19. do 21. veka*, 238-239; S kakvom se naivnošću evropska *belles epoques* suočila s balkanskim ratovima ilustrira M. Todorova riječima Meri Edit Daram (Mary E. Durham), publicističke svjedokinje tih zbivanja, kratko prije izbijanja "Velikog rata" (1914): "Rat je nešto tako opsceno, tako obeščašćujuće, nešto što ne donosi ni iskrene iskupljenja, da je gotovo nemoguće da ikada više izbije kakav rat u zapadnoj Evropi."



pa je termin “čišćenje”, koji je s ratovima 1912–1913. ušao i u vojnu terminologiju, korišćen višeznačno. Kolokvijalno je korišćen da označi pacifikaciju osvojene teritorije i uklanjanje protivnika s nje.<sup>104</sup>

Ono što je balkanskim ratovima, koji će docnije u pojedinim nacionalnim mitologijama biti obilježavani kao “najpopularniji”, “ostvarenje zavetne misli”, “doba velikog obračuna”, udarilo pečat najbarbarskih ratova, iznosio je Dimitrije Tucović, to su bile “reke krvi poubijanoga neboračkog stanovništva, nevine dece, žena i mirnih ljudi, radnoga sveta Stare Srbije, Arbanije, Makedonije i Trakije, čija je jedina krivica što se drukčije bogu moli, što drugim jezikom govori, drugo ime nosi i što je na svom vekovnom ognjištu naivno sačekao četiri divlje najezde”.<sup>105</sup> Balkanske savezničke vojske nisu se, u većini slučajeva, tokom izvođenja ratnih operacija trudile da razlikuju osmansku vojsku od muslimanskog civilnog stanovništva. Svima su namijenili istu sudbinu – protjerivanje s Balkana. Vladimir Dedijer upoređivao je postupke srpske vojske s “nasilničkim zvjerstvima” koja su evropske kolonijalne sile počinile u Južnoj Americi, Aziji i Africi.<sup>106</sup> U britanskom parlamentu čuli su se glasni protesti protiv zločina i lažnih nosilaca “kulture” i slobode, kao i iskazi da je saglasnost da se s muhadžirima postupa kao i s onima iz 1878. godine “užasna sramota i blamaža za civilizirane države”.<sup>107</sup> Raspaljeni nacionalizmi, velikimperijalni snovi, militarizmi opijeni ratnim uspjesima, uplitanja sa strane – samo su dolijevali ulje na vatru na kojoj su brzo sagorijevali ostaci savezništva.<sup>108</sup> Rat koji je izbio između balkanskih saveznika u junu 1913. nije nikoga iznenadio. Mnogi su poznavaoi prilika na Zapadu, u naletu ushićenja zbog pobjeda saveznika u Prvom balkanskom ratu, zaboravili da su neprijateljstva 1912. započeli upravo oni, i to kršenjem međunarodnoga prava i postojećih

104 Suprotstavljene vojske zauzimale su nove prostore, čije se stanovništvo nerijetko smatralo protivnikom, te je bilo izloženo represiji – prema: Vladimir Petrović, „Etnicizacija čišćenja u reči i nedelu“, *Hereticus*, 1 (2007), 20.

105 Dimitrije Tucović, *Sabrana dela*, knj. 7 (Beograd: Rad, 1980), 160-164.

106 Vladan Jovanović, „Rekonkvista Stare Srbije: o kontinuitetu teritorijalne i demografske politike na Kosovu“, u *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa*, Aleksandar Pavlović at al. (ur.) (Beograd, 2015), 99. Sarajevski “Zeman”, list Ujedinjene muslimanske organizacije, objavljuje 19. oktobra 1912. godine: “Mi bosansko-hercegovački Muslimani - ako ništa drugo - imaćemo barem u ovom ratu toliko koristi, da ćemo doći do uvjerenja, da Srbin i njegove države neće dotle mirovati, dok nas odavle ne maknu.” U turskoj literaturi balkanski ratovi se percipiraju kao izraz nemoći Carstva da zaštiti teritoriju i stanovništvo. Raspad Jugoslavije, agresija na Bosnu i Hercegovinu 1992. i genocid u ovoj zemlji oživjeli su također sjećanja na balkanske ratove. Ovi događaji su u svjetskoj publicistici označavani i kao „ostali balkanski ratovi” – prema: Fikret Karčić, „Odjek balkanskih ratova u Bosni i Hercegovini: promjena paradigme bošnjačkog vođstva“, u *Naučni skup Historija države i prava BiH* (Tuzla: JU Zavod za zaštitu i korištenje kulturno-historijskog i prirodnog naslijeđa Tuzlanskog kantona, 2017), 44-48.

107 S. Korkut, „Dvije preuzete rezolucije“, *Socijaldemokrat*, 5 (2001), 150.

108 Čedomir Popov i dr., *Istorija srpskog naroda*, knj. VI, tom I (Beograd: Srpska književna zadruga, 1983), 193.



sporazuma.<sup>109</sup> Izbijanjem rata između dojučerašnjih saveznika, palež i ubistva su se nastavili pa je priča o "stoljetnom turskom ugnjetavanju" koja je "opravdavala" zločine nad muslimanima, pala u vodu.<sup>110</sup> U Evropi je obilježen kao predatorski i imperijalistički rat, proizvod "varvarstva balkanskih naroda", koji treba da budu stavljani pod kontrolu "civilizovanih država". S ratovima 1912–1913. okončan je proces eliminiranja osmanske uprave na većem dijelu Balkana, intenzivno započet 1877–1878, pri čemu su muslimani transformirani od brojčano dominantnog faktora u desetkovanu, pasiviziranu manjinu u hrišćanskim državama. Bili su gubitnici u formiranju novih državnih granica, a njihova prava su zanemarivana. Za njih nije važio princip samoodređenja. Od 1.445.179 muslimana koji nisu više živjeli u osvojenom području "osmanske Evrope", njih 413.992 se, piše Džastin Makarti (Justin McCarthy), iselilo u osmansku državu u toku i nakon balkanskih ratova. Od muslimanskog balkanskog stanovništva iz 1911. preostalo je 1923. svega 38 odsto.<sup>111</sup> Balkan je postao simbol žalosne sudbine muslimana i sekularnog islama u Evropi. Akcije deosmanizacije bile su posebno uspješne u materijalnoj, vidljivoj i javnoj sferi.<sup>112</sup> "Zlatni vijek" nacionalne državnosti na Balkanu (1878–1914), razdoblje je akcija "ispravljanja" historije perom i militantnom politikom. Nakon ratova, kada je Balkan poprimio negativne karakteristike, nastao je termin "balkanizacija". Od tada simbolizira parcelizaciju većih političkih cjelina na manje i međusobno konfrontirane oblasti, kao i povratak primitivizmu, zaostalosti i plemenskom promišljanju.<sup>113</sup>

109 U ljeto 1914. objavljen je Izvještaj Međunarodne komisije o istrazi uzroka i vođenju balkanskih ratova 1912–1913. (*Report of the International Commission to inquire into the causes and conduct of the Balkan wars*, Washington 1914.), dokument koji je evidentirao kršenja međunarodnih konvencija i zločine počinjene tokom tih ratova.

110 Despot, *Balkanski ratovi u očima zaraćenih: percepcije i interpretacije*, 160–161.

111 Justin McCarthy, „Stanovništvo osmanlijske Evrope prije i poslije pada Carstva“, u *Muslimani Balkana: "Istočno pitanje" u XX. vijeku*, Fikret Karčić (priredio) (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2014), 52–53. Da je princip samoodređenja stvarno primijenjen na Balkanu, iznosi Dž. Makarti, "jedna muslimanska država (ili države) mogla je biti stvorena od Albanije do Crnog mora", da ima "više od 55% muslimana čak i prije razmjene stanovništva". Nakon ratova 1912–1918, ukupni gubitak muslimana "osmanske Evrope" bio je 27 posto. To stanovništvo je nestalo putem stradanja, preseljenja, izgnanstava. Izgubljen je, zapaža F. Karčić, veliki dio muslimanske elite, jer je među muhadžirima bio veliki broj svjetovno i vjerski obrazovanih ljudi.

112 Naselja su sazdana od zgrada, ali grad čine ljudi. U Solunu je do ulaska grčke vojske 1912. živjelo oko 25 posto Grka. Oni su činili manjinu u odnosu na muslimane i Jevreje. U narednih desetak godina grad je podvrgnut deosmanizaciji i drastičnoj helenizaciji. Grci su već 1928. od 236.000 njegovih stanovnika, činili tri četvrtine; opšir. Mark Mazover, *Solun - grad duhova: hrišćani, muslimani i jevreji 1430–1950*. (Beograd: Dosije, 2017).

113 Ivo Banac, *Cijena Bosne* (Sarajevo: Vijeće Kongresa bosanskomuslimanskih intelektualaca, 1996), 303; Darko Dukovski, *Povijest srednje i jugoistočne Evrope 19. i 20. stoljeća*, I (Zagreb: Alinea, 2005), 255–262. Nakon "orijentalističkog diskursa" koji, navodi Edvard Said, vodi od intelektualnog potcjenjivanja ka kolonijalnom potčinjavanju, nastao je i "balkanistički diskurs", sličnog sadržaja. "Balkanizam" je postao "sinonim za nered, nasilje i nesreću", a "balkanska krvoločnost... očekivani prirodni ishod ratničkog etosa, duboko ukorenjena u psihi balkanskog stanovništva" - vidi: Todorova, *Imaginarni Balkan*, 207; Miloš Ković, „Saznanje ili namera: savremena svetska istoriografija o Srbima u XIX veku“, *Sociologija*, 53:4 (2011), 402.



Balkan je 1914. ponovo dospio u fokus politike evropskih sila. Tretiran ranije kao evropska periferija, on je bio odvojen od glavnih tokova evropske historije, ali se nalazio i u samom središtu zbivanja koja su je određivala.<sup>114</sup> Austrijska štampa izvijestila je da Principovi hici u Sarajevu nisu samo ubili prestolonasljednika Franca Ferdinanda i njegovu ženu, nego su potresli i habzburšku državnu ideju. U Evropi su ratovi XIX stoljeća ograničeni u trajanju i opsegu, uključujući rijetko više od nekoliko zaraćenih nacija. Kada se kaže da su se u Evropi u augustu 1914. pogasila svjetla, mora se znati da je i prije 1914. već “u mnogim delovima Evrope bilo veoma mračno”. Svima se 1914. obila o glavu zabluda – opšte uvjerenje da će rat biti ograničen i kratkotrajan. Propaganda ga je na svim stranama proglasila ratom između kultura. Protivnici su prezirani kao varvari.<sup>115</sup> U novembru 1914. Osmansko carstvo je stupilo u rat protiv sila Antante, što je evropski sukob transformiralo u globalni. Rusija, Velika Britanija i Francuska procijenile su da je to prilika da se završi priča o “bolesniku na Bosforu”, dogovarajući podjelu ovog carstva. Ugovore o njegovoj diobi pravili su i osmanski “saveznici” (Njemačka, Austro-Ugarska i Bugarska). Svi ratni ishodi išli su na štetu osmanske države.<sup>116</sup> Mir je, na kraju, diktiran pobijeđenima. “Veliki rat” je, uz okončanje jednog razdoblja historije, izmijenio političku kartu Evrope. Izazvao je “prvu poplavu izbačenog ljudskog tovara”, pretvorivši milione ljudi u izbjeglice. Evropa je nakon 1918. počela da gubi svoju “odlučujuću prevlast” u drugim dijelovima svijeta, koje je svojedobno pokorila.<sup>117</sup> Pitanje manjina dobilo je na značaju nakon 1918, kada je proglašeno načelo narodnog samoopredjeljenja.<sup>118</sup> Suštinska dimenzija u odnosima različitih etničkih i vjerskih zajednica jeste odnos jednakosti, odnosno nejednakosti.

Nakon Prvog svjetskog rata na razvalinama osmanske države nastala je Republika Turska.<sup>119</sup> Smatralo se da je “istočno pitanje” okončano tim ratom, odnosno ugovorom u Lozani (1923), iako je njegov “mentalitet”

114 Ranko Petković, *Balkan: ni “bure baruta” ni “zona mira”* (Zagreb: Globus 1978), 33.

115 Michael Kunczik i Astrid Zipfel, *Uvod u znanost o medijima i komunikologiju* (Zagreb: Zaklada Friedrich Ebert, 2006), 260.

116 Diplomacija je “sutrašnjicu” gradila najprije na vještini dvoličnosti i umješnosti tajnog pregovaranja – vidi: Andrej Mitrović, *Vreme netrpeljivih* (Podgorica: Cid, 1998), 18; Čedomir Popov, *Od Versaja do Danciga* (Beograd: Službeni list SRJ, 1995), 138.

117 Opšir: Vladimir Dedijer, *Sarajevo 1914* (Beograd: Državna založba Slovenije, Prosveta i Svjetlost, 1966).

118 Fikret Karčić, „Stogodišnjica Ugovora o zaštiti manjina iz Saint-Germaina”, *Takvim 2019* (Sarajevo: El-Kalem, 2018), 166-167.

119 Tokom “Velikog rata” muslimanska populacija u Osmanskom carstvu pretrpjela je velike gubitke. Nastradalo je između 1,2 i 2 miliona muslimana – vidi: Abedpour, *Masovno stradanje Ermena 1915. godine*, 156-157.



opstao.<sup>120</sup> Turci su, u poređenju s Balkanom, posljednja zajednica koja će razviti sopstveni nacionalizam. Nakon grčko-turskog rata došlo je do ugovora u Lozani 1923. o međudržavnoj razmjeni stanovništva. Dvije vlade složile su se s prisilnom verzijom ideje britanskog historičara i diplomate Kara (Edward H. Carr) o dobrovoljnoj "repatrijaciji", isprobane u manjim razmjerama 1919. između Grčke i Bugarske. Prisilno iseljenje vrijeđalo je liberalne ideje o pravima pojedinca.<sup>121</sup> Trend demografske deosmanizacije ulio se, nakon 1918, u modernu problematiku manjina u cjelini, u kojima države, u nestabilnom međunarodnom kontekstu, vide prijetnje za sigurnost.<sup>122</sup> Konvencije između Turske i balkanskih država (Bugarske, Rumunije, Jugoslavije) regulirale su emigraciju novih kontingenata muslimana. Na Balkanu je tokom XX stoljeća netolerancija bila usmjerena mahom na muslimane.<sup>123</sup> Razaranjem osmanskog sistema i njegovog demografskog

- 120 Prvi svjetski rat i vojni porazi dovršili su rušenje Osmanskoga carstva. Predstavnici sultana Mehmeda VI morali su prihvatiti nepovoljni mirovni ugovor u Sevru (10. august 1920), ali ga je Velika narodna skupština Turske (tur. Türkiye Büyük Millet Meclisi), osnovana 1920, u toku rata za tursku nezavisnost (tur. Türk İstiklâl Harbi), odbila ratificirati. Oslobođilačke snage pod vodstvom Mustafe Kemala Atatürka zaustavile su dalje komadanje države uz posebno značajnu pobjedu u grčko-turskom ratu (1921-1922), koja je onemogućila stvaranje tzv. velike Grčke. Pred turskom nacionalnom skupštinom 1921. Mustafa Kemal je rekao: „Ni suverenitet ni pravo na upravljanje državom ne stižu se u akademskoj debati. Suverenitet se osvaja silom, snagom i nasiljem.“ Krajem 1922. ukinut je sultanat, a Mehmed VI pobjegao je iz Istanbula. Na konferenciji u Lozani sile Antante poništile su odredbe mira u Sevru, priznata je Turska Republika, i s njom je potpisan 24. jula 1923. ugovor o miru kojim je okončan grčko-turski rat. On je Turskoj ostavio na evropskom tlu Istočnu Trakiju do rijeke Marice. Italija je dobila Dodekanez. Velika Britanija i Francuska podijelile su arapska područja nekadašnjeg Osmanskog carstva, "što je značilo i kraj istočnoga pitanja".
- 121 Lozanski ugovor utvrdio je razmjenu stanovništva od ukupno 1,3 miliona Grka i pola miliona Turaka. Od nje su izuzeti muslimani Zapadne Trakije i pravoslavni Grci Istanbula i ostrva Gökçeada/Imvros i Bozcaada/Tenedos. Ugovor se, naime, odnosio na sve Grke u Anadoliji i Trakiji, osim na stanovnike Istanbula prije 1918, te na sve Turke u Grčkoj osim stanovnika Zapadne Trakije, gdje je, prema turskim izvorima, od 191.699 stanovnika bilo 129.120 Turaka. Primjenu ove goleme operacije etničkog čišćenja nadzirale su velike sile, smatrajući je uspjehom. S druge strane Egejskog mora *yari gavur* bio je pejorativni epitet za muslimane pristigle iz Grčke. Pogrdni nazivi *tourkosporoi* ('sjeme Turaka') i *yari gavur* ('polunevjernik'), upućeni razmijenjenom stanovništvu od strane domicilnog stanovništva, samo su jedna od prizmi kroz koje se mogu promatrati mikroefekti ove razmjene. Stanovništvo u obje države postalo je etnički relativno homogeno – vidi: С. Киселиновски, Егејскиот дел на Македонија (1913-1989) (Скопје, 1990), 28-29; Harry Psomiades, *Eastern Question: Final Phase* (New York: Pella Publishing, 2000), 120; Mark Mazower, *Mračni kontinent: europsko dvadeseto stoljeće* (Zagreb: Prometej, 2004), 69-70; Harun Karčić, „Dva puta stranac“, *Oslobođenje* (27. novembar 2010), 37.
- 122 Up. Ranko Petković, *XX vek na Balkanu* (Beograd: Službeni list SRJ, 1996), 52; Marco Dogo, „Muslimani kao etničke i verske manjine u jugoistočnoj Evropi između dva svetska rata“, u *Islam, Balkan i velike sile (XIV-XX vek)*, Dušanka Bojanić i Slavenko Terzić (ur.) (Beograd Istorijski institut SANU, 1997), 455.
- 123 Sonja Biserko, „Balkan: ograničenja nacionalnih ideologija“, *Helsinkička povelja*, 177-178 (juli - august 2013), 4-5; Fikret Karčić, "Istočno pitanje": paradigma za historiju muslimana Balkana u XX. vijeku“, u *Muslimani Balkana: "Istočno pitanje" u XX. vijeku*, 13.



obrasca – mješavine vjera i naroda, uspostavom nacionalnih država i fragmentiranjem historijske svijesti, valoriziranje osmanskog nasljeđa ostalo je podložno uticajima etnocentričnosti i parcelizacije historije, preradama i konstruiranjima dekretirane prošlosti, “oslobođene konteksta”.

Na Balkanu egzistira više historiografija, od kvazinaučnih, “patriot-skih”, samozadovoljno zatvorenih u “klasični istoricizam neorankeovskog tipa”, od onih ušančenih u zastarjele istraživačke metode i “užeglo znanje”, uz međudjelovanje politike i nacionalizma, do kritičkih i multiperspektivnih, pri čemu svaka živi svojim životom i mjerilima, u međusobnim sporenjima ili ignoriranjima, s različitim sferama uticaja. Komunikativnost nauke velikim dijelom određuje njeno mjesto unutar jednog društva.<sup>124</sup> Velika je važnost multidisciplinarnog istraživanja i policentričnog pristupa historijskom iskustvu. Bez kreativnog, stručnog dijaloga i znanja, nema vrijednosnih sistema, niti iskoraka u šira uporedno-historijska istraživanja i poređenja u međunarodnim okvirima.

## KRIZE I RATOVI: “ISTOČNO PITANJE” I DEOSMANIZACIJSKI PROCESI NA BALKANU (1878–1923)

*Safet Bandžović*

### **Rezime**

Prošlost i sadašnjost nerazdvojne su, jedna tumači drugu. Prelomne epohe uvijek utiču na ponovna promišljanja prohujalog. Sve što se zbilo ima više perspektiva. Ne postoji “privilegirana prošlost”. Dramatični tokovi historije XIX i XX stoljeća na Balkanu, čija je politička geografija bila izložena radikalnim prekranjima, ne mogu se svestranije sagledati odvojeni od šireg evropskog/svjetskog konteksta, geopolitičkog poretka, uticaja i posljedica interesnih logika velesila, modela deosmanizacije i balkanizacije. Procesi dugog trajanja nadmašuju različita razdoblja i prostorne granice. U njima se pojave, mentalni sklopovi i ideologije sporo mijenjaju. To se odnosi i na sadržaj reljefnih dionica “istočnog pitanja” i njegovih rukavaca, čije kontroverzne paradigme, uz spregu politike i instrumentalizirane nauke, nadilaze granice stoljeća i kontinenata. Stav da su muslimani “tuđinci” u Evropi dio je mentaliteta poznatog i pod maskom ovog “pitanja”. Periodizacija u historiji do i poslije Berlinskog kongresa 1878. učinila je ovaj skup višestrukim međašem. Nakon 1878. nastala tzv. turska ostrva s vremenom se sužavaju ili nestaju zbog iseljavanja muslimana. Smatralo se da je “istočno pitanje” okončano

124 Tihomir Cipek, „Ideološka funkcija povijesti: problem objektivnosti u historiografiji“, *Politička misao*, 32:3, (1995), 184.



Prvim svjetskim ratom, odnosno ugovorom u Lozani 1923. godine. Mentalitet "istočnog pitanja" nastavio je da živi i dalje. Značajni momenti u historiji Balkana koje tumači "pobjednička" ili dominantnija strana, često generiraju popularne naracije koje se prihvataju kao šira "mega-istina" o određenim historijskim događajima, iako ih treba prikazivati iz različitih uglova, sa pozicija svih aktera u njima. Historiografija se ne bavi samo rekonstrukcijom prošlosti, već je i interpretira. Svaka historiografija produkt je vlastitog vremena, čiji interesi često određuju ne samo pitanja koja brojni naučnici postavljaju složenoj prošlosti nego i odgovore, odupirući se njenim drugačijim percepcijama. Načini prikazivanja mogu da oblikuju i viđenja aktuelnih društvenih dešavanja. Stoga su nam potrebne kritički kompetentne i uravnotežene historiografije koje imaju u vidu narative i iskustva onih koji su tradicionalno demonizirani ili ignorirani kroz "velike priče".







# Stavovi Kolegija nastavnika fikha obrazovnih institucija Islamske zajednice iz 2002. godine o aktualnim pitanjima vezanim za vakuf

*Mustafa Hasani*

Tranzicije zemalja iz socijalističkog društvenog uređenja ka demokratizaciji i tržišnoj ekonomiji redovno je pratilo pitanje restitucije ili denacionalizacije imovine koja je raznim pravnim i političkim mjerama bivših režima oduzimana od stvarnih vlasnika. Sam pojam restitucije ukazuje na činjenicu da se nekad u historiji desila nepravda prema izvornim vlasnicima jer im je nasilno i nepravedno oduzeta imovina, pa se ta nepravda restitucijom treba ispraviti. Za rješavanje ovog pitanja zainteresirane su brojne strane, prije svih izvorni vlasnici oduzete imovine, ali i aktualni korisnici tih dobara. Među izvornim vlasnicima ili strankama kojima je nasilno oduzeta imovina jesu i vjerske zajednice ili crkve kojima su vlasti, a posebno komunističke, oduzele značajnu imovinu.

Nažalost, ovaj problem kod nas ni 2019. godine tj. dvadeset i četiri godine od početka izgradnje demokratskog društva nije riješen, po čemu se Bosna i Hercegovina izdvaja od svojih susjeda, republika bivše Jugoslavije, koje su izašle iz tog pravnog, političkog i ekonomskog sistema ali su donijele zakone kojima rješavaju ovo pitanje. Do danas država nije pokazala političku opredjeljenost da se sistemski uhvati u koštac s ovim pitanjem donošenjem cjelovitog zakona o restituciji. U međuvremenu je država donošenjem drugih



zakona bitno utjecala na nacionaliziranu imovinu, čime je proces njenoga oduzimanja od stvarnog vlasnika u velikoj mjeri priveden kraju, a time je obezvrijedila samu sebe, budući zakon o restituciji, ukupan proces i pravdu kao moralni ali i društveni ideal demokratske države.

Dokument koji analiziramo u ovom radu prvi put izlažemo javnosti. Riječ je o stavovima Kolegija nastavnika fikha obrazovnih institucija Islamske zajednice donesenih na tematskoj sjednici posvećenoj pitanjima vakufa iz 2002. godine. Inicijator ovog skupa bio je Rijaset Islamske zajednice, koji je stavio u zadatak Katedri fikha Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu da organizira skup. Rijaset je ujedno postavio i pitanja za koja je od Kolegija tražio stručna mišljenja. Organizacija rada i izbor učesnika ovog skupa bili su potpuno novi te smatramo da ovaj dokument ali i okolnosti koje su navele Rijaset da ga inicira zahtijevaju analizu.

## OČEKIVANJA OD RESTITUCIJE PO OKONČANJU AGRESIJE NA BOSNU I HERCEGOVINU (1992–1995. GODINE)

Pitanje restitucije postalo je stalnom temom u najavama izgradnje novog, demokratskog društva u Bosni i Hercegovini još u vrijeme prvih demokratskih izbora. Iako je bilo nekih prijedloga za zakonsko rješavanje pitanja denacionalizacije, zbog početka agresije to je, kao i brojna druga pitanja, ostavljeno sa strane za neka bolja vremena. Vrlo sugestivnim naslovom teksta „Je li došao kraj čerupanju vakufske imovine?“ objavljenog u *Preporodu* 1995. godine izražena je nada da će se obećano i ostvariti sa sticanjem slobode unutar vlastite države. Očekivanja da se ozbiljnije riješi pitanje povrata imovine donošenjem zakona o restituciji sasvim su opravdano porasla nakon Dejtonskog mirovnog sporazuma, ali su vrlo brzo uslijedila i prva razočarenja, jer se pokazalo da zainteresirane strane imaju oprečne stavove o restituciji. A zainteresiranih strana u ovom procesu bilo je zaista mnogo, jer su se više od stoljeća na ovim prostorima smjenjivale vlasti i režimi, koji su svoje političke, nacionalne i ideološke ciljeve ostvarivali različitim pravnim i političkim mjerama kojima su oduzimali imovinu od stvarnih vlasnika i dodjeljivali je trećim licima. Komunističke vlasti su posebno „neprijateljski“ gledale vjerske zajednice s ciljem da se oduzimanjem njihove imovine na njih izvrši dodatni pritisak budući su okarakterizirane kao ideološki neprijatelji stvaranja novog „vrlog“



svijeta.<sup>1</sup> Taj dugi vremenski slijed ove prakse proizveo je mnogo negativnih posljedica u kojima su se našla brojna pravna i fizička lica. Stoga i ne čudi da je iza 1995. godine i sama najava u vezi s donošenjem zakona o restituciji izazivala oprečne reakcije zainteresiranih u ovom procesu, ali i političkih partija koje su to koristile za vlastite političke ciljeve.

Vjerske zajednice i crkve posebno su bile zainteresirane za pitanje restitucije jer su u svim ovim dešavanjima bile izložene otimačini vlastitih dobara. Upravo zbog činjenice da su dijelile istu sudbinu iz proteklih perioda, ali i zajednička očekivanja od nove vlasti koja je proklamirala slijeđenje osnovnih demokratskih vrijednosti i normi, vjerske zajednice i crkve su se 1997. organizirale i osnovale Koordinacioni odbor za povrat i kompenzaciju uzurpirane i devastirane imovine vjerskih zajednica. Rezultat šestomjesečnog rada ovog odbora jeste dokument nazvan *Memorandum Predsjedništvu Bosne i Hercegovine* iz 1997, u kojem su se vjerske zajednice i crkve očitovale o Zakonu o restituciji koji je utvrdila Vlada Federacije na sjednici od 3. 4. 1997. Stav članova Koordinacionog odbora i nezadovoljstvo novim nacrtom, koji je „bez značajnih promjena“ u odnosu na ranije predložene zakone, „ali s novim nazivom Nacrt Zakona o restituciji“<sup>2</sup> može se razumjeti iz samog Zaključka Memoranduma, u kojem je rečeno da je „uočljivo da nema skoro ni jednog članka u naredbodavnom dijelu Zakona o restituciji na koje Koordinacioni odbor nije, sasvim opravdano, stavio svoje primjedbe“<sup>3</sup>.

Koordinacioni odbor je nakon predaje Memoranduma prestao s radom, jer su se u toku samog rada pokazale neke slabosti. S obzirom na to da su još uvijek bila intenzivna sjećanja na oružane sukobe i stradanja, ali i zbog činjenice da je bilo primjera prisvajanja tuđe imovine i poslije 1995,<sup>4</sup> što je dodatno opterećivalo rad Odbora, njegovo organiziranje i

1 Fikret Karčić, „Vakufi i reprivatizacija“, *Glasnik IZ*, LIV:3 (1991), str. 266–267.

2 Koordinacioni odbor za povrat i kompenzaciju uzurpirane i devastirane imovine vjerskih zajednica, „Zahtjev za povrat i kompenzaciju imovine vjerskih zajednica Bosne i Hercegovine“, 7. 5. 1997, upućen Predsjedništvu Bosne i Hercegovine, Predsjedniku Federacije BiH, Savjetu ministara BiH, Vladi Republike Srpske, Predsjedniku Republike Srpske, Međunarodnoj komisiji za vlasničke zahtjeve, OSCE-u, medijima.

Potpisali: Koštović Nijazija, predsjednik Odbora; Ivan Mršo, kanonik, predstavnik Vrhbosanske nadbiskupije; Kamhi David, Jevrejska zajednica; Dušan Jovanović, sveštenik, Srpska pravoslavna crkva; fra. Živko Petričević, predstavnik provincije Bosne Srebrene; pastor, Ivan Brehelmacher, Crkva adventista sedmog dana.

V. Nijazija Koštović, Hakija Đozić i Muhamed Salkić, *Memorandum Predsjedništvu Bosne i Hercegovine* (Sarajevo: El-Kalem, 1997), str. 18–24; „Vjerske zajednice traže svoju imovinu“, *Preporod*, 10/612 (15. 4. 1996), str. 9.

3 *Memorandum Predsjedništvu Bosne i Hercegovine*, str. 14.

4 V. Odbor Islamske zajednice Mostar uputio je protestno pismo sir Martinu Garodu, šefu Ureda visokog predstavnika međunarodne zajednice u vezi s uzurpacijom vakufskih dobara od strane Katoličke crkve.

„Protestno pismo protiv uzurpacije vakufa“, *Muallim*, br. 53/68 (Sarajevo: Udruženje ilmije u Bosni i Hercegovini, februar 1997), str. 7.



sam rad bili su veliki uspjeh, mada to nije bilo dovoljno. „Nevolja ih je natjerala da se udruže“, napisao je neko u podnaslovu teksta o organiziranju i radu Odbora,<sup>5</sup> i to je istinita slika stanja tih prvih godina nakon agresije. Međutim, iz navedenih ali i brojnih drugih problema koji su proizašli iz odsustva političke volje pojedinih strana u odboru, a kojima su neslaganja oko nekih tehničkih rješenja bila samo paravan za nepotpisivanje, efekat ovog dokumenta bio je ograničenog dometa a Odbor je ubrzo prestao s radom.<sup>6</sup>

Reisul-ulema Mustafa Cerić često se pismima i saopćenjima obraćao predstavnicima međunarodne zajednice i domaćim vlastima u vezi s nastavkom otuđivanja imovine Islamske zajednice od strane aktualnih vlasti, izradom novih nacrtu zakona o restituciji nepravdanih po vakuf i imovinu Islamske zajednice i sl. Izdvajamo pismo reisu-l-uleme Mustafe Cerića od 10. 2. 1999. upućeno visokom predstavniku ambasadoru Karlosu Vestendorpu pod naslovom „Da li restitucija Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini vraća ili oduzima imovinu?“, u kojem izražava zabrinutost Islamske zajednice najavljenim rješenjima prijedloga zakona o restituciji koji je sačinila Vlada Federacije BiH.<sup>7</sup> Tim prijedlogom ističe se da je

naturalna restitucija moguća samo ako identitet predmeta restitucije nije bitno izmijenjen i ako se uslijed vraćanja neće bitno povrijediti prava savjesnih trećih osoba, niti ugroziti ekonomska funkcija predmeta restitucije, kao da je bivši vlasnik svojom voljom ustupio imovinu državi, pa on snosi konsekvence promjena.<sup>8</sup>

Iz citata se vidi da je predlagač odustao od naturalne restitucije, na čemu je insistirala Islamska zajednica, odnosno da ju je rečenim ograničenjima sveo na gotovu nemoguću stepen izvodivosti, jer će se uvijek naći opravdanje da su povrijeđena prava „savjesnih“ trećih lica ili bi se naturalnom restitucijom ugrozila ekonomska funkcija predmeta restitucije.

Ako nije moguća naturalna restitucija, novim Zakonom predložena je novčana nadoknada u vidu certifikata „a poznato je da se certifikatima ne može izvršiti pravična naknada za oduzetu imovinu“. Kada je u pitanju povrat stanova, koji se gotovo uvijek spominje u pisanjima oko restitucije, isključena je uopće mogućnost povrata vakufskih stanova (!), što je „apsolutno neprihvatljivo“. U pismu se zahtijevaju izmjene pojedinih članova, a

5 „Vjerske zajednice traže svoju imovinu“, *Preporod*, 10/612 (15. 4. 1996), str. 9.

6 Selman Selhanović, Intervju s Nijazijom Koštovićem: „Niko nema pravo kalkulisati sa zadužbinama“, *Preporod*, br. 8/634 (15. 4. 1998), str. 18–19.

7 Dostupno na: <http://www.idoconline.info/article/216598>.

8 Arhiv Rijasetu Islamske zajednice, 1999, kutija I, od br. 1/99. do br. 804/99, br. 10-MS-492/99.



posebno se insistira na prirodnoj prirodi povrata imovine „bez bilo kakvih uslovljavanja“.<sup>9</sup>

U pokušajima da se donese zakonsko rješenje u vezi s restitucijom najdalje je, u smislu procedure, otišao entitet Republika Srpska, koja je 2000. godine usvojila Zakon o vraćanju oduzete imovine i obeštećenju,<sup>10</sup> ali je isti, zajedno sa Zakonom o vraćanju oduzetih nepokretnosti i Zakonom o vraćanju oduzetog zemljišta, suspendiran odlukom visokog predstavnika ambasadora Wolfganga Petrischa.<sup>11</sup>

U zvaničnom saopćenju Ureda visokog predstavnika (*Office of the High Representative – OHR*) isti zakoni nazivaju se „nepromišljenim“, a ta nepromišljenost se ogleda u sljedećem: a) Republika Srpska bi preuzela finansijsku odgovornost za isplaćivanje naknade podnosiocima zahtjeva čiju imovinu nije moguće vratiti, b) program restitucije zahtijeva od Vlade RS-a da ustanovi nove organe uprave, a Vlada nema stručnih i finansijskih mogućnosti za pravilno izvršavanje svoje dužnosti, na efikasan i blagovremen način, c) predviđeno je da organi uprave odlučuju o tome da li su pojedinačni podnosioci zahtjeva primili pravednu naknadu za nacionaliziranu imovinu, a poznato je da organi uprave širom BiH isuviše često donose odluke na osnovu nacionalnosti podnosioca zahtjeva, a ne na osnovu relevantnih činjenica navedenih u samom zahtjevu itd.

Predstavnici međunarodne zajednice u Bosni i Hercegovini zauzeli su stav da pitanje restitucije treba urediti na nivou države, a ne na nivou entiteta, te je 2001. godine na osnovu odluke Vijeća ministara formirana radna grupa sa zadatkom da pripremi okvirni zakon o restituciji. Iako je u medijima najavljivano da će se do kraja 2001. godine donijeti najavljeni zakon, ništa se nije desilo.

Međutim, pritisci i lobiranja nisu prestajali. Nosioi stanarskih prava u nacionaliziranim stanovima organizirali su se u udruženja kao i samostalni privrednici koji su koristili poslovne nacionalizirane prostore predstavljajući jedan blok, dok su s druge strane strane bili vlasnici, privatna lica i vjerske zajednice, kojima su oduzeta dobra i imovina. Političke partije mešetarile su u svojoj zoni, zavisno o tome da li govore kao pozicija ili opozicija.

9 Isti zahtjev u nešto skraćenoj formi upućen je i predsjedniku vlade Federacije BiH, Izvršnom odboru SDA, ministru Federalnog ministarstva pravde i ministru Federalnog ministarstva prostornog uređenja i okoliša.

Arhiv Rijaseta Islamske zajednice, kutija I, od br. 1/99. do br. 804/99, 01-SM-491/99.

10 „Službeni glasnik“ Republike Srpske, br. 13/2000 od 25. 5. 2000.

11 „Visoki predstavnik proglasio nevažećim zakone Republike Srpske o restituciji“, dostupno na: <http://www.ohr.int/?p=56648>, posjećeno 12. 5. 2019.



Pitanje restitucije intenzivno se koristilo u predizbornoj kampanji u 2000. godini. Stranke lijevog bloka predvođene Socijaldemokratskom partijom (SDP) najavljivale su da će riješiti pitanje restitucije, odnosno da će izaći ususret trenutnim korisnicima nacionalizirane imovine. Neki članci SDP-a davali su obećanja da će „u onim općinama u kojima oni budu na vlasti, sve ove poslovne prostore, koji su još uvijek u vlasništvu općina, sadašnji korisnici moći potpuno otkupiti samo za jednu marku!“<sup>12</sup>

Socijaldemokratska partija (SDP) je 2000. godine je predvodila koaliciju političkih partija nazvanu Demokratska alijansa za promjene ili skraćeno Alijansa, koja je ostvarenim izbornim rezultatima vodila Vladu Federacije Bosne i Hercegovine u periodu 2000–2002. Klub poslanika SDP BiH u Predstavničkom domu Parlamenta Federacije BiH predložio je Zakon o restituciji po hitnom postupku 3. 9. 2002. To se moglo i očekivati, jer je tako najavljivano i u predizbornim obećanjima te su se nosioci stanarskog prava s razlogom radovali tim najavama.

Međunarodna zajednica imala je vrlo važnu, a na momente, i odlučujuću ulogu u ovom procesu budući da je raspolagala mehanizmima kojima je mogla privoliti domaće vlasti da budu efikasnije i rade u željenom pravcu. Međutim, izbor međunarodne zajednice bio je strateško odugovlačenje ili iscrpljivanje zainteresiranih strana u ovom procesu. S dolaskom Alijanse na vlast, međunarodna zajednica se aktivnije uključila ali na način da je dala do znanja da „neće dozvoliti da se ugroze interesi korisnika nacionaliziranih stanova“, čime se jasno svrstala na jednu stranu pokazujući da će voditi politiku „mogućega“, a ne politiku istine i pravde. I ne samo to, 2000. je iz Kancelarije visokog predstavnika prosljeđen materijal vjerskim zajednicama da se entitetima zabranjuje naturalna restitucija svih vrsta, a potom se od vjerskih zajednica i njenih poglavara traži još više. U materijalu se kaže: „Svima je poznato da su vjerske zajednice pretrpjele veći finansijski gubitak od bilo koje grupe. Na ovaj način, vjerske vođe će svojim glasom i žrtvovanjem za dobrobit zemlje potvrditi svoju pravu ulogu kao savjest moralnosti i pravde.“<sup>13</sup> Ovo je klasičan primjer moralnog ucjenjivanja i pritiska kojim je međunarodna zajednica izložila vjerske zajednice, njene čelnike, ali i vjernike u cjelini. Vjerskim zajednicama priznaje se učinjena nepravda i gubitak, ali se od njih očekuje žrtvovanje i odricanje zarad dobrobiti zemlje, kao po

12 Aziz Kadribegović, „Vakuf kao linija razgraničenja“, *Preporod*, br. 9/682 (1. 5. 2000), str. 7; Vildana Selimbegović, „Zašto Rijasetu smetaju otkupi za 1 KM“, dostupno na: <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/152/t1527.htm>, posjećeno 26. 6. 2019.

13 „Informacija s novim elementima vezanim za Restituciju“, br. 805/00, dana 14. 9. 2000., Arhiv Vakufske direkcije, 2000, Knjiga II, 601–1064; Nezim Halilović, „Vakuf i ljudska prava“, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice*, br. 9/10 (2000), str. 777.



„pravilu“ da vjerske zajednice mogu trpjeti i nepravdu jer su to već iskusile. Na kraju dopisa rečeno je da se vjerskim dužnosnicima stavlja u zadatak duhovnost, moralnost i pravda, a oni koji vladaju i odlučuju o materijalnim dobrima, stanovima i poslovnim prostorima nisu time obavezani, pa mogu donositi odluke i mimo moralnih principa!?!

Iz prethodnog se može zaključiti da predstavnici međunarodne zajednice misle kako se reisul-ulema može ili ima ovlasti odreći vakufa. Društim riječima, ovim stavom su pokazali da razumiju kako je vakuf opća imovina Islamske zajednice pa da se s vakufom može postupati kao i s drugom imovinom. To je pokazatelj nepoznavanja islamskog učenja o institutu vakufa, prema kojem je Zajednica vjerski zadužena vakufom, a ta odgovornost nije proporcionalno mjerljiva visinom materijalne vrijednosti nekog konkretnog vakufa, kako se to znalo spočitati u medijima.

Nažalost, nije samo međunarodna zajednica tako razumijevala pitanje vakufa.<sup>14</sup> U stvari, stvarni interes za pravilnim tumačenjem islamskog učenja o vakufu imala je samo Islamska zajednica, dok su se korisnici vakufskih dobara interesirali za ova tumačenja samo u dijelu kojim bi mogli dodatno „argumentirati“ svoje zahtjeve za otkupom vakufa. U medijima su otvarana pitanja i davane „fetve“ o mogućnosti zamjene vakufa, statusu porodičnog vakufa, stanarskog prava u islamu i sl. Čak se osporavalo pravo Islamske zajednice da se bori za povrat vakufske imovine, budući su vakufi opće dobro, pa tako pripadaju svima!!!

Najave iz međunarodne zajednice o mogućem otuđenju vakufskih stanova u 2000. godini, godini izbora, koje su išle pod ruku s najavama partija lijevog bloka o konačnom rješenju pitanja stanarskih prava i sl., ali i kontinuirano ignoriranje stavova Islamske zajednice na predlagana zakonska rješenja o restituciji, naveli su Islamsku zajednicu da 15. 9. 2000. (petak) organizira potpisivanje peticije „potpisnika koji podržavaju legalne zahtjeve Islamske zajednice za neotuđivo pravo da vodi brigu i upravlja vakufskim dobrima“.<sup>15</sup> Skupljeno je 150.000 potpisa u Bosni i Hercegovini i dijaspori, koji su predati OHR-u kao izraz podrške Islamskoj zajednici u pogledu borbe za naturalnu restituciju. O razlozima organiziranja i rezultatima peticije javnost je upoznata na konferenciji za medije koja je organizirana tim povodom. Organiziranje i ovog, može se reći zadnjeg, ali legitimnog, demokratskog instrumenta kojim se željelo utjecati na domaće vlasti i međunarodnu zajednicu ujedno pokazuje do koje mjere su

14 V. Kadribegović, „Vakuf kao linija razgraničenja“.

15 „Svim muftijama, glavnim imamima i imamima u BiH i dijaspori“, br. 02-MO-3527/2000, dana 12. 9. 2000, Arhiv Vakufske direkcije, 2000, Knjiga II, 601–1064.





Islamskoj zajednici osporavani njeni zahtjevi, ali i koliki je bio stvarni utjecaj Islamske zajednice na političku zajednicu, pa i na one političke faktore i stranke koji su u svojim programima zagovarali zaštitu i afirmaciju kulturnih vrijednosti Bosne i Hercegovine i Bošnjaka. Očito je da Islamska zajednica nije imala „svoju/e“ stranke iako je redovno optuživana da uživa privilegovanu zaštitu od strane vlasti i političkih faktora!!!

## PRIPREMA I ODRŽAVANJE SASTANKA KOLEGIJA NASTAVNIKA FIKHA

Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini se 19. 9. 2002. godine dopisom broj 01-SM-3451/02 obratio Fakultetu islamskih nauka s predmetom: „Šerijatskopравни stavovi o pitanju vakufske imovine“. Na početku dopisa skrenuta je pažnja da je već duže vrijeme aktuelno pitanje donošenja zakona o restituciji, a da je Islamska zajednica posebno zainteresirana za ovaj zakon zbog vakufske imovine. Kao razlog pokretanja ove inicijative obraćanjem Fakultetu izražena je bojazan da je moguće da se „donese nepravedan zakon na štetu izvornih imovinskih vlasnika, a u korist aktuelnih korisnika, a sve zbog dnevno-političkih interesa“. Iako se u dopisu ne naglašava, čini se opravdanim zaključiti da je direktan povod ovom dopisu zakon koji je predložio SDP, jer je reakcija Rijasetu uslijedila šesnaest dana nakon podnesenog prijedloga SDP-a.

U Rijasetovom dopisu postavljena su i pitanja na koja se traži islamski stav s uputstvom da Katedra za šerijatsko pravo FIN-a<sup>16</sup> u saradnji s drugim profesorima šerijatskog prava angažiranim u obrazovnim institucijama Islamske zajednice zauzme stavove o rečenim pitanjima. Sugerisano je da se ne mora držati isključivo predloženih pitanja, nego se mogu ponuditi odgovori i na druga pitanja vezana za vakufsku imovinu a koja bi bila značajna za njenu zaštitu. Ovakva praksa da tada nije bila uobičajena i to je bio prvi slučaj da se Rijaset obratio nekome za organiziranje sastanka skupa sastavljenog od profesora iz oblasti islamskog prava.

Povodom ovog dopisa Fakultet islamskih nauka je 19. 10. 2002. godine organizirao sastanak svih nastavnika fikha na islamskim obrazovnim institucijama u Bosni i Hercegovini. U pozivu na sastanak br. 316/02 od 3. 10. 2002. godine, koji je potpisao v. d. dekan dr. Ibrahim Džananović

16 Profesori fikha na Fakultetu islamskih nauka tada su bili: dr. Ibrahim Džananović, prof. dr. Fikret Karčić, doc. dr. Enes Ljevaković i predavač mr. Mustafa Hasani.



predloženo je da se u cilju efikasnijeg rada tematske sjednice napišu odgovori na pojedina pitanja ne duži od jedne stranice kucanog teksta s navođenjem referentnih izvora, a da će se nakon svakog iznesenog koncepta odgovora voditi diskusija.

Imenovani su izvjestitelji o pojedinim pitanjima i to:

- a. na pitanje broj jedan dr. Enes Ljevaković (Fakultet islamskih nauka u Sarajevu),
- b. na pitanje broj dva mr. Muharem Štulanović (Islamski pedagoški fakultet u Bihaću),
- c. na pitanje broj tri dr. Šukrija Ramić (Islamski pedagoški fakultet u Zenici), i
- d. na pitanje broj četiri prof. Mustafa Sušić (Gazi Husrev-begova medresa Sarajevo).

Pozivu se nisu odazvali nastavnici fikha iz sljedećih obrazovnih institucija Islamske zajednice: Behram-begove medrese u Tuzli, Karađoz-begove medrese u Mostaru i Medrese Džamaludin Čaušević u Cazinu.

Sastanak je održan 19. 10. 2002. godine na Fakultetu islamskih nauka a vodio ga je dr. Fikret Karčić, koji je na početku dao upute da se u radu na sastanku slijedi metod rada Fetvahane: da se na pitanje odgovori vrlo jasno, precizno, nedvosmisleno, da iza odgovora slijedi objašnjenje, a da forma oblikom, terminologijom i obimom bude ujednačena.

Redakturu pripremljenih koncepata odgovora sačinili su dr. Enes Ljevaković i mr. Mustafa Hasani.<sup>17</sup>

Svi predloženi izvjestitelji napisali su i na sastanku iznijeli vlastite koncepte odgovora na zadata pitanja, što je omogućilo efikasan rad i sadržajne diskusije. Osnovni stavovi iz pripremljenih odgovora izvjestilaca uglavnom su integrirani u same odgovore i objašnjenja, pa ih nećemo posebno navoditi.

U nastavku donosimo integralni tekst koji je usvojio Kolegij nastavnika fikha.

---

17 *Zapisnik sa tematskog skupa posvećenog problematici vakufa u svjetlu predstojeće restitucije održanog 19.10.2002. godine na Fakultetu islamskih nauka, zapisnik vodio Mustafa Hasani (Lična arhiva).*



## STAVOVI KOLEGIJA NASTAVNIKA FIKHA NA OBRAZOVNIM INSTITUCIJAMA IZ U BIH O PITANJIMA VAKUFA

*Mustafa Hasani*

Rijaset Islamske zajednice zatražio je od nastavnika fikha na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu da, u saradnji sa nastavnicima ove islamske nauke na drugim obrazovnim ustanovama IZ u BiH, daju stručno mišljenje o nekim važnim aktuelnim pitanjima vezanim za vakufsku imovinu. Kolegij nastavnika fikha razmatrao je ta pitanja na tematskom skupu održanom 19. oktobra 2002. godine u Sarajevu i usvojio sljedeće stavove.

PITANJE BR. 1: Kakav je islamski stav u odnosu na brojne zakone bivše SFRJ kojima je nacionalizirana ili na neki drugi način podružljena vakufska imovina?

*Odgovor:* Ovi zakoni su neprihvatljivi sa islamskog stanovišta i suprotni međunarodnim konvencijama o ljudskim pravima.

Smatramo da je u našim uslovima naturalna restitucija jedino ispravan i prihvatljiv oblik ispravljanja ove nepravde.

*Objašnjenje:* Budući se radi o prinudnom izvlašćivanju ranijeg titulara, bez njegove saglasnosti, ili opravdanog, objektivnog javnog interesa, nema nikakve sumnje da takav jednostrani i samovoljni akt državne vlasti nije prihvatljiv sa islamskog stanovišta. Ni islamska vlast nema ovlasti da ukine vakufe ili oduzima njihovu imovinu, ili imovinu drugih lica bez valjanog pravnog osnova. Vakufe, nakon njihova osnivanja, ne može ukinuti ni njihov osnivač, vakif, ni vakufska uprava, ni državna vlast, budući se radi o imovini koja ima status "Allahove imovine" (*milkuallah*). Takva imovina je aktom uvakufljenja trajno izuzeta iz prometa, tako da se ne može ni prodavati, ni poklanjati, ni nasljeđivati.

Očito je da spomenuti zakoni nisu valjan osnov, sa islamskog stanovišta, te ih smatramo neprihvatljivim. Također, spomenuti zakoni su suprotni konvencijama o ljudskim pravima, kao što je Opća deklaracija o pravima čovjeka, usvojena u Općoj Skupštini UN-a 10. 12. 1948. godine, u čijem članu 17 stav 2 stoji: "Niko ne smije samovoljno biti lišen svoje imovine."

Otuda smatramo spomenute zakone, na osnovu kojih je oduzeta vakufska imovina i ukinuti brojni vakufi, suprotnim Božijim zakonima i



općeprihvaćenim principima o ljudskim pravima. Nepravda, nasilje i ideološki pristup problemu imovinskih prava nisu prihvatljivi sa stanovišta islama, te držimo da je u našim uslovima naturalna restitucija jedino ispravan i prihvatljiv oblik ispravljanja nepravde i njenih posljedica. Prilikom nacionaliziranja vakufska imovina se tretirala kao privatno vlasništvo, pa se tako mora tretirati i prilikom restitucije.

I samo prihvatanje principa restitucije i rasprave koje se vode o ovom pitanju najbolji su pokazatelj nepravednosti i neutemeljenosti prethodnih nasilnih akata vlasti u pogledu vakufske, a i druge privatne svojine.

*Vidi:* Fikret Karčić, "Vakufi i reprivatizacija", *Glasnik IZ*, LIV:3 (1991), str. 267; Dr. Vehbe ez-Zuhajli, *El-fiqhu'l-islamijju ve edilletuhu* (Daru'l-fikr, 1996), 8/155.

**PITANJE BR. 2:** Kakav je islamski stav u odnosu na donošenje predstojećeg Zakona o restituciji, za koji ima indicija da bi mogao omogućiti nosiocima stanarskog prava i korisnicima poslovnih prostora da vakufske stanove i poslovne prostore otkupe i da se tako uvede presedan po kome se zakonom omogućava da vakufska dobra u državi BiH postanu privatno vlasništvo, što nije bilo moguće ni u najgore vrijeme?

*Odgovor:* Sa stanovišta islamskog učenja nije dozvoljeno privatizovati vakufsku imovinu.

Ako bi se donio zakon koji to omogućava, smatramo da taj zakon ne bi uvažio vjerske norme muslimana. Takvo rješenje bi bilo suprotno načelima univerzalne (prirodne) pravde.

*Objašnjenje:* Prema islamskom učenju vakuf je imovina izuzeta iz prometa. Prema tome, nikom nije dozvoljeno mijenjati odredbe i volju vakifa izraženu u vakufnami.

*Vidi:* El-Merginani, *el-Hidaje*, t. 3-4 (Bejrut: Dar ihjau't-turasi'l-arebi, 1995), str. 15–16; Ibrahim el-Halebi, *Multeqa el-ebhur*, kritičko izdanje priredio Vehb Sulejman Gavedži el-Albani (Bejrut: Muessesetu'r-risaleri, 1989), str. 403–404.

Smatramo da bi predstavnici IZ i njeni eksperti trebali biti uključeni i konsultovani u procesu pripreme ovog zakona. Također, smatramo legitimnim korištenje svih mehanizama demokratskog parlamentarnog života radi donošenja zakona koji uvažava ustanovu vakufa i interese IZ.



PITANJE BR. 3: Kakav je uopće islamski stav naspram mogućnosti sticanja stanarskog prava, u skladu sa Zakonom o stambenim odnosima, na vakufskim stanovima?

*Odgovor:* Islamsko pravo ne poznaje kategoriju stanarskog prava onako kako je to definirano u socijalističkim pravnim sistemima.

*Objašnjenje:* S obzirom na to da je davanje stanarskog prava pojedincima na vakufskim stanovima bilo posljedica nacionalizacije, koja je okvalifikovana kao nepravedna i neprihvatljiva sa islamskog stanovišta, samim tim i posljedice tih zakona su nepravedne i neprihvatljive. Pravno pravilo je da ono što je u osnovi ništavno ne može tokom vremena postati valjano. U *Medželli* stoji: "Nikome nije dozvoljeno da raspolaže sa imovinom drugog bez njegovog dopuštenja."

Vakufski stanovi se mogu koristiti samo po odredbama vakufname, tj. određena lica mogu imati pravo stanovanja u skladu sa vakufnamom, te pravo kratkotrajnog i dugotrajnog zakupa po općim pravilima iznajmljivanja.

*Vidi: Medželle-i ahkami'š-šerije*, član 96; Mehmed Ali Ćerimovic, "O vakufu", *Glasnik VS IVZ*, br. 3 (Sarajevo, 1935), str. 156–159.

PITANJE BR. 4: U oduzetoj vakufskoj imovini ima znatan broj vakufa iz kategorije *evladijet vakufa*. Molimo da iznesete islamski stav o evladijet vakufu, s posebnim osvrtom na status tog vakufa u našim prilikama, te da li i pod kojim uvjetima evladijet vakuf može preći u kategoriju običnog vakufa?

*Odgovor:* Porodični (*evladijet*) vakuf je posebna vrsta vakufa koja ima islamsko utemeljenje.

*Objašnjenje:* Abdullah b. Omer, radijallahu anhu, prenosi da je njegov otac Omer b. El-Hattab, radijallahu anhu, došao Allahovom Poslaniku, alejhi's-selam, i rekao: "Božiji Poslaniče, dobio sam komad zemlje u Hajberu, ništa dragocjenije nisam imao. Pa šta mi naređuješ da učinim sa njom?" Reče Allahov Poslanik: "Ako želiš, izuzmi je iz prometa i odredi da se prihod sa nje dijeli kao milostinja!" Potom je Omer odredio da se od njenih plodova dijeli milostinja, te da se ta zemlja ne može ni prodati, ni pokloniti, ni naslijediti, a da se plodovi dijele sirotinji, *rodbini njegovoj*, za otkup robova, na Allahovom Putu, putnicima namjernicima, gostu. Nema grijeha



da onaj koji time upravlja koristi dio toga na uobičajeni način.” Sintagma “rodbini njegovoj” potvrđuje utemeljenost evladijet vakufa.

*Vidi: El-Buhari, Sahib, Kitab eš-šurut, hadis br. 2532.*

PITANJE BR. 5: Status ove vrste vakufa u našim prilikama?

*Odgovor:* Ovaj vakuf je bio prisutan kod nas i imao je isti status u BiH kao i u drugim krajevima osmansko-islamske kulturne zone.

*Objašnjenje:* U vakufnamama kod nas za porodični vakuf korišten je isti obrazac kao i diljem osmansko-islamske kulturne zone. Tako u vakufnami Mustafe-paše Skopljaka od 26. 2. 1514. godine stoji da on: “Zasniva poseban vakuf za svoju djecu, koji vakufi svojoj djeci i djeci djece svoje s koljena na koljeno, sve dok ne izumru.” U vakufnami Ajaz-bega sina Abdulhajjeva napisanoj 1477. u Sarajevu stoji: “Da upravu i nadzor nad svojim vakufom zadržava doživotno lično za sebe. Dalje, postavio je uslov i odredio da iza njegove smrti (te dužnosti pripadaju) najčestitijem od djece njegovih oslobođenih robova. Ako i oni izumru, onda to pripada najbližim njegovim rođacima od najbližeg, pa dalje po stepenu srodstva. A ako i oni izumru, neka se izbor upravnika i nadzornika prepusti odluci kadije toga vremena.” Isa-beg Ishaković je u svojoj vakufnami od 10. 7. 1469. naveo: “i pomenuti je uslovio ovako: Ako se desi da neko od roda njegova i rodbine bude siromašan, da se od viška vakufa nešto i njemu da”.

*Vidi: dr. Mehmed Begović, Vakufi u Jugoslaviji (Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 1963). str. 58–61.*

PITANJE BR. 6: Pod kojim uvjetima ova vrsta vakufa može preći u obični vakuf?

*Odgovor:* Kada izumru korisnici naznačeni u vakufnami, porodični vakuf se transformiše u općekorisni (*hajri*) vakuf.

Nastavnici fikha (s potpisima):

Dr. Ibrahim Džananović

Dr. Fikret Karčić

Dr. Enes Ljevaković

Dr. Šukrija Ramić

Mr. Muharem Štulanović

Mr. Nusret Abdibegović

Mr. Mustafa Hasani

Mustafa. Sušić, prof.

Mušinbegović Muhamed, prof.



## ANALIZA I ZAKLJUČCI

Iz izloženog dokumenta ali i opće društvene situacije tog vremena moguće je zaključiti sljedeće:

1. Prvim pitanjem tražio se stav Kolegija o naravi i vjerskom tretiranju zakonskih mjera kojima je nacionalizirana vakufska imovina, jer ako su ti zakoni s islamskog stanovišta legalni, onda su i posljedice tih zakona vjerski legalne. Budući su zakoni nepravedni jer se radi o nasilnom oduzimanju imovine od vlasnika, „bez objektivnog javnog interesa“ i pravične protunaknade, takvi zakoni i postupci neprihvatljivi su s islamskog stanovišta. „I samo prihvatanje principa restitucije i rasprave koje se vode o ovom pitanju najbolji su pokazatelji nepravednosti i neutemeljenosti prethodnih nasilnih akata vlasti u pogledu vakufske, ali i druge privatne imovine.“<sup>18</sup>

Kolegij je zauzeo stav da se odgovor proširi i onim što nije pitano, pa je rečeno da je naturalna restitucija jedino ispravan i prihvatljiv oblik restitucije, jer se nepravda može poravnati samo pravdom, odnosno pravda kao princip ne mjeri se materijalnom vrijednošću, nego se sprovodi. Vjerske zajednice i lica kojima su vlasti oduzele imovinu predlagali su da se restitucijom obuhvati period od 1886, (*Memorandum*), kasnije od 1919, dok su Vlada i međunarodna zajednica zastupale mišljenje da se kao polazna godina za restituciju uzme 1945. U objašnjenjima se isticalo da je ta godina „realnija zbog toga što imovina fizički postoji i postoje svježiji tragovi njenog oduzimanja ili dodjeljivanja“.<sup>19</sup> Međutim, uvidom u zakonska rješenja koja su nuđena o pitanju naturalne restitucije željelo se samo istaći načelo, proklamacija o ovoj vrsti restituciji, dok su se ostalim članovima zakona, pogotovo kada su u pitanju povrat oduzetih stanova, građevinskog zemljišta i sl., uvodila brojna ograničenja naturalnoj restituciji, tako da je sasvim očigledno da bi se takvim zakonskim rješenjima ponovila historija, pa bi oštećeni vlasnici nasilno oduzete imovine opet bili zakinuti.

Stoga je Kolegij, kao i Islamska zajednica, bio na stanovištu da se izvrši samo naturalna restitucija „bez ikakvih uslovljavanja“ jer je ona „jedino ispravan i opravdan oblik ispravljanja ove nepravde“. Prva zakonska rješenja iz 1995. čak su nudila da se država obaveže finansijskom kompenzacijom oduzete imovine putem certifikata. Islamska zajednica je vođena

18 Koncept odgovora dr. Enesa Ljevakovića (Lična arhiva).

19 Intervju s Ramizom Mehmedagićem, ministrom prostornog uređenja i okoliša u Vladi Federacije, „Nosioci stanarskog prava će zadržati stanove“, *Dani*, br. 226, 05.10.2001., dostupno na: <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/226/t22607.shtml#anter3>, posjećeno 20.6.2019.



historijskim, ali i tadašnjim iskustvom kategorički odbijala takve prijedloge. Upravo zbog toga je insistirala da godina za povrat bude 1919. jer mnoge obveznice iz perioda između dva svjetska rata nisu realizirane, iako se tadašnja država obavezala na to, a samim tim i njene nasljednice, a u međuvremenu je vakufska i privatna imovina oduzeta i privatizirana.

U objašnjenju stava Kolegij se poziva na međunarodne pravne akte, jer je vlasničko pravo, prema međunarodnim konvencijama, jedno od temeljnih prava i mora uživati svaki oblik zaštite. To znači da u procesu resitucije postoje samo dvije strane: država i raniji vlasnik; treće lice koje ima stanarsko ili neko drugo pravo može biti samo njen korisnik, ali ne i vlasnik.

2. Pitanje prava nositelja stanarskog prava na vakufske stanove definitivno je bilo jedno od gorućih, ali i najbolnijih pitanja restitucije. Nažalost, jako se puno manipuliralo s brojkama ovih stanova.<sup>20</sup>

Zagovornici stava da se nositeljima stanarskog prava na vakufskim stanovima omogućiti njihov otkup poistovjećivali su stanarsko pravo s vlasničkim pravom. Nekada su sebe nazivali stvarnim vlasnicima, a vakuf i ostale kojima su oduzeti stanovi i dobra „bivšim vlasnicima“!!! Nažalost, na preimenovanje jedinog vlasnika kojem je nepravedno i bez njegove volje oduzeta imovina pristao je i zakon, tj. zakonodavac imenujući ih bivšim vlasnicima. Time je politika u BiH izrekla svoj konačan sud o ovoj problematici i bez donošenja zakona o restituciji!

U principu, islam poznaje samo vlasnika i štiti njegovo pravo uživanja i korištenja vlastite imovine, a vlasnik svoju nekretninu može da izdaje u zakup ili kroz neki drugi odnos. Islamska zajednica je tražila da se vraćanjem imovine stvarnom vlasniku ispravi nepravda i nasilno oduzimanje imovine, a da se nosiocima stanarskog prava da mogućnost ostanka u stanovima ali u zakupnom odnosu. „Nezakonito raspolaganje vakufima treba tretirati otimačinom i primijeniti propise na koje se to odnosi: a) da se oteta imovina vrati u svom originalnom obliku, i b) a ako to nije moguće, da se vrati u pravednoj protuvrijednosti“.<sup>21</sup>

20 Mustafa Vatrejnak, predsjednik Udruženja vlasnika nacionalizirane i konfiskovane imovine, i, ujedno, mutevelija Gazi Husrev-begovog vakufa je rekao: „Broj od 16.500 nacionalizovanih i privatnih stanova uzet je iz statistike SIV-a bivše Jugoslavije. Danas ima manje od 3.000 takvih stanova jer su mnogi ljudi došli u njihov posjed, neki su prodati ili otkupljeni ili srušeni. U Zenici ima samo jedan nacionalizovani stan, a najviše ih je u općinama Centar i Stari Grad te u Novom Sarajevu. Ukupan broj nacionalizovanih stanova u Federaciji je oko 2.500 i to je jednom rekao i gospodin Bičakčić, ali se ugrizao za jezik pa nije smio da to ponovi. Od toga je oko 1.150 vakufskih“. Ermin Čengić, „Restitucija ili prostitucija“, *Dani*, br. 226, 5.10.2001. dostupno na: <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/226/t22607.shtml#anter3>, posjeta 20.6.2019.

21 Koncept odgovora dr. Šukrije Ramića (Lična arhiva).





3. Pitanje broj dva i tri također se ticalo stanarskog prava na vakufske stanove i mogućnosti njihova otkupa. Bilo je vrlo izvjesnih najava da će se nosiocima stanarskog prava omogućiti otkup vakufskih dobara pa je Rijaset tražio pravnu instrukciju od koje neće moći odstupati budući da je to vjerska norma. Odgovorom je još jednom potvrđena specifičnost vakufa u odnosu na ostalu imovinu, jer je riječ o imovini koja je izuzeta iz prometa, tj. imovini koja se koristi shodno posebnim pravilima i troši u posebno određene namjene. Vakufski stan i privatni stan isti su samo po svojoj funkciji kao mjesta stanovanja, ali su u naravi vlasništva potpuno različiti zbog volje vakifa.

U objašnjenju je istaknuta činjenica da „nikom nije dozvoljeno mijenjati odredbe i volju vakifa izraženu u vakufnami“, pa, prema tome, niti jedan vjerski autoritet personalno, poput reisul-uleme ili muftije, ali ni Zajednica kao institucija nema ovlasti da mijenja volju vakifa. Reisul-ulema i drugi predstavnici Islamske zajednice često su bili izloženi pritiscima i lobiranju brojnih aktera u ovim procesima da Islamska zajednica „zarad izgradnje države“ popusti u svojim stavovima kao da je to njihov lični izbor. Upravo je suprotno, vakuf je „Allahova imovina“, a Islamska zajednica, njena administracija i svi vjernici su zaduženi za njeno čuvanje i razvoj. Iako se na Kolegiju raspravljalo i o mogućnosti zamjene vakufskog dobra, što se u islamskom pravu vrlo temeljito i precizno tretira, u zaključku se nije o tome govorilo. Zašto? Upravo zbog toga što su naša dotadašnja iskustva, ali i iskustva brojnih muslimanskih naroda koji su doživjeli isto, da su vakufi koji su oduzimani radi „njihova propadanja“, „državnog interesa i progresa“ i sl. ustvari otuđivani. A jedno od pravila koje su formulirali klasični šerijatski pravници jeste da se ne upušta u transformaciju vakufa ako će to dovesti do stvarne ili pretpostavljene štete.<sup>22</sup> Iz ovog i brojnih drugih uvjeta transformacije koje ističe islamsko pravo razumije se da transformacija vakufa ne može biti predmetom nekog općeg zakona, nego se u svakom konkretnom slučaju predmet tretira pojedinačno.

4. Iz odgovora se može uočiti nepovjerenje prema vlasti i donošenju zakona koji će uvažiti stavove Islamske zajednice, odnosno zaštititi vakufsku imovinu od njene privatizacije. Negativnih iskustva u Bosni i Hercegovini bilo je jako puno, a trpio je vakuf, tj. Islamska zajednica! Zato je Islamska zajednica s razlogom bila sumnjičava prema rješenjima koja su otvarala mogućnosti otuđivanja vakufa, odnosno, kako se to predlagalo, da se nosiocu stanarskog prava, odnosno korisniku „omogućiti da se umiješa u postupak i da ponudi drugačije rješenje“.

---

22 Koncept odgovora mr. Muharema Štulanovića (Lična arhiva).



Da je Islamska zajednica bila u pravu, potvrdit će se par godina kasnije. Tačnije 2007. će se pokazati da je takva pretpostavka bila ispravna, a bojazan opravdana. Nosiocima stanarskog prava u nacionaliziranim stanovima otvorena su vrata ka otkupu vakufskih stanova nakon presude Ustavnog suda br. U-28/06 od 15. 5. 2007. da su oni u odnosu na druge nosioce stanarskog prava diskriminirani, što je suprotno Ustavu Federacije Bosne i Hercegovine – pravu na jednakost pred zakonom.<sup>23</sup> Nažalost, o diskriminaciji vakufa, Islamske zajednice i drugih lica kojima su oduzeti njihovi posjedi i dobra nije se vodilo računa. Načelo jednakosti ipak nije važilo za sve strane!

Potom je Zakonom o izmjenama i dopunama Zakona o prodaji stanova,<sup>24</sup> koji je stupio na snagu 18. 11. 2008. godine, članom 2. izmijenjen član 47, tako da u relevantnom dijelu glasi: “Pravo na kupnju stana, prema odredbama ovoga Zakona, ima i nosilac stanarskog prava na nacionalizovanom i konfiskovanom stanu, s tim da se bivšem vlasniku dodjeljuje drugi odgovarajući stan s pravom uknjižbe prava vlasništva u zemljišnim knjigama.”

Šta se kasnije dešavalo? Nosioци stanarskog prava u nacionaliziranim stanovima odmah su otkupili stanove, ali „bivšem vlasniku“, tj. Islamskoj zajednici uskraćeno je pravo na „dodjelu odgovarajućeg stana“!? Federalno ministarstvo za prostorno uređenje je mišljenjem br. 05-23-6-131/09-1 od 4. 9. 2009. godine donijelo tumačenje da se čl. 47 odnosi samo na pravo fizičkih lica, ali ne i na pravo pravnih lica, čime je Islamskoj zajednici onemogućeno dobijanje zamjenskih stanova.<sup>25</sup> Stav 3 čl. 47 glasi: „Ukoliko bivši vlasnik nije živ, pravo na dodjelu odgovarajućeg stana ima njegov nasljednik prvog reda.”

I pored brojnih žalbi Islamske zajednice i Vakufske direkcije na ovakvo tumačenje člana 47, Vlada je ostala pri stavu da se ovim članom u cjelini reguliše pravo samo fizičkih lica. Vakufska direkcija je tražeći tumačenja ovog člana smatrala da je intencija zakonodavca bila da se čl. 47 zajedno regulišu prava svih lica jer ih zakon posebno ne imenuje izuzev u stavu 3, gdje se posebno reguliše pravo fizičkih lica u pobrojanim situacijama.

23 Dostupno na: [http://www.ustavnisudfbih.ba/hr/open\\_page\\_nw.php?l=hr&pid=93](http://www.ustavnisudfbih.ba/hr/open_page_nw.php?l=hr&pid=93), posjećeno 24. 6. 2019.

24 *Službene novine Federacije Bosne i Hercegovine*, br. 72/08 (17. novembar 2008. godine).

25 „Odbacuje se zahtjev Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini – Gazi Husrev-begovog vakufa, radi dodjele zamjenskih stanova za nacionalizovane i otkupljene stanove u zgradi koja se nalazi u ul. Kulovića br. 5. Sarajevo, kao preuranjen jer prema važećim propisima nema uslova za pokretanje upravnog postupka.“

Općina Centar Sarajevo, Općinski načelnik, Služba za upravu za stambene poslove, „Zaključak“, br. 03-23-2107/09 od 9. 7. 2010.



U konačnici, Islamska zajednica nije dala svoju saglasnost na ovu nepravdu i ponovnu otimačinu vakufskih dobara, a vlast je sprovodila mjere kojima je privela kraju ovaj projekt komunističkih vlasti.

4. Pitanje broj četiri o evladijet vakufu ili porodičnom vakufu, uslovno rečeno, neočekivano je u ovom slijedu prethodnih tema. Rijaset je našao za shodno da o ovom obliku uvakufjavanja Kolegij donese svoj stav. Zašto? Zato što se u javnosti manipuliralo ovim oblikom vakufa i oduzimao mu se status trajnosti i javnosti, zbog činjenice da je riječ o obliku zavještenja imovine koju uživa pojedinac/i, a ne javnost, pa bi po tom principu on trebalo da bude u prometu! Zakonom bi se štitili samo općekorisni vakufi, ali ne i evladijet! „Štitio bi se samo stan za koji postoji vakufnama (!) provedena po šerijatskom propisu i založena, odnosno deponovana, gdje je vakif ostavio svoj stan da se kirija ubire korištenjem toga stana služeći za opće dobro.“<sup>26</sup> Primjenom ovakvih stavova o evladijet vakufu vakuf bi pretrpio značajnu štetu budući da je bilo dosta takvih vakufa.

Ovakav pristup podsjeća na period okupacije Bosne i Hercegovine od strane Austro-Ugarske, kada je nova vlast počela s uređivanjem pitanja imovine i vlasništva. Nisu razumjeli institut vakufa, a pogotovu porodičnog vakufa, te su ga poistovjećivali s institutom *fideikomisa* iz rimskog prava! Takvim razumijevanjem načinjena je značajna šteta vakufu, što je izazivalo revolt i bunu ovdašnjih muslimana, koja će kasnije zadobiti formalni oblik i biti poznata kao Džabićev pokret!

Međutim, pravnici i predstavnici Austro-Ugarske prvi su se put susreli s ovim institutom, koji dolazi izvan evropske pravne tradicije, dok su ovdašnji političari imali priliku da se ozbiljnije educiraju o naravi i prirodi vakufa i njegovim vrstama, kako bi razumjeli zahtjeve Islamske zajednice, ali i građana, u ovom slučaju vjernika.

5. Iako kroz pitanja direktno nije istaknuto, evidentno je: Islamska zajednica vodi kontinuiranu borbu za vakufe. I odgovori Kolegija, ustvari, naglašavaju činjenicu da je borba za vakufe više od borbe za imovinu budući da su vakufi vjerske institucije, a imovina izuzećem iz prometa biva prozvana Allahovom imovinom. Međutim, i ta pozicija Islamske zajednice, nažalost, morala se dokazivati jer se moglo pročitati, pa i od zvaničnika iz vlasti koji su direktno bili involvirani u donošenje zakona o povratu oduzete vakufske imovine, sljedeće: „Vakuf nema nikakve veze s vjerskom zajednicom. Vakuf je institut koji je odvojen i koji treba posmatrati kao odvojen od vjerske zajednice (!).“ Na konstataciju novinara da se javnim istupima Islamska

26 Intervju s Ramizom Mehmedagićem, dostupno na: <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/226/t22607.shtml#anter3>, posjećeno 20.6.2019.



zajednica direktno veže za vakuf, ministar u vladi Federacije kaže: „Lijepo je to što se neko brine da određena imovina ne propadne, odnosno da se koristi, *ali nije lijepo da se svojata* (podvukao MH). Vakuf je institut oslobođen bilo kakvog titulara i ja ne bih ulazio u dalje rasprave.“<sup>27</sup>

I pored toliko uložene truda i energije, borbe za vakufe, javnosti znanih i neznanih skupova, poput ovoga skupa Kolegija, čije rezultate tek sada predočavamo javnosti (!) i sl., zvaničnik i povjerenik u vladi Federacije osporava Islamskoj zajednici uopće pravo na borbu za vakufe!

Od svog osnivanja, 1882. godine pa naovamo tri su temeljna polja djelovanja i rada Islamske zajednice: vjera, tj. vjerski poslovi, vjersko obrazovanje i vakufi. Prvi cjeloviti dokument (ustav) o uređenju, organizaciji i poslovima Islamske zajednice iz 1909. godine, koji je dobijen nakon višedecenijske borbe za vlastitu organizaciju, u naslovu je istakao tri polja djelovanja Islamske zajednice: „Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova“. Jedino je u vrijeme komunističke vlasti Islamska zajednica u Ustavu iz 1959. bila prisiljena da ukine vakufske organe, jer je oduzimanjem vakufa prestala potreba za njihovim radom i postojanjem, što na specifičan način govori o razmjerama tog oduzimanja. Drugi pokazatelj brutalnosti uzurpiranja vakufa ogleda se u činjenici da se u istom Ustavu iz 1959. u poglavlju „Imovina Islamske zajednice“ ne spominje vakuf kao oblik imovine Islamske zajednice!

6. Na početku zasjedanja Kolegija nastavnik prof. Fikret Karčić istakao je činjenicu da je ovo „prvi sastanak ovakve vrste u skorijoj historiji obrazovnih ustanova Islamske zajednice“.<sup>28</sup> Ovakav oblik rada je nov jer su se sastali nastavnici fikha na obrazovnim ustanovama Islamske zajednice da bi kolektivno donijeli stručno mišljenje o određenim pitanjima, što do tada nije bila praksa rada u Zajednici.

Druga važna činjenica u radu ovog Kolegija jeste da su doneseni odgovori na postavljena pitanja rezultat kolektivnog donošenja pravnih rješenja. Ovakvih sastanaka bilo je u povijesnom radu Islamske zajednice, ali vrlo rijetko.<sup>29</sup> Ustavom Islamske zajednice iz 1990. predviđeno je osnivanje „najvišeg tijela za kontrolu ustavnosti i zakonitosti“ nazvanog Islamski savjet, koje, prema čl. 50, daje „autoritativna tumačenja načelnih šerijatskih rješenja“. Međutim, ovo tijelo nikada nije osnovano zbog raspada ondašnje države, koji je uslijedio vrlo brzo.

27 Isto.

28 *Zapisnik sa tematskog skupa posvećenog problematici vakufa u svjetlu predstojeće restitucije održanog 19.10.2002. godine na Fakultetu islamskih nauka*, str. 1.

29 Autoru su poznati sljedeći primjeri: zasjedanje Šireg savjeta Reisul-uleme iz 1938. i 1940. i rad komisije koju je formirao Rijaset o pitanju mješovitih brakova iz 1995. godine.



Zasjedanje i rezultate rada Kolegija iz 2002. moguće je shvatiti i kao eksperimentalni pokazatelj da je ovakav oblik rada u Islamskoj zajednici moguć i potreban. Savremenost koja je na sceni u stalnom je i nepredvidivom kretanju, tako da njeno razumijevanje a time i davanje odgovora na brojne novine koje nose novi stilovi života zahtijevaju veći intelektualni angažman eksperata iz različitih disciplina. Pozitivna iskustva iz muslimanskih zemalja, ali i islamskih centara diljem svijeta pokazuju kako se ovakvi oblici rada sve više upražnjavaju, a rezultati rada kolektivnih stručnih tijela uživaju veću težinu u odnosu na pojedinačne stavove i mišljenja. Islamska zajednica će tek 2005. osnovati Vijeće za fetve, koje je u svome radu davalo odgovore na vrlo važna pitanja koja su se ticala Zajednice. Međutim, Kolegij nastavnika fikha u ovom obliku više se nije sastajao.<sup>30</sup>

7. Kolegij se u radu držao preporuka da odgovori na postavljena pitanja oblikom i formom budu na tragu prakse Fetvahane iz Istanbula. Riječ je posebnom odjelu pri uredu šejhul-islama, glavnog muftije Osmanske carevine, koji se zvao Mešihat. Fetvahana je zadužena za izučavanje pitanja za koja se traži pravno tumačenje. Fetva-emin, službenik na čelu Fetvahane, pripremao bi odgovor na postavljena pitanja i tako pripremljen odgovor podnosio bi šejhul-islam u odobrenje.

Forma koju je slijedio odjel Fetvahane jeste: pitanje, odgovor i objašnjenje u koje je ulazio i izvor kao pravni osnov za odgovor. Kolegij nastavnika uredno je slijedio ovu praksu. Da bi se to postiglo, Kolegij je iz opširno postavljenog pitanja br. 4, u kojem je bilo i više pitanja, a koje je dobio od Rijasetu IZ sam formulirao više pitanja. Ova praksa je i inače bila poznata u kancelariji Fetvahana, pa je fetva-emin dobijeno pitanje formulirao precizno kako bi bio moguć nedvosmislen i kratak odgovor na njega. Iza odgovora je davano objašnjenje, koje je, također, kratko i sadržajno, u kojem je elaboriran odgovor, te navođeni izvori na koje se u odgovoru poziva.

---

30 Katedri za šerijatsko pravo Fakulteta Islamskih nauka u Sarajevu je 15. 4. 2003. upućen Zaključak Rijasetu IZ br. 02-MO-1702/2003, u kojem se kaže da će Vjersko-prosvjetna služba Rijasetu IZ uputiti zahtjev Katedri za šerijatsko pravo na FIN-u i zatražiti šerijatsko-pravni stav o praksi mnogih muslimana Bošnjaka da kurbane nabavljaju i žrtvuju putem MDD „Merhamet“ u Australiji. Da li je ovaj zaključak upućen i šta se dalje dešavalo nije nam poznato. Moguće da je smrt prof. fikha na Fakultetu Ibrahima Džananovića, koji je bio v. d. dekan Fakulteta, a time i član Rijasetu po funkciji, odgodila organiziranje ovakvog skupa. Kasnije će Vijeće za fetve na drugoj svojoj redovnoj sjednici, 27. 5. 2005. tretirati pitanje žrtvovanja kurbana u Australiji.

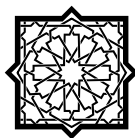


Izvore odgovora Kolegija čine klasična islamska pravna literatura hanefijske pravne škole, kojoj pripadaju bosanskohercegovački muslimani, radovi domaćih autora koji su se bavili pitanjem vakufa kao islamskog pravnog instituta ili, pak, historije islama i islamskih institucija u Bosni i Hercegovini te međunarodni pravni akti.

Oslanjanje u dobroj mjeri na domaće autore ukazuje na činjenicu da se Kolegij opredijelio da slijedi autentičnu i originalnu misao naših alima. Ovo je važno budući da je historijsko iskustvo življenja islama na ovim prostorima vlastito i unikatno, a islamska misao koja se razvijala pratila je upravo taj ambijent i okolnosti koje također žive u jednoj vrsti kontinuiteta iako su se režimi i vremena mijenjali. U protivnom, ako bi se zanemarilo vlastito, a u širem smislu i međunarodno savremeno i historijsko iskustvo odnosa državnih vlasti prema vakufu, vrlo lahko bi se mogla donijeti pogrešna rješenja.

A neka rješenja imaju dalekosežne posljedice, tako da se nekim odgovorima projicira budućnost. Naravno, nisu sva pitanja te vrste, ali brojna pitanja koja se tiču vakufa jesu. Naprosto zato što neka pitanja ili odgovori na njih prevazilaze konkretan povod i situaciju koja ih je iznjedrila i utiru novi put s dalekosežnim posljedicama. Kolegij je uveliko bio svjestan posljedica koje njegovi stavovi mogu proizvesti.





# *Islamska deklaracija i panislamizam*

*Amir Karić*

Iako napisana u Sarajevu, 'Deklaracija' pažnju nije usmjerila prema Jugoslaviji, nego prema islamskom svijetu. Štaviše, u 'Deklaraciji' se Jugoslavija nije ni spominjala. (...) Problem Balkana bio je, i danas je, problem demokratije.<sup>1</sup>

## I

Bošnjaci su tokom cijelog 20. stoljeća bili izloženi pokušajima kolektivne stigmatizacije od strane centara velikodržavnih ideologija iz bosansko-hercegovačkog okruženja, što uključuje etiketiranja za turkofiliju (poturice), panislamizam, islamski fundamentalizam, vehabizam i selefizam.

U cilju realizacije antibosanskih i separatističkih aktivnosti protiv Bosne i Hercegovine i neskrivenog šovinizma prema Bošnjacima, akademski i politički centri srpske velikodržavne ideologije nastavili su s tom vrstom propagande. Njihovi najistaknutiji politički predstavnici<sup>2</sup> i akademici<sup>3</sup> kao obrazloženje za svoje insinuacije najčešće spominju *Islamsku deklaraciju* Alije Izetbegovića, napisanu sedamdesetih godina 20. stoljeća. Nadaju se da

---

1 Alija Izetbegović, *Sjećanja: autobiografski zapis* (Sarajevo: TDK Šahinpašić, 2001), str. 35, 38.

2 Dostupno na: <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Dodik-Islamska-deklaracija-uvod-ustvaranje-Islamske-drzave/309146>, posjećeno 15. 10. 2017; <http://www.blic.rs/vesti/republika-srpska/dodik-zar-u-sda-i-danas-misle-da-nekome-mogu-da-podvale-pricu-o-zalaganju-za/0wyvvg8>, posjećeno 15. 10. 2017.

3 Dostupno na: <http://www.magazin-tabloid.com/casopis/?id=06&br=293&cl=27>, posjećeno 15. 10. 2017.; [http://www.glassrpske.com/novosti/vijesti\\_dana/Tanaskovic-Ceric-iznio-Izetbegovicevu-viziju-Islamske-deklaracije/lat/92554.html](http://www.glassrpske.com/novosti/vijesti_dana/Tanaskovic-Ceric-iznio-Izetbegovicevu-viziju-Islamske-deklaracije/lat/92554.html), posjećeno 15. 10. 2017.





će neistinama i propagandom postići svoje ciljeve. Ne treba gubiti iz vida da je Dobrica Ćosić, akademik i jedan od ideologa srpskog velikodržavnog projekta iz druge polovine 20. stoljeća, to obilježje opisao u romanu *Deobe* riječima:

Lažemo da bismo obmanuli sebe, da utešimo drugog; lažemo iz samilosti, lažemo da nas nije strah, da ohrabrimo, da skrijemo svoju i tuđu bedu. Lažemo iz ljubavi i čovečnosti, lažemo zbog poštenja. Lažemo zbog slobode. Laž je vid našeg patriotizma i potvrda naše urođene inteligencije. Lažemo stvaralački, maštovito, inventivno (...).

Nažalost, slična propaganda prema Bosni i Hercegovini i Bošnjacima povremeno se vodi i iz Hrvatske.<sup>4</sup>

Aliju Izetbegovića kao državnika cijelu je deceniju pomno pratila domaća, evropska i svjetska javnost. Zbog toga je nepotrebno ovdje braniti njegovu politiku od propagande s jedne ili druge strane, jer su činjenice dobro poznate i domaćoj i međunarodnoj javnosti. U ovom članku ukazat ćemo na Izetbegovićevo poimanje panislamizma, odnosno šta pod time podrazumijeva kad govori o nužnim reformama u muslimanskom svijetu.

## II

Termin *panislamizam* nastao je u osmoj deceniji 19. stoljeća u evropskoj orijentalistici i njime je označavana ideologija pokreta čiji je cilj bio povezivanje muslimanskih zemalja u jedan blok na čelu s Osmanskim carstvom. *Panislamizam* ima cilj koji imaju i drugi pan-pokreti svoga vremena, kao što su pangermanizam i panslavizam, naprimjer, koji su imali ambiciju ujedinjenja germanskih odnosno slavenskih naroda u jednu političku zajednicu. Svi spomenuti pokreti rezultat su historijskih okolnosti i međunarodne konstelacije, a danas se na njih gleda samo kao na historijske pojave. Jedino se na našem podneblju zbog panislamskog pokreta u Osmanskom carstvu s kraja 19. i početka 20. stoljeća i danas vodi propaganda s ciljem proizvođenja političke štete Bošnjacima, odnosno Bosni i Hercegovini.

4 Posljednji slučajevi jesu propagandističke izjave predsjednice Republike Hrvatske Kolinde Grabar-Kitarović o broju osoba iz Bosne i Hercegovine na ratištima na Bliskom istoku, koje su toliko pretjerane da su bile ignorirane od zvaničnih krugova međunarodne zajednice kao „neozbiljne“, kao što je i izjava predsjednika Hrvatske demokratske zajednice Bosne i Hercegovine Dragana Čovića da „zalaganje za građanski princip u Bosni i Hercegovini znači zalaganje za islamsku državu“ dočekana s podsmijehom. Sva ta propaganda naslanja se na klasični propagandistički i arhaični koncept o Hrvatskoj kao „predziđu kršćanstva“.



Od 17. stoljeća muslimanski se svijet suočavao s unutrašnjim krizama i sa spoljnim izazovima. Sve više je uzmicao pred imperijalnim nasrtajima evropskih država. Takav razvoj događaja doveo je do pojave niza pokreta, od Indije i Perzije do Osmanskog carstva, koji su nastojali moralno obnoviti društvo, reorganizirati vojsku i civilnu upravu, te pružiti otpor evropskom kolonijalizmu.<sup>5</sup> Jedan od tih pokreta bio je panislamizam. Njegovo idejno konstituiranje povezuje se s pokretom Mlade Osmanlije, koji je nastao 1865. godine. Mlade Osmanlije zastupale su ideju da samo ujedinjenje muslimana predvođenih Osmanlijama može sačuvati Osmansko carstvo od daljnjeg propadanja. Sintagma *ittihad-i islam* (islamsko jedinstvo) prvi put je upotrijebljena u istanbulskom listu *Hurijet* 9. novembra 1868. godine. Deceniju kasnije, 1877. godine izraz *panislamizam* javio se u evropskoj javnosti. Prvi put upotrijebili su ga Franz von Werner na njemačkom jeziku i turkolog Arminius Vambery na engleskom jeziku. Nakon toga ovaj izraz često je korišten u evropskoj štampi. Prve tekstove o *panislamskoj* ideji na arapskom jeziku napisali su Džemaluddin el-Afgani i Muhamed Abduhu 1884. godine u listu *El-urva el-vuska* (Čvrsta veza). Tokom vlasti sultana Abdulhamida II (1876–1908) panislamizam je bio zvanična politička doktrina Osmanskog carstva.

### III

U *Islamskoj deklaraciji* Alija Izetbegović iznosi svoja razmišljanja o tome koja su moguća idejna polazišta za obnovu muslimanskog svijeta. U autobiografskoj knjizi *Sjećanja* iz 2001. godine Izetbegović kaže da je *Islamsku deklaraciju* napisao 1970. godine:

Ovaj neveliki tekst (oko 40 stranica) privukao je pažnju tek nakon Sarajevskog procesa 1983. godine. Bio je sa jednakom strašću branjen i napadan. Iako napisana u Sarajevu, *Deklaracija* pažnju nije usmjerila prema Jugoslaviji, nego prema islamskom svijetu. Štaviše, u *Deklaraciji* se Jugoslavija nije ni spominjala. Ideja koja je dominirala ovim tekstom glasila je: samo islam može zagrijati maštu muslimanskih masa i osposobiti ih da učine nešto u vlastitoj povijesti. Ideje uvezene sa Zapada to ne mogu. Poruka je bila napadana kao fundamentalistička, što je ona u nekom posebnom smislu i bila – zahtijevala je vraćanje izvorima.

5 Pojedine ideje i stavove iznesene u ovome članku, koji se odnose na historiju panislamizma, opširno sam izložio u knjizi *Panislamizam u Bosni* (Sarajevo: Connectum, 2006) (u prijevodu na engleski jezik *Myth of Bosniak Pan-Islamism* (Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2015).



Iako je osuđivala autoritarne režime, tražila povećanje izdataka za obrazovanje, zalagala se za novi položaj žene, nenasilje i prava manjina, *Deklaracija* je na Zapadu primana sa velikom rezervom. Mislim da joj nisu mogli oprostiti činjenicu što je islam stavljen u srce problema.<sup>6</sup>

*Islamska deklaracija* zaokupljena je muslimanskim svijetom, njegovim stanjem i perspektivama, na svojevrsan način njegovom (geo)kulturom, (geo)ekonomijom i (geo)politikom.<sup>7</sup>

Hoćemo li da muslimanski narodi izađu iz kretanja u krugu, iz zavisnosti, zaostalosti i siromaštva? (...) tada jasno ukažimo na put koji vodi do tog cilja. Ostvarenje islama na svim poljima u ličnom životu pojedinaca, u porodici i društvu, kroz obnovu islamske vjerske misli i stvaranje jedinstvene islamske zajednice od Maroka do Indonezije.<sup>8</sup>

Važno je primijetiti da čak ni ovdje, u rečenici koja se često uzimala kao ključna za dokazivanje njegovih stavova kao panislamiste, čak i za inkriminaciju u procesu 1983. godine, gdje najeksplicitnije govori o "jedinstvenoj zajednici od Maroka do Indonezije", on ne koristi izraz "država", već "zajednica", što je detalj koji govori o Izetbegovićevom nijansiranom razumijevanju i tumačenju stvari.

Razmatrajući potencijalnu pokretačku snagu za buđenje te „zajednice“, on razmatra i *panislamizam* i *nacionalizam* i njihove moguće učinke na mase u tim zemljama. Za njega je panislamizam inkluzivistička ideja moguće integracije širokog pojasa muslimanskih zemalja, a nacionalizam redukcionistički i fragmentirajući. Izetbegović o integraciji muslimanskog svijeta govori vizionarski, a ne utopijski; historijski i geopolitički kontekstualizirano, a ne romantičarski. On se pri tome referira na procese evropske integracije kroz Evropsku zajednicu, preteču Evropske unije, kao znak nužnosti prevazilaženja zatvorenosti u granice nacionalnih država, istih onih gdje je ideja nacionalne države i nastala, a sve u cilju ostvarivanja globalne konkurentnosti. Stvaranje Evropske ekonomske zajednice, prema njegovim riječima, „predstavlja najkonstruktivniji događaj evropske povijesti 20. stoljeća“. Izetbegović tako misli jer se „savremeni svijet nalazi

6 Izetbegović, *Sjećanja: autobiografski zapis*, str. 35.

7 Kratko svrt na Izetbegovićevo shvatanje panislamizma dao sam u tekstu „Mit o bošnjačkom panislamizmu: pokušaj nametanja kolektivne stigme“, objavljenom u *Zborniku radova sa Međunarodnog simpozija „Srednji put u religiji kulturi i politici: misao ravnoteže i umjerenosti u djelu Alije Izetbegovića“ održanog u Sarajevu 12–13. maja 2017. godine*, koji je objavio Muzej „Alija Izetbegović“ 2018. godine.

8 Alija Izetbegović, *Problemi islamskog preporoda – Islamska deklaracija* (Sarajevo: OKO, 2005), str. 131.



pred razvojem (...) koji zahtijeva do sada nezapamćenu i neslućenu koncentraciju ljudi i sredstava i objektivno daje šanse samo velikim nacijama ili, još tačnije, savezima nacija“, za što navodi i sljedeći primjer:

Kina po svom razvoju stoji znatno iza Francuske ili Engleske, ali zahvaljujući ogromnoj koncentraciji ljudi i sredstava, ona u tekućoj utakmici pokazuje izrazitu nadmoć. Ova situacija predstavlja šansu za muslimanski svijet, koji nije razvijen, ali je velik.<sup>9</sup>

Uzimajući u obzir da je Izetbegović *Deklaraciju* napisao početkom sedamdesetih godina 20. stoljeća, dok NR Kina još nije pokazivala znakove otvaranja i spremnosti za ekonomske reforme, može se reći da su njegove riječi bile vizionarske, a potvrđene kasnijim njenim ekonomskim usponom i današnjim statusom drugorangirane ekonomije svijeta.

Imajući u vidu Evropsku zajednicu, Izetbegović ističe da je “prirodna težnja za saradnjom i ujedinjenjem muslimanskih naroda“.

(...) Nama se čini da nema ništa prirodnije pa prema tome ni realnije od zahtjeva da muslimani ostvare razne forme jedinstva radi rješavanja zajedničkih problema i da postupno pristupe stvaranju određenih supranacionalnih struktura – ekonomskih, kulturnih i političkih – radi koordiniranog i zajedničkog djelovanja u nekim važnim oblastima.<sup>10</sup>

Pretpostavka za takvu integraciju muslimanskog svijeta, po njemu, ne može biti nacionalizam, jer je suprotstavljen najdubljim osjećanjima muslimanskih naroda. Dok je u Evropi nacionalizam „predstavljao afirmaciju narodnih težnji (muzike, folklor, a posebno jezika), u muslimanskim zemljama se po pravilu susreće jedan zakržljali oblik nacionalizma“. Ideja nacionalizma u muslimanskim zemljama nije izraz težnji muslimanskih naroda. Ona je nametana posredstvom otuđene elite školovane u zapadnom obrazovnom sistemu i predstavljala je neautentičnu, nenarodnu i vještačku konstrukciju. Izetbegović svoju tvrdnju potkrepljuje i odnosom nacionalističke administracije prema arapskom jeziku, čiji status „nije mnogo povoljniji nego za vrijeme anglo-francuske okupacije zemalja muslimanskog svijeta“. Izetbegović naglašava da je nacionalizam u muslimanskom svijetu „zamišljen kao zamjena islamu i kao takav od početka predstavljao antiislamski pokret“, te je suprotstavljen osjećanjima muslimanskih naroda koja su prožeta kur’anskim principom

<sup>9</sup> Izetbegović, *Problemi islamskog preporoda – Islamska deklaracija*, str. 167.

<sup>10</sup> Izetbegović, *Problemi islamskog preporoda – Islamska deklaracija*, str. 164.



„muslimani su braća“, a “u muslimanskom svijetu bez islama nema ni patriotizma“.

Realističku percepciju potrebe za integracijom muslimanskih zemalja kroz panislamizam umjesto nacionalizam, pored nužnih privrednih i kulturnih reformi, Izetbegović obrazlaže i činjenicom naglog prirodnog priraštaja u muslimanskom svijetu. U tom smislu on zaključuje da je taj

dramatski demografski razvoj, ako ne bi bio praćen isto tako brzim ekonomskim i društvenim razvojem, pun potencijalnih opasnosti i neizvjesnosti. Za proteklih 20 godina ova „demografska inflacija“ uglavnom je apsorbirala sav porast proizvodnje, tako da je u većini muslimanskih zemalja nacionalni dohodak po stanovniku danas manji nego prije dva desetljeća. Tako porast stanovništva, umjesto da bude faktor moći u ujedinjenom muslimanskom svijetu, postaje izvor kriza i očajanja za razjedinjene muslimanske zemlje. Jasno je da muslimanske zemlje ne mogu pojedinačno izaći na kraj sa ovim problemom.<sup>11</sup>

Recentna masovna emigracija iz muslimanskih zemalja Bliskog Istoka prema Evropi, također, potvrđuje osnovanost njegovih hipoteza.

Izetbegovićeve ideje o panislamizmu kao idejnoj platformi za ekonomsku i političku integraciju muslimanskog svijeta dobijaju dodatno na značaju ako se sagledavaju u kontekstu savremenih globalizacijskih trendova. Bez ispravnog razumijevanja ovog pojma, muslimanske zemlje će još dugo ostati više objekti nego subjekti glavnih procesa svjetske politike.

## LITERATURA

- al-Ahsan, Abdullah, *Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary* (Leicester: Muslim Society, 1992)
- Azm-zade, Refik-beg, *Panislamizam i Evropa* (Mostar, 1914)
- Danish, Ishtiyaque, *The Ummah Pan-Islamism And Muslim Nation-States* (New Delhi: Institute of Objective Studies, 2001)
- Izetbegović, Alija, *Sjećanja: autobiografski zapis* (Sarajevo: TDK Šahinpašić, 2001)
- Izetbegović, Alija, *Problemi islamskog preporoda – Islamska deklaracija* (Sarajevo: OKO, 2005)
- Karić, Amir, *Panislamizam u Bosni* (Sarajevo: Connectum, 2006)
- Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islamism: ideology and organisation* (New York: Oxford University Press, 1990)
- Panislamizam i panturcizam*, (Anonim) (Mostar, 1914)
- Šehić, Nusret, *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austro-ugarske uprave u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo, 1980)

11 Izetbegović, *Problemi islamskog preporoda – Islamska deklaracija*, str. 168.



# Harem kao sveti prostor u muslimanskoj pravnoj misli

*Senad Ćeman*

## **Sažetak**

Rad govori o poimanju zaštićenog prostora u muslimanskoj pravnoj misli kroz primjer harema kao mjesta za molitvu i stanovanje. Pojašnjava mogućnosti formiranja i egzistiranja svetog prostora i njegov značaj za muslimane. Ukazuje na razlike između svetih džamija u Meki, Medini i Jerusalemu u odnosu na ostale zaštićene prostore uz džamije, tradicionalne muslimanske kuće i mezarja, koje zajednički imenujemo haremima. Podsjeća na ishod ranije pokrenute inicijative za proglašenje Memorijalnog centra Srebrenica – Potočari haremom.

**Ključne riječi:** harem, sveti prostor, šerijat, Mekka, Medina, Jerusalem, Srebrenica

Riječ *harem* doima se poznatom i uglavnom se dovodi u vezu s islamom i muslimanima, čija percepcija nije istovjetna za sve koji je čuju ili koriste. Cilj ovog rada je ukazati na lingvističko značenje riječi *harem* kao i njenu upotrebu u kontekstu arhitekture, povijesti i teologije. Uvidom u literaturu ustanovili smo kako nemamo zasebnu studiju o značenju i upotrebi termina *harem* u učenju islama.<sup>1</sup> O šerijatsko-pravnim propisima vezanim za harem govori se detaljno u djelima koja se bave obredom hadža ili

---

<sup>1</sup> Tako, naprimjer, ovaj pojam ne nalazimo u djelu *Institucije islamske civilizacije: izabrani članci iz Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, prijevod Sabina Bakšić i dr. (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017).



značajem Kabe, Meke i Medine za muslimane,<sup>2</sup> ali o poimanju svetog prostora u muslimanskoj pravnoj misli samo se uzgred pisalo, što je bio jedan od osnovnih razloga našeg odabira ove teme.

## 1. LINGVISTIČKO ZNAČENJE

*Harem* pl. *ahrām* je arapska izvedenica u značenju „zabranjen, nedopušten; svet, nepovrediv / svetinja; sveto područje; svetište, hram; žena, supruga; žene, harem; Mekka i Medina“;<sup>3</sup> „općenito, ono što je zaštićeno; ograđeno dvorište džamije ili hrama; *musl.* groblje, mezarje, haremluk; u muslimana a. *zast.* odrasla ženska čeljad b. *hist.* više žena jednog muškarca c. *hist.* dio u kući za žensku čeljad; haremluk“.<sup>4</sup>

Slična joj je po obliku riječ *harām* pl. *hurum* „zabranjen, nedopušten, nedozvoljen; svet; nepovrediv; proklet; nezakonit/zabranjena stvar; grijeh“<sup>5</sup>; „*isl.* 1. ono što je vjerozakonom zabranjeno (*supr.* halal) 2. ono što je nečasno, nepošteno stečeno: ispaštati zbog“.<sup>6</sup>

Također joj je slična riječ *hurmet* pl. *hurem*, *huremāt* „svetost, nepovredivost, svetinja; zabranjeno; poštivanje; gospođa, dama; žena, supruga; kći; obitelj; udio; čednost“.<sup>7</sup>

## 2. ZNAČENJE U ARHITEKTURI

U rječniku arhitekture, *harem* je dio kuće ili dvora koji je dizajniran i građen sa ciljem naglašene privatnosti, u kojima obitavaju žene, u kojima se odvija porodični život i u koji muškarci van porodice nemaju pristup.<sup>8</sup> Haremluk (*haremluk*) je antonim selamluku (*selamluk*), dijelu kuće koji je namijenjen za primanje gostiju, odnosno muškaraca koji nisu dio porodice.

2 Poput korisnog djela *Aḥkām al-ḥaram al-makkiy al-šar‘iyya*, autora ‘Abd al-‘Azīza al-Ḥuwayṭāna, štampanog 2004. godine na skoro četiri stotine stranica teksta.

3 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, III (Sarajevo: El-Kalem, 2004), str. 288.

4 Senahid Halilović, Ismail Palić i Amela Šehović, *Rječnik bosanskog jezika* (Sarajevo: Filozofski fakultet u Sarajevu, 2010), str. 355.

5 Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 288.

6 Halilović, Palić i Šehović, *Rječnik bosanskog jezika*, str. 355.

7 Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 288. Halilović i dr. u svom *Rječniku* ovu riječ nisu naveli.

8 Abdülkerim Özeydin, Nebi Bozkurt: “Harem”, *İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/132, dostupno na: <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/16/C16016161.pdf>, pristupljeno 29. 7. 2019.



Osim toga, *harem* je termin koji se koristi za unutrašnje dvorište džamije, koje je opasano kolonadom nadsvođenih arkada. S druge strane, *harem* označava vanjsko dvorište osmanskih džamija, koje najčešće predstavlja svojevrsni botanički vrt, a koje je ograđeno vanjskim zidovima ili nekom drugom vrstom ograde.<sup>9</sup>

### 3. POVIJESNO ZNAČENJE

U rječniku povijesti, *harem* najčešće označava ženski dio porodice vladajuće dinastije (*harem-i hümayün*).<sup>10</sup> U osmanskoj državi riječ *harem* označava 'sveto mjesto na koje nije dozvoljen pristup svakome'. Zgrada Harema u Topkapi saraju (Topkapı saray) bila je određena za stanovanje sultana. Osim sultana, u ovom odjelu živjeli su sultanova majka (*valide-sultan* – majka sultanija), njegove kćeri i prinčevi; ostale žene koje su pripadale sultanovim odajama, a koje su se nazivale *gözde* (miljenica, ljuba), *ikbal* (haremska djevojka, robinja ili slobodna žena koja boravi u saraju [dvoru] kao kandidatkinja za jednu od sultanovih supruga) ili *odalık* (prilježnica); te osobe koje su bile zadužene za čuvanje ili služenje. U Haremu, u kojem su pored prinčeva živjele isključivo žene, radile su haremske age (*akhadımilar*, *akağalar*) pod upravom glavnog nadstojnika harema (*kızlarağası*, *darussade ağası*)...<sup>11</sup>

Iako se u standardnom modernom jeziku više ne koristi u tom značenju, u osmanskom dobu *harem* je označavao i suprugu (*zevce*) ili porodicu.<sup>12</sup>

### 4. TEOLOŠKO ZNAČENJE

Riječ *harem* spominje se u dva primarna izvora islama: Kur'anu i Sunnetu. U Božijoj knjizi – Kur'anu spominje se dva puta:

*A zar im nismo omogućili da borave na nepovredivom i sigurnom mjestu u koje se, kao opskrba s Naše strane, slivaju svakojaki plodovi, samo što to veći na njih ne zna.*<sup>13</sup>

9 Aziz Doğanay, *Mimari ve tezyini unsurlariyla cami* (Ankara: Diyanet işleri başkanlığı, 2015), str. 42.

10 Mehmet İpşirli: „Harem“, *İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), str. 16/135–138, dostupno na: <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/16/C16016162.pdf>, pristupljeno 29.7.2019.

11 *Historija osmanske države i civilizacije*, priredio Ekmeleddin İhsanoğlu, preveli Kerima Filan i dr. (Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, 2004), str. 1/602.

12 Dostupno na: <https://www.luggat.com/HAREM/1/1>, pristupljeno 29. 7. 2019.

13 Al-Qaşaş, 57. Prijevod ajeta u ovom radu: Nurko Karaman (Sarajevo: Kupola, d.o.o., 2018).





*Zar ne vidite da smo Harem sigurnim učinili, dok su ljudi oko njih otmici i pljački izloženi? Pa zar u ono što je lažno vjeruju, a blagodat Božiju poriču?*<sup>14</sup>

U Poslanikovoj tradiciji – Sunnetu riječ harem spominje se mnogo puta: „Allah je Mekku učinio časnom (*harrama*). Nikome prije mene niti poslije mene nije dopušteno da je povrijedi osim meni jedan sahat u samo jednom danu. Njeno zeleno rastinje se ne kosi i ne suši, njeno drveće se ne trga, njena divljač se ne lovi, i stvar zagubljena u njoj ne uzima se, osim ako se želi razglasiti da je pronađena.” „Osim izhira (iđirota) za naše kovače i naše grobove, Allahov Poslaniče“, rekao je Abbas. „Osim izhira“, kazao je on. Od Halida je preneseno da je Poslanik, a. s., upitao: “Znaš li ti (Halide) šta znači da se lov Harema ne rastjeruje? To znači da ga čovjek ne pomačne iz hlada na stranu da bi on odsjeo na njegovo mjesto.”<sup>15</sup>

“Allahov je Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, kada mu se ukazao Uhud, rekao: ‘Ovo je brdo koje nas voli, i mi volimo njega. Allahu moj, Ibrahim je učinio Mekku zaštićenim područjem (haremom), a ja haremom činim ono što je između njena (medinska) dva kraja s crnim kamenjem!’”<sup>16</sup>

Dobra djela se u haremu mnogostruko uvećavaju kao i grijesi. Svaka povreda svetosti prostora harema smatra se grijehom za koji se treba iskreno pokajati i učiniti propisani iskup. Tu se ne pravi razlika između namjernog i nenamjernog prijestupa, niti svjesnog i nesvjesnog, ni od strane onoga ko zna da je to prekršaj niti od onoga ko to ne zna, ni svojevoljnog ni prisilnog, ni opravdanog ni neopravdanog.<sup>17</sup>

Uzvišeni Allah stavio je u obavezu hodočašća jedino haremu u Mekki:

*I ljudski je dug prema Bogu da je hodočasti onaj ko ima za to mogućnosti, a onaj ko zaniječe, pa Bog, doista, ni o čemu i ni o kome ovisan nije.*<sup>18</sup>

Sveti prostor nazvan je haremom zbog radnji koje je u njemu zabranjeno činiti, poput lova divljači i čupanja bilja, za razliku od ostalih prostora, koji nisu učinjeni svetim i u kojima je identičan postupak sasvim dopušten.<sup>19</sup>

U teološkom smislu, *harem* kao sveti prostor koristi se u tri značenja:

14 Al-'Ankabūt, 67.

15 Muḥammad ibn Ismā'il al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī – Buharijeva zbirka hadisa*, prijevod s arapskog Hasan Škapur, [...] (Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 2008), br. hadisa 1833, str. 1273.

16 *Buharijeva zbirka hadisa*, br. hadisa 7333, str. 4669.

17 Abdulhamid Mahmud Tuhmaz, *Hanefijski fikh*, prijevod Zuhdija Hasanović i dr. (Sarajevo: Haris Grabus, 2002), str. 1/645–646.

18 Ālu 'Imrān, 97.

19 *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, II (Kuvajt: Wizara al-awqāf wa al-šū'un al-islamiyya, 1995), str. 17/185.



#### 4.1. Mekka i njena okolica

Islamski pravnici konsenzusom (*idžma*) smatraju Mekanski harem svetim prostorom muslimana. Hanefijski pravnici jedino taj prostor nazivaju haremom, a za sve ostale džamije i mesdžide, uključujući i Poslanikovu džamiju u Medini, koriste termin *hurmet*. Najvažnije džamije spominju sljedećim redoslijedom: najveća džamija po svojoj svetosti (*hurmet*) je harem u Mekki (*Mesdžidu-l-haram*), zatim džamija u Medini, zatim džamija u Kudsu, zatim glavne gradske džamije, zatim glavne mahalske džamije, zatim džamije u naseljima pa džamije u kućama.<sup>20</sup>

Svetost harema, smatraju oni, ogleda se u oblačenju ihrama i nečinjenju svih zabranjenih (*harām*) radnji osobama u ihramu (*muhrim*), zato što je „svetost ihrama veća od svetosti harema jer je stanje u ihramu, a ne prostor u kojem se nalazi osoba u ihramu, razlog zabrane, te se stoga prednost daje prečem (*evla*) razlogu“.<sup>21</sup> Haremu se pripisuje svojstvo svetosti (nepovredivosti) onda kada se nepovredivost ihrama i harema ne mogu objediniti u jednom značenju.

Hanefijski pravnici smatraju kako se svetost (*hurmet*) harema isključivo može odnositi na Časnu (*Mekka-i Mukerrema*), dok za Ugodnu (*Medina-i Tajjiba*) ne važu propisi zabrane lova divljači i čupanja bilja.<sup>22</sup>

Granica Mekanskog harema mjeri se u odnosu na *Hadžeru-l-esved* u Kabi. U klasičnim djelima islamskog prava udaljenost granice iskazana je u miljama.<sup>23</sup> Granica Harema iz pravca Medine je na tri milje udaljenosti, u lokalitetu zvanom Ten'imu, na kojem se danas nalazi Aišina džamija; iz pravca Jemena na sedam milja, na lokalitetu Edatu Libn; iz pravca Džedde na deset milja, na kraju lokaliteta Hudejbija; iz pravca Iraka na sedam milja, na početku brda Mukattaa; iz pravca Taifa prema Arefatu na sedam milja, na kraju lokaliteta Urene. Na tim granicama postavljeni su ogromni znakovi, njih ukupno 1.104, s natpisom „Kraj svetog prostora“. Izvan tih granica prestaje svetost prostora i prestaju važiti propisi vezani za njega, makar se taj prostor danas smatrao sastavnim administrativnim dijelom Mekke.<sup>24</sup>

20 Zayn al-dīn ibn Ibrāhīm Ibn Nuğaym (u. 970. po H.), *Al-Ašbāh wa al-nazāir* (Damask: Dār al-Fikr, 1986), str. 1/369.

21 Ibn Nuğaym, *Al-Ašbāh wa al-nazāir*, str. 1/369.

22 Faḥr al-dīn Uṭmān ibn 'Alī al-Zayla'ī (u. 743. po H.), *Tabyīn al-ḥaqāiq šarḥ Kanz al-daqa'iq* (Egipat: Maṭba'a Būlāq, 1315. po H.), str. 2/69.

23 Dužina jedne milje je 1.448 metara.

24 Dostupno na: <https://islamqa.info/ar/answers/177189/ما-هي-حدود-الحرم-المكي>, pristupljeno 15. 8. 2019.



Termin *džamijski harem* (*haremu-l-mesdžidi*) ne spominje se u djelima hanefijskih pravnika, ali se spominje džamijsko dvorište (*finau-l-mesdžidi*), u kojem važi isti način ponašanja (*adab*) kao i unutar džamijskih zidova.<sup>25</sup>

Na temelju navedenih i sličnih dokaza hanefijski pravници smatrali su samo harem u Mekki svetim prostorom, u kojem: (1) nije dozvoljen ulazak niti boravak nemuslimanima; (2) nije dozvoljan ulazak bez ihrama;<sup>26</sup> (3) namaz obavljen u njemu vrijedan je – u nagradi, ali ne i izostavljanju namaza – stotinu hiljada drugih namaza;<sup>27</sup> (4) dozvoljeno je u svim vremenima pa i onim pokuđenim za klanjanje obavljati tavaf i namaz;<sup>28</sup> (5) zabranjeno je loviti životinje; (6) zabranjeno je biti naoružan i učestvovati u oružanom sukobu;<sup>29</sup> (7) uvećava se kazna za počinjeni krvni delikt; (8) zabranjeno je posjeći drvo; (9) zabranjeno je prisvojiti pronađene zagubljene stvari ljudi i (10) zabranjeno je iznositi iz njega prašinu ili zemlju.

## 4.2. Medina i njena okolica

Muhamed, a. s., je po dolasku u Medinu ovaj grad proglasio haremom, tj. svetim prostorom. U jednoj predaji spominje se da se to desilo druge godine po Hidžri, za vrijeme pohoda na Bedr. Poslanik, a. s., zaustavio se s vojskom u blizini bunara Sukja', gdje je, po uzoru na Ibrahima, a. s., koji je učio dovu za Mekku, uputio dovu Allahu, dž. š., za Medinu. Odredio je granice medinskog harema: sa sjeverne strane brdo Sevr, s južne brdo 'Ajr; istočnu i zapadnu granicu harema čini početak pustinja Vakim i el-Vabra i prirodne granice harema od istoka prema zapadu. Granice Medinskog harema danas su obilježene 161 betonskim znakom s natpisom „Kraj – granica Harema“.<sup>30</sup>

25 Analizom i elektronskim pretraživanjem najznačajnijih hanefijskih pravnih djela, njih ukupno 44, koja radi formata rada nećemo taksativno navoditi, ustanovili smo da se termini harem i hurmet koriste kako je navedeno u tekstu.

26 Važno je napomenuti kako ovo nije jedinstven stav islamskih pravnika.

27 Sukladno hadisu: „Namaz obavljen u ovoj mojoj džamiji bolji je od hiljadu namaza obavljenih u drugoj kojoj džamiji, izuzev Svetog harema u Mekki; namaz obavljen u njemu bolji je od stotinu namaza obavljenih u mojoj džamiji.“ (Buhari, hadis br. 1190; Muslim, hadis br. 1394)

28 Prema hadisu: „Abdu Menafovi potomci, Nemojte nikome zabranjivati da tavaf čini i namaz obavlja u ovoj džamiji bez obzira na bilo koje doba dana ili noći.“ (Tirmizi, hadis br. 868)

29 „Allah je Meku učinio haremom (*harramaha Allāh*), nisu to ljudi učinili; stoga nije dopušteno nijednoj osobi koja vjeruje u Allaha i u Sudnji dan da u Mekki oružje nosi ili krv proljeva“ (Muslim, hadis br. 1354).

30 Brdo Sevr udaljeno je 8 km, Brdo 'Ajr 15 km, istočna pustinja 11 km, a zapadnja 6 km od Poslanikove džamije. V. mape u: Mensud Đulović, *Vodič kroz Medinu* (Sarajevo, 2013), str. 22–28.



Muhammed, a. s., govorio je: "Medina je Harem od Ajra, pa do Sevra, drveće (a i cvijeće) u njemu ne siječe se. U njemu se ne čini nikakva novotarija. Ko bi u njemu učinio kakvu novotariju, neka je na njega prokletstvo Allahovo, meleka i svih ljudi."<sup>31</sup> „Proglašavam Medinskim haremom sve što se nalazi između dvaju medinskih kamenih pustinja.“<sup>32</sup>

Imami Malik, Šafija i Ahmed smatraju, na temelju brojnih vjerodostojnih hadisa, i Medinski harem svetim muslimanskim prostorom u obilježjenom prostoru i s poznatim propisima koji se razlikuju od propisa Mekanskog harema. Za namaz obavljen u svetom medinskom prostoru Poslanik, a. s., obradovao je vjernike mnogostrukom nagradom: „Vrijednost obavljenog namaza u Mesdžidul-haramu u odnosu na druga mjesta jeste stotinu hiljada namaza, u mom mesdžidu hiljadu, a u Mesdžidul-aksa petsto namaza.“<sup>33</sup>

### 4.3. Mesdžidul-aksa u Jerusalemu

I ovaj prostor ima svoju svetost i posebno mjesto u islamu, zato što je u hadisu obećana dodatna nagrada za namaz obavljen u njemu, što je jedno vrijeme bio kibla muslimana i određište noćnog putovanja (Isra'a) Poslanika, a. s., u kojem je predvodio namaz drugim Božijim poslanicima prije uzdizanja (Miradža) na nabesa, kao i zbog blagoslovljenosti Šama spomenute u brojnim hadisima. Ebu Zerr, r. a., priča: „Pričali smo s Poslanikom, a. s., o tome koji je mesdžid vredniji, Poslanikov ili onaj u Bejtu-l-Makdisu, pa nam je rekao: 'Namaz u mom mesdžidu vredniji je od četiri obavljena namaza u njemu.'“<sup>34</sup>

### 4.4. Džamijski prostor i muslimanska mezarja

S vremenom su se čuli glasovi i pojavljivali zagovornici da se i drugi povijesno važni džamijski lokaliteti i kompleksi proglase svetim prostorom. Takvi zahtjevi redovno su bili elaborirani težnjom ka višim ciljevima i pobožnim namjerama. Polemike o tome mogu se naći čitamo li, naprimjer, o

31 *Buharijeva zbirka hadisa*, hadis br. 1867.

32 Muslim, hadis br. 1363.

33 Hadis bilježi al-Bazzār, br. 4142, dostupno na: <https://dorar.net/h/fab32128c5c7740d90e4de7add6d96eb>, pristupljeno 15. 8. 2019.

34 Ṭabarāni, *al-Mu'aġam al-awsaṭ*, 8/148, dostupno na: <https://dorar.net/h/d66318f230557e3776caf01cfd81d4e1>, pristupljeno 15. 8. 2019.



Ibrahimovom hramu<sup>35</sup> u palestinskom gradu Halilu (Hebronu). S vremenom će se u vjerskim krugovima prihvatiti dio hadisa kao ključna odrednica svetog prostora, prema kojem je sveti (harem) samo onaj prostor u kojem je „Allah zabranio lov i fitodestrukciju“.<sup>36</sup>

Prozvati neku džamiju – mimo triju navedenih, dvorište ili mezarje svetim prostorom s pozicije islamskog prava može se samo formalno i u želji snažnije naglašenosti značaja prostora, ali, suštinski gledano, samo Zakonodavac – Allah i Njegov Poslanik mogu neki prostor proglasiti svetim, a nikako ljudi. Takav princip nije stran islamskom vjerovanju, jer se, recimo, i Božiji poslanik moglo postati isključivo Božijim odabirom, nika-ko trudom ili zalaganjem.

### *Inicijativa iz 2015. godine za proglašenje Memorijalnog centra Srebrenica – Potočari haremom*

Slična inicijativa pojavila se kod nas 2015. godine, kada je iznesen prijedlog da se Memorijalni centar Srebrenica – Potočari proglasi haremom, nakon čega je imenovana Ekspertna grupa o Srebrenici,<sup>37</sup> sa zaduženjem da ponudi mišljenje o sljedećim pitanjima: (1) o inicijativi za proglašenje Memorijalnog centra Srebrenica – Potočari haremom; (2) o karakteru odluke koju treba da donese Vijeće muftija o inicijativi za proglašenje Memorijalnog centra Srebrenica – Potočari haremom; (3) o upotrebi pojma harem u djelima hanefijskih pravnikâ; (4) o vrsti imenovanja posebnosti prostora Memorijalnog centra Srebrenica – Potočari; (5) o određivanju područja koje bi trebalo da bude obuhvaćeno posebnim statusom i (6) o stalnim i povremenim sadržajima u prostoru koji će se označiti kao poseban.

Ekspertna grupa o Srebrenici je bila jedinstvena u stavu da termin harem ne bi bio prikladan za imenovanje mezarja, zbog šerijatskih i pravno-političkih razloga.

35 Muslimani taj prostor nazivaju al-Ḥaram al-Ibrāhīmī ili al-Masġid al-Ibrāhīmī, dok ga Jevreji nazivaju Patrijarhova špilja, na hebrejskom מערת המכפלה; to je mjesto na kojem su prema brojnim muslimanskim predajama ukopani Ḥalīl al-Allāh (Allahov prijatelj) Ibrahim, Ishak, Jakub, a. s., i njihove supruge, odnosno poslanici koje Stari zavjet naziva patrijarsima.

36 *Al-ḥaram mā ḥaram Allāh ṣadahū ea nabātahū*. V. Maġmū' u fatāwā wa rasāil šayḥ al-islām Ibn Taymiyya, sabrao 'Abd al-Raḥmān ibn Qāsīm (Medina: Maġma' malik Fahd, 1983), str. 27/14–15.

37 Reisu-l-ulema Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini dr. Husejin-ef. Kavazović imenovao je komisiju u sastavu: mr. Vahid-ef. Fazlović, muftija tuzlanski, predsjednik; dr. Hilmo Neimarlija, profesor na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, član; dr. Fikret Karčić, profesor na Pravnom fakultetu u Sarajevu i predsjednik Ustavnog suda IZ u BiH, član; mr. Senad Čeman, asistent na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, član; Asim Crnalić, advokat, član.



Ključnu ulogu u radu ove Komisije, prema našem skromnom mišljenju, imao je prof. Fikret Karčić, koji je u svom mišljenju o načinu memorijalizacije genocida nad Bošnjacima, između ostalog, naveo:

Kao članu ekspertne grupe o Srebrenici, koju je formirao Reisul-ulema Islamske zajednice u BiH, stavljeno mi je u zadatak da dam mišljenje o sljedećim pitanjima:

1. Kakav je karakter odluke koju treba da donese Vijeće muftija u vezi s inicijativom o proglašenju harema u Srebrenici?
2. Kako imenovati posebnost tog prostora?
3. Koju teritoriju treba da obuhvata ovaj posebni status?
4. Koji sadržaji treba da budu stalni, a koji povremeni u tom prostoru Srebrenice, koji će se označiti kao poseban?

Inicijativu da se proglasi harem u Srebrenici smatram neprihvatljivom iz šerijatskih i pravno-političkih razloga. Zbog toga ću odgovor na sva postavljena pitanja ovdje objediniti.

Riječ harem u muslimanskom vokabularu i običajnoj praksi u BiH ima tri značenja:

1. Harem u Meki, Medini i Jerusalemu;
2. Dvorište džamija;
3. Muslimansko mezarje.

Ako bi se proglasio harem u Srebrenici, to očigledno ne bi imalo značenje pod brojem 1, pošto se konsenzus ehl-i sunneta odnosi samo na ova tri harem-i šerifa. Svako davanje statusa svetosti i neprikosnovenosti, što riječ *harem* implicira, drugim mjestima ne bi se moglo šerijatski opravdati. Ovdje treba napomenuti da čak i Hamas, kada je razmatrao poseban status Palestine, koja se inače naziva "sveta zemlja" (*el-erd el-mukaddese*), nije proglasio ovu zemlju haremom, nego vakufom, koji pripada svim muslimanima.

Također, harem u Srebrenici ne bi mogao imati ni značenje pod brojem 2, jer se to ne može protegnuti izvan dvorišta džamija.

Preostaje značenje pod brojem 3 i to bi se moglo odnositi na mezarja u kojima su ukopane žrtve genocida. Međutim, postavlja se pitanje šta bi se time postiglo više od samog imenovanja. Već se koristi naziv Memorijalni centar u Potočarima.

Zaključeno je da je u javnoj upotrebi već etabliran naziv Memorijalni centar u Potočarima, a IZ u BiH je bila jedan od ključnih inicijatora njegova osnivanja. Spomen-obilježje i mezarje za žrtve genocida iz 1995. godine obuhvata šire područje od samog mezarja (oko 160.000 m<sup>2</sup>). Memorijalni centar je zasebno pravno lice, čiji je osnivač Bosna i Hercegovina i ono je vlasnik nepokretne i pokretne imovine, uključujući i prostor mezarja.



Važno je i to što se u dolini rijeke Drine termin *harem* ne koristi za mezarja.

Nakon što se usprotivio navedenoj inicijativi, prof. Karčić je naveo nekoliko alternativnih prijedloga, od kojih ovom prilikom izdvajamo sljedeće:

- Vijeće muftija da donese fetvu kojom će sve žrtve genocida proglasiti šehidima u našim očima, a Bog zna najbolje. Ta fetva takode treba da obuhvati i šerijatsko-pravni stav o genocidu, odgovornosti za genocid, načinu kažnjavanja počilaca i posljedicama genocida;
- Na nivou diskursa u Islamskoj zajednici govoriti o genocidu nad Bošnjacima, a Srebrenicu tretirati kao zadnju i najbrutalniju fazu genocida.
- Memorijalni centar u Potočarima i druga mezarja u kojima su ukopane bošnjačke žrtve genocida da se nazovu šehitlucima, što je u skladu s našom islamskom tradicijom i fetvom koja bi se izdala.<sup>38</sup>

Slijedom zaključaka ekspertne grupe, Vijeće Muftija izdalo je fetvu o Srebrenici kojom je taj prostor proglašen šehitlucima genocida nad muslimanima Bošnjacima, koji „trajno imaju svoj hurmet, s posebnim normama ponašanja za muslimane i muslimanke. Svakom muslimanu i muslimanki preporučuje se da prouči Fatihu šehidima, žrtvama Genocida, i da vodi računa o moralnom ponašanju na području šehitluka.“<sup>39</sup>

## ZAKLJUČAK

*Harem* u lingvističkom smislu označava zaštićeno i sveto područje; u arhitekturi dio kuće sa ciljem naglašene privatnosti u kojima obitavaju žene; u povijesnom smislu ženski dio porodice vladajuće dinastije; a u teološkom Mekku, Medinu i Jerusalem s okolicom. U muslimanskoj pravnoj misli svetim prostorom smatraju se samo lokaliteti koje su Allah i Njegov Poslanik proglasili takvim, s jasno određenim granicama i šerijatskom propisima, u kojima je „Allah zabranio lov i fitodestrukciju“.

38 Iz arhive Komisije, koja je u posjedu autora ovog rada.

39 Vijeće muftija je na prijedlog reisu-l-uleme donijelo Fetvu o Srebrenici 16. ramazana 1436. god. po H., odnosno 3. jula 2015. godine. Integralni tekst Fetve dostupan na: <http://www.islamskazajednica.ba/fetve-i-rezolucije/26102-fetva-o-srebrenici>.



## LITERATURA

- Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, II (Kuvajt: Wizara al-awqāf wa al-šu'ūn al-islamiyya, 1995)
- Buḥārī (al-), Muḥammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī – Buharijeva zbirka hadisa*, prijevod s arapskog Hasan Škapur, [...] (Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 2008)
- Doğanay, Aziz, *Mimari ve tezyini unsurlariyla cami* (Ankara: Diyanet işleri başkanlığı, 2015)
- Đulović, Mensud, *Vodič kroz Medinu* (Sarajevo, 2013)
- Halilović, Senahid, Ismail Palić i Amela Šehović, *Rječnik bosanskog jezika* (Sarajevo: Filozofski fakultet u Sarajevu, 2010)
- Historija osmanske države i civilizacije*, priredio Ekmeleddin İhsanoğlu, preveli Kerima Filan i dr. (Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, 2004)
- Ḥuwaytān (al-), 'Abd al-'Azīz, *Aḥkām al-ḥaram al-makkiy al-šar'īyya* (Rijad, 2004)
- Ibn Nuḡaym, Zayn al-dīn ibn Ibrāhīm, (u. 970. po H.), *Al-Ašbāḥ wa al-naẓāir* (Damask: Dār al-Fikr)
- Institucije islamske civilizacije: izabrani članci iz Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, prijevod Sabina Bakšić i dr. (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017)
- İpşirli, Mehmet, „Harem“, *İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Turkiye Diyanet Vakfı, 1997)
- Mağmū'u fatāwā wa rasāil šayḥ al-islām Ibn Taymiyya*, sabrao 'Abd al-Raḥmān ibn Qāsim, (Medina: Mağma' malik Fahd, 1983)
- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*, III (Sarajevo: El-Kalem, 2004)
- Özaydın, Abdülkerim, Nebi Bozkurt: „Harem“, *İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Turkiye Diyanet Vakfı, 1997)
- Tuhmaz, Abdulhamid Mahmud, *Hanefijski fikh*, prijevod Zuhdija Hasanović i dr. (Sarajevo: Haris Grabus, 2002)
- Zayla'ī (al-), Faḥr al-dīn Uṭmān ibn 'Alī (u. 743. po H.), *Tabyīn al-ḥaqāiq šarḥ Kanz al-daqa'iq*, (Egipt: Maṭba'a Bülāq, 1315. po H.)
- <https://islamqa.info/ar/answers/177189/>
- <https://dorar.net/h/fab32128c5c7740d90e4de7add6d96eb>
- <https://dorar.net/h/d66318f230557e3776caf01cfd81d4e1>
- <http://www.islamskazajednica.ba/fetve-i-rezolucije/26102-fetva-o-srebrenici>
- <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/16/C16016161.pdf>
- <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/16/C16016162.pdf>
- <https://www.luggat.com/HAREM/1/1>







# Načela dobre vladavine u islamskim izvorima i civilizaciji

*Ahmet Alibašić*

## **Sažetak**

Neuspjehi klasičnih razvojnih modela nakon Drugog svjetskog rata uzrokovali su pojavu koncepta „dobre vladavine“ kao procesno i rezultatski orijentirane dopune institucionalno i strukturno fokusiranim razvojnim modelima. Ovaj rad identificira islamske tekstove, načela i pojmove kao i presedane iz rane historije islama koji mogu poslužiti kao temelji za razvoj islamski utemeljenog koncepta dobre vladavine. Obrađeni su tekstovi i primjeri koji utemeljuju suverenitet zajednice u javnim poslovima, vladavinu prava, sukob interesa, obavezu transparentnosti javnih poslova, profesionalizam, meritokratiju i odgovornost. Ovakvo utemeljenje važno je zbog činjenice da je „dobra vladavina“ kritikovana kao još jedan imperijalistički pokušaj zapadnjačke dominacije nad društvima u razvoju ali i relativiziran kao vrijednosno evropocentričan.

Kada je 26. aprila 1986. godine eksplodirao četvrti reaktor nuklerane elektrane u ukrajinskom Černobilu, podigao je betonski poklopac od hiljadu tona otvorivši vrata dunjalučkog pakla za radnike i okolno stanovništvo. Sovjetske vlasti odlučile su o tome šutjeti skoro 36 sati i tako ozbiljno ugroziti desetine hiljada života svojih najodanijih građana i njihovih porodica koji su svoj život podredili uspjehu sovjetskog nuklearnog programa. Za razliku od njih, švedske vlasti privremeno su zatvorile svoju nuklearku u Forsmarku, udaljenom više od 1.000 km od Černobila, jer nisu odmah



mogle ustanoviti porijeklo radijacije koju su radnici prijavili. Ko zna koliko bi sovjetske vlasti šutjele i odgađale evakuaciju iz kontaminiranog područja da švedske vlasti, kada su ustanovile da radijacija ne potječe iz njihovih postrojenja, nisu zaprijetile da će svoja mjerenja prijaviti Međunarodnoj agenciji za atomsku energiju. Ovo je samo jedna ilustracija značaja dobre vladavine za obične ljude. Nadamo se da je ona dovoljna da opravda naše zanimanje za taj koncept u ovom radu.

## 1. KRATKA SAVREMENA HISTORIJA IDEJE „DOBRE VLADAVINE“

Tokom sedme i osme decenije 20. stoljeća u vladajućim i akademskim i političkim krugovima Zapada vladao je optimizam da imaju formulu za razvoj trećeg svijeta. Nije postojao konsenzus o toj formuli ali uprkos razlikama smatralo se da liberalne teorije razvoja, fokusirane na strukture i institucije, nude odgovore na sve razvojne dileme. Međutim, krajem devedesete decenije više nije bilo moguće nijekati činjenicu da je obećani razvoj uprkos mnogim pokušajima uglavnom izostao i da je to u kombinaciji s nasiljem vlasti i velikim korupcijskim skandalima izazvalo krizu povjerenja u zvanične institucije i politike. Bilo je nemoguće nijekati problem nedostatka vrijednosti i etike u javnom životu.<sup>1</sup>

Prvo priznanje da nešto nije uredu s ponuđenim rješenjima i da ih je potrebno dopuniti došlo je u izvještaju Svjetske banke o izostanku razvoja u podsaharskoj Africi iz 1989. godine, koji je uveo koncept „dobre vladavine“. Od tada je taj koncept nezaobilazan u diskursu međunarodnih razvojnih organizacija i državnih institucija. O definiciji dobre vladavine napisano je mnoštvo rasprava, u čije se detaljnije razmatranje ovdje nećemo upuštati.<sup>2</sup> Za neke je smisao tog pojma intuitivan: „umijeće navođenja društava i organizacija“<sup>3</sup> s krajnjim ciljem da javne institucije služe

1 Christoph Demmke i Timo Moilanen, *Effectiveness of Public-Service Ethics and Good Governance in the Central Administrations of the EU-27* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012), 149.

2 Tijana Vukojičić Tomić, „Dobra vladavina: od konceptualizacije do realizacije“, *Politička misao*, 53:2 (2016), 114–115, 125–126; Maszlee Malik, *Foundations of Islamic Governance: A Southeast Asian Perspective* (London: Routledge), 9–10, 30–32; Abdul Rashid Moten, „*Al-Siyasah al-Shar'iyah: Good Governance in Islam*“, u Abdullah al-Ahsan i Stephen B. Young (ur.) *Qur'anic Guidance for Good Governance: A Contemporary Perspective* (Palgrave, 2017), 56–57, 75; Al-Ahsan i Young, *Qur'anic Guidance for Good Governance*, 2–3; M. A. Muqtedar Khan, *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan* (Palgrave Macmillan, 2019), 244–245.

3 John Graham, Bruce Amos i Tim Plumptre, *Governance Principles for Protected Areas in the 21st Century* (Ottawa: Institute of Governance, 2003), 2.



građanima i promoviraju njihovu dobrobit. Ipak, radi efikasnije komunikacije potrebno ga je operativno definirati. Organizacija za ekonomsku suradnju i razvoj (OECD) dobru vladavinu definira kao „upravljanje koje je suštinski slobodno od zloupotrebe i korupcije i koje poštuje vladavinu prava“.<sup>4</sup> Za potrebe ovog teksta oslonit ćemo se na operativnu definiciju UN-ovog Razvojnog programa (UNDP) iz 1997. godine, po kojoj se dobra vladavina temelji na devet načela: 1) participaciji/sudjelovanju građana, 2) vladavini prava, 3) transparentnosti/otvorenosti, 4) odazivnosti, 5) orijentaciji na konsenzus (izbjegavanje preglasavanja), 6) pravičnosti i uključivosti, 7) učinkovitosti i efikasnosti, 8) odgovornosti (do opoziva) i 9) nužnosti strateške vizije (dugoročna održivost vs politička kratkovidnost fokusirana na naredne izbore).<sup>5</sup> Ovim općim načelima moguće je dodati još neka specifična načela kao što su, naprimjer, integritet, profesionalnost, meritokratija, načelo ‘vrijednost za novac’, delegiranje ovlasti i zabrane mobinga, koja su posebno važna u državnoj službi i javnoj administraciji uopće. Neće biti moguće u jednom tekstu adekvatno prodiskutirati sve ove elemente iz islamske perspektive, ali se nadamo da će ovo biti uvod u neka opširnija promišljanja ove teme.

Prije nego se posvetimo potrazi za temeljima dobre vladavine u islamskim izvorima i historiji, umjesno je kazati zašto je uopće tako što potrebno raditi kada je taj koncept sada već dobro utemeljen u liberalnoj tradiciji. Razlog je prije svega u činjenici da je društveni razvoj u svim svojim izdanjima, a posebno onom političkom i ekonomskom kulturno i vrijednosno impregnirana ljudska djelatnost. Osobe i grupe koje ne dijele liberalne vrijednosti mogu lahko odbaciti dobru vladavinu kao što odbacuju i druge liberalne vrijednosti i norme. Nismo jednom čuli kako se korupcija interpretira kao snalažljivost ili briga za rodbinu.<sup>6</sup> Otuda potreba da se istraži u kojoj mjeri postoji islamsko utemeljenje za ovaj koncept i da se njegovim eventualnim otkrivanjem doprinese uspostavi tzv. preklapajućeg konsenzusa zahvaljujući kojem će muslimani poštivati osnovne principe dobre vladavine (i) iz islamskih uvjerenja. Drugim riječima, ovdje tragamo za osnovnim elementima nečega što bi se moglo nazvati islamskom koncepcijom dobre

4 OECD, *The DAC Guidelines: Poverty Reduction* (Paris: OECD Publications Service, 1995), 14, prema Malik, *Foundations of Islamic Governance*, 30.

5 Na engleskom: *participation, rule of law, transparency, responsiveness, consensus oriented (policies), equitability and inclusiveness, effectiveness and efficiency, and accountability* (UNDP, „Governance for sustainable human development“, *UNDP policy document* [New York, 1997]).

6 Meliha Softić-Alibašić, „Odgojne poruke i vrijednosti u usmenim pričama Bošnjaka“, *Novi Muallim*, 4:15 (2003), 68–81.



vladavine koja bi bila utemeljena u islamu i kulturama muslimanskih naroda i samim tim imala veće šanse da je muslimani internaliziraju kao autentičnu islamsku vrijednost.

## 2. PARTICIPACIJA I ODGOVORNOST

Ko ima pravo da vlada, odnosno ko/šta je krajnji izvor legitimne vlasti najvažnije je pitanje svake političke misli jer se iz odgovora na njega nadaju odgovori na brojna druga pitanja (dobre) vladavine: Ko je primarni korisnik javnih resursa i usluga? Je li vlast odgovorna i kome? Može li vlast biti zamijenjena, pod kojim uvjetima i kako?

Za početak, ostavljajući detalje za kasnije, nema sumnje da su rani muslimani po sunijskoj tradiciji, ummet, tj. narod smatrali izvorom vlasti. Glavna svrha postojanja vlasti bila je služenje tom istom narodu.<sup>7</sup> Ideja da vladari imaju nekakvo sveto pravo da vladaju smatrala se stranom, bizantijsko-perzijskom tradicijom.<sup>8</sup> Na isti način doživljavana je i ideja o tome da je vlast povlastica neke grupe ili porodice. Raspravljalo se o tome da li vlast istovremeno treba služiti i nekom višem cilju kao što je provođenje Božije volje i da li vlast može znati šta je volja Božija neovisno od zajednice kojom vlada, ali to ovdje nije tema. Da zabilježimo i to da sunijska politička misao uopće nije imala dilema o nužnosti postojanja (bilo kakve) vlasti: šezdeset godina nepravedne vlasti bolje je nego jedna noć bezvlašća, reći će neki. Preuzimanje javnih funkcija u cilju promocije vjerskih vrijednosti i dobre vladavine jedna je od najvećih vjerskih obaveza ukoliko osoba uspije držati pod kontrolom svoju želju za novcem i vlašću.<sup>9</sup> No, da se vratimo pitanju legitimiteta vlasti s obzirom na to da su uvjerenja vezana za to temelji kompleksnog zdanja dobre vladavine. Odgovori na pitanje *Kako se vlada?* u najvećoj mjeri zavise od toga ko ima pravo da vlada. Dakle, ko ima pravo da vlada muslimanskom zajednicom?

7 Ebu Bekr je služio potrebnima u svojoj zajednici i prije i nakon dolaska na vlast. Prema Ibn Asakiru, znao je musti ovce komšinicama koje to same nisu mogle, ali i služiti staricu na periferiji Medine (Dželaluddin es-Sujuti, *Tarih el-hulefa'* [Bejrut: Dar el-fikr, 1988], 75).

8 Vidi Azizah Y. al-Hibri, "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 24:1 (1992), str. 11.

9 Ibn Tejmije, *es-Sijase eš-šer'ije fi islah er-ra'i ve er're'ije* (Rijad: Vizare eš-šuun el-islamije, 1418. hidžr. g. /1997–98), 129–130. Kada je u pitanju vlast, autor ljude svrstava u četiri kategorije, držeći pogrešnim mišljenje da su obnašanje vlasti i vjera nespojivi (str. 131–132).



Sunijska politička teorija kaže da je rana muslimanska zajednica ostvarila konsenzus o nužnosti postojanja vlasti. Ista teorija ne priznaje tvrdnje da je Poslanik iza sebe ostavio nasljednika, već da je to pitanje ostavljeno zajednici da ga dogovorno riješi u skladu s kur'anским opisom vjernika kao zajednice koja se o svojim zajedničkim poslovima *dogovara*:

*Sve što vam je dato – samo je uživanje u životu na ovom svijetu, a ono što je u Allaha – bolje je i trajnije za one koji vjeruju i u Gospodara svoga se uzdaju; / za one koji se klone velikih grijeha i razvrata i koji, kad ih ko rasrdi, opraštaju; / za one koji se Gospodaru svome odazivaju, i koji namaz obavljaju, i koji se o poslovima svojim dogovaraju (ve umruhum šura bejnehum), a dio od onoga čime smo ih Mi opskrbili udjeljuju. (Kur'an 42:36–38)*

Komentarišući ove ajete hanefijski pravnik i tumač Kur'ana el-Džessas (u. 370/980) zapisao je:

Allahovo opisivanje onih 'koji se odazivaju svome Gospodaru, namaz obavljaju, dogovaraju se o svim zajedničkim poslovima i troše na druge od onoga čime ih je Gospodar opskrbio' jeste dokaz o vitalnom značaju dogovaranja (šure). Nakon svega, On je spominje zajedno s vjerovanjem i obavljanjem namaza. Prema tome, to može poslužiti kao dokaz da je vjernicima naređeno da učestvuju u dogovaranju.<sup>10</sup>

Ipak, reklo bi se da je Fazlur Rahman Malik (u. 1408/1988) najbolje razumio značaj ovog ajeta kada je zapisao:

Kur'an je odredio princip *šure* da vodi Zajednicu u procesu donošenja odluka. Nažalost, tokom stoljeća među muslimanima se razvila strahovita pogreška u razumijevanju naravi *šure* zahvaljujući pogrešnoj i obmanjujućoj praksi i strukturama koje su bile prihvaćene izvana bez vođenja računa o etosu islama. Tako je opšterasprostranjeno ubjeđenje da *šura* znači da jedan čovjek, vladar, konsultuje ljude koji, po njegovu mišljenju, posjeduju mudrost, bez obaveze da provede njihov savjet. Prije svega, ovakva slika totalno ruši strukturu koju *šura* pretpostavlja. Kur'an opisuje vjernike kao *one koji se o poslovima svojim dogovaraju (emruhum šura bejnehum)*. Šura, dakle, ne znači da jedna osoba pita druge za savjet, već, radije, *međusobno dogovaranje* kroz zajedničku diskusiju na ravnopravnoj osnovi. Ovo direktno implicira da vrhovni izvršitelj ili izvršna vlast ne mogu jednostavno odbaciti odluku do koje se stiglo *šurom*.<sup>11</sup>

10 Ebu Bekr el-Džessas, *Ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar Ihja et-turas el-arebi, 1992), 5:263.

11 Fazlu Rahman, „Princip šure i uloga ummeta u islamu“, *Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, 61:9–10 (1999), str. 953–964.



U ovoj koncepciji, svi ljudi, a vjernici posebno, jesu zastupnici Božiji na zemlji (halife) i kao takvi, oni, nakon međusobnog dogovora, s osobom koju su izabrali za vladara sklapaju sporazum o uzajamnim obavezama (*bej'a*), kojim *ne* prenose trajno svoj suverenitet na vladara.<sup>12</sup> Kasnijim elaboracijama ova jednostavna vizija, kao i mnogo toga islamskoga, zamučena je, iako je ona bila sasvim jasna u političkom ponašanju i kulturi prvih muslimana. Kada je izabran za prvog političkog nasljednika Poslanika, a. s., Ebu Bekr je održao govor u kome je, između ostalog, rekao:

O ljudi! *Izabran sam* da vas vodim, iako nisam najbolji među vama. *Ako* budem postupao ispravno, vi me pomozite, a ako budem grijehio, spriječite me u tome. Istina je emanet. Laž je obmana i prevara. Slabić među vama je kod mene jak sve dok mu ne dam njegovo pravo. Jaki među vama kod mene je slab sve dok od njega ne uzmem ono što Bog zahtijeva. (...) Pokoravajte se meni *dok se ja budem pokoravao* Bogu i Poslaniku, a ako se suprotstavim Bogu i Poslaniku, nemojte mi se pokoravati. (...) <sup>13</sup>

Ovdje imamo potvrdu izborne naravi vlasti i uzajamnost obaveza vlasti i naroda. Afirmirana je i vladavina prava, o čemu će biti riječi nešto kasnije. Iz kasnijih izvještaja znamo da je Ebu Bekr sebe smatrao uposlenikom kod naroda i da je s njima pregovarao o visini svoje plate.<sup>14</sup>

O rasprostranjenosti ideje suverenosti ummeta među prvim muslimanima ponajbolje govori reakcija hazreti Husejna, Abdullaha Ibn Zubejra, Abdurrahmana ibn Ebi Bekra, Abdullaha ibn Omera, Ibn Abbasa i drugih ashaba na Muavijino imenovanje vlastitoga sina Jezida za halifu. Smatrali su taj čin neprihvatljivom privatizacijom javnih funkcija. Kada su Muavija i njegovi namjesnici njegov postupak pokušali izjednačiti s Ebu Bekrovom nominacijom nasljednika i Omerovim imenovanjem sedmočlanog vijeća koje je trebalo izabrati halifu, ashabi su odlučno odbacili analogiju kazavši da je to što Muavija radi tradicija perzijskih i bizantijskih careva (*bel sunne kisra ve kajsar*), uz obrazloženje da Ebu Bekr i Omer na vlasti iza sebe nisu ostavili svoju djecu, ni rođake. Abdurrahman je izričito tražio da vlast ponovo bude pitanje dogovora među muslimanima (*šura fi el-muslimin*). I Hasan el-Basri je smatrao da je uvođenje emevijske dinastije jedna od dviju stvari koje su upropastile ranu muslimansku zajednicu.

12 Fethi Osman, "Bej'at el-imam: ugovor o postavljenju poglavara islamske države", *Context*, 33–60; al-Hibri, „Islamic Constitutionalism“, 11–13.

13 Es-Sujuti, *Tarih el-hulefa*, 66–67.

14 Ebu Dža'fer Ahmed el-Muhibb et-Taberi (u. 695. hidžr. g./1295), *er-Rijad en-nedire fi menakib el-ašere* (Dar el-kutub el-'ilmijje, 1984), 1, 255.



Da se to nije desilo, kaže on, vlast bi bila pitanje dogovora među muslimanima do Sudnjega dana (*le kanet šura ila jevm el-kijame*). Na tom tragu, Šemsuddin ez-Zehebi (u. 748/1348) i Dželaluddin es-Sujuti (u. 911/1505), naprimjer, ne priznaju Mervana ibn Hakema za legalnog i legitimnog halifu, već Abdullaha ibn Zubejra.<sup>15</sup>

Iz suvereniteta ummeta proizlazi odgovornost vlasti tom ummetu i pravo ummeta da nadzire rad vlasti. Mnogo je primjera primjene ovih dvaju načela. Ovdje ćemo navesti samo neke. Počet ćemo s poznatim hadisom koji pozivanje nepravednih vlasti na odgovornost i promicanje integriteta javnih vlasti izjednačava sa džihadom: „Prvaci šehida su Hamza i čovjek koji je nepravednom vladaru rekao istinu u lice, pa ga ovaj ubio.“<sup>16</sup> Ebu Hamid el-Gazali je smatrao da se načelo 'naređivanja dobra i odvratanja od zla' može i treba koristiti za korigovanje vlasti te da za to nije potrebna nikakva suglasnost vlasti.<sup>17</sup>

Kasniji muslimani su usljed traumatičnog ranog političkog iskustva i pod pritiskom potonje političke prakse proizveli ambivalentnu političku teoriju sažetu u dominantnom sunijskom stavu da se na vlast može doći na tri načina: 1) izborom od strane ummeta, 2) nominacijom od strane prethodnog vladara i 3) silom.<sup>18</sup> Ovakav stav problematičan je iz najmanje dvaju razloga. Prvo, praktično legitimira upotrebu sile u političkoj areni pod samo jednim uvjetom: da onaj ko posegne za silom osigura da nadvlada svoje protivnike. Dakle, dovoljna je sila bez ikakve reference na neki okvir višeg reda kao što su prirodno pravo, pravda, šerijat i slično. Drugo, ovaj stav kompromitira republikanski duh tako snažno prisutan u ranoj muslimanskoj zajednici. Njega je nemoguće zanijekati ili u cijelosti odbaciti, ali je unesena konfuzija i stvoren prostor za manipulaciju od strane korumpiranih vlasti i servilne uleme. Zloupotreba islama u jeku i nakon arapskog proljeća svjedoče misaonom haosu koji je stoljećima (namjerno) stvaran i održavan.<sup>19</sup>

No, nikakav napor na zamagljivanju izvornog islamskog odgovora na pitanje legitimne vlasti ne može relativizirati poruku dvanaestogodišnje

15 Es-Sujuti, *Tarih el-hulefa'*, 183, 189, 191–192, 197.

16 Ebu Davud, *Sunen*, knjiga 37, br. 4330. Drugom prilikom je Poslanik izjavio da je najbolji džihad riječ istine rečena nepravednom vladaru. Et-Tirmizi, *Sunen*, 4/471, Ebu Davud, *Sunen*, 2/965, Ibn Madže, 2/1329.

17 Basim Musallam, „The Ordering of Muslim Societies“, u *Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, Francis Robinson (ur.) (Cambridge University Press, 1996), 164–207, posebno 176.

18 M. Akif Aydin, „Imamet: pravna utemeljenost“, u *Institucije islamske civilizacije* (Sarajevo: CNS, 2017), 431–432.

19 Ahmet Alibašić, „Arapsko proljeće i reakcije tradicionalističke uleme“, *Zbornik radova FIN-a*, 34:19 (2015), 165–188.





borbe (60–72. hidžr. g. / 680–692. g.) Poslanikovog unuka Husejna i Abdullaha ibn Zubejra, r. a., za islamsku republiku, a protiv uzurpacije od strane emevijske porodice. Njih dvojica nisu bili obični pretendenti na vlast. Obojica su svoju političku borbu legitimirali odbranom islamskog republikanskog sna. Uprkos činjenici da su većinu ummeta u to vrijeme činile osobe koje su nosile izrazito apsolutističko-monarhističku perzijsku i bizantijsku političku kulturu, u jednom trenutku većina pokrajina muslimanske zajednice priznala je za halifu Abdullaha ibn Zubejra.<sup>20</sup> Nažalost poraz Ibn Zubejra označio je definitivni kraj muslimanskih republikanskih nadanja.

U stoljećima koja su slijedila ova vizija je iskrivljena, kao i mnoge druge. Uslijedili su politički i intelektualni naponi da se opravda vladavina uzurpatora. Pravo ummeta da bira svoju vlast nikada nije izričito zanjekano, ali je relativizirano i svedeno na jednu od više opcija. Vodile su se duge rasprave o obaveznosti savjetovanja (dakle, ne dogovaranja) i o tome da li je rezultat savjetovanja obavezujući, a sve zbog izjednačavanja ajeta koji se obraća Poslaniku (... *i dogovaraj se s njima. A kada se odlučiš, onda se pouzdaj u Allaha, (...)*; 3:159) s onim koji opisuje zajednicu muslimana kao zajednicu koja se o svojim javnim poslovima dogovara (42:38). Ovaj potonji ajet protumačen je samo kao pohvala jednoj lijepoj praksi, ali ne i kao osnov narodnog suvereniteta. El-Maverdi (u. 450/1058) u djelu *el-Ahkam es-sultanije* gotovo da ne tretira načelo dogovaranja kao jedan od prvih principa vladavine. Pisalo se, istina, o prednostima (fadileti) šure pa se poentiralo da se i dragi Bog konsultovao s melekima prije nego je postavio Adema za namjesnika na Zemlji (2:30–32);<sup>21</sup> da je Ibrahim, a. s., pitao za mišljenje sina Ismaila prije izvršenja Božijeg naređenja (37:102); da Kur'an pozitivno govori o supružnicima koji se dogovaraju (2:232–233, 65:6); da se niko nije savjetovao sa svojim drugovima koliko Poslanik sa svojim ashabama;<sup>22</sup> da Omer nije htio pustiti ashabe da bez razloga napuštaju Medinu kako bi se s njima mogao savjetovati itd. Ali sve to bilo je u znaku preporuke, ne obaveze. Politički lideri (halife i sultani) postepeno su proglašeni Božijim sjenkama na zemlji,<sup>23</sup> i rečeno je da je za sklapanje ugovora s vladarom dovoljna jedna osoba!<sup>24</sup>

Jednom kad je kompromitovan narodni ili umetski suverenitet, bilo je lahko opravdati uzurpaciju vlasti od strane pojedinaca i grupa, privatizaciju

20 Es-Sujuti, *Tarih el-hulefa'*, 197.

21 Vidi, npr., tefsir ovog ajeta kod Fahrudina er-Razija.

22 Ibn Tejmije, *es-Sijase eš-šer'ije*, 126.

23 Ibn Tejmije, *es-Sijase eš-šer'ije*, 233. Sve predaje o tome da je sultan sjena Božija na zemlji slabe su.

24 A. I. el-Ensari, „Ehl el-hall ve el-akd“, u *Institucije islamske civilizacije*, 179–183.



javnih resursa te „zaštiti“ vlast od odgovornosti pred ummetom. Zato je reafirmacija ummeta kao izvora legitimne vlasti i suverena prvi zadatak islamske teorije dobre vladavine. Bez tog temelja sve što se sazda lahko može biti srušeno.

U radikalnom otklonu od tradicionalnog muslimanskog razmišljanja krajem 19. st. Džemaluddin Afgani (u. 1315/1897) u *el-Hukume el-istibdadije* i Abdurrahman el-Kevakibi (u. 1320/1903) u svome djelu *Umm el-Kurra* odgovornost vlasti, vladavinu prava i dogovor povezali su s napretkom, a diktaturu s nazatkom.<sup>25</sup> Za Rešida Ridaa (u. 1354/1935), dva temelja islamske vladavine jesu vjera u jednoga Boga i dogovor te principi: vlast pripada narodu; odluke se imaju donositi šurom; vlast je jedan oblik republike; vladar ne bi smio imati prednost u sudnici u odnosu na obične građane jer on je samo uposlen da primjenjuje šerijat i provodi volju naroda te cilj politike jeste da očuva vjeru i služi interesima javnosti.<sup>26</sup> Ovaj njihov sud, nažalost, nije ni blizu da postane općeprihvaćen u sunijskom svijetu.

### 3. VLADAVINA PRAVA

Drugi temelj dobre vladavine koji je tako čvrsto bio položen od samog osnivanja Poslanikove države bio je konstitucionalizam sa svim onim što ga prati, kao što su ograničena moć vlasti, vladavina prava i neovisno sudstvo. Davne 622. godine *poslanik* Muhammed imao je potrebu zapisati uvjete sporazuma između različitih grupa koje su činile medinsku političku zajednicu: domicilnih muslimana, doseljenih muslimana i medinskih Jevreja. Nasuprot njemu, različite dinastije koje vladaju Arabijom 1400 godina poslije izmišljaju različite razloge zašto nije 'islamski' imati ustav ili temeljni zakon koji bi regulirao način na koji se upražnjava ogromna politička moć koju imaju. Da stvar bude gora, ulema koja ne propušta priliku da se pohvali Medinskim ustavom kao prvim takvim dokumentom u političkoj povijesti čovječanstva – to im odobrava.

Druga strana medalje konstitucionalizma je vladavina prava koja ograničava volju vlasti normama višega reda i garantira jednakost svih pred zakonom te neovisnost sudstva. Danas je nepoštivanje pravnih propisa dio političke kulture muslimana ne samo među političarima već i među drugim

25 Malik, *Foundations of Islamic Governance*, 127.

26 Rešid Rida, *el-Hilafe ve el-imame el-uzma* (Kairo: ez-Zehra, 1998), 9, prema Malik, *Foundations of Islamic Governance*, 128.



muslimanima koji se bave javnim poslovima. Neki obrazloženje za takvo ponašanje traže u historiji i kulturi. Ono se, međutim, ne može naći u ranoj muslimanskoj političkoj praksi. U jednoj od svojih najupečatljivijih izjava poslanik Muhammed obznanio je da bi i svojoj miljenici Fatimi odsjekao ruku da se dokaže da je ukrala. Obznanio je to nakon što je ugledna mekanska porodica svoju kćerku, koja se također zvala Fatima, pokušala spasiti sankcije za krađu angažirajući Poslaniku dragog mladića Usamu sina Zejdova da intervenira kod njega. Bio je, kažu prenosioci, ljut kao rijetko kad i još poentirao: raniji su narodi propali zato što su sankcije izvršavali nad običnim članovima svoje zajednice, a izbjegavali ih primijeniti u slučaju uglednika.<sup>27</sup>

Važan mehanizam ograničavanja izvršne vlasti, koja je najsklonija zloupotrebama i koju je najteže kontrolirati, jeste podjela vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku. Iako je koncept moderan, u rudimentarnoj formi podjelu vlasti nalazimo vrlo rano u islamskoj historiji. Tako su muslimani vrlo rano, za vrijeme halife Omera, odvojili sudsku od izvršne vlasti.<sup>28</sup> S druge strane, u predmodernim muslimanskim društvima smatralo se da postoje pitanja iz domena zakonodavstva o kojima vladari ne mogu odlučivati, već su ona nadležnost uleme kao tumača vjerzakona. Iako to nije bilo formalizirano, granice su bile jasno postavljene. Pokušaj abasijskih halifa Me'muna i Mu'tesima da sebi priskrbe tu funkciju i uspostave cezaropapizam završila je rezolutnim porazom. Nažalost, kada moderne muslimanske vlasti u 19. i 20. stoljeću ponovo nasrnu na ulemanske ingerencije, sunijska ulema će biti preslaba i odveć ovisna o tim istim vlastima da im se suprotstavi.

Halifa Omer je i praktično pomogao da se uspostavi neovisno sudstvo. Jednom prilikom Poslanikov drug Ubejj tužio ga je za nešto pa su se njih dvojica dogovorili da im presudi Zejd ibn Sabit, r. a. Kad se halifa pojavio pred Zejdom, ovaj mu je iskazao poštovanje kakvo nije pokazao prema Ubejju, na šta mu je Ubejj prigovorio: „Ovo je prva nepravda koju si mi učinio.“ Halifa je sjeo do Ubejja i suđenje je počelo. Kako tužitelj nije imao dokaza, a halifa pobijao optužbu, Ubejj je tražio da se halifa zakune. Zejd je smatrao da bi halifu trebalo izuzeti od tih formalnosti, sa čim se halifa nije složio, konstatirajući: „Ako Ubejj i Omer ne budu jednaki u tvojoj sudnici, ti ne zaslužuješ da obnašaš visoku kadijsku službu.“<sup>29</sup>

Očito je to bio nov koncept pa je trebalo vremena da se uspostavi odgovarajuća praksa. U slučaju koji navodi es-Sujuti, halifa Alija optužio je

27 *Sahih el-Buhari*, br. 4304 i *Sahih Muslim*, br. 1688.

28 Vidi više o odnosu uleme i vlasti u Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton University Press, 2008).

29 Muhammad as-Sallabi, *'Umar ibn Al Khattab: His Life and Times* (International Islamic Publishing House, 2007), 1:507, Malik, *Foundations of Islamic Governance*, 156.



jednog jevrejina iz Kufe da je u posjedu njegovog štita. Kada je počeo dokazni postupak, Alija je ponudio svjedočenje dvojice svjedoka, od kojih je jedan bio njegov sin Hasan. Međutim, sudija Šurejh odbio je prihvatiti to svjedočenje uz obrazloženje da sin ne može svjedočiti u korist oca. Halifi nije bilo drago što nije mogao dokazati da je štit njegov, ali to nije promijenilo kadijinu odluku. Navodno je ova sudska nepristrasnost rezultirala prelaskom jevrejina na islam.<sup>30</sup>

Mnogo je događaja koji potvrđuju duboku ukorijenjenost načela jednakosti pred zakonom među prvim muslimanima. Tako se prenosi da se sin egipatskog namjesnika Amra ibn el-Asa, r. a., takmičio s jednim Egipćaninom, pa ga je taj nemusliman pobijedio, nakon čega ga je namjesnikov sin udario. Halifa Omer, r. a., saznajući za to, naredio je da obojica dođu u Medinu. Kada su došli kod njega, zahtijevao je da Egipćanin udari namjesnikovog sina, kao što je i on njega udario. Pritom je izrekao glasovitu rečenicu: „Kako ste ljude učinili robovima kad su ih njihove majke rodile slobodnima!“<sup>31</sup>

Isti halifa je, objašnjavajući ljudima njihova prava u odnosu na vlast, jednom prilikom rekao: “O ljudi! Ja ne šaljem guvernere da vas progone ili uzimaju vašu imovinu. Ja ih šaljem da vas poučavaju vjeri i upućuju na Pravi put. Ako neki od njih izigra ovo povjerenje, obratite mi se. Tako mi Onoga u čijoj je ruci moja duša, ja ću mu sigurno suditi za to!” Poslije ovih riječi ustao je Amr ibn el-As i upitao: “O vladaru pravovjernih! Ako bi neki od naših namjesnika učinio nepravdu nekom od podanika nemuslimana, da li se tvoja prijetnja odnosi i na njega?” Omer tada odgovori: “Tako mi Boga, kazna ne bi izostala. Zašto bih ja postupao drugačije nego što je postupao Božiji Poslanik? Dakle, ne tucite ljude, to ljude ponižava; ne odvajajte ljude od njihovih domova i porodica jer ćete izazvati njihov revolt i pobunu. Ne lišavajte ih njihovih prava, jer to ljude vodi u nevjerstvo.”<sup>32</sup> Omer nije bio čovjek koji je samo savjetovao i izdavao deklaracije, već je svoje riječi pratio odgovarajućim postupanjem. Tako je vrijeme hadždža koristio za razmatranje pritužbi koje su u međuvremenu pristigle protiv njegovih namjesnika i vojnih komandanata.<sup>33</sup>

Želimo na kraju ovog odjeljka povući jednu važnu distinkciju: onu između vladavine prava i vladavine zakonima. Naime, vladavina prava nije isto što i vladavina zakonima koji odražavaju volju vlasti bez obzira na

30 Es-Sujuti, *Tarih el-hulefa'*, 172.

31 Ibn Abdulkhakem, *Futuh Misre ve ahbaruha* (Dar el-fikr, 1994), 114–115.

32 Halil Mehtić, *Vazovi* (Zenica: Selam, 2004), 38.

33 M. Hamidullah, *Uvod u islam* (Sarajevo: El-Kalem, 1996), 80–81.



norme višega reda kao što su prirodno pravo, ljudska prava ili ciljevi šerijata. Vladavina uz pomoć zakona koji nisu usklađeni s takvim normama višega reda jeste 'vladavina zakonom', što nije suštinski drugačije od apsolutističke vladavine. Prisjetimo se slučaja kada je halifa Omer htio ograničiti visinu vjenčanog dara (mehra). U tome ga je zaustavila jedna Medinka obrazloživši svoje protivljenje riječima: „Ako to nije uradio Božiji Poslanik, otkud ti pravo da to činiš?“ Njegov komentar na taj prigovor bio je: „Žena je u pravu, Omer je pogriješio.“ Ovdje nam uopće nije bitan sam slučaj koliko dva principa koja su ovdje došla do izražaja. Prvo, volja vladara nije apsolutna, već podliježe nekim višim principima. Zato jedno od općih pravila islamske politike glasi: *Nema pokornosti ljudima kad traže da se ogriješi o Božije propise*.<sup>34</sup> Drugo, iako je halifa Omer bio neosporan autoritet u vjerskim pitanjima i usto halifa, ni on ni bilo ko iz njegovog okruženja nije ušutkao ženu pozivajući se na njegov autoritet. Ni Poslanik, a. s., nije kritikovao Omera i druge ashabe koji su mu se suprotstavili prilikom potpisivanja mirovnog sporazuma na Hudejbiji. Jednostavno im je objasnio da on postupa po objavi. Dakle, pozivanje vlasti na odgovornost nije sporna ni kad je Poslanik u pitanju.<sup>35</sup> Nažalost, muslimani i njihove vođe danas ne podnose da se ima drugačije mišljenje. Čak i kada redovne procedure predviđaju javnu diskusiju ili žalbu, oni koji iskoriste to pravo bivaju proglašeni konfliktnim. Oni najosjetljiviji tvrde da je javna kritika gora nego oružana pobuna.<sup>36</sup>

U zapadnoj pravnoj misli, posebno nakon nirnberških suđenja nacističkim ratnim zločincima kao i ubistvima Istočnih Nijemaca koji su pokušali prebjeći preko Berlinskog zida (*Mauerschützenprozesse*), ponovo je aktualizirana prosvjetiteljska ideja da je prirodno pravo nadređeno pozitivnim zakonima, što znači da su neka prava inherentna ljudskoj prirodi i kao takva iznad volje svake vlasti. Ogranak toga danas je rašireno zapadnjačko uvjerenje da očigledno nepravedan zakon i nije zakon i da nikog ne obavezuje. Iz toga proizlazi stav da postupanje po zakonima i naređenjima nije dovoljno za izbjegavanje lične krivične odgovornosti. Naprotiv, može postojati obaveza prijavljivanja takvog naređenja ako se njime nanosi šteta javnom dobru ili drugim stranama.<sup>37</sup>

34 Ibn Tejmijje, *es-Sijase eš-šer'ijje*, 5.

35 Malik, *Foundations of Islamic Governance*, 150.

36 Abdullah er-Rifa'i, *Muradže'at fi fikh el-vaki' es-sijasi ve el-fikri ...* (Rijad: Dar el-mi'radž, 1994), 53, 65, 88–90.

37 A. Rabrenović, J. Kostić i M. M.Bošković, „Open Dilemma: How to React to Illegal Orders from a Superior?“, u *Integrity and Good Governance in the Western Balkans*, A. Rabrenovic i A. K. Bojovic (ur.) (Danilovgrad: ReSPA, 2018), 303–314.



#### 4. JAVNI NOVAC I RESURSI

Ni javnim sredstvima prve halife nisu raspolagale po svome nahodjenju. Naprotiv, smatrali su da postoje jasni kriteriji i norme koje se moraju poštivati. Poslušajmo kako ih je formulirao halifa Omer u jednom svom obraćanju po preuzimanju vlasti:

Dobro znajte da se moja žestina sad udvostručila! Ali ona će biti usmjerena isključivo i samo prema silnicima i neprijateljima muslimana. Što se tiče onih koji uživaju u redu, miru i vjeri, prema takvima ću biti blaži od njih samih prema sebi. Nikome neću dopustiti da provodi silu nad drugima, niti da prema drugom ispoljava svoje neprijateljstvo – a da mu obraz na zemlju ne položim i nogom ga pogazim. Tako ću postupati prema svakome sve dok ne bude poštovao Istinu. A ja ću, sa svoje strane, položiti svoj obraz prema onima od vas koji su poštteni i čedni. Kod mene vi, o ljudi, imate prava i obaveze. Izvršite prema meni ono što je vaša obaveza, a tražite od mene da izvršim ono što je vaše pravo. *Vaše je pravo da vam ja od imetka ne uzimam nimalo više od onoga što je Allah odredio. Neću vam uzimati ništa preko toga i neću nikom nepravdu učiniti. Moja obaveza prema vama je da po prispijeću tog imetka u moje ruke isti usmjerim isključivo u ono čemu je namijenjen. (...)* Moja obaveza prema vama je da ne budem škrt. Nemojte reći: „On je malih zahtjeva, ne žudi za prevelikim bogastvom“. Takav ću biti prema sebi, a prema vama ću biti prema vašim zaslugama. Dat ću vam sva bogatstva ovog svijeta koja vam mognem dati. Neću vas uništavati držeći vas dugo u vojnim pohodima. Ako vas pošaljem u džihad, ja sam staratelj vaše djece sve do vašeg povratka. Bojte se Allaha, vi koji ste Njegovi robovi. Onome ko ne čini greške, drugom ko se bude u skladu sa zakonom i pravedno ponašao, ništa ružno neće se dogoditi. Pomozite sebi tako što nećete imati spora sa mnom. A pomozite meni tako što ćete naređivati dobro, a od zla odvrćati, i tako što ćete me savjetovati u onome što mi je Allah stavio u obavezu prema vama.<sup>38</sup>

Drugom prilikom je ovaj halifa izjavio:

Moja prava u odnosu na javni budžet (*bejtu-l-mal*) slična su onima koje ima staratelj siročeta u njegovom imetku. Ako imam vlastite dostatne prihode, neću uzeti ništa od javnoga novca. Ako pak budem u potrebi, onda ću uzeti samo koliko je dovoljno da se prehranim. *Vi imate pravo da me pitate o svemu, o ukupljanju prihoda i njihovoj raspodjeli, nedozvoljenom korištenju javnog novca, osiguranju hljeba za sve, sigurnosti granica ili neprilika koje ima bilo koji od vas.*<sup>39</sup>

38 Tarik Suvejdani, *Ebu Bekr i Omer*, Senad Ćeman (prev.) (Sarajevo, 2005), 127–128.

39 Ibn Sa'd, *Kitab et-tabekat el-kubra* (Kairo: Dar et-tahrir, bez datuma), 3:215–219, prema Malik, *Foundations of Islamic Governance*, 151.



Iste visoke standarde transparentnosti Omer je zahtijevao i od svih službenika države. Taberi bilježi da je ovaj halifa svim namjesnicima izdavao dekret o imenovanju i u njemu određivao da ne smiju jahati skupocjene konje, jesti bijeli hljeb, nositi skupocjenu finu odjeću ili spriječiti da budu ispunjene potrebe ljudi.<sup>40</sup> U ovoj svojoj politici Omer se nije zaustavljao na riječima, već je osnovao poseban ured koji se bavio pritužbama protiv njegovih službenika. Prvi rukovodilac ovog ured bio je Muhammed ibn Me-sleme. Njega je Omer često slao na teren da istraži pritužbe, a znao je i pozivati optužene službenike da dođu u Medinu i ponude odgovore na prijave protiv njih pred halifom. Ove istrage znale su završiti i smjenama. Jedan od smijenjenih namjesnika bio je i Sa'd ibn Ebi Vekkas.<sup>41</sup> U kasnijim vremenima, ovu funkciju ombudsmena ili generalnog inspektora dijelom je obnašalo Apelaciono vijeće (*Divan el-mezalim*).

Jednom prilikom je u vrijeme halife Alije u trezor dospjela biserna ogrlica, koju je poželjela jedna od njegovih kćeri, te je nagovorila šefa trezora Aliju ibn Rafi'a da joj posudi tu ogrlicu na tri dana Bajrama da se njome okiti. Kad je hazreti Alija primijetio o kojoj se ogrlici radi, upitao je Ibn Rafi'a kako je mogao izdati muslimane posudivši ogrlicu njegovoj kćerki bez njegovog dopuštenja i „saglasnosti muslimana“. Ibn Rafi' se pravdao da je svojom ličnom imovinom garantirao povratak ogrlice, ali je Alija ipak tražio da se ogrlica odmah vrati. Jedino što je ta garancija promijenila jeste da njegova kćerka nije bila kažnjena za krađu. Na primjedbu da ona kao kćerka halife ima najviše prava da se okiti tom ogrlicom, Alija ju je retorički pitao: „A hoće li to sve kćeri muhadžira imati ogrlice da se njima zakite, podsjećajući je tako na princip jednakosti muslimana?“<sup>42</sup>

Rigorozan odnos prema javnom novcu počeo se mijenjati u vrijeme halife Osmana, koji je smatrao da njemu i njegovoj rodbini pripadaju određena primanja iz javne blagajne, kojih su se Ebu Bekr i Omer dobrovoljno odricali. Međutim, tako nije mislila većina ashaba,<sup>43</sup> među kojima je bio i četvrti halifa, Alija. Brat halife Alije, Akil, bio je zapao u siromaštvo pa je molio brata da mu dadne povišicu iz trezora, mimo ostalih ljudi. Kad ga Alija nije mogao drugačije uvjeriti da to ne može i neće uraditi, ugrijao mu je komad željeza do usijanja i prinio ga njegovoj koži, na što je Akil završtao. Tada mu je Alija rekao: „Cviliš zbog užarene šipke, a mene nagovaraš

40 *The History of al-Tabari: The Conquest of Iran* (State University of New York Press, 1994), 14:113.

41 Ibn el-Mibred, *Mahd el-halas fi menakib Sa'd ibn Ebi Vekkas* (Bejrut: Dar el-bešair el-islami-je, 2006), 124.

42 Muhammed, *es-Sijase el-malijje li el-halife Ali ibn Ebi Talib*, 161–162.

43 Es-Sujuti, *Tarih el-hulefa'*, 146.



da uradim ono što će me odvesti u Vatru!?"<sup>44</sup> Pošto Akil nije odustajao, drugom prilikom ga je poslao s jednim slugom u čaršiju nakon što su dućani pozatvarani da obiju jedan od njih i uzmu što ima treba. Akil je odbio rekavši da to nije uredu. Na to mu je halifa objasnio da nema razlike između uzimanja tuđih stvari iz obijenog dućana i trezora. Nažalost, Akil je dobio od Muavije ono što nije od rođenog brata u zamjenu za javne pohvale Muaviji. Muavija je i Hasanovu naklonost dijelom kupio javnim novcem.<sup>45</sup>

Raspolaganje javnim resursima, pored imenovanja, druga je velika tema Ibn Tejmijjinog zanimanja iz oblasti dobre vladavine. Ukratko, on zaključuje da vlasti ne mogu javni novac dijeliti po svome nahodjenju kao što raspolažu privatnom imovinom jer su oni samo povjerenici, zastupnici i opunomoćenci, a ne vlasnici tog novca. Poslanik je, kako bilježi el-Buhari, govorio: „Tako mi Boga, ja niti kome dajem niti kome uskraćujem. Ja samo dijelim kako mi je naređeno.“ A kad je neko halifi Omeru sugerirao da sebi uzme više „od Božijeg novca“, odgovorio je: „Znaš li ti u kakvom smo odnosu ja i ovi ljudi? Mi smo kao grupa ljudi na putu koja je skupila svoje novce pa ih povjerila jednom od njih da na njih troši. Misliš li da je tom čovjeku dopušteno da za sebe uzme išta više od drugih?“ Drugom prilikom predat mu je veliki iznos ratnog plijena pa je to prokomentarisao riječima: „Ljudi koji su ovo predali dostojni su povjerenja!“ Neki od prisutnih na to su rekli: „Ti čuvaš emanet prema Bogu pa ga i oni čuvaju prema tebi, a da ti potkradaš javnu blagajnu, i oni bi.“<sup>46</sup>

## 5. POLITIKE INTEGRITETA I ANTIKORUPCIJSKA TIJELA I MJERE

U cilju podizanja etičkih standarda u javnom sektoru, s vremenom su razvijane politike integriteta, uspostavljana antikorupcijska tijela, mjere i mehanizmi kao što su interna kontrola i revizija, vanjska revizija, razne inspekcije, institucija ombudsmena, meritokratija, profesionalizam i transparentnost u radu, načelo sprečavanja i rješavanja sukoba interesa, domaćinska briga za javna sredstva, zabrana uzimanja, odnosno obavezna prijava vrijednih poklona, oduzimanje nelegalno stečene imovine i slično. Ovdje ćemo se pozabaviti samo nekim od ovih tema, ostavljajući ostale za neku drugu priliku.

44 Muhammed, *es-Sijase el-malijje li el-halife Ali ibn Ebi Talib*, 161.

45 Es-Sujuti, *Tarih el-hulefa'*, 190, 179.

46 Ibn Tejmijje, *es-Sijase eš-šer'ijje*, 27.





## 5.1. Sukob interesa

Sukob interesa savremeni je koncept a definira se kao situacije u kojima „privatni interes utječe ili može da utječe na zakonitost, otvorenost, objektivnost ili nepristrasnost u obavljanju javnih funkcija“.<sup>47</sup> U njegovim glavnim konturama, nalazimo da je načelo sprečavanja sukoba interesa primijenjeno već u vrijeme halife Omera. Tako je on svome sinu naredio da svoje deve, koje su bile dosta ugojenije od ostalih deva, na stočnoj pijaci proda i za sebe zadrži iznos kojim može pokriti nabavnu cijenu i troškove njihovog čuvanja, a da višak prihoda preda u trezor, smatrajući da je njegov sin imao preferencijalni tretman kada je u pitanju pristup pašnjacima i izvorima vode zbog srodstva s halifom.<sup>48</sup>

Drugi slučaj rješavanja prividnog sukoba interesa desio se kada je na Omerove namjesnike došla optužba za korupciju i izazov sljedeće naravi: Tvoji namjesnici tvrdit će da se nisu okoristili javnom pozicijom. Ti im ponudi da zadrže pozicije a u trezor dadnu pola svoje imovine ili da zadrže svu imovinu ali da podnesu ostavke. Svima koji su odabrali da ostanu na vlasti Omer je uzeo polovinu imetka.<sup>49</sup> Danas postoje druge mjere kojima se rješava sukob interesa, a ovaj primjer moguće je tretirati i kao slučaj oduzimanja imovine zbog nemogućnosti dokazivanja porijekla, ali ovdje je važno načelo, a ne specifična mjera, koja je pitanje politike.

U trećem slučaju halifa Omer je od svoje supruge tražio da opere odjeću koja je mirisala na mirise iz ratnog plijena, koje je iz velikih boca presipala u manje kako neko ne bi posumnjao da se halifina supruga okoristila svojom bliskošću s halifom i uzela što joj ne pripada.<sup>50</sup>

## 5.2. Transparentnost

Transparentnost je još jedno načelo dobre vladavine koje naslućujemo u ranoj islamskoj praksi. Tako je u jedno predvečerje Poslanik stajao na putu sa svojom suprugom Safijom, r. a., kada je primijetio da se neki ljudi došaptavaju kao da im je bilo sumnjivo o kojoj se ženi radi, pa ih je Poslanik obavijestio da je to njegova supruga Safija.<sup>51</sup>

47 „Sukob interesa“, dostupno na: <https://ti-bih.org/sukob-interesa/>.

48 Suvejdan, *Ebu Bekr i Omer*, 146. U teoriji rješavanja sukoba interesa i prividni sukob interesa smatra se opasnim po imidž vlasti, koji zato zahtijeva da bude adresiran na način koji će javnost uvjeriti da nosioci javnih funkcija svoju javnu poziciju nisu iskoristili u privatne svrhe.

49 Ibn Tejmije, *es-Sijase eš-šer'ijje*, 38

50 Suvejdan, *Ebu Bekr i Omer*, 146.

51 *Sahih el-Buhari*, br. 2035.



Drugom prilikom je jedan vjernik prekinuo halifu Omera dok je držao hutbu kazavši: „Vođo pravovjernih, ne želim slušati tvoj govor dok ne objasniš otkud ti ta duga košulja!“ Naime, izgleda da je tih dana dijeljen neki tekstil za odjeću koji nije bio dovoljan da se skroji tako duga košulja, pa je pitalac posumnjao da je halifa sebi uzeo veći komad i zato je tražio objašnjenje ili informaciju o porijeklu halifine imovine. Na to je ustao Omerov sin i objasnio da je ocu dao svoj dio kako bi sebi mogao skrojiti odgovarajuću košulju s obzirom na to da je bio visokog rasta. Zadovoljan odgovorom, pitalac je sjeo, a Omer nastavio svoj govor.<sup>52</sup>

Da Omer nije bio izuzetak u svojoj dostupnosti, transparentnosti i odgovornosti prema javnosti, svjedoči poznato pismo halife Alije, r. a., njegovom namjesniku u Egiptu Maliku el-Eštaru u kome od njega traži da odredi vrijeme za saslušanje pritužbi od građana i njihove zahtjeve. U to vrijeme nije trebalo da radi ništa drugo već da ih pažljivo sasluša i posveti se rješavanju njihovih problema. Trebalo je da te audijencije budu javne i da se halifa na njima prema apelantima odnosi s poštovanjem i uvažavanjem. Nije trebalo da vojska i policija budu prisutne tom prilikom u sali kako se ljudi ne bi ustručavali žaliti na upravu.<sup>53</sup>

### 5.3. Pokloni

Upravljanje poklonima koje dobijaju javni službenici i državnici važno je poglavlje savremenih politika integriteta. U islamskoj literaturi nalazimo brojne primjere osjetljivosti ove teme. O tome se posebno raspravlja u knjigama o etičkom kodeksu za kadije i šerijatskoj politici. Ovdje ćemo spomenuti samo neke primjere odnosa prema poklonima koji su nesumnjivo na tragu savremene osjetljivosti na prijem vrijednih poklona, ostavljajući detaljno razmatranje ove teme za neku drugu priliku.

Već u vrijeme Poslanika desio se slučaj da je jedan od ubirača zekata po imenu Ibn el-Letibije dobio poklone koje je nakon predaje zekata u trezor mislio ostaviti sebi. Poslanik se naljutio, pa je održao govor ljudima, u kome se između ostalog čudio takvom postupku upitavši retorički: „Zašto ti koji kažu da je njima nešto poklonjeno nisu ostali u kući svojih roditelja pa da vide da li bi im bili dati pokloni?“<sup>54</sup> Drugom prilikom Poslanik

52 Ibn Qutaybah, *‘Ujun el-ahbar* (Beirut: Dar el-kitab el-‘arebi, 2002), 1:55.

53 Al-Musawi, *Nahj al-Balaaghah: Selections From Sermons, Letters and Sayings of Ali bin Abi Talib* (Qum: Ansariyan Publications, 2007), 2:459, prema Malik, *Foundations of Islamic Governance*, 151.

54 *Sahih el-Buhari*, br. 6753 i *Sahih Muslim*, br. 1463.



je izjavio: „Koga postavimo na neku poziciju, odredit ćemo mu platu. Sve što uzme preko toga jeste pronevjera.“<sup>55</sup>

Hazreti Alija je odbio poklon koji mu je ponudio el-Eš'as ibn el-Kajs dajući mu pri tome prigodan savjet.<sup>56</sup> Poklone i hranu odbio je primiti i od stanovnika grada el-Enbar kada je pošao u susret Muaviji. Ni to što su stanovnici tvrdili da su hrana i pokloni izraz njihovog gostoprimstva nije promijenilo Alijin stav. Dio životinja ipak je uzeo, pod uslovom da se stanovnicima el-Enbara uračunaju u harač koji je trebalo da plate, dok je hranu prihvatio i pojeli su je nakon što su se dogovorili oko cijene koju će platiti.<sup>57</sup>

Ibn Tejmijje bilježi izjave Ibn Abbasa i Ebu Seida el-Hudrija da su pokloni namjesnika i drugih službenika koje dobijaju za svoj posao ravni krađi od ratnog plijena i kao takvi treba da budu oduzeti. Slični tome jesu i povoljni uvjeti koje ljudi na vlasti dobijaju prilikom sklapanja raznih poslovnih ugovora, što se smatra vrstom poklona. Iz tog razloga je halifa Omer, kao što smo vidjeli, oduzimao pola imovine svojim namjesnicima poznatim po pobožnosti koji nisu mogli biti optuženi za direktne pronevjere ili krađu. Omer im je uzeo polovicu upravo zbog tih povoljnih uvjeta koji su im omogućili ostvarenje iznimne dobiti. Prema izreci Božijeg Poslanika koju bilježe Ahmed i Ebu Davud, pokloni primljeni zauzvrat posredovanja kod vlasti smatraju se vrstom kamate. A Abdullah ibn Mes'ud je takav poklon smatrao jedenjem tuđeg imetka bez osnova (*suht*), dok su neki od prvih muslimana klasično mito smatrali nevjerstvom (kufr). Sam Poslanik je u hadisu koji nalazimo u četiri *sunena* prokleo onoga koji daje mito, onoga koji ga uzima i onoga ko posreduje u tome.<sup>58</sup>

Nažalost, s vremenom je praksa davanja i uzimanja „poklona“ uzela maha. Tako alhamijado književnik opisuje stanje uleme i kadija pa kaže: „Sada nema kadije, koji neće hedije.“<sup>59</sup>

55 A. Et-Tarifi, *Zevaid Sunen Ebi Davud 'ala Sahihajn* (Mekka: Mektebe er-Rušd, 2005), 2:683 i *ez-Zehebi, el-Muhezzeb fi ihtisar es-Sunen el-kebir li el-Bejhaki* (Rijad: Dar el-vetan, 2001), 5:2533.

56 Kutb I. Muhammed, *es-Sijase el-malijje li el-halife 'Ali ibn Ebi Talib* (Kairo: el-Hej'e el-misrijje el-'amme li el-kitab, 1997), 163.

57 Muhammed, *es-Sijase el-malijje li el-halife 'Ali ibn Ebi Talib*, 94.

58 Ibn Tejmijje, *es-Sijase eš-šer'ijje*, 37–39, 55.

59 Muhamed Huković, „Kritički tonovi alhamijado pjesništva“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 39 (1990), 201–210.



## 6. MERITOKRATIJA I PROFESIONALIZAM

Klasična islamska ulema smatrala je da vlasti imaju obavezu da na javne funkcije postavljaju najsposobnije, temeljeći svoje mišljenje na kur'anskom ajetu: *Allah vam zapovijeda da odgovorne službe onima koji su ih dostojni povjeravate i kada ljudima sudite da pravično sudite. Uistinu je divan Allahov savjet! – A Allah doista sve čuje i vidi.* (en-Nisa, 58). Komentarišući ovaj ajet, Ibn Tejmije kaže: „Dodjeljivanje javnih funkcija onima koji su ih dostojni i pravedno suđenje jesu sukus pravedne politike i dobre vladavine (*fe haza džima' es-sijase el-adile ve el-vilaje es-saliha*)“.<sup>60</sup> S obzirom na to da je ovaj autor sistematično izložio islamske tekstove i norme vezane za popunjavanje javnih funkcija i da su ga neki zbog toga nazvali „ocem islamske uprave“,<sup>61</sup> ovdje ćemo se zadovoljiti sumiranjem njegove artikulacije ove teme.

U prilog obavezi izbora i imenovanja najsposobnijih (*aslah men jedžidu li zalik el'-amel*) na javne funkcije navodi predaju da je povod objave citiranog ajeta en-Nisa 58 to što je Poslanikov amidža Abbas po povratku muslimana u Mekku od Poslanika tražio da preuzme brigu za održavanje Kabe od kurejšijskog klana Benu Šejbe, koje je Poslaniku već bilo predalo ključeve Kabe. Na isti zaključak navodi i hadis koji bilježi el-Hakim „Kome bude povjeren nešto od javnih poslova muslimana, a on onda angažuje (*vella*) osobu koja nije najkorisnija (*aslah*) za muslimane, *izdao je Boga i Njegovog poslanika*.“ Halifa Omer je pak govorio: „Kome bude povjeren neki javni posao, a on angažuje nekoga zbog ljubavi ili rodbinskih veza, takav je *izdao Boga i Njegovog poslanika*.“ Na osnovu toga Ibn Tejmije zaključuje da je obaveza vlasti traganje za onima koji zavređuju javne funkcije (*el-mustehikkin li el-vilaje*) preko mreže svojih namještenika po pokrajinama, gradovima i javnim institucijama. Ova obaveza odnosi se na sva postavljenja od ministara i državnih sekretara do poreznih službenika, oficira, vojnika, imama, mujezina, učitelja, obavještajaca, policajaca i drugih. Savremenim rječnikom kazano, ovo se pravilo odnosi na političke funkcionere, državne službenike, javne namještenike i zaposlenike. Svako odstupanje od načela sposobnosti (*el-ehakk el-aslah*) u korist nekog drugog obzira, kao što su rodbinske veze, prijateljstvo, lokal-patriotizam, pripadnost mezhebu, tarikatu, naciji ('arapskoj, perzijskoj, turskoj ili grčkoj'), mito u vidu imovine ili koristi, ili zbog

60 Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ije*, 6. Povjerenje i poštivanje povjerenih emaneta jeste vjernička osobina koja se spominje na više mjesta u Kur'anu: 4:58; 2:283; 33:72; 9:27; 23:8. Povjerljivost je i jedna od često spominjanih osobina poslanika u Kur'anu: 26:107, 125, 143, 162, 178; 7:68; 44:18; 28:26; 12:54.

61 Malik, *Foundations of Islamic Governance*, 119.



mržnje prema najsposobnijem kandidatu – ravno je izdaji Boga, Njegovog poslanika i vjernika, a što je Bog zabranio riječima: *O vjernici, Allaha i Poslanika ne varajte i svjesno međusobno povjerenje ne proigravajte.* (el-Enfal, 27)<sup>62</sup>

O teškim posljedicama gubitka povjerenja govori i Poslanik, a. s., kada, kako bilježi el-Buhari, kaže: „Kada se izgubi povjerenje, očekujte Sudnji dan.“ Upitali su ga: „A kako će biti izgubljeno?“, na što je odgovorio: „Kada javni poslovi budu povjereni onima koji ih ne zaslužuju, tada očekuj Sudnji dan.“ Muslim bilježi predaju da miris dženneta neće osjetiti onaj kome Bog povjeri nešto od javnih poslova, a on bude varao i potkradao one o kojima je trebalo da brine. Ibn Tejmije tvrdi da o ovome postoji konsenzus među muslimanima. On također smatra da su nosioci vlasti i ljudi u jednoj vrsti ugovora o zastupanju. U takvom odnosu, kada jedan partner angažira manje sposobnu osobu ili neku robu proda jeftinije nego je mogao ili plati skuplje neku robu nego je morao, onda je prevario drugu ugovornu stranu. Dakako, sve je uvjetovano okolnostima pa je dopušteno angažirati i nekoga ko u cijelosti ne ispunjava uvjete ukoliko je najbolji od kandidata na raspologanju.

Kompetentnost za obavljanje javnih funkcija pak ima dvije komponente: sposobnost i povjerenje (*kuvve* i *emane*).<sup>63</sup> Sposobnost se razlikuje od oblasti do oblasti pa su za vojnika najvažniji hrabrost, ratne vještine i iskustvo, a za uposlene u pravosuđu poznavanje pravnih propisa i sposobnost da se oni provode. U skladu s kur'anskim ajetom el-Ma'ide 44, on povjerenje definira kao bogobožnost, odbijanje da se trguje Božijim pravima i odbijanje da se poklekne pred ljudima. Zato je, kaže, Poslanik, a. s., izjavio: „Tri su vrste sudija. Dvojica će u Vatru, a jedan u Džennet. Čovjek koji zna istinu pa presudi suprotno u Vatri je. Ista je sudbina čovjeka koji arbitrira među ljudima bez znanja. U Džennetu je samo čovjek koji zna istinu i po njoj presuđuje.“<sup>64</sup> Ovdje se, veli, pod sudijom misli na svakog ko arbitrira među ljudima na bilo koji način uključujući arbitra u dječijim igrama.

Različite verzije dileme o izboru između sposobnih i pobožnih/poštenih bila je izgleda uvijek prisutna. Tako Ibn Tejmije primjećuje da se sposobnost i povjerenje rijetko sastaju u jednoj osobi, zbog čega se halifa Omer Bogu žalio na sposobnost (*dželed*) nemoralnih i nemoć ljudi od povjerenja. Ni Poslanik ni kasniji uzoriti muslimani nisu imali jednoznačno rješenje za ovu dilemu, već su odluku donosili ovisno o situaciji uz jasnu spremnost da

62 Ibn Tejmije, *es-Sijase eš-šer'ije*, 7–8.

63 El-Kasas 26; Jusuf 54; et-Tekvir 19–21.

64 Zabilježeno u četiri sunena.



poziciju ponekad dadnu onome ko je sposobniji, makar i ne bio najpobožniji, posebno u vojnim poslovima. Tako je jednom prilikom Poslanik, a. s., za komandanta jedne ekspedicije u kojoj su bili Ebu Bekr i Omer postavio Amra ibn el-Asa, koji nije bio na njihovom nivou pobožnosti. To je Omera naljutilo, ali ga je Ebu Bekr umirio rekavši mu da ga je Poslanik imenovao zbog poznavanja vojnih pitanja. Sam Poslanik je prema el-Bejhekiju jednom izjavio da za zapovjednika ne postavlja uvijek najboljeg u vjerskom smislu, već onog ko je najспособniji u vojnim pitanjima.<sup>65</sup> Načelno govoreći, smatra Ibn Tejmijje, u vojnim pitanjima prednost će se dati snažnom i hrabrom jer od njegove snage korist imaju drugi, dok će njegovi grijesi štetiti prije svega njemu samome. Po osnovu ratnih vještina i hrabrosti i Poslanik je davao prednost u komandovanju vojskom Halidu ibn el-Velidu, iako nije uvijek bio zadovoljan njegovim postupcima, dok je odbijao imenovati na bilo kakav položaj vrlo pobožnog i iskrenog Ebu Zerra el-Gifarija jer ga je smatrao slabim. S druge strane, dat će se prednost povjerljivoj osobi ako je u pitanju briga o javnom novcu. U slučaju da nije moguće postići opće dobro imenovanjem jedne osobe, vodit će se računa o imenovanju osoba s različitim prednostima kako bi u cjelini sistem bio izbalansiran a različiti službenici nadopunjavali nedostatke jedni drugih.<sup>66</sup> Njegove ideje o tome kako prepoznati najkompetentnijeg nisu uvijek primjerene za savremenu administraciju, ali načelo koje zagovara, a to je da se bira najbolji od kandidata po kriterijima definiranim za dotičnu službu, neupitno je.

Kako se islam pojavio u društvu s jakim plemenskim i porodičnim vezama, poslanik Muhammed često je morao objašnjavati svojim sljedbenicima kako pomiriti lojalnost porodici i plemenu s privrženošću moralnim načelima. Tako je jednom nakratko zbunio svoje pristalice svojom poznatom izjavom: „Pomozite svome bratu i kada mu se čini nepravda i kada čini nepravdu.“ Prisutni su ga u nevjerici upitali kako to da treba pomoći i bratu koji čini nepravdu jer ih je to podsjećalo na tribalizam, koji su smatrali nepomirljivim s islamskom etikom. Poslanik im je pojasnio: „Pomoći ćete mu tako što ćete ga spriječiti da nastavi činiti nepravdu.“<sup>67</sup> O toj principijelnoj ili kritičkoj lojalnosti Poslanik je govorio i u drugim prilikama. Ebu Davud bilježi da je Poslanik jednom bio upitan da li je tribalizam (*asabijja*) da osoba podrži svoje sunarodnike kad su u pravu. Odgovorio je da je tribalizam kada čovjek podržava svoje kada nisu u pravu. Drugom prilikom izjavio je da je najbolji onaj čovjek koji brani svoj narod pod uvjetom da se ne ogriješi.<sup>68</sup>

65 Es-Sujuti, *Tarih el-hulefa'*, 99.

66 Ibn Tejmijje, *es-Sijase eš-šer'ijje*, 16–17.

67 Buhari, *Sahih*, Kitab el-ikrah, br. 6952.

68 Ibn Tejmijje, *es-Sijase eš-šer'ijje*, 77–78.



## 7. IHSAN KAO TEMELJ ISLAMSKJE FILOZOFIJE DOBRE VLADAVINE?

U nedavno objavljenoj knjizi *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan*, M. A. Muqtedar Khan kritikuje većinu klasičnih pravničkih kao i moderne muslimanske političke teorije kao neadekvatne jer se fokusiraju na strukturu umjesto na proces i rezultat i na pravo umjesto na etiku. Pri tome su zapostavili slobodu, posebno slobodu od vlasti, ali i pravdu jer su dopustili da pravo definira pravdu, umjesto da bude obratno. Kao nadogradnju i korektiv on nudi političku filozofiju *ihsana* (dobročinstvo), koji kao koncept nikad nije razvijen u političkom smislu. Ukratko, Khan predlaže sljedećih pet principa kao stubove „države *ihsana*“: 1) fokus s Božije jednoće/jedinstva treba pomjeriti na ljudsko namjesništvo na Zemlji, 2) umjesto političkom iskustvu prve četvorice halifa više važnosti treba dati Poslanikovom političkom projektu, posebno Medinskom ustavu, 3) umjesto na strukturu, politička misao treba se fokusirati na političke procese, 4) umjesto nacionalnom interesu, pažnju treba posvetiti nacionalnoj vrlini i 5) pravdu treba konceptualizirati kao društveno stanje, a ne kao vrlinu.<sup>69</sup> Ovih pet načela nadopunjuje sa pet načela „društva dobročinitelja“, od kojih se prijedlog da se do šerijata dolazi šurom (*Shari'ah by Shura*) te da se fokus islamskog političkog mišljenja i djelovanja s primjene prava prebaci na samoregulaciju bez mnogo prisile nameću kao najmoćniji.<sup>70</sup> Iako se knjiga povremeno doima kao „naknadna pamet“ i utopiističko spekulisanje razočaranog mislioca, moguće je neke od ideja iskoristiti kao osnov za snažniju afirmaciju načela pravde, dogovaranja, slobode i dobre vladavine u islamskoj političkoj misli.

### ZAVRŠNA RAZMATRANJA

U jednom antologijskom zapisu o šerijatu Ibn Kajim el-Dževzije (u. 751. hidžr. g. / 1350. g.) zaključio je:

Šerijat je utemeljen i sazdan na mudrosti i dobrobiti za ljude na ovom i budućem svijetu. Šerijat je pravda, milost, dobrobit i mudrost (*el-adl, er-rahme, el-mesalih, el-hikme*). Zato svaka norma koja rezultira nepravdom, nemilošću, štetom i besmisлом ne može biti dio šerijata, makar se pokušala takvom prikazati.<sup>71</sup>

69 Muqtedar Khan, *Islam and Good Governance*, 2019, 212–226.

70 Khan, 226–246.

71 Muhammed Ibn Kajim el-Dževzije, *I'lam el-muvekki'in 'an Rabb el-'alemin* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1991), 3: 11.



S obzirom na ovu koncepciju šerijata, razložno je bilo očekivati da ono što se naziva dobrom vladavinom ima svoje uporište u islamskim učenjima i uzornoj ranoj muslimanskoj praksi. Vjerujem da je prosječni čitalac ipak iznenađen prisustvom većine načela i mehanizama dobre vladavine u islamskoj tradiciji iako neke od relevantnih institucija, kao što je *hisba*, nismo ni dotakli.

U ovom radu manje smo se bavili činjenicom da su kroz historiju muslimani razvili simpatetično, može se kazati naivno gledanje na vlast. S tolikim simpatijama može se gledati na ono što se u modernoj evropskoj političkoj misli naziva državom, ali ne i na samu vlast. Previše su se muslimani u prošlosti oslanjali na karakter vladara i njegovu savjest, a premalo na institucije i procedure. Vrijeme je da nauče prvu lekciju iz politologije a koja se tiče naravi vlasti: moć korumpira, a apsolutna vlast korumpira apsolutno. Nasreću, imamo sačuvano mnogo predaja iz vremena Poslanika i prvih halifa koje nam ne dopuštaju da tu kasniju muslimansku praksu izjednačimo s islamskom etikom.

Želimo posebno podvući da načela izložena u ovom radu ne vrijede samo za državu, već i za druge organizacije: vjerske zajednice, obrazovne institucije i nevladine organizacije, odnosno, sve što je javno. Mnogi imaju visoka očekivanja od onih koji vode državu ili upravljaju državnim institucijama, a istovremeno, kada su u javnom prostoru, ne osjećaju se obavezanim poštivati te visoke moralne standarde.

Dominantna percepcija našeg vremena nakon 1989. godine jeste ona o kraju ideologija i nastupu doba identiteta. Vrijednosti više nisu važne, pripadnost jeste. Moj rođak, moj suplemenik, moj sunarodnik i sl. *uvijek* je u pravu i može računati na moju bezrezervnu podršku.<sup>72</sup> Tu sliku nadopunjuje sirovi i surovi kapitalizam, koji zanima jedino profit. Alternativno viđenje naše stvarnosti govori da živimo postnormalna vremena, koja karakterišu kompleksnost, kontradiktornost, ubrzanje promjena, neizvjesnost i haos. Bez obzira na to koja vizija svijeta bila tačna, etička obnova nameće se kao nužnost. U prvom slučaju kao brana slijepoj lojalnosti i razuzdanom kapitalizmu, a u drugom kao jedini orijentir u turbulentnim vremenima, kada fiksne norme ponašanja nisu od velike pomoći. Ovo pomjeranje fokusa na etiku i etička načela dolazi u vrijeme kada o islamu i njegovoj misiji u svijetu nije moguće niti poželjno govoriti na način kako se to činilo većim dijelom 20. stoljeća. Stavljanje etike u prvi plan rješava

72 John Mearsheimer, *The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities* (Yale University Press, 2018); Stephen M. Walt, "You Can't Defeat Nationalism, So Stop Trying", *Foreign Policy*, 4. 6. 2019, dostupno na: <https://foreignpolicy.com/2019/06/04/you-cant-defeat-nationalism-so-stop-trying/>.





pitanje prevaziđenosti i raznih osjetljivosti mnogih savremenih muslimanskih ideja kao što je „islamska država“. Bez namjere da sudimo i osuđujemo, već samo da idemo ukorak s vremenom, htjeli bismo ustvrditi da u narednih nekoliko decenija „dobra vladavina“ može biti islamski diskurs za politička, javnopravna i ekonomska pitanja. S obzirom na stanje muslimanskih društava, pitanja dobre vladavine trebalo bi da budu od posebnog interesa za muslimane. Ona nisu zamjena, već nadopuna političkim i pravničkim razmišljanjima iz 20. stoljeća.



# Angažman Alije Silajdžića na polju nauke šerijatskog prava

*Nedim Begović*

## 1. UVOD

U domaćoj nauci o šerijatskom pravu, u periodu između dva svjetska rata, mogu se uočiti tri grupe autora radova o šerijatskom pravu: istaknute šerijatske sudije, pripadnici više uleme i pravници koji su na domaćim i stranim univerzitetima stekli naučna zvanja na osnovu radova o šerijatskom pravu. Trećoj grupi autora, koji u svojim radovima ustanove šerijatskog prava izlažu evropskom pravnom terminologijom, istražuju njihovu historiju i društvenu funkciju, te ih uspoređuju sa sličnim ustanovama drugih pravnih sistema, pripada Alija Silajdžić, pravnik, profesor na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi i Pravnom fakultetu u Sarajevu.

Ovaj rad ima za cilj da skrene pažnju na doprinos Alije Silajdžića nauci o šerijatskom pravu u Bosni i Hercegovini. U skladu s ovako definiranim ciljem rada, postavili smo sljedeće zadatke:

- a. ustanoviti koje su grane i ustanove šerijatskog prava bile predmet Silajdžićevog interesovanja,
- b. ustanoviti kakav je bio pristup Silajdžića tumačenju šerijatskog prava u kontekstu polarizacije muslimanske intelektualne scene u staroj Jugoslaviji na tradicionalističko i reformističko idejno usmjerenje,



- c. ustanoviti kojim se izvorima Silajdžić služio u obradi tema na području nauke šerijatskog prava,
- d. predstaviti Silajdžićeve radove na polju šerijatskopravne nauke.

Rad smo podijelili u dva dijela. U prvom dijelu smo ponudili biografske podatke o Silajdžiću: vremenu i mjestu njegovog rođenja, njegovom obrazovanju, profesionalnom angažmanu te stručnim i moralnim kvalitetama. U drugom dijelu smo se pozabavili njegovim znanstvenim opusom, pristupom tumačenju šerijatskog prava, izvorima koje je koristio prilikom pisanja svojih znanstvenih i stručnih radova te smo ukratko predstavili sadržaj njegovih radova na području šerijatsko-pravne nauke.

## 2. ŽIVOT

### 2.1. Vrijeme i mjesto rođenja i obrazovanje

Alija Silajdžić rođen je u selu Podgora, kod Visokog 1909. godine. Osnovno i srednje obrazovanje završio je u Sarajevu. Nakon što je 1933. godine okončao školovanje u Šerijatskoj sudačkoj školi u Sarajevu, upisao je Pravni fakultet u Beogradu, na kome je diplomirao 1937. godine. Tri godine kasnije stekao je doktorat pravnih nauka, odbranivši doktorsku disertaciju na temu *Testamenat u šeriatskom pravu*, pod mentorstvom dr. Mehmeda Begovića.<sup>1</sup>

### 2.2. Profesionalni angažman

Profesionalnu karijeru započeo je kao sudijski pripravnik u Czinu, a potom je u Sarajevu predavao na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi. U narodnooslobodilački rat uključio se 1944. godine. Nakon okončanja rata, izabran je za prvog potpredsjednika Okružnog narodnog odbora za sarajevski okrug i na toj funkciji je ostao do 1947. godine. Bio je u prvoj generaciji profesora i saradnika na Pravnom fakultetu u Sarajevu. Od zvanja starijeg asistenta, u koje je izabran, napreduje do zvanja redovnog profesora, objavljujući niz znanstvenih i stručnih radova. Od dolaska na

1 Nerimana Traljić, "Prof. dr. Alija Silajdžić (1909–1974)", *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, XXII (1974), str. 9.



Fakultet, pa do svoje smrti, predavao je Porodično i nasljedno pravo. Objavio je udžbenike za navedene predmete. Udžbenik za Nasljedno pravo bio je obavezna literatura ne samo na Pravnom fakultetu u Sarajevu nego i na drugim pravnim fakultetima u Jugoslaviji.<sup>2</sup>

Silajdžić je učestvovao u procesu izrade porodičnog i nasljednog zakonodavstva socijalističke Jugoslavije. Bio je član Savezne komisije za kodifikaciju i noveliranje porodičnog prava i predsjednik Komisije SRBiH za izradu Zakona o nasljeđivanju i Zakona o porodici. Silajdžić je također bio član i aktivni učesnik niza društveno-političkih organizacija. Odlikovan je društvenim priznanjem, nagradom "Veselin Masleša" i Šestoaprilskom nagradom grada Sarajeva. Dobio je i niz odlikovanja predsjednika Republike za društveno-politički rad.<sup>3</sup>

### 2.3. Stručne i moralne kvalitete

Profesor Silajdžić bio je izuzetan pedagog te je svojim radom ostavio neizbrisiv trag na Pravnom fakultetu u Sarajevu. Studenti su voljeli i cijenili i njega i predmet koji je predavao. Dr. Nerimana Traljić je u povodu smrti profesora Silajdžića, koja ga je zadesila 1974. godine, objavila nekrolog u *Godišnjaku Pravnog fakulteta u Sarajevu*, u kome, između ostalog, stoji:

Da život profesora dr. Alije Silajdžića mogli bismo sa pravom reći da je bio ispunjen borbom, odricanjem i samoprijegom, a nadasve dobrotom i čovječnošću. Imao je divne ljudske osobine zbog kojih smo ga voljeli. Stoga njegova smrt, za njegove najbliže, za kolege i prijatelje, predstavlja istinski gubitak.<sup>4</sup>

## 3. DJELO

### 3.1. Znanstveni opus

Znanstveni opus Alije Silajdžića obiman je i obuhvata preko sedamdeset znanstvenih i stručnih radova. Najveći broj radova raspravlja o različitim problemima i ustanovama porodičnog i nasljednog prava. U tom smislu

2 Traljić, "Prof. dr. Alija Silajdžić (1909–1974)", str. 9; Enes Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća* (Sarajevo: Pravni fakultet u Sarajevu, 2008), str. 187.

3 Traljić, "Prof. dr. Alija Silajdžić (1909–1974)", str. 10.

4 Traljić, "Prof. dr. Alija Silajdžić (1909–1974)", str. 10.



njegovi najznačajniji radovi jesu „Testamenat u šeriatskom pravu“ i monografija *Razvojne tendencije naše porodice sa posebnim osvrtom na sudsku brakorazvodnu praksu*.<sup>5</sup> Silajdžićevi radovi zadobili su opće priznanje u domaćoj pravnoj nauci. Čini se da je osnovno pitanje kojim se bavi u svojim radovima: *Šta učiniti da brak bude stabilniji, te da se smanji broj razvoda?*<sup>6</sup>

Nas ovdje posebno interesiraju Silajdžićevi radovi na području šeriatskoppravne nauke. Ovim radovima Silajdžić je obuhvatio različite teme na području šerijatskog nasljednog i porodičnog prava, te historije i teorije šerijatskog prava.<sup>7</sup>

### 3.2. Pristup tumačenju šerijatskog prava

Kada su u pitanju stajališta muslimanskih učenjaka i intelektualaca naspram interpretacije šerijatskog prava, ali i ostalih pitanja vjerskog, kulturnog i društveno-političkog života muslimana u jugoslavenskoj državi u periodu između dva svjetska rata, moguće je raspoznati dva osnovna usmjerenja: reformističko i tradicionalističko. U okviru reformističke intelektualne opcije, dr. Fikret Karčić razlikuje dvije tendencije: svjetovni modernizam i vjerski modernizam.<sup>8</sup>

Kao moderno obrazovan pravnik u to doba, Silajdžić je bio reformistički raspoložen naspram interpretacije šerijatskog prava. On odbacuje formalizam u tumačenju šerijatskog prava i ističe mogućnost njegove evolucije.<sup>9</sup> U tom kontekstu on navodi u jednom svom radu:

Međutim, i danas se ukazuje potreba za tumačenjem islamskih pravnih i moralnih principa na način kako bi ta tumačenja i popunjavanje praznina odgovaralo potrebama savremenog islamskog društva.<sup>10</sup>

5 Radi se o istraživanju brakorazvodne prakse sudova u Bosni i Hercegovini, kojim su obuhvaćeni spisi o bračnim sporovima i razvodima brakova okružnih sudova u Bosni i Hercegovini iz 1946, 1953. i 1963. godine. Silajdžić je, između ostalog, uočio da je broj razvoda u svijetu i kod nas u stalnom porastu. Ukazao je na pozitivne i negativne pojave u razvoju porodice kod nas, analizirao stavove naših sudova prema razvodu braka i predložio koncepciju razvoda braka u budućem porodičnom zakonodavstvu. V. Alija Silajdžić, *Razvojne tendencije naše porodice s posebnim osvrtom na sudsku brakorazvodnu praksu* (Sarajevo: Svjetlost, 1973).

6 Traljić, „Prof. dr. Alija Silajdžić (1909–1974)“, str. 10.

7 V. popis Silajdžićevih radova na području nauke o šeriatskom pravu u Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća*, str. 244.

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

9 Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća*, str. 244–245.

10 Alija Silajdžić, „Neke karakteristike islamskog prava“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXIV (Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, 1974), str. 161.



Silajdžić drži da je opseg primjene šerijatskog prava u izravnom odnosu sa stupnjem njegovog razvitka. Upravo zbog činjenice da je razvitak šerijatskog prava u izvjesnim historijskim okolnostima prekinut, on je neminovno ustupio mjesto propisima koji više zadovoljavaju potrebe suvremenog života. Kao argument potrebe i mogućnosti evolucije šerijatskog prava, Silajdžić navodi poznato pravilo Medželle:

Ne može se poreći da se promjenom vremena mijenja i primjena zakona.

Višestoljetno odsustvo kodifikacije šerijatskog prava Silajdžić objašnjava upravo izbjegavanjem šerijatskih pravnika da definitivno formuliraju pravila islamskog prava.<sup>11</sup>

### 3.3. Izvori Silajdžićevih radova

Analizom Silajdžićevih radova iz područja nauke o šerijatskom pravu ustanovili smo da je, prilikom njihovog pisanja, koristio sljedeće izvore:

1. Kur'an i njegove komentare (*Ahkamu-l-Kur'an* el-Džessasa, *el-Keššaf* Zamahšerija i dr.);
2. hadiske zbirke (poput Buharijinog *Sahiha*);
3. klasična teorijskoppravna djela islamskih pravnika (*el-Bidaje* Ibn Rušda, *el-Mebzut* es-Serahsija, *Multeka* el-Halebija i dr.);
4. kodifikacije šerijatskog prava i njihove komentare (*Medžella*, *Ahkami šerijje* i komentar Zejda Beja i dr.);
5. djela modernističkih muslimanskih autora (*Fedžru-l-islam* i *Duha-l-islam* Ahmeda Emina i dr.);
6. orijentalistička djela o islamskom pravu (*Studije o šerijatskom pravu* Marsela Morana, *Islamsko pravo u BiH* Eugena Sladovića i dr.);
7. radove domaćih autora iz oblasti šerijatskoppravne nauke (*Ahse-nu-l-vesile* Sejfulaha Prohe, *Šerijatsko bračno pravo* Mehmeda Begovića, *Porodično i nasljedno pravo muslimana* Abdulaha Bušatlića i dr.) i
8. radove iz oblasti historije i teorije svjetovnog prava.

### 3.4. Rad na temu iz šerijatskog nasljednog prava

U uvodu svoje doktorske disertacije pod naslovom *Testamenat u šerijatskom pravu* Alija Silajdžić ukazuje na historijsku i praktičnu važnost

11 Alija Silajdžić, "Zloupotreba prava u šerijatskom pravu", *Glasnik Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije*, VIII:7 (1940), str. 275.



izučavanja šerijatskog prava primjenom dostignuća suvremene pravne nauke. U vremenu kada je Silajdžić radio svoju disertaciju na Pravnom fakultetu u Beogradu, šerijatsko pravo je, naime, i dalje uređivalo porodične i nasljedne odnose muslimana u jugoslavenskoj državi.<sup>12</sup>

Opravdanost teme disertacije on brani i činjenicom da je literatura o šerijatskom pravu na našem jeziku veoma oskudna. Silajdžić smatra da bi šerijatsko pravo trebalo biti pristupačno kako masama na koje se primjenjuje, tako i onima koji ga primjenjuju. Nadalje, on ukazuje na aktualnost razmatranja ustanove nasljedstva u svim društvenim sistemima. Obrađujući temu, primarno je koristio komparativnu metodu, uspoređujući rješenja islamskog s rješenjima svjetovnog prava. Polazna teza rada jeste postojanje značajne razlike između testamenta u šerijatskom i svjetovnom pravu, kako u pogledu sadržine, tako i u pogledu forme.<sup>13</sup>

Pored uvoda i zaključka, disertacija je strukturirana u tri dijela. U prvom dijelu autor govori općenito o ustanovi nasljedstva i slobodi oporučivanja. U drugom dijelu obrađuje ustanovu nasljedstva i pitanje slobode oporučivanja kod predislamskih Arapa, da bi se u trećem dijelu usmjerio na neposredan predmet svog istraživanja, testament u šerijatskom pravu.

Silajdžićeva disertacija i danas predstavlja najobuhvatniji i najsistematičniji prikaz ustanove oporuke u domaćoj nauci šerijatskog prava.

### 3.5. Rad o temi iz šerijatskog porodičnog prava

Silajdžić je, za potrebe nastave na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi (VIŠT) u Sarajevu, 1945. godine napisao skriptu pod naslovom Šeriatsko roditeljsko pravo.<sup>14</sup> Ona je, po našem mišljenju, najobuhvatniji i najsistematičniji prikaz ovog dijela šerijatskog porodičnog prava na bosanskom jeziku. Autor se u ovom tekstu poziva isključivo na poznatu kodifikaciju šerijatskog porodičnog i nasljednog prava *Ahkami šerijje* egipatskog pravnika Muhammeda Kadri-paše, koja je korištena u šerijatskoj sudskoj praksi u našim krajevima. Veoma jasno i sistematično izlaganje materije šerijatskog roditeljskog prava pokazuje da je autor izuzetno dobro upućen u ovo područje, a njegovo obrazovanje na Pravnom fakultetu omogućilo mu je korištenje

12 Alija Silajdžić, *Testamenat u šeriatskom pravu* (Državna tiskara u Sarajevu, 1941), str. 5.

13 Silajdžić, *Testamenat u šeriatskom pravu*, str. 5–7.

14 Skripta je otkucana na pisačkoj mašini i ima ukupno 53 stranice. Čuva se u Gazi Husrev-begovoj biblioteci pod signaturom br. IV-313. Ne znamo da li je skripta našla svoj put do studenata VIŠT-a s obzirom na činjenicu da je ova škola prestala s radom 1945. godine, kada je skripta napisana.



suvremene pravne terminologije u elaboraciji pravila šerijatskog prava i usporedbi tih pravila s pravilima svjetovnog prava. Tako npr. on ukazuje na razliku između rješenja šerijatskog i svjetovnog prava o statusu djeteta koje je rođeno u periodu kraćem od šest mjeseci po zaključenju braka. U šerijatskom pravu to se dijete smatra vanbračnim, ali se suprugu djetetove majke daje mogućnost da priznanjem djeteta obori spomenutu pravnu pretpostavku (*praesumptio iuris*), dok u svjetovnom pravu postoji pravna pretpostavka o zakonitosti tog djeteta, koju suprug može osporavati.<sup>15</sup>

U uvodu skripte Silajdžić definira pojmove prava, javnog i privatnog prava, te porodičnog prava. Glavni dio rada strukturiran je u tri cjeline. Prva cjelina posvećena je pitanjima koja spadaju u područje roditeljskog prava, i to: bračnost ili zakonitost djeteta, način osporavanja paterniteta djeteta, način dokazivanja ženinog porođaja, adopcija, primanje očinstva i materinstva, priznanje brata i sestre, usvojenje djeteta poznatog porijekla, hranjenišтво, dokazivanje srodstva, propisi o nahočetu, međusobna prava i dužnosti roditelja i djece. U drugoj cjelini autor obrađuje različita pitanja starateljskog prava: osnove vršenja starateljske vlasti, vrste staratelja (tutora), prava i dužnosti tutora i upravljanje imovinom štíćenika. Treća cjelina posvećena je pitanjima skrbništva nad maloljetnikom, rasipnikom, prezaduženom osobom i nestalom osobom, zatim pitanju poslovne sposobnosti i smrtne bolesti kao zapreke punoj poslovnoj sposobnosti lica.

### 3.6. Radovi o temama iz historije šerijatskog prava

#### 3.6.1. Neke karakteristike islamskog prava

Cilj ovog rada jeste iznošenje osnovnih obilježja i karakteristika islamskog pravnog sistema. U uvodu rada autor ukazuje na činjenicu da su u naučnom razmatranju i ocjeni uloge islama i njegovih pravnih odredaba u društvu prisutne brojne predrasude o islamskom pravu. Mišljenja je da se, kao prepreka pravilnom razumijevanju islama i islamskog prava, često javlja promatranje ove religije i njenih moralno-pravnih regula iz teorijskih pozicija zapadne kulture i filozofije.<sup>16</sup>

U prvom poglavlju navedenog rada, Silajdžić analizira sam pojam islamskog prava. U domaćoj literaturi koja govori o ovom pravnom sistemu prevladava termin šerijatsko pravo. Međutim, pojedini autori služe se terminom islamsko pravo, dok se u svakodnevnom govoru koristi i

15 Alija Silajdžić, *Šerijatsko roditeljsko pravo* (Sarajevo, 1945), str. 3–4.

16 Silajdžić, "Neke karakteristike islamskog prava", str. 154.





pojam šerijat (ar. zakon, pravo). Silajdžić se priklanja upotrebi termina islamsko pravo. Islamsko pravo uređuje ne samo društvene odnose nego i odnose čovjeka naspram Boga, te se u klasičnoj literaturi dijeli na četiri grane: *ibadat* (obredoslovno pravo), *munakehat* (bračno pravo), *mu'amelat* (imovinsko pravo) i *'ukubat* (krivično pravo). Prisutna je i podjela islamskog prava na javno pravo (u koje spadaju državno, krivično i međunarodno pravo) i privatno pravo (stvarno, obligaciono, porodično i nasljedno).<sup>17</sup>

Drugo poglavlje posvećeno je izvorima islamskog prava. Osnovna razlika u karakteru izvora islamskog, u odnosu na izvore savremenog prava jeste njihov sakralni karakter. Ova razlika ne odnosi se samo na Kur'an, nego i na ostale izvore: sunnet, konsenzus, analogiju i dr. U okviru ovog poglavlja autor daje i skicu historijskog razvitka islamskog prava.<sup>18</sup>

Konačno, u trećem poglavlju autor ukratko predstavlja četiri najznačajnije sunijske pravne škole: hanefijsku, malikijsku, šafijsku i hanbelijsku.<sup>19</sup>

### 3.6.2. O slučajevima ropstva zabilježenim u sudskom protokolu sarajevskog kadije iz godine 1556/57.

Istražujući spise sudskog protokola (sidžili) sarajevskog kadije od 1556/57. godine, Silajdžić dolazi do veoma interesantnih podataka o prisutnosti ropstva, te pravnom i socijalnom položaju robova na našim prostorima za vrijeme osmanske vladavine. Na samom početku rada on ukazuje na činjenicu da je islam svojim pravnim i moralnim pravilima doprinio reformi društvenog sistema i transformaciji robovlasničkih društvenih odnosa u feudalne. Islam nije potpuno ukinuo ropstvo, ali je propisao niz mjera koje su utjecale na smanjenje broja robova i olakšanje njihovog položaja. Ropstvo je bilo prisutno u našim krajevima i prije dolaska Osmanlija, a zadržalo se sve do zadnjih dana osmanske uprave. Prema podacima iz sidžila, najveći broj robova u Bosni bio je porijeklom iz Hrvatske, Mađarske i Slavonije. Radi se, zapravo, o ratnim zarobljenicima koji su uzeti u službu kao robovi. Većina robova nosila je muslimansko ime, što znači da su prelazili na islam. Nešto je veći broj robinja nego robova. Gotovo svi robovi živjeli su u gradovima. Robovi su uglavnom obavljali različite poslove u domaćinstvu. Vlasnici robova mahom su bili spahije. Prema islamskim propisima, slobodan čovjek mogao je postati rob samo ukoliko

17 Silajdžić, "Neke karakteristike islamskog prava", str. 155–156.

18 Silajdžić, "Neke karakteristike islamskog prava", str. 158–161.

19 Silajdžić, "Neke karakteristike islamskog prava", str. 161–162.



je bio zarobljen u ratu od strane islamske vojske, i to po odobrenju halife. U sidžilu su zabilježeni slučajevi u kojima vlast nastoji spriječiti protivpravno proglašavanje slobodnih ljudi robovima. Silajdžić smatra da je Sarajevo imalo i tržnicu roblja. Neki podaci iz sidžila govore o humanom postupanju gospodara prema robovima, dok se iz drugih podataka može zaključiti da je taj postupak bio grub i nehuman. Česti su slučajevi oslobađanja robova koji su zabilježeni u sidžilu. S oslobođenim robovima bivši gospodari ostajali su u prijateljskim odnosima i bili im na usluzi kada bi se našli u nevolji. Povjeravali su im odgovorne javne funkcije, a često ih postavljali i za upravnike (*mutevellija*) svojih vakufa, odn. izvršitelje (*el-vasijj el-muhtar*) svojih oporuka. Na koncu rada, autor iznosi zaključak da je sud u rješavanju pitanja koja se tiču robova dosljedno primjenjivao klasična pravila šerijatskog prava, posebno kada je u pitanju zaštita slobodnih ljudi od neovlaštenog porobljavanja.<sup>20</sup>

### 3.6.3. Neki slučajevi razvoda braka zabilježeni u sidžilu iz 1556/57. godine

Istražujući spise spomenutog sudskog protokola sarajevskog kadije, Silajdžić je pronašao 22 zapisa koji se odnose na razvod braka. Iz ovih zapisa da se zaključiti da su postojala tri načina raskida braka: nepotpuno neopoziv razvod (*et-talak el-ba'in – el-bejnune es-sugra*)<sup>21</sup>, trostruki razvod, koji ima svojstvo potpuno neopozivog razvoda (*et-talak el-ba'in – el-bejnune el-kubra*)<sup>22</sup> i sporazumni razvod uz kompenzaciju (*el-hul'*).<sup>23</sup>

Polovina slučajeva razvoda otpada na jednostrani razvod (*talak*), i to od strane muža. U sidžilu nije zabilježen niti jedan slučaj jednostranog razvoda od strane supruge, što ukazuje na neravnopravan položaj žene u odnosu na muškarca. Samo u jednom brakorazvodnom slučaju u sidžilu navodi se razlog jednostranog raskida braka. Tu je do razvoda došlo zbog ženinog izlaska iz kuće bez dopuštenja muža. U sidžilu nema ni spomena o ispitivanju istinitosti činjenice koja se navodi kao razlog za razvod, a

20 Alija Silajdžić, "O slučajevima ropstva zabilježenim u Sudskom protokolu sarajevskog kadije iz godine 1556/57. godine", *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, III (1952), br. 8–12, str. 241–255.

21 U slučaju nepotpuno neopozivog razvoda, razvedeni supružnici mogu obnoviti bračnu zajednicu pod uvjetom da ponovo zaključe bračni ugovor sa svim njegovim sastavnim elementima.

22 U slučaju potpuno neopozivog razvoda, razvedeni supružnici mogu obnoviti bračnu zajednicu samo ukoliko ispune složene uvjete. Naime, razvedena supruga mora stupiti u brak s drugim muškarcem, konzimirati taj brak, a potom se razvesti. Nakon toga može sklopiti bračni ugovor s prvim mužem.

23 Alija Silajdžić, "Neki slučajevi razvoda braka zabilježeni u Sidžilu iz 1556/57. godine", *Istorijsko-pravni zbornik*, br. 3–4 (Sarajevo, 1950), str. 214.



kamoli da se sud upustio u ocjenjivanje da li je ova činjenica u konkretnom slučaju opravdan razlog za razvod. Uloga suda sastojala se, dakle, isključivo u registrowanju razvoda. Pokuđenost razvoda u šerijatu nije imala za posljedicu uvjetovanje punovažnosti razvoda intervencijom državnih organa.<sup>24</sup>

Druga polovina slučajeva razvoda braka u sidžilu odnosi se na razvod *hul'*. Međutim, i kod ove forme razvoda muškarac je, prema Silajdžićevoj ocjeni, u povoljnijem položaju u odnosu na ženu. Naime, razvod i ovdje istinski ovisi o pristanku muža. Ako on ne pristane na razvod, brak nastavlja važiti, makar to supruga ne željela. Osim toga, muž ima mogućnost da ostvari značajnu imovinsku korist na osnovu *hul'a*. Prema podacima iz sidžila, žena se najčešće odriče nenaplaćenog dijela vjenčanog dara (*mehr*), svog potraživanja koje se odnosi na njeno izdržavanje od strane supruga, te izdržavanja zajedničke djece koja ostaju kod nje. Silajdžić primjećuje da se niti u jednom slučaju razvoda na temelju sporazuma bračnih drugova u sidžilu ne spominje razlog rastave, premda, prema njegovom razumijevanju, Kur'an uvjetuje sporazumni razvod nemogućnošću supružnika da udovoljavaju bračnim dužnostima.<sup>25</sup>

Autor smatra da broj registrovanih razvoda u protokolu sarajevskog kadije ne predstavlja stvaran broj razvoda u Sarajevu 1556/57. godine. Na koncu, zaključuje da je princip nejednakosti između muškarca i žene bio odlučujući prilikom rješavanja pitanja u vezi s razvodom.

Stvarna nejednakost i potčinjenost žene, kao obilježje klasnog društva, ovdje je i formalno-pravno potvrđena. Tako zakonsko pravo na otkaz pripada samo mužu i ono mu služi kao jedna od mjera za potčinjavanje žene i njeno držanje u pokornosti.<sup>26</sup>

### 3.7. Rad o temi iz teorije islamskog prava

Ovaj rad predstavlja cjelovit tekst predavanja koje je Silajdžić pripremio za doktorante Pravnog fakulteta u Beogradu 1939. godine. Osnovna teza rada jeste da je, unatoč odsustvu teorije zloupotrebe prava, zabrana zloupotrebe prisutna u šerijatskom pravu od samih njegovih početaka. Autor analizira veći broj pravnih rješenja u okviru tradicionalne islamske pravne nauke i zaključuje da ona sadrže zabranu zloupotrebe prava. Tako npr. pravo vlasništva

24 Silajdžić, "Neki slučajevi razvoda braka zabilježeni u Sidžilu iz 1556/57. godine", str. 216–217.

25 Silajdžić, "Neki slučajevi razvoda braka zabilježeni u Sidžilu iz 1556/57. godine", str. 217–218.

26 Silajdžić, "Neki slučajevi razvoda braka zabilježeni u Sidžilu iz 1556/57. godine", str. 219–222.



u šerijatskom pravu, kao i drugim pravnim sistemima, ima karakter neograničenog i apsolutnog prava. Vlasnik ima pravo da po svojoj slobodnoj volji raspolaže predmetom svog vlasništva. Pa ipak, postoje određena ograničenja prava vlasništva koja onemogućavaju njegovu zloupotrebu na štetu trećih lica. Tako se npr. vlasniku zemljišta može zabraniti podizanje zida kojim će susjedu zakloniti svjetlost. Autor analizira i sadržaj *Medželle*, poznate kodifikacije šerijatskog imovinskog prava, kako bi ustanovio da li ona sadržava zabranu zloupotrebe prava. Iako su se redaktori ove kodifikacije priklonili stavu onih pravnikâ koji isključuju zabranu zloupotrebe prava, u nizu odredaba morali su odstupiti od ovog stanovišta.<sup>27</sup>

#### 4. ZAKLJUČAK

Alija Silajdžić pripada grupi moderno obrazovanih muslimanskih pravnikâ u Kraljevini Jugoslaviji koji su pisali znanstvene i stručne radove o šerijatskom pravu, koristeći pritom evropsku pravnu terminologiju i uspoređujući ustanove i pravila šerijatskog prava sa sličnim ustanovama svjetovnog prava.

Premda njegov znanstveni opus na području šerijatskopravne nauke nije tako obiman (radi se o šest naslova), njegov se doprinos ovoj nauci ne može prenebregnuti iz, najmanje, dva razloga. Prvi razlog već smo elaborirali, a riječ je o tome da je Silajdžić među prvim našim autorima koji su proučavali šerijatsko pravo koristeći pritom metode i terminologiju evropske pravne znanosti. Drugo, njegova doktorska disertacija pod naslovom *Testamenat u šeriatskom pravu* veoma je vrijedan znanstveni rad i važan doprinos domaćoj nauci šerijatskog nasljednog prava.

Pored šerijatskog nasljednog prava, Silajdžić je pisao radove i na području šerijatskog porodičnog prava, historije šerijatskog prava i teorije šerijatskog prava. Svi njegovi radovi odlikuju jasnoćom, konciznošću i sistematičnošću.

Iz referenci njegovih knjiga i članaka može se uočiti da je koristio djela klasičnih i suvremenih autora, kako domaćih, tako i stranih koji su o

<sup>27</sup> U § 9 *Medželle* navodi se, naime, pravilo koje isključuje zabranu zloupotrebe prava: "Niko se neće uzeti na odgovornost za ono što je prouzrokovao vršeći svoje pravo. Tako neće odgovarati onaj koji iskopa jamu na svom zemljištu, ako u nju upadne tuđa životinja i uginje." Međutim, niz odredaba *Medželle* odstupa od ovog pravila. Tako npr. § 1197 glasi: "Niko se ne može prepriječiti u raspolaganju sa svojom vlasnosti, osim ako bi bila otud velika šteta za drugog, onda se može prepriječiti" (cit. prema: Alija Silajdžić, "Zabranâ zloupotrebe prava u šerijatskom pravu", *Glasnik Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije*, VIII:7 [1940], str. 276).



islamskom pravu pisali na arapskom ili nekom od evropskih jezika, s pozicija islamske i orijentalističke znanosti. Nadalje, radi historijskog promatranja određenih pravnih ustanova i njihove društvene sadržine i funkcije, kao i radi usporedbe pravnih ustanova islamskog i drugih pravnih sistema, obilato se koristio stručnom literaturom o svjetovnom ili građanskom pravu.

Na osnovu Silajdžićevih teorijskih polazišta koja je iznio u uvodu svoje doktorske disertacije, kao i na temelju njegovih radova u kojima je pisao o općim karakteristikama islamskog prava i zabrani zloupotrebe u islamskom pravu, možemo zaključiti da je Silajdžićev stav naspram interpretacije šerijatskog prava bio reformistički, što bi značilo mogućnost inovirane interpretacije u skladu s evolucijom i razvitkom društvenih odnosa. Vjerujemo da je Silajdžić bio pod utjecajem svog profesora i mentora dr. Mehmeda Begovića, profesora na Pravnom fakultetu u Beogradu, koji je zastupao slične stavove. Silajdžić je svoje reformističko idejno usmjerenje naročito ispoljio u radu pod naslovom „Neki slučajevi razvoda braka zabilježeni u sidžilu iz 1556/57. godine“, u kojem je podvrgnuo kritici princip neravnopravnosti spolova, koji je, po njegovoj ocjeni, značajno prisutan u brakorazvodnoj regulativi tradicionalne islamske pravne nauke.

## LITERATURA

- Durmišević, Enes, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća* (Sarajevo: Pravni fakultet u Sarajevu, 2008)
- Karčić, Fikret, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990)
- Silajdžić, Alija, *Razvojne tendencije naše porodice s posebnim osvrtom na sudsku brakorazvodnu praksu* (Sarajevo: Svjetlost, 1973)
- Silajdžić, Alija, "Neke karakteristike islamskog prava", *Prilozi za orijentalnu filologiju XXIV* (Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, 1974)
- Silajdžić, Alija, "Zloupotreba prava u šeriatskom pravu", *Glasnik Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije*, VIII:7 (1940)
- Silajdžić, Alija, *Testamenat u šeriatskom pravu* (Državna tiskara u Sarajevu, 1941)
- Silajdžić, Alija, *Šeriatsko roditeljsko pravo* (Sarajevo, 1945)
- Silajdžić, Alija, "O slučajevima ropstva zabilježenim u Sudskom protokolu sarajevskog kadije iz godine 1556/57. godine", *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, III:8–12 (1952)
- Silajdžić, Alija, "Neki slučajevi razvoda braka zabilježeni u Sidžilu iz 1556/57. godine", *Istorijsko-pravni zbornik*, br. 3–4 (Sarajevo, 1950)
- Traljić, Nerimana, "Prof. dr. Alija Silajdžić (1909–1974)", *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, (XXII (1974)



# Šerijat u Evropi: primjer Grčke

*Ehlimana Memišević*

## UVOD

Usljed dezintegracije Osmanskog carstva i buđenja balkanskog nacionalizma, kraj 19. i početak 20. stoljeća označen je kontinuiranim iseljavanjem i nestankom muslimanskog stanovništva s područja Balkana. Proces stvaranja novih nacionalnih država, čije su ideološke osnove bile etnička i religijska pripadnost, uključivao je prisilnu promjenu demografske strukture različitim mjerama etničkog čišćenja. Tako je muslimansko stanovništvo od nekada dominantnog postalo manjinsko na tim područjima.<sup>1</sup>

Međunarodnim ugovorima o miru, kojima su uspostavljene granice nacionalnih država, preostalom muslimanskom stanovništvu garantirana je sigurnost i zaštita života i imovine i primjena šerijatskog prava u pitanjima ličnog statusa. To odražava *millet* (sistem vjersko-etničkih zajednica) iz

---

1 O procesu stvaranja balkanskih nacionalnih država i balkanskog nacionalizma vidjeti: Kemal H. Karpat, „*Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*“, u *Studies on Ottoman Social and Political History* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002), str. 611–646; Kemal H. Karpat, „*The Social and Political Foundations of Nationalism in South East Europe After 1878: A Reinterpretation*“, u *Studies on Ottoman Social and Political History* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002), str. 352–384; Kemal H. Karpat, „*The Balkan National States and Nationalism: Image and Reality*“, u *Studies on Ottoman Social and Political History* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002), str. 434–472 i druga djela ovog autora. O protjerivanju muslimanskog stanovništva vidjeti: Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821–1922* (Princeton: Darwin Press, 1995).



osmanskog perioda, koji je bio odgovarajuća pravna paradigama za uključivanje etničkih i religijskih manjina u novi nacionalni poredak.

Primjena šerijatskog prava u novim nacionalnim državama uglavnom je data u nadležnost muftijama, pravnim savjetnicima za tumačenje islamskih propisa, čije su presude izvršavali državni organi. Na taj način šerijatsko pravo svedeno je na svoju vjersku dimenziju. Osim sudske nadležnosti muftije su imale i nadzor nad upravljanjem vakufima i obrazovnim ustanovama. Izuzetni su slučajevi primjene šerijatskog prava putem državnih sudova, što je podrazumijevalo priznavanje njegove građansko-pravne dimenzije i veće garancije ispravne primjene materijalnih i procesnih propisa, ali nije osiguravalo neinterveniranje državne vlasti, posebno u procesno pravo.

Odredbe međunarodnih ugovora o zaštiti manjina i time i primjena šerijatskog prava u skoro svim nacionalnim državama ukinute su nakon Drugog svjetskog rata osim u Grčkoj, u kojoj je još uvijek na snazi Ugovor iz Lausanne iz 1923, o čemu će u nastavku biti više riječi. Prethodno ćemo dati kratak historijski pregled primjene šerijatskog prava u Grčkoj do zaključenja Ugovora iz Lausanne, uz osvrt na situaciju u drugim balkanskim nacionalnim državama.

## PRIMJENA ŠERIJATSKOG PRAVA U GRČKOJ DO 1923.

Nakon okončanja grčkog „rata za nezavisnost“ (1821–1832), konferencijama u Londonu 1829, 1830. i 1831. godine uspostavljena je Kraljevina Grčka.<sup>2</sup> Muslimansko stanovništvo, kojem je protokolom iz 1830. garantirana zaštita života i imovine, što je bio uslov za nezavisnost, bilo je gotovo nevidljiva manjina. Aneksijom Thesalije 1881, oko 40 000 muslimana dolazi pod grčku vlast. Ugovorom iz Konstantinopolja 1881, ovom stanovništvu garantirana je zaštita, vjerska i obrazovna autonomija te pravo na primjenu šerijatskog prava u pitanjima ličnog statusa, koja je data u nadležnost muftijama, što će biti slučaj, vidjet ćemo, i u drugim balkanskim zemljama.<sup>3</sup>

2 John A. Petropoulos, *Politics and Statecraft in the Kingdom of Greece, 1833–1843* (Princeton University Press, 1968).

3 Ustav iz 1864. godine zabranio je postojanje ekstraordinarnih sudova i nalagao državno imenovanje sudija. Za primjenu šerijatskog prava nikada nisu imenovane kadije, već je njihova nadležnost data muftijama, što je bila praksa i u drugim balkanskim nacionalnim državama. Vidjeti: Stefanos Katsikas, „*Millet Legacies in a National Environment: Political Elites and Muslim Communities in Greece (1830s–1923)*“, u *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830–1945*, ed. by Benjamin C. Fortna et. al., (London, New York: Routledge, 2013), str. 52.



Okončanjem balkanskih ratova, ugovorom o miru zaključenim 1. novembra 1913. u Atini (Konvencija iz Atine), muslimanskom stanovništvu područja pripojenih Grčkoj, koje se opredijelilo da ostane (oko 500.000), zajamčena je „zaštita života, imovine, časti, religije i običaja“.<sup>4</sup> Garantirano im je uživanje građanskih i političkih prava, sloboda vjere i njenog javnog prakticanja, vjerska autonomija, kao i uspostavljanje duhovne veze sa šejhul-islamom u Istanbulu (član 11).<sup>5</sup> Predviđeno je da će muftija, pred nadležnosti u vjerskim pitanjima i nadzora nad upravljanjem imovinom vakufa, imati i sudsku nadležnost među muslimanima u pitanjima braka, razvoda, alimentacije (*nafaka*), starateljstva, emancipacije maloljetnika, testamenta i preuzimanja službe mutevelije (*tevliet*). Pitanja nasljeđivanja će, uz suglasnost zainteresiranih stranaka, moći rješavati kao arbitar, a sve njegove odluke izvršavat će nadležni grčki organi (član 11).<sup>6</sup>

Opći propisi Konvencije iz Atine specificirani su u Zakonu 2345/1920. o nadležnosti muftija,<sup>7</sup> kao visoko pozicioniranih javnih službenika.<sup>8</sup> Prema odredbama ovog zakona, biraju ih muslimani u području prefektуре u nadležnosti muftije, koji imaju pravo glasa na državnim izborima.<sup>9</sup> U skladu s odredbama Konvencije iz Atine, predviđeno je i imenovanje vrhovnog muftije sa sjedištem u Atini, koji bi imao nadzor nad djelovanjem muslimanskih ustanova, nastavnim planom i programom muslimanskih škola, radom muftija te primjenom šerijatskog prava.<sup>10</sup> Međutim, vrhovni muftija nikada nije imenovan, o čemu će kasnije biti više riječi.

Nakon Prvog svjetskog rata, ugovorom iz Sevresa, potpisanim 1920. između velikih sila i Osmanskog carstva, Grčka se obavezala na zaštitu etničkih, jezičkih i vjerskih manjina, na pripojenim područjima, što je podrazumijevalo i osiguranje primjene šerijatskog prava (član 14). Zbog rata

4 U članu 4 ovog ugovora navodi se da osobe na teritoriji Osmanskog carstva koje su došle pod vlast Grčke postaju grčki podanici, ali da će moći izabrati i osmansku nacionalnost, u roku od tri godine. U tom slučaju morat će napustiti Grčku ("The Treaty of Peace Between Turkey and Greece", *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 8:1 [1914]), str. 47 (46–55).

5 "The Treaty of Peace Between Turkey and Greece", str. 50.

6 "The Treaty of Peace Between Turkey and Greece", str. 50.

7 Prema ovom zakonu iz 1920, muftija je vjerski vođa muslimana koji ima sudsku nadležnost u sljedećim pitanjima: brak, razvod braka, izdržavanje, starateljstvo, skrbništvo, testamenti i nasljedni sporovi (član 5 § 2 Zakona). Vidjeti: Yüksel Sezgin, "Reforming Muslim Family Laws in Non-Muslim Democracies", u *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*, ed. by Jocelyne Cesari, José Casanova (Oxford University Press, 2017), str. 174 (160–187).

8 Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2012), str. 375.

9 Konstantinos Tsitselikis, "The Legal Status of Islam in Greece", *Die Welt des Islams*, 44:3, str. 415.

10 Stefanos Katsikas, "Millet Legacies in a National Environment", str. 55





koji je uslijedio, ovaj ugovor nikada nije primijenjen i bit će zamijenjen Mirovnim ugovorom iz Lausanne, 1923. godine, kojim je okončan grčko-turski rat vojnim porazom Grčke nazvanim *Mikasiastiki katastrophi* – Katastrofa Male Azije. Konvencijom o razmjeni grčkog i turskog stanovništva, koja je sastavni dio ovog ugovora, nastavljen je proces stvaranja etnički homogenih nacionalnih država etničkim čišćenjem. Odredbe o zaštiti manjina iz ugovora iz Sevresa bit će unesene u Ugovor iz Lausanne i primjenjivat će se na stanovništvo izuzeto iz obavezne razmjene.

Slična situacija postojala je i u procesu stvaranja drugih balkanskih nacionalnih država. Uspostavljanjem autonomne srpske države, muslimansko stanovništvo trebalo je da se iseli u roku od pet godina, kako je regulirano *hatti-šerifima* iz 1829. i 1833, do čega će doći nakon konferencije u Kanlidži 1862. Do tada je na ovo stanovništvo primjenjivano šerijatsko pravo, a sudsku funkciju vršio je kadija.<sup>11</sup>

Nakon uspješnih ratova 1876–1878. Srbija se znatno proširila i na područja naseljena muslimanskim stanovništvom, kojem je Berlinskim ugovorom o miru garantirana zaštita i sloboda vjere. Šerijatsko pravo nastavilo se primjenjivati u bračnim i nasljednim pitanjima, iako to nije izričito regulirano Berlinskim ugovorom, ali je vjerovatno proizlazilo iz garancije slobode vjere, koja je podrazumijevala i pravo na primjenu određenih propisa vjerskog prava, te priznanja islama (Zakonom o uređenju oslobođenih krajeva od 3. 1. 1878).<sup>12</sup>

Okončanjem balkanskih ratova, ugovorom o miru zaključenim u Istanbulu 14. marta 1914. reguliran je pravni položaj muslimanskog stanovništva (Novopazarskog sandžaka, Kosova i Makedonije) koje je došlo pod vlast Srbije i Crne Gore. Predviđeno je da će u svakom okrugu biti imenovane muftije, koje će pored nadležnosti u čisto vjerskim poslovima i nadzora nad vakufskim dobrima „vršiti jurisdikciju među muslimanima u stvarima braka, razvoda braka, dodjele alimentacije, starateljstva, skrbništva, sticanja punoljetstva, islamskih testamenata i nasljeđivanja dužnosti mutevelije (*tevlit*)“ (član 8 stav 10). Rješenja i presude muftije ispitivat će vrhovni muftija, a izvršavati ih nadležni srpski organi (član 8 stav 13).<sup>13</sup> Iako ovaj ugovor nikada nije primijenjen, odredbe o nadležnosti muftije u primjeni šerijatskog prava unijete su u Uredbu o uređenju sudova i o sudskom postupku u prisajedinjenim oblastima stare Srbije od 7. juna 1914.<sup>14</sup>

11 Fikret Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, El-Kalem, 2005), str. 26–28.

12 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 26–28.

13 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 26–28.

14 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 29.



U Bosni i Hercegovini za vrijeme austrougarske uprave šerijatsko pravo primjenjivano je putem državnih šerijatskih sudova. Naredbom o ustrojstvu i djelokrugu šerijatskih sudova iz 1883. nadležnost ovih sudova bila je taksativno navedena, a ticala se, uglavnom, pitanja ličnog statusa.<sup>15</sup> Austrougarske vlasti izvršile su brojne intervencije u šerijatsko procesno pravo, koje se najviše ogledaju u uvođenju dvostepenosti postupka (prvostepenu nadležnost vrše šerijatski sudovi, a drugostepenu i konačnu nadležnost ima Vrhovni sud u Sarajevu, kao Šerijatski vrhovni sud) i principa zbornosti suđenja.<sup>16</sup> Zemaljskim ustavom iz 1910. dalje je zajamčeno „da će se među muslimanima primjenjivati šerijatsko pravo na porodične i ženidbene poslove, te na nasljedstvo na mulku“ (član 10).<sup>17</sup>

Za vrijeme Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, primjena šerijatskog prava osigurana je mirovnim ugovorom s Austrijom zaključenim u Saint Germainu 10. sptembra 1919,<sup>18</sup> kojim se Kraljevina obavezala da „za muslimane ukoliko se tiče njihovog porodičnog i ličnog statusa donese uredbe koje dopuštaju da se ta pitanja regulišu po muslimanskim običajima“ (član 10 stav 1).<sup>19</sup> Iako ugovor iz Saint Germaina nije podrazumijevao obaveznu primjenu šerijatskog prava, odredbom Vidovdanskog ustava predviđeno je da „u porodičnim i nasljednim stvarima sude državne šerijatske sudije“.<sup>20</sup> Primjena šerijatskog prava ostala je obavezujuća za muslimansko stanovništvo sve do donošenja Zakona o ukidanju šerijatskih sudova na području Narodne republike Bosne i Hercegovine iz 1946, kada su pitanja u njihovoj nadležnosti prenijeta u nadležnost građanskih sudova.

U Bugarskoj, nakon postizanja nezavisnosti, zaštita muslimanskog manjinskog stanovništva, uključujući i pravo na primjenu šerijatskog prava u porodičnim i nasljednim pitanjima, regulirana je članom 5 Berlinskog ugovora,<sup>21</sup> ugovorom o miru s Turskom od 29. septembra 1913. i odredbama

15 Naredbama Zemaljske vlade ova nadležnost je proširivana pa je obuhvatila: ispitivanje valjanosti punomoćja, odnosno legalizaciju potpisa na punomoćjima, administraciju u vakufskim poslovima, sporove privatno-pravne prirode koji se tiču vakufa, a u kojima nije sporno samo vakufsko svojstvo stvari, nasljeđivanje muslimana na *erazi miri* nekretninama po osmanskim propisima i privremeno raspravljanje ostavštine nemuslimana, pošto su kadije dobro poznavale i njihovo običajno pravo.

16 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 22–25.

17 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 26.

18 “Treaty of Peace Between the Principal Allied and Associated Powers and the Serb-Croat-Slovene State”, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 14:4 (1920), str. 333–343.

19 “Treaty of Peace Between the Principal Allied and Associated Powers and the Serb-Croat-Slovene State”, str. 339.

20 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 48.

21 “Treaty between Great Britain, Germany, Austria, France, Italy, Russia, and Turkey for the Settlement of Affairs in the East: Signed at Berlin, July 13, 1878”, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 4:2 (1908), str. 406 (401–424).



čl. 49–57 ugovora o miru iz Neuillyja od 27. novembra 1919. Nadležnost za rješavanje ovih pitanja data je muftijama, koji su bili državni službenici. U članu 1 aneksa II mirovnog ugovora iz 1913.<sup>22</sup> uspostavljena je služba vrhovnog muftije u Sofiji, koji će imati pravo nadzora nad muftijama Bugarske, vjerskim i dobrotvornim ustanovama i službenicima te ispitivati usaglašenost presuda i rješenja (*hudžete*) muftija sa šerijatskim pravom, nakon čega će ih upućivati nadležnim bugarskim organima na izvršenje (član 5). Neusaglašene presude vratit će se muftiji na ponovno odlučivanje.<sup>23</sup> Principi uspostavljeni u ovim međunarodnim ugovorima uneseni su u Građanski parnični postupnik od 15. decembra 1891. godine (član 1222–1223) i Zakon o nasljeđu od 17. decembra 1889. godine (član 344).<sup>24</sup> Nadležnost muftije u nasljednom pravu nije bila obavezujuća, a u potpunosti je ukinuta 1938. Donošenjem građanskog zakonika 1945. građanski sudovi službeno su preuzeli nadležnost u pitanjima braka i razvoda braka za sve građane.

Članom 44 Berlinskog ugovora o miru, Rumunija se obavezala na zaštitu vjerskih i nacionalnih manjina na svom području, što je podrazumijevalo i osiguravanje primjene šerijatskog prava. Zakonima od 30. marta 1886. godine i 16. jula 1921. šerijatskim sudijama data je nadležnost u rješavanju porodičnih pitanja muslimana, a ukinuta je izmjenama Zakona o uređenju sudova 1935. Kadije su postale savjetnici redovnih građanskih sudija. Tumačenje islamskih propisa, kao i vjerska uprava ostali su u nadležnosti muftijstava, koja su uspostavljena još 1878.<sup>25</sup>

Iako je muslimansko stanovništvo predstavljalo većinu u Albaniji, i ona je usvojila deklaraciju o zaštiti manjina, koja je garantirala „reguliranje porodičnog i ličnog statusa muslimana u skladu s muslimanskim običajima“ (član 2 stav 3). Primjena šerijatskog prava, kao i svih religijskih prava bit će ukinuta donošenjem Građanskog zakonika 1928.<sup>26</sup>

Može se uočiti da je u skoro svim balkanskim nacionalnim državama nadležnost u primjeni šerijatskog prava data muftijama, koje su imale ulogu pravnih savjetnika, odnosno tumača šerijatskih propisa, čime se naglašavala vjerska funkcija Šerijata. Postojanje državnih šerijatskih sudova, što je izuzetno bio slučaj, predstavljalo je, kako ističe dr. Fikret Karčić, uvažavanje građansko-pravne dimenzije i ispravnije primjene materijalnog i procesnog prava.<sup>27</sup>

22 “Treaty of Peace Between Bulgaria and Turkey”, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 8:1 (1914), str. 27–45.

23 “Treaty of Peace Between Bulgaria and Turkey”, str. 37–39.

24 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 51.

25 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 52.

26 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 51.

27 Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941*, str. 53.



Primjena šerijatskog prava i uopće odredbe o zaštiti manjina u skoro svim nacionalnim državama ukinute su nakon Drugog svjetskog rata osim u Grčkoj, gdje je još uvijek na snazi Ugovor iz Lausanne,<sup>28</sup> koji je garantirao da će „grčka vlada u pogledu muslimanskih manjina, preduzeti sve mjere kojima će omogućiti da se pitanja porodičnog prava ili ličnog statusa rješavaju u skladu s običajima muslimanskih manjina“,<sup>29</sup> o čemu će u nastavku biti više riječi.

## UGOVOR IZ LAUSANNE

Tokom grčko-turskog rata (1919–1922) Liga naroda pokrenula je mirovne pregovore u Lausannei 30. novembra 1922. Kao rezultat tog procesa, 30. januara 1923. godine usvojena je Konvencija o razmjeni grčkog i turskog stanovništva,<sup>30</sup> koja je dodata kasnije zaključenom mirovnom ugovoru potpisanom 24. jula 1923.<sup>31</sup>

Konferencija u Lausannei osnažila je koncept homogenih nacionalnih država stvorenih usvajanjem mjera etničkog čišćenja, kako će se kasnije nazvati stvaranje etnički homogenog prostora genocidom i progonom muslimanskog stanovništva u bivšoj Jugoslaviji, za šta je Ugovor iz Lausanne često navođen kao uspješan presedan.<sup>32</sup>

Obaveza razmjene, odnosno iseljavanja, odnosila se na „tursko stanovništvo grčke pravoslavne vjere na području Turske“ i „grčko stanovništvo muslimanske vjere na području Grčke“.<sup>33</sup> Iako se ne može sa sigurnošću utvrditi tačan broj, obuhvatila je više od 1,5 miliona stanovništva – približno 1,2 miliona pravoslavnog stanovništva i između 350 000 i 400 000

28 Konstantinos Tsitselikis, “A Surviving Treaty: The Lausanne Minority Protection in Greece and Turkey”, u *The Interrelation Between the Right to Identity of Minorities and Their Socio-economic Participation*, ed. by Kristin Henrard (Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publisher, 2013), str. 287–313. Ostale balkanske zemlje (Albanija, Bugarska, Jugoslavija i Rumunija) jednostrano su obustavile primjenu tih međunarodnih obaveza najkasnije nakon završetka Drugog svjetskog rata. Vidjeti: Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama* (Sarajevo: El-Kalem, CNS, 2011), str. 195.

29 “Treaty of Peace”, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 18:1 (1924), str. 15, član 42 stav 1.

30 “Convention Concerning the Exchange of Greek and Turkish Populations”, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 18:2 (1924), str. 84–90.

31 “Treaty of Peace”, str. 15, član 42 stav 1.

32 Renée Hirschon, “History’s Long Shadow: The Lausanne Treaty and Contemporary Greco-Turkish Relations”, u *In the Long Shadow of Europe: Greeks and Turks in the Era of Post-nationalism*, ed. by Othon Anastasakis, Kalypso Aude Nicolaidis, Kerem Öktem, (Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2009), str. 75.

33 Convention Concerning the Exchange of Greek and Turkish Populations, str. 84, član 1.



muslimanskog stanovništva iz Grčke,<sup>34</sup> kao kulminacija „nemiješanja naroda“ – procesa započetog znatno ranije na Balkanu i u Maloj Aziji. Iako historijski udaljena od sve češćih kasnijih obrazaca prisilne migracije, kako je ranije istaknuto, nesumnjivo je i dalje relevantna.<sup>35</sup>

Prisilno iseljavanje ostavilo je dugoročne posljedice na stanovništvo. Pomjereno i dezorijentirano, gubeći sve što je činilo njegov identitet, često je bilo opsjednuto sjećanjima na poznatu prošlost, istovremeno odbijajući prihvatiti nepoznatu sadašnjost. Posmatranje sadašnjosti kao privremenosti, težnja da se da kontinuitet historiji i rekonstruira identitet, najbolje je odražena u davanju imena mjesta koja su napustili mjestima u koja su doselili.<sup>36</sup>

U obje zemlje, terminologija korištena za definiranje identiteta ovog stanovništva uključivala je distinkciju između „izbjeglica“, „razmijenjenih“ i „iseljenih“. Pravoslavno stanovništvo protjerano iz Turske u Grčkoj naziva se *mikrasiates prosphyges* – ‘izbjeglice iz Male Azije’, a rjeđe *antallaksi-moi* – ‘razmijenjeni’. U Turskoj se razmijenjeno muslimansko stanovništvo, uglavnom sa Krete, naziva *mübadil (mübadeleci)* – ‘razmijenjeni’,<sup>37</sup> što je izraz koji se isključivo koristi za prisilnu razmjenu stanovništva predviđenu Ugovorom iz Lausanne. Iako izraz *muhacir* – ‘izbjeglica’ označava sve protjerano muslimansko stanovništvo Osmanskog carstva, uglavnom ga koriste muslimani iz grčke Makedonije, kako bi se diferencirali od kasnijih prisilnih iseljenika s Balkana, koje nazivaju *göçmen*<sup>38</sup> (turski neologizam öztürkçe) – ‘migrant ili doseljenik’.

Iz obavezne razmjene stanovništva, prema Konvenciji, izuzeto je „grčko stanovništvo Konstantinopolja“ i „muslimansko stanovništvo zapadne

34 Renée Hirschon, “The Consequences of the Lausanne Convention: An Overview”, u *In the Long Shadow of Europe: Greeks and Turks in the Era of Postnationalism*, str. 14–15; Konstantinos Tsitselikis, “Seeking to Accommodate Shari’a Within A Human Rights Framework: The Future of The Greek Shari’a Courts”, *Journal of Law and Religion*, 28:2 (2012–2013), str. 342–343.

35 Renée Hirschon, “‘Unmixing Peoples’: in the Aegean Region”, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, ed. by Renée Hirschon (New York, Oxford: Berghahn Books, 2003), str. 3; Bruce Clark, *Twice a Stranger: The Mass Expulsions that Forged Modern Greece and Turkey* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

36 Naprimjer, nenaseljeno područje uz more, 10 kilometara istočno od grada Kavale, tokom 1925. godine naselile su tri stotine porodica iz Karvale, nazivajući ovo područje Novom Karvalom. Vidjeti: Vasso Stelaku, “Space, Place and Identity: Memory and Religion in Two Cappadocian Greek Settlements”, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, str. 183.

37 Sophia Koufopoulou, “Muslim Cretans in Turkey: The Reformulation of Ethnic Identity in an Aegean Community”, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, str. 209.

38 Tolga Koker, Leyla Keskiner, “Lessons in Refugeehood: The Experience of Forced Migrants in Turkey”, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, str. 193.



Trakije<sup>39</sup>. Članom 14 Mirovnog ugovora iz Lausanne izuzeto je i grčko pravoslavno stanovništvo otoka Gökçeada (grč. Imvros) i Bozacaada (grč. Tenedos).<sup>40</sup>

Prema tome, zaštićene su vjerske, a ne etničke ili nacionalne manjine, na čemu je posebno insistirala turska delegacija tokom pregovora. Pravoslavno stanovništvo izuzeto iz razmjene oduvijek se smatralo vjerskom manjinom (*Rum millet*) i dalje se naziva *Rum* (mn. *Rumlar*) ili *Romios* (mn. *Romioi*) i diferencira se od grčkih državljana, koji se nazivaju *Yunanli* ili *Yunan*.<sup>41</sup> Muslimanska manjina u Zapadnoj Trakiji obuhvatala je muslimane turskog porijekla, muslimane slavenskog porijekla (Pomaci) i Rome.<sup>42</sup> Iako su, zahvaljujući diplomatskim naporima Albanije, iz obavezne razmjene izuzeti i muslimani albanskog porijekla (Čami), koji su uglavnom naseljavali područje Epira, oni nisu bili zaštićeni odredbama međunarodnog ugovora. Njihov položaj odražavao je položaj muslimanskog stanovništva kao nevidljive manjine u periodu između 1830. i 1881.<sup>43</sup>

Ugovorom iz Lausanne (članovi 37–45) ovim vjerskim manjinama garantirana je zaštita života i imovine; sloboda religije i javnog ispovijedanja religije; puna građanska i politička prava; jednakost pred zakonom; jednak pristup javnim službama; upotreba maternjeg jezika pred sudovima; jednaka prava na osnivanje, dobrotvornih, religijskih i društvenih ustanova, škola i drugih obrazovnih ustanova, upravljanje i kontrolu nad njima; te pravo na obrazovanje na maternjem jeziku u osnovnim školama u određenim uslovima.<sup>44</sup> Član 42 predviđa i dozvolu da se pitanja porodičnog prava ili ličnog statusa rješavaju „u skladu s običajima manjina“, što će posebno biti predmet analize ovog rada.

Uprkos tome, iskustvo stanovništva izuzetog iz razmjene bilo je izrazito nepovoljno. Manjine nikada nisu u potpunosti integrirane u novim nacionalnim državama, što se odražava i u terminologiji njihove identifikacije –

39 "Convention Concerning the Exchange of Greek and Turkish Populations", str. 84, član 1.

40 Baskin Oran, „The Story of Those Who Stayed: Lessons From Articles 1 and 2 of the 1923 Convention“, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, ed. By Renée Hirschon, (New York, Oxford: Berghahn Books, 2003), str. 100.

41 Alexis Alexandris, „Religion or Ethnicity: The Identity Issue of the Minorities in Greece and Turkey“, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, str. 118.

42 Ronald Meinardus, „Muslims: Turks, Pomaks and Gypsies“, u *Minorities in Greece: Aspects of a Plural Society*, ed. By Richaard Clogg, (London: Hurst & Company, 2002), str. 81–93.

43 Stefanos Katsikas, „Hostage Minority: the Muslims of Greece (1923–41)“, u *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830–1945*, ed. by Benjamin C. Fortna et. al. (London, New York: Routledge, 2013), str. 153–155.

44 "Treaty of Peace", str. 14–16, član 37–45.



nemuslimani u Turskoj smatrani su „lokalnim strancima“ (*yerli yabancilar*), a muslimani u Grčkoj „stranog porijekla“ (*allogeneis*),<sup>45</sup> za razliku od etničkih Grka – *omogenis*. Kontinuirano je propitivana njihova odanost državama u kojima im je dozvoljen ostanak i često je suočavano s novim prijetnjama iseljavanjem i progonom, naročito usljed pogoršanja grčko-turskih odnosa, kao u slučaju sukoba oko Kipra.<sup>46</sup>

Na manjinsko stanovništvo često su primjenjivani posebni propisi, što je dovodilo do odstupanja od vladavine prava. Na taj način stvorene su distinktivne zajednice poput *milleta* s ograničenim pristupom građanstvu.<sup>47</sup> Posebno je problematično opravdavanje nepoštivanja ugovora, odnosno kršenje prava manjina, reciprocitetom,<sup>48</sup> što je neodrživo iz dva razloga. Prvo, ni u samom ugovoru poštivanje prava manjina nije uslovljeno reciprocitetom, već je navedeno da će se na sličan način regulirati prava manjina u drugoj državi. I drugo, prema međunarodnom pravu, poštivanje ljudskih prava (što podrazumijeva i manjinska prava) ne može biti uslovljeno reciprocitetom.<sup>49</sup>

U nastavku ovog rada osvrnut ćemo se na primjenu šerijatskog prava u Grčkoj, na osnovu Ugovora iz Lausanne.

## PRIMJENA ŠERIJATSKOG PRAVA

Član 42 Ugovora iz Lausanne, koji je preuzet iz spomenutog Ugovora iz Sevresa (član 14 stav 1), predviđa da će „grčka vlada u pogledu muslimanskih manjina, preduzeti sve mjere kojima će omogućiti da se pitanja porodičnog prava ili ličnog statusa rješavaju u skladu s običajima muslimanskih manjina“.<sup>50</sup> Za rješavanje ovih pitanja nadležne su muftije, a njihove odluke izvršavaju grčki državni sudovi. Osim sudske nadležnosti, shodno ugovoru, muftije vrše nadzor nad vakufima i muslimanskim vjerskim školama.<sup>51</sup>

45 Tsitselikis, "A Surviving Treaty", str. 290.

46 Oran, „The Story of Those Who Stayed“, str. 101.

47 Tsitselikis, "Aspects of Legal Communitarianism in Greece", str. 114.

48 Tsitselikis, "Reciprocity as a Regulatory Pattern for the Treatment of the Turkish/Muslim Minority of Greece", u *Reciprocity. Greek and Turkish Minorities: Law, Religion and Politics*, ed. by S. Akgönül (Istanbul: Bilgi Univeristy Press, 2008), str. 163–189.

49 Tsitselikis, "The Legal Status of Islam in Greece", str. 409; Treaty of Vienna (1969), dostupno na: [http://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/1\\_1\\_1969.pdf](http://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/1_1_1969.pdf), pristupljeno 22. 5. 2019.

50 "Treaty of Peace", str. 15, član 42 stav 1.

51 Karčić, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, str. 195–196.



Do tada u ovom području postojale su muftijske službe u Komotiniju (turski Gümülcine), Xanthiju (turski İskeçe) i Alexandroupolisu, a nakon njegovog pripajanja Grčkoj, uspostavljena je muftijska služba u Didymoteihou (turski Dimetoka), koja je obuhvatila muftijsku službu Alexandroupolisa.<sup>52</sup> Muslimani albanskog porijekla – Čami, koji su bili izuzeti iz obavezne razmjene stanovništva, najviše nastanjeni u Epiru i jugozapadnoj grčkoj Makedoniji, imali su pet muftijskih službi.<sup>53</sup> Za razliku od muslimana Zapadne Trakije, njihov položaj nije reguliran međunarodnim ugovorom. Djelimično zbog indiferentnosti prema ovom stanovništvu, djelimično zbog naglašavanja kulturne homogenosti, grčke vlasti nisu željele priznati još jednu manjinu na svom području,<sup>54</sup> a tokom 1943–1944. ovo stanovništvo bit će protjerano u Albaniju.

Određeni broj muslimana Kavkaza, koji su kao protivnici vlasti Mustafa Kemala potražili politički azil u Grčkoj, nastanilo se uglavnom u području Soluna i osnovao muftijsku službu, koja je priznata 1923.<sup>55</sup>

Početakom 1928. postojalo je ukupno dvanaest muftijskih službi, koje su se od tada postepeno ukidale, zahvaljujući smanjivanju muslimanskih zajednica.<sup>56</sup> Prema popisu stanovništva iz iste godine, broj muslimana u Grčkoj iznosio je 134 722, koncentriranih uglavnom u Trakiji i Epiru, što nije činilo više od 2% ukupnog stanovništva.<sup>57</sup> Nakon prisilnog iseljavanja Čama u Albaniju tokom 1943–1944,<sup>58</sup> za mali broj preostalog stanovništva 1945. jedina muftijska služba koja je ostala u Epiru bila je u Janjini (Ioannina).

Danas postoje tri službe muftijstava u Trakiji: u Komotiniju (turski Gümülcine) i Xanthiju (turski İskeçe) i Didymoteihou (turski Dimetoka).<sup>59</sup> Postoji i muftijska služba u Rodosu, jednom od dvanaest otoka (Dodecanese otoka) koja nije zakonski priznata i djeluje u potpuno drugačijoj društvenoj i političkoj stvarnosti.<sup>60</sup> Ovo područje bilo je pod italijanskom vlašću, koja je u početku zadržala službu kadije za suđenje u porodičnim i nasljednim pitanjima. Tokom 1920-ih godina nadležnost kadije preuzeo je muftija.<sup>61</sup>

52 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 385–387.

53 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 383.

54 Katsikas, "Hostage Minority: the Muslims of Greece (1923–41)", str. 155.

55 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 381–382.

56 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 386.

57 Tsitselikis, "The Legal Status of Islam in Greece", str. 405.

58 Tsitselikis, "Aspects of Legal Communitarianism in Greece", str. 111.

59 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 387.

60 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 374.

61 Muftiju je na osnovu dekreta 53 iz 1930. birala muslimanska zajednica, predlažući tri kandidata, od kojih je jednog imenovala vlada. Tokom 1936. italijanska uprava je obnovila mandat prethodno imenovnog muftije, bez konsultiranja muslimanske zajednice. Vidjeti: Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 388.





Nakon što je Grčka anektirala Dodecanese otoke, 1947, zadržala je muftiju Rodosa kao vjerskog vođu muslimana, što je nerijetko koristila u političke svrhe.<sup>62</sup> Međutim, njegovo imenovanje nije priznala grčka vlast, jer je broj priznatih muftijskih službi određen predsjedničkim dekretom iz 1928, u kojem se ne navodi služba na Rodosu (koji je tada bio pod italijanskom upravom).<sup>63</sup> Zbog toga je međunarodna komisija istražujući položaj muslimana Dodecanese otoka, uočila "nejasno muslimansko religijsko vođstvo na otocima".<sup>64</sup>

Uprkos nastojanju Turske u više navrata da se ukine primjena šerijatskog prava u Trakiji, Grčka je upravo primjenu šerijatskog prava, i uopće zaštitu manjinskog muslimanskog stanovništva, koristila u svrhu odupiranja ideološkom i političkom interveniranju turske vlasti, podržavajući sukobe između proreformističkih i tradicionalističkih snaga. Naime, politički sukob o pitanju identiteta muslimanske manjine u Zapadnoj Trakiji pojavio se nakon ukidanja hilafeta 1924. i uvođenja sekularnih reformi u Turskoj. Ove reforme podrazumijevale su i ukidanje primjene šerijatskog prava, kao i svih religijskih prava, uvođenjem Građanskog zakona 1926, čime su odredbe člana 42 Ugovora iz Lausanne stavljene van snage, o čemu su manjine potpisale deklaraciju.<sup>65</sup>

Protivnici sekularnih reformi Kemala Atatürk u Trakiji, uglavnom pripadnici neturskih etničkih skupina, poznati kao „tradicionalisti“ ili „konzervativisti“, zalagali su se za očuvanje religijskog karaktera muslimanske manjine.

62 Naime, turski konzulat Rodosa bio je protiv muftije, koji je predstavljao konzervativne muslimane, što se nije podudaralo s turskom nacionalnom ideologijom. Stoga je zahtijevao da se imenuje novi muftija. Grčka vlast podržala je postojećeg muftiju. Kada vakufska imovina nije mogla osigurati dovoljne prihode za plaću muftije, pružila mu je i finansijsku pomoć. Muftijska služba na Kosu, koja je postojala do smrti imenovanog muftije za vrijeme italijanske vlasti, nije obnovljena, jer su grčke vlasti smatrale da bi drugi religijski autoritet na Dodecanese otocima naštetio poziciji muftije Rodosa, koji je pokazao lojalnost. Vidjeti: Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 388.

63 Ismaila Čakira Salimoglua za muftiju Rodosa imenovao je muftija Komotinija, za potrebe lokalnog stanovništva. Iako ga predsjednik države i patrijarh Grčke pravoslavne crkve koriste u ceremonijalne svrhe, nije zvanično priznat jer ga nije imenovala grčka vlast. On je nastavio primati plaću od Organizacije vakufa Rodosa, bez zdravstvenog osiguranja, što je završilo sporom pred Visokim upravnim sudom (*Symvoulío tis Epikrateias*), između muftije i osiguravajućeg društva. Ovaj sud donio je odluku u kojoj ističe da je Čakir Salimoglu imenovan kao imam, a ne muftija, i da se stoga na njega se ne odnosi posebni zakon o osiguranju službenika. Apelacioni upravni sud Piraeusa donio je drugačiju odluku, proglašivši da Salimoglu ima pravo na zdravstveno osiguranje. Vidjeti: Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 389.

64 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 390; Resolution 1868 (2012), *The International Convention for the Protection of all Persons from Enforced Disappearance*, Parliamentary Assembly, Council of Europe, dostupno na: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=18076&lang=EN>, pristupljeno 22. 5. 2019.

65 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 393.



To je, između ostalog, podrazumijevalo zadržavanje osmanskog pisma, primjenu šerijatskog prava, vjerskog karaktera obrazovanja – muslimanskih škola i dr. Nasuprot, pobornici reformi kemalističkog režima u Turskoj – „kemalisti“ ili „proreformisti“, uglavnom mlađe generacije turske etničke skupine, zalagali su se za njihovo uvođenje i u Trakiji. Ovaj sukob među različitim etničkim skupinama muslimanske manjine podsjeća na sukobe u *Rum milletu* u Osmanskoj državi, tokom 19. stoljeća<sup>66</sup>

Nastojeći spriječiti utjecaj sekularnih reformi u Zapadnoj Trakiji, koje bi mogle transformirati vjersku manjinu u tursku nacionalnu manjinu i time dovesti do secesionističkih zahtjeva, grčka vlast je podržavala tradicionaliste. To je činila diplomatskim putem, podržavajući službeno imenovane predstavnike muslimanske manjine, koji su većinom bili protiv kemalističkih sekularnih reformi.<sup>67</sup> Ista situacija postojala je i u Bugarskoj, koja je podržavala konzervativne muslimane i antikemaliste, smatrajući pobornike kemalističkih reformi potencijalnom prijetnjom bugarskom teritorijalnom integritetu.<sup>68</sup>

U narednim pregovorima o ukidanju nadležnosti muftije, odnosno reformi šerijatskog prava, 1959, Grčka je isticala da je manjina zadovoljna *statusom quo*, te dalje produbljava sukobe između tradicionalista i reformista, nastojeći antagonizirati turski nacionalni utjecaj. Od tog perioda razmatran je prijedlog da se muslimanima omogući izbor između obraćanja građanskim sudovima i muftijama, koja će se uspostaviti tek 2018, o čemu će kasnije biti više riječi.<sup>69</sup>

## NADLEŽNOSTI MUFTIJE

Nadležnost muftije, kako smo vidjeli ranije, regulirana je Zakonom 2345 iz 1920. Podrazumijevala je nadležnost u porodičnom i nasljednom pravu (u pitanjima braka i razvoda, izdržavanja, starateljstva nad djecom, alimentacije i nasljeđivanja), upravljanju vakufima, nadzoru nad obrazovnim ustanovama i muslimanskim grobljima.<sup>70</sup>

66 Stefanos Katsikas, "Millets in Nation-States: The Case of Greek and Bulgarian Muslims, 1912–1923, *Nationalities Papers*, 37:2, 2009, str. 186 (177–201).

67 Katsikas, "Hostage Minority: the Muslims of Greece (1923–41)", str. 161.

68 Mary Neuburger, *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2004), str. 45.

69 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 394.

70 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 374.



Nakon usvajanja Zakona 1250/1982, grčko muslimansko stanovništvo ima mogućnost zaključivanja građanskog braka, na koji se primjenjuju propisi grčkog Građanskog zakonika iz 1946, a nadležni su redovni sudovi. Time je nadležnost muftije u ovim slučajevima u potpunosti isključena.<sup>71</sup> Iz njegove nadležnosti izuzeta su i pitanja usvajanja vanbračne djece, imovinska pitanja nakon razvoda braka te zaključenje poligamnih brakova, zabranjenih grčkim pravom.<sup>72</sup> Nadležnost muftije u upravljanju vakufima u savremenom periodu svedena je na formalno izdavanje mišljenja prije prodaje.<sup>73</sup>

Zakon iz 1920. izmijenjen je 1991, ali su zadržane brojne ranije odredbe.<sup>74</sup> Izmijenjene odredbe tiču se, uglavnom, izbora muftije, o čemu će kasnije biti više riječi.

Na odluke muftije, kako propisuje Zakon 3069 iz 1924. godine ne postoji mogućnost žalbe, dok se ne uspostavi služba vrhovnog muftije, koja će biti apelaciona instanca, kao u drugim balkanskim zemljama. Ova služba nikada nije uspostavljena, a odluke muftija kontroliraju grčki građanski sudovi prve instance istog administrativnog okruga.<sup>75</sup> Odluke postaju izvršne tek nakon odobrenja, ali budući da ratifikacija suda prve instance predstavlja priznavanje, pravni učinci muftijinih presuda smatraju se retroaktivnim.<sup>76</sup>

U procesu ratifikacije ovi sudovi utvrđuju da li je muftijina odluka u granicama njegove nadležnosti i u skladu s ustavom.<sup>77</sup> Međutim, ustavnost odluka u praksi rijetko je propitivana.<sup>78</sup> Sud prve instance u Trakiji je, u periodu između 1991. i 2011. u procesu ratifikacije više od 3 600 presuda, samo u jednom slučaju utvrdio neustavnost odluke, kojom je muškom nasljedniku dodijeljen dvostruko veći nasljedni dio (7/21) u odnosu na nasljedni dio ženskog nasljednika (14/21), što je u suprotnosti sa članom 4 stav 2 Ustava Grčke.<sup>79</sup> Sud je slučaj vratio na ponovno odlučivanje muftiji

71 Yüksel Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece: Can Non-Muslim Courts Bring about Legal Change in Shari'a?", *Islamic Law and Society*, 25 (2018), str. 258–259.

72 Konstantinos Tsitselikis, "Applying Shari'a in Europe: Greece as an Ambivalent Legal Paradigm" u *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 2, ed. by Jørgen Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal and Christian Moe (Brill, 2010), str. 668.

73 Tsitselikis, "The Legal Status of Islam in Greece", str. 416; Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 374.

74 Konstantinos Tsitselikis, "Seeking to Accommodate Shari'a Within A Human Rights Framework: The Future of The Greek Shari'a Courts", *Journal of Law and Religion*, 28:2 (2012–13), str. 343.

75 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 392.

76 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 396.

77 Sezgin, "Reforming Muslim Family Laws in Non-Muslim Democracies", str. 174.

78 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 404.

79 *The Constitution of Greece*, dostupno na: <https://www.hellenicparliament.gr/en/Vouli-ton-Ellinon/To-Politevma/Syntagma/>, pristupljeno 20. 3. 2019; Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece", str. 263.



Komotinija, koji je donio istu odluku, bez brojčanog navođenja nasljednih dijelova, koristeći formulaciju „odgovarajući nasljedni dio“. Sud prve instance ratificirao je ovu odluku.<sup>80</sup>

Iako je nadležnost muftije jasno utvrđena Zakonom iz 1920/1991. i obuhvata samo muslimanske grčke državljane određenog administrativnog okruga, prilikom ratifikacije odluka različito je tumačena. Vrhovni sud je u odluci iz 1980. godine (1723/1980) utvrdio da je šerijatsko pravo primjenljivo na sve grčke muslimane bez obzira na njihovo prebivalište, osim na stanovnike Dodecanese otoka.<sup>81</sup> S druge strane, u odluci suda prve instance u Xanthiju (203/2007) iz 2007. nije ratificirana presuda muftije (40/2004) i proglašen je nenadležnim za razvod braka između grčkih državljana, budući da je supruga imala prebivalište nekoliko kilometara izvan Xanthija, u području za koje se tradicionalno smatralo da spada u nadležnost muftije.<sup>82</sup> Ranije je sud prve instance Rodopija ratificirao odluku muftije o razvodu braka grčkih državljana muslimana iz Atine (98/1997).<sup>83</sup> Mnoge kontradiktorne odluke postoje i u pogledu muftijine nadležnosti nad negrčkim muslimanima, kao i nemuslimanskim grčkim državljanima, kao u slučaju razvoda mješovitih brakova.<sup>84</sup>

Uprkos nerijetko restriktivnom tumačenju nadležnosti muftije, te činjenici da Mirovni ugovor iz Lausanne primjenu šerijatskog prava nije učinio obavezujućom, već je predvidio kao mogućnost da se pitanja ličnog statusa rješavaju u skladu s „muslimanskim običajima“, u praksi se smatra obavezujućom. Naime, grčki građanski sudovi često se proglašavaju nenadležnim u ovim pitanjima i upućuju ih muftiji, između ostalog, i kako ne bi bili optuženi da krše autonomiju manjinskih prava.<sup>85</sup> Obavezujuća nadležnost muftije, osim što je suprotstavljena grčkom ustavnom poretku i međunarodnim dokumentima za zaštitu ljudskih prava, odražava i oživljava distinkciju između građana i članova *milleta*.<sup>86</sup> Na to je ukazao i ministar pravde Antonis Roupakiotis 2013, tvrdeći da nadležnost muftije mora biti izborna budući da bi njeno shvatanje obavezujućom predstavljalo kršenje ustavnih i međunarodnih obaveza zaštite individualnih prava.<sup>87</sup>

80 Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece", str. 263, fusnota 80.

81 Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece", str. 258.

82 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 397.

83 Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece", str. 258.

84 Sezgin, "Reforming Muslim Family Laws in Non-Muslim Democracies", str. 175.

85 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 398.

86 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 398.

87 Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece", str. 259.



Neusklađenost propisa šerijatskog prava sa grčkim pravom rezultira i u neustavnosti odluka muftija, kao i suprotstavljenosti međunarodnim standardima zaštite ljudskih prava, na što se ukazivalo i u izvještajima Komesara za ljudska prava Vijeća Evrope, kao i Komiteta za ukidanje diskriminacije.<sup>88</sup> Neusklađenost se posebno očituje u zaključivanju brakova maloljetnika, nejednakom pristupu na iniciranje razvoda braka, nejednakosti u nasljeđivanju i dr.<sup>89</sup> Naprimjer, muftija Komotinija je 2005. izdao certifikat za zaključenje braka jedanaestogodišnjoj muslimanskoj djevojčici, uz suglasnost roditelja, što je odobrio javni ured za registraciju. Slučaj je bio predmet istrage u Njemačkoj pod sumnjom „seksualnog iskorištavanja maloljetnika” i okončan je razvodom braka usljed društvenog pritiska.<sup>90</sup> Iako bi prema Zakonu 1920/1991. sudovi prve instance trebalo da vrše kontrolu ustavnosti i takve odluke proglaše neizvršnim, to u praksi, vidjeli smo, nije slučaj.

Osim toga, nemogućnost žalbe na presudu u meritornom dijelu na odluku muftije ne zadovoljava međunarodne standarde u vezi s pravičnim suđenjem. Nije u skladu ni sa grčkim procesnim pravom, koje predviđa dvostruku sudsku kontrolu: putem apelacionih sudova i Vrhovnog suda.<sup>91</sup> U izvjesnom smislu, žalba na izvršnost odluke suda prve instance (kojom se odobrava muftijina odluka) pred sudom druge instance ili Vrhovnim sudom, predstavlja indirektni, ali ograničen način žalbe, jer se ne može dovoditi u pitanje meritum odluke.<sup>92</sup>

Početak 2000-ih godina, grčka vlast je u kontekstu sistema zaštite manjina Evropske unije poduzela niz mjera za unapređivanje društveno-ekonomskog položaja muslimana u Trakiji. Od tada se može uočiti i restriktivnije tumačenje nadležnosti muftije. Iako i dalje nisu ispitivali ustavnost odluka muftija, sudovi prve instance, kao i apelacioni sudovi, češće su odbijali ratificirati ih i proglašavali su građanske sudove nadležnim za određena pitanja.<sup>93</sup> Tako je Apelacioni sud Trakije u odluci iz 2001. (7/2001), isključio iz nadležnosti muftije pitanja odnosa roditelja i djece, a odlukom iz 2006. (119/2006), i imovinska pitanja nakon razvoda braka. Niz odluka građanskih sudova u periodu između 2008. i 2011. isključili su

88 Thomas Hammarberg, *Report: Commissioner for human rights council of Europe*, <https://rm.coe.int/16806db88f>, pristupljeno 29. 4. 2019.

89 İlker Tsavousoglou, “The Legal Treatment of Muslim Minority Women under the Rule of Islamic Law in Greek Thrace”, *Oslo Law Review*, 3 (2015), str. 241–262.

90 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 411.

91 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 404–405.

92 Sezgin, “Muslim Family Laws in Israel and Greece”, str. 258.

93 Sezgin, “Muslim Family Laws in Israel and Greece”, str. 259.



i pitanje starateljstva (*epimeleia*) iz nadležnosti muftija, zbog zasnivanja odluka na vrlo uskom tumačenju „roditeljskog autoriteta“ (*goniki merimna*).<sup>94</sup> Ovakvu praksu sudova Trakije muftija Komotinja ocijenio je „ukidanjem uspostavljenih normi“.<sup>95</sup>

U pogledu nasljednog prava u kojem je muftija imao nadležnost za raspolaganje *mulk* imovinom (u isključivom vlasništvu) testamentom, kojim se ne može zavještati više od trećine imovine osobi koja nije srodnik ostavitelja, mnogi muslimani zaobilazili su ostavljajući testament ovjeren kod javnog bilježnika (*dimosia diathki*), u skladu sa grčkim pravom. Nekoliko odluka Apelacionog suda Trakije utvrdilo je da muslimani imaju slobodu izbora između nadležnosti muftije i građanskih sudova u pitanjima nasljednog prava (392/2011)<sup>96</sup> ili je čak nadležnost muftije u potpunosti isključena (439/2005, 642/2009, 392/2011, 192/2013).<sup>97</sup>

Međutim, ovakav razvoj spriječio je Vrhovni sud, čije odluke odražavaju zvanični stav grčke vlade o očuvanju *statusa quo*, da primjenjuje šerijatsko pravo. U obrazloženjima presuda, Sud je u više navrata isticao da je primjena šerijatskog prava u Zapadnoj Trakiji obaveza koja proistječe iz međunarodnog ugovora, koja mu daje status „specijalnog prava“. S obzirom na taj status, ne može se propitivati njegova ustavnost niti usklađenost s Evropskom konvencijom o ljudskim pravima ili javnim poretkom.<sup>98</sup> Najbolji pokazatelj takvog razvoja jeste slučaj Chatitze Molla Sali, koji je u konačnici razmatran pred Evropskim sudom za ljudska prava, na šta ćemo ukratko ukazati u nastavku.

Naime, nakon što je ostavitelj Mustafa Molla Sali, koji je pripadnik muslimanske manjine u Trakiji, u notarskom uredu ostavio testament, kojim je u skladu sa grčkim pravom, cjelokupnu imovinu zavještao svojoj supruzi, sestre ostavitelja pokrenule su postupak pred sudom u Rodopiju. Dovodile su u pitanje validnost takvog testameta, pozivajući se na obaveznu primjenu šerijatskog prava na pripadnike muslimanske manjine u Trakiji. Međutim, ni sud prve instance u Rodopiju niti Apelacioni sud Trakije nisu presudili u njihovu korist, ističući da primjena šerijatskog prava nije obavezujuća i da ostavitelj ima mogućnost izbora testameta putem kojeg će raspolagati svojom imovinom. Vrhovni sud je, međutim, primjenu šerijatskog prava smatrao obavezujućom, proglasivši testament ostavitelja nevažećim, tim više što nekretnine koje su predmet spora spadaju u *mulk*, kojima se nužno

94 Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece", str. 261.

95 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 402.

96 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 403.

97 Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece", str. 262.

98 Sezgin, "Muslim Family Laws in Israel and Greece", str. 262.



raspolože primjenom šerijatskog prava. Apelacioni sud Trakije u ponovnom odlučivanju donio je sličnu odluku. Supruga ostavitelja Chatitze Molla Sali, nakon ponovnog bezuspješnog obraćanja Vrhovnom sudu, obratila se Evropskom sudu za ljudska prava, pozivajući se na kršenje člana 6 stav 1 Konvencije (pravo na pravično suđenje) u vezi sa članom 14 (zabrana diskriminacije) i članom 1 (zaštita imovine) Prvog protokola Konvencije.

Veliko vijeće Suda odlučivalo je samo u okviru člana 14 u vezi sa članom 1 Prvog protokola. Sud je utvrdio da bi primjena šerijatskog prava protiv volje ostavitelja značila kršenje prava podnositeljice zahtjeva. Osim toga, različite odluke nacionalnih sudova o obaveznosti primjene šerijatskog prava i njegove usaglašenosti s principom jednakosti i standardima ljudskih prava, stvorile su pravnu nesigurnost, koja je u sukobu s vladavinom prava. Budući da sloboda religije ne podrazumijeva i osiguravanje primjene religijskog prava, sprečavanje članova religijske zajednice da primjenjuju pravo države, nije samo diskriminatorno, već predstavlja i kršenje prava na samoidentifikaciju, koje je temelj međunarodnog prava o zaštiti manjina. Konačno, naglašavajući da niko ne može, u ime zaštite manjina, biti prisiljen da se protiv svoje volje podvrgne određenom režimu, Sud je jednoglasno utvrdio da je došlo do kršenja člana 14 Konvencije u vezi sa članom 1 Prvog protokola.<sup>99</sup>

Još prije donošenja odluke Evropskog suda za ljudska prava u slučaju *Molla Sali protiv Grčke*, grčki parlament je, u januaru 2018, usvojio Zakon 4511, kojim se muslimanima Trakije dopušta mogućnost izbora između obraćanja muftiji i građanskim sudovima za rješavanje pitanja iz nadležnosti muftije.<sup>100</sup> Prema ovom Zakonu pitanja nasljednog prava u nadležnosti su građanskih sudova, osim ukoliko ostavitelj izričito ne izjavi, pred javnim bilježnikom, da želi da se primjenjuju odredbe šerijatskog prava. Povlačenje odluke ostavitelja dozvoljeno je, u skladu s odredbom grčkog Građanskog zakonika iz 1946.<sup>101</sup>

Mogućnost izbora obraćanja muftiji ili građanskim sudovima predstavlja primjenu principa „transformativne akomodacije“, koju je predlagao i nadbiskup Canterburyja Rowan Williams, u pogledu priznavanja religijskih,

99 Molla Sali v. Greece, Application no. 20452/14, dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"itemid":\["001-188985"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{), pristupljeno 17. 5. 2019.

100 Athens passes bill enabling Muslim Turks to choose civil or Sharia courts, *Daily Sabah*, 11 January 2018, dostupno na: <https://www.dailysabah.com/politics/2018/01/11/athens-passes-bill-enabling-muslim-turks-to-choose-civil-or-sharia-courts>, pristupljeno 17. 3. 2019.

101 Apostolos Anthimos, "Sharia law in Greece: Blending European values with Islamic tradition", dostupno na: <http://conflictoflaws.net/2018/sharia-law-in-greece-blending-european-values-with-islamic-tradition/>, pristupljeno 17. 5. 2019.



posebno islamskih, sudova u Velikoj Britaniji.<sup>102</sup> Prednost ovakvog pristupa, kako je istakao, predstavlja potreba reforme kako bi se zaštitila nadležnost ovih sudova, zbog mogućnosti njenog napuštanja usljed nefleksibilne, suviše restriktivne primjene religijskog prava.<sup>103</sup> Takva reforma izvršena je u šerijatskim sudovima u Izraelu, a moguće je da će do nje doći i u Trakiji, čime bi Evropski sud za ljudska prava izvršio ulogu koju su propustili grčki sudovi.<sup>104</sup>

Parlamentarna skupština Vijeća Evrope je u Rezoluciji 2253 iz 2019. pozitivno ocijenila zakonodavne mjere kojima je uspostavljena izbornost nadležnosti muftije i primjene šerijatskog prava, te pozvala na implementaciju odluke Evropskog suda za ljudska prava u slučaju *Molla Sali protiv Grčke*. Ukazala je i na još jedno značajno, sporno pitanje –imenovanje muftija, te pozvala da se dozvoli izbor muftije kao isključivo vjerskog vođe (bez sudske nadležnosti), odnosno da se ukine primjena šerijatskog prava, kako je već preporučeno u Rezoluciji 1704<sup>105</sup> iz 2010,<sup>106</sup> o čemu će u nastavku biti više riječi.

## IMENOVANJE ILI IZBOR MUFTIJA

Zakon 2345 iz 1920. predviđao je da muftije biraju direktno muslimanski građani prefektore u njegovoj nadležnosti, koji imaju pravo glasa na državnim izborima. Izabrani muftija bio bi promulgiran putem dekreta.<sup>107</sup> Tokom 1990. grčka vlast je imenovala dvojicu novih muftija, za Komotini i Xanthi, bez

102 Ehlimana Memišević, *Funkcija suđenja u jevrejskom, šerijatskom i engleskom pravu*, neobjavljena doktorska disertacija (Sarajevo: Pravni fakultet, 2018), str. 297.

103 Rowan Williams, „Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective“, u *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, ed. by Robin Griffith-Jones (New York: Cambridge University Press, 2013), str. 32; Jean P. Bras, „The British Debate Over Sharia Councils: A French-Style Controversy?“, u *Islam and Public Controversy in Europe*, ed. by Nilüfer Göle (London, New York: Routledge, 2013), str. 151–158.

104 Sezgin, „Muslim Family Laws in Israel and Greece“, str. 265.

105 Resolution 1704 (2010), Freedom of Religion and Other Human Rights for Non-Muslim Minorities in Turkey and for the Muslim Minority in Thrace (Eastern Greece), dostupno na: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN.asp?fileid=17807&lang=en>, pristupljeno 17. 5. 2019.

106 Resolution 2253 (2019), Sharia, the Cairo Declaration and the European Convention on Human Rights, dostupno na: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=25353>, pristupljeno 29. 4. 2019.

107 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 417. Godine 1991. usvojen je novi zakon, kojim su izmijenjene odredbe o imenovanju muftija. Predviđeno je da se muftije imenuju predsjedničkim dekretom na osnovu prijedloga ministra obrazovanja, koji mora prethodno konsultirati komisiju sastavljenu od lokalnog prefekta i određenog broja muslimanskih velikodostojnika, koje izabere vlada. Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 420.





izbora, što je muslimanska manjina proglasila nezakonitim. Nakon zahtjeva dva člana parlamenta za organiziranje izbora za muftije Komotinija i Xanthija prema propisima Zakona iz 1920, na koji nisu dobili odgovor, izbori su organizirani samostalno. Za muftiju Xantija izabran je Mehmet Emin Aga, a za muftiju Komotinija Ismail Šerif.<sup>108</sup> Međutim, njihovo imenovanje nije prihvatila grčka vlast, kao ni određeni procent muslimanskog stanovništva.

Protiv Ibrahima Šerifa pokrenut je krivični postupak zbog kršenja članova 175 i 176 Krivičnog zakona iz 1951 (dopunjenog Zakonom 4254/2014), odnosno lažnog predstavljanja državnim službenikom. Krivični sud Soluna, što je potvrdio i Apelacioni sud, donio je osuđujuću presudu i izrekao kaznu od 6 mjeseci zatvora. Nakon neuspješne žalbe Vrhovnom sudu, Ibrahim Šerif obratio se Evropskom sudu za ljudska prava, pozivajući se na kršenje člana 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima.

Sud je utvrdio da su sukobi u područjima u kojima su religijske zajednice podijeljene neophodna posljedica pluralizma, te da uloga države nije ukidanje pluralizma, već omogućavanje opstanka suprotstavljenih grupa.<sup>109</sup> Pozivajući se na odluku u slučaju interveniranja bugarske vlasti u izbor vhovnog muftije – *Hasan i Chaush protiv Bugarske*, Sud je istakao da državne mjere, kojima se favorizira jedan predstavnik podijeljenih religijskih zajednica, s ciljem prisiljavanja zajednice da dođe pod jedinstveno vođstvo, predstavlja miješanje u slobodu religije.<sup>110</sup> Osim toga, osuđivanje tužitelja na osnovu članova 175 i 176 Krivičnog zakona nije bilo “neophodno u demokratskom društvu zbog zaštite javnog poretka”. Shodno svemu navedenom, Sud je ustanovio da je došlo do kršenja člana 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima.

Ista situacija postojala je u Xanthiju. Izabrani muftija, Mehmet Emin Aga, optužen je za kršenje člana 175 Krivičnog zakona, jer se „predstavljao“ kao muftija, pored službeno imenovanog muftije Emina Sinkoglua. Prvostepeno je osuđen na 120 mjeseci zatvora, što je u apelacionom postupku smanjeno na 70 mjeseci. Evropski sud za ljudska prava ustanovio je, pozivajući se na odluku u slučaju Šerif protiv Grčke, da je došlo do kršenja člana 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima.<sup>111</sup>

108 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 419.

109 Case of Serif v. Greece, Application no. 38178/97, dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["serif%20v%20greece"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-58518"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{), pristupljeno 17. 3. 2019.

110 Hasan and Chaush v. Bulgaria (Application no. 30985/96), dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["hasan%20chaush"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-58921"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{), paragraf 78, pristupljeno 17. 5. 2019.

111 Agga v. Greece, Applications nos. 50776/99 and 52912/99, dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["agga"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-60690"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{), pristupljeno 17. 5. 2019.



Dakle, pitanje primjene šerijatskog prava u Grčkoj povezano je s pitanjem imenovanja ili izbora muftija. Imenovanje muftija predstavlja miješanje vlasti u unutrašnja pitanja religijske zajednice i kršenje člana 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima. Predstavlja i kršenje člana 6 Deklaracije o ukidanju svih oblika netolerancije i diskriminacije zasnovane na religiji ili uvjerenju, usvojene 1981, koji garantira slobodu “podučavanja, postavljanja, izbora ili imenovanja po nasljeđivanju vođe prema zahtjevima i standardima svake religije ili uvjerenja“. Međutim, izbor muftije podrazumijevao bi gubitak sudske nadležnosti i, posljedično tome, prestanak primjene šerijatskog prava, kao što je slučaj u Bugarskoj i zemljama bivše Jugoslavije.<sup>112</sup>

Primjena šerijatskog prava u evropskom pravnom poretku povlači niz pitanja, poput pitanja integracije i očuvanja jezičkog i religijskog identiteta manjina i odnosa individualnih i kolektivnih prava. Sudska nadležnost muftije smatra se značajnom za očuvanje identiteta manjine u Trakiji.<sup>113</sup> Slična situacija postojala je u jevrejskim zajednicama tokom perioda rasijanja i života u različitim političkim i pravnim okvirima, kao i među muslimanima u savremenom Izraelu.<sup>114</sup>

Međutim, postavlja se pitanje neophodnosti primjene šerijatskog prava za očuvanje muslimanskog identiteta. Budući da Šerijat, kao islamski normativni sistem, istovremeno predstavlja vjerske, etičke i pravne norme, kako ističe dr. Fikret Karčić, u odsustvu pravnih posljedica šerijatskih normi njihov religijski i etički aspekt i dalje je relevantan.<sup>115</sup>

Očuvanje pravnog pluralizma i mjera za zaštitu manjina predstavlja naslijeđe osmanskog komunitarizma i *millet* sistema, koji sadrži elemente koji su u suprotnosti s evropskim standardima zaštite ljudskih prava. Evropski sud za ljudska prava u slučaju *Refah partija protiv Turske* utvrdio je da politički program koji predviđa postojanje više pravnih sistema nije u skladu s demokratskim vrijednostima,<sup>116</sup> niti s Evropskom konvencijom o ljudskim pravima, jer bi ugrozio ulogu države kao garanta individualnih prava i sloboda i prekršio bi princip nediskriminacije.<sup>117</sup>

112 U Turskoj muftije imenuje država, ali muftije nemaju sudsku nadležnost od 1924. godine. Vidjeti: Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 420.

113 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 409.

114 Memišević, *Funkcija suđenja u jevrejskom, šerijatskom i engleskom pravu*, str. 85–116.

115 Fikret Karčić, „Od prava do etike: proces modernizacije i reinterpretacije šerijata u BiH“, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, LII (2009), str. 227 (225–234).

116 *Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey* [GC] – 41340/98, 41342/98, 41343/98, paragraph 25, dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["refah%20partisi"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-60936"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{), pristupljeno 22. 5. 2019.

117 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 410–411.



Kao što smo vidjeli, primjena šerijatskog prava kao specijalnog prava isključuje pripadnike muslimanske manjine iz punog građanstva. Različite odluke nacionalnih sudova o obaveznosti primjene šerijatskog prava i njegove usaglašenosti s principom jednakosti i standardima ljudskih prava, stvorile su pravnu nesigurnost, koja je u sukobu s vladavinom prava, kako je istakao Evropski sud za ljudska prava.

Osim neusaglašenosti sa grčkim i uopće evropskim pravnim poretkom, ovakav pristup diskriminatoran je i u pogledu teritorijalnog ograničenja primjene šerijatskog prava na muslimane Zapadne Trakije. Ne primjenjuje se na muslimanske imigrante različitog etničkog porijekla, koji su se nakon 1990-ih u nekoliko talasa useljavali u Grčku, tražeći utočište iz političkih ili ekonomskih razloga. Oni prema jednom autoru konstituiraju „novi islam“.<sup>118</sup>

Teoretski, muslimani stranci u Grčkoj imaju više mogućnosti da primjenjuju šerijatsko pravo od grčkih državljana, pod uslovom da se šerijatsko pravo primjenjuje u njihovim matičnim državama. Grčki Građanski zakonik predviđa da je u određenim slučajevima na strance primjenljivo pravo matične države.<sup>119</sup> Shodno tome, grčki sud može ili mora primijeniti relevantne odredbe šerijatskog prava u pitanjima uslova braka (član 13), ličnih i imovinskih pitanja supružnika (čl. 14, 15), usvojenja (člana 23), odnosa između roditelja i djece (član 24), starateljstva nad maloljetnim (član 24), razvoda (član 16) i nasljeđivanja (član 28). Međutim, primjena ovih odredaba zavisi od usaglašenosti sa grčkim javnim poretkom ili javnim moralom. Budući da poligamija nije u skladu s javnim poretkom, ne može biti primijenjena u Grčkoj. Kao rezultat toga, Zakon 3386/2005, koji regulira i spajanje porodica nije primjenljiv na poligamne brakove (član 54), što rezultira dvostrukom diskriminacijom žena.<sup>120</sup> U praksi, muslimanski imigranti ne obraćaju se grčkim sudovima, najčešće jer nisu upoznati s ovim mogućnostima, s kojima često nisu upoznate ni same sudije grčkih sudova, kao ni s ograničenjem nadležnosti muftija, kojima ih upućuju.<sup>121</sup>

Koncept zaštite vjerskih manjina s pravnom autonomijom nije prihvatljiv za savremenu Evropu, a počeo se napuštati još od političke emancipacije Jevreja, tokom 18. stoljeća, kada su im data individualna prava građana, pri čemu su istovremeno eliminirana kolektivna prava zajednica.<sup>122</sup> Upravo evropsko iskustvo s pozicijom jevrejskih zajednica i primjenom jevrejskog

118 Tsitselikis, "The Legal Status of Islam in Greece", str. 403.

119 Archimandrite N. Anagnostopoulos, *Orthodoxy and Islam Theology and Muslim-Christian Relations in Modern Greece and Turkey* (London, New York: Routledge, 2017), str. 114.

120 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 426.

121 Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 428.

122 Memišević, *Funkcija suđenja u jevrejskom, šerijatskom i engleskom pravu*, str. 113.



prava, kako ističe dr. Fikret Karčić, može biti korisno za rješavanje pitanja primjene šerijatskog prava u evropskom pravnom poretku. Opredjeljujući se za sekularnu državu i puno pravo građanstva, Jevreji su prihvatili dva temeljna principa: poštivanje državnog prava (*dina de malkhuta dina*) i razvoj jevrejskog prava (*halakhah*) u dijaspori koji je odražavao poseban položaj jevrejske zajednice.<sup>123</sup> U tom pogledu, prema ovom autoru, muslimani bi ove principe mogli prihvatiti putem koncepta ugovora (*ahd*) sa državom, kojim se obavezuju da poštuju državne zakone i građanske dužnosti, a država se obavezuje da im garantira ljudska i građanska prava. Drugi princip – razvoj islamske vjerskopravne misli koja bi odražavala njihov manjinski položaj, već je u procesu – *fiqh al aqalliyat* (manjinska jurisprudencija).<sup>124</sup>

U tom pogledu, šerijatsko pravo bi se u evropskom pravnom poretku moglo primjenjivati vanskudskim putem, osnivanjem tijela za arbitražu (*tahkim*) i medijaciju (*sulh*), što je već prisutno u brojnim zemljama.<sup>125</sup> Na primjer, u Sjedinjenim Američkim Državama primjenjuju se religijske arbitraže koje omogućavaju da se „sporovi rješavaju u skladu s religijskim normama i vrijednostima“.<sup>126</sup>

U Velikoj Britaniji je 2007, na osnovu Zakona o arbitraži iz 1996,<sup>127</sup> osnovan Muslimanski arbitražni sud, koji omogućava strankama rješavanje sporova u skladu s normama šerijatskog prava. Zakon iz 1996. godine predviđa da se stranke mogu saglasiti na koji način će riješiti spor, osim ako to nije onemogućeno javnim interesom,<sup>128</sup> a sudovi moraju poštovati odluku arbitražnog tijela, osim u slučaju „ozbiljnih neregularnosti“.<sup>129</sup>

Na ovaj način, vjernici se na temelju savjesti i slobodnog izbora odlučuju na primjenu religijskog prava, a nisu na to obavezani zbog pripadnosti određenoj zajednici. Budući da se odluka arbitražnog tijela može proglasiti neizvršnom u slučaju „ozbiljnih neregularnosti“, ovakav pristup predstavlja, bar teoretski, efikasan sistem kontrole usklađenosti primijenjenih propisa s pravom države.

123 Fikret Karčić, „Islamska jurisdikcija u Evropi“, u *Država i religije u Bosni i Hercegovini i Austriji: pravni okvir za islam u evropskom kontekstu*, ur. Enes Karić, Richard Potz, Denise Quistrop (Verlag Österreich, 2019), str. 126 (125–127).

124 Karčić, „Islamska jurisdikcija u Evropi“, str. 127.

125 Harun Karčić, Šerijat i pravni pluralizam u Evropi: primjeri koegzistencije religijskog i sekularnog prava na Starom kontinentu (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2018).

126 Michael J. Broyde, *Sharia Tribunals, Rabbinical Courts and Christian Panels: Religious Arbitration in America and the West* (New York: Oxford University Press, 2017), str. 3.

127 Arbitration Act 1996, dostupno na: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/data.pdf>, pristupljeno 17. 5. 2019.

128 Isti propis sadrži i Zakon o arbitraži iz 2010. u Škotskoj. Vidjeti: Arbitration (Scotland) Act 2010, dostupno na: [http://www.legislation.gov.uk/asp/2010/1/pdfs/asp\\_20100001\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/asp/2010/1/pdfs/asp_20100001_en.pdf), pristupljeno 17. 5. 2019.

129 Michael J. Broyde, *Sharia Tribunals, Rabbinical Courts and Christian Panels*, str. 178.



Mogućnost da se privatni sporovi rješavaju vansudskim putem već je uspostavljena grčkim pravom. Direktivu 2008/52/EC Evropskog parlamenta i Vijeća iz 2008. Grčka je implementirala donošenjem Zakona o medijaciji u građanskim i trgovačkim pitanjima 3898/2010. Ali, usljed nedostatka kulture vansudskog rješavanja sporova, još uvijek nije u praksi.<sup>130</sup>

## ZAKLJUČAK

Pravni okvir primjene šerijatskog prava u Grčkoj osiguran je ugovorom o miru iz 1913. (Konvencija iz Atine) nakon okončanja balkanskih ratova. Muslimanskom stanovništvu područja pripojenih Grčkoj koje se opredijelilo da ostane zajamčena je „zaštita života, imovine, časti, religije i običaja“, što je podrazumijevalo i osiguranje primjene šerijatskog prava u pitanjima ličnog statusa. Opći propisi Konvencije iz Atine specificirani su u Zakonu 2345/1920. o nadležnosti muftije, koji je, nakon izmjena i dopuna iz 1991, još uvijek na snazi.

Ugovorom iz Lausanne iz 1923, kojim je okončan grčko-turski rat (1919–1922), regulirana je obavezna razmjena grčkog i turskog stanovništva, a pravoslavnom stanovništvu Konstantinopolja i muslimanskom stanovništvu Zapadne Trakije, izuzetom iz razmjene, garantirana je zaštita i osigurana primjena religijskog prava na pitanja ličnog statusa. Odredbe o primjeni ovog prava u Turskoj stavljene su van snage, ukidanjem hilafeta i donošenjem Građanskog zakonika 1926, dok su u Grčkoj još uvijek na snazi i nerijetko su korištene u svrhu odupiranja ideološkom i političkom interveniranju turske vlasti.

Za primjenu šerijatskog prava nadležan je muftija, a na njegovo odluke ne postoji mogućnost žalbe, jer služba vrhovnog muftije, iako predviđena Zakonom iz 1920., nije uspostavljena. Umjesto toga, odluke muftija kontroliraju grčki sudovi prve instance, ispitujući ustavnost i granice nadležnosti muftije. U praksi se ustavnost odluka muftije rijetko propituje, a njegova nadležnost različito tumači. Sve do 2018. uglavnom se smatrala obavezujućom, što je u suprotnosti sa ustavnim poretkom, i odražava i oživljava distinkciju između građana i članova *milleta*.

Očuvanje pravnog pluralizma i mjera za zaštitu manjina predstavlja naslijeđe osmanskog komunitarizma i *millet* sistema i nije prihvatljivo za savremenu Evropu. Stoga bi dalji razvoj trebalo da podrazumijeva integraciju manjine u puno pravo građanstva, a da se primjena šerijatskog prava ostavi kao mogućnost za rješavanje sporova vansudskim putem.

<sup>130</sup> Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, str. 414.



## LITERATURA

*Izvori*

- Agga v. Greece, Applications nos. 50776/99 and 52912/99, dostupno na [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["agga"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-60690"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{)
- Arbitration (Scotland) Act 2010, dostupno na: [http://www.legislation.gov.uk/asp/2010/1/pdfs/asp\\_20100001\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/asp/2010/1/pdfs/asp_20100001_en.pdf)
- Arbitration Act 1996, dostupno na: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/data.pdf>
- Case of Serif v. Greece, Application no. 38178/97, dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["serif%20v%20greece"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-58518"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{)
- „Convention Concerning the Exchange of Greek and Turkish Populations“, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 18:2 (1924), str. 84–90.
- Hasan and Chaush v. Bulgaria (Application no. 30985/96), dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["hasan%20chaush"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-58921"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{)
- Molla Sali v. Greece, Application no. 20452/14, dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"itemid":\["001-188985"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{)
- Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey [GC] – Applications nos. 41340/98, 41342/98, 41343/98, dostupno na: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{"fulltext":\["refah%20partisi"\],"documentcollectionid2":\["GRANDCHAMBER","CHAMBER"\],"itemid":\["001-60936"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{)
- Resolution 1704 (2010), Freedom of Religion and Other Human Rights for Non-Muslim Minorities in Turkey and for the Muslim Minority in Thrace (Eastern Greece), dostupno na: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN.asp?fileid=17807&lang=en>
- Resolution 1868 (2012), The International Convention for the Protection of all Persons from Enforced Disappearance, Parliamentary Assembly, Council of Europe, dostupno na: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=18076&lang=en>
- Resolution 2253 (2019), Sharia, the Cairo Declaration and the European Convention on Human Rights, dostupno na: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=25353>
- The Constitution of Greece, <https://www.hellenicparliament.gr/en/Vouli-ton-Ellinon/To-Politivma/Syntagma/>
- „The Treaty of Peace Between Turkey and Greece“, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 8:1 (1914), str. 46–55.
- „Treaty between Great Britain, Germany, Austria, France, Italy, Russia, and Turkey for the Settlement of Affairs in the East: Signed at Berlin, July 13, 1878“, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 4:2 (1908), str. 401–424.
- „Treaty of Peace Between Bulgaria and Turkey“, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 8:1 (1914), str. 27–45.
- „Treaty of Peace Between the Principal Allied and Associated Powers and the Serb-Croat-Slovene State“, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 14:4 (1920), str. 333–343.



„Treaty of Peace“, *The American Journal of International Law, Supplement: Official Documents*, 18:1 (1924), član 42, st. 1, str. 15 (4–53)

Treaty of Vienna (1969), dostupno na: [http://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/1\\_1\\_1969.pdf](http://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/conventions/1_1_1969.pdf)

## Knjige

Anagnostopoulos, Archimandrite N., *Orthodoxy and Islam Theology and Muslim–Christian Relations in Modern Greece and Turkey* (London, New York: Routledge, 2017)

Broyde, Michael J., *Sharia Tribunals, Rabbinical Courts and Christian Panels: Religious Arbitration in America and the West* (New York: Oxford University Press, 2017)

Clark, Bruce, *Twice a Stranger: The Mass Expulsions that Forged Modern Greece and Turkey* (Cambridge: Harvard University Press, 2006)

Karčić, Fikret, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama* (Sarajevo: El-Kalem, CNS, 2011)

Karčić, Fikret, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918–1941* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, El-Kalem, 2005)

Karčić, Harun, *Šerijat i pravni pluralizam u Evropi: primjeri koegzistencije religijskog i sekularnog prava na Starom kontinentu* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2018)

Karpat, Kemal H., *Ottoman Population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985)

McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821–1922* (Princeton: Darwin Press, 1995)

Memišević, Ehlimana, *Funkcija suđenja u jevrejskom, šerijatskom i engleskom pravu*, neobjavljena doktorska disertacija (Sarajevo: Pravni fakultet, 2018)

Neuberger, Mary, *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2004)

Petropoulos, John A., *Politics and Statecraft in the Kingdom of Greece, 1833–1843* (Princeton University Press, 1968)

Tsitselikis, Konstantinos, *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2012)

## Članci i poglavlja u knjigama

Alexandris, Alexis, “Religion or Ethnicity: The Identity Issue of the Minorities in Greece and Turkey”, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, ed. by Renée Hirschon (New York, Oxford: Berghahn Books, 2003), str. 117–132

Anthimos, Apostolos, “Sharia law in Greece: Blending European values with Islamic tradition”, dostupno na: <http://conflictoflaws.net/2018/sharia-law-in-greece-blending-european-values-with-islamic-tradition/>

“Athens passes bill enabling Muslim Turks to choose civil or Sharia courts”, *Daily Sabah* (11 January 2018), dostupno na: <https://www.dailysabah.com/politics/2018/01/11/athens-passes-bill-enabling-muslim-turks-to-choose-civil-or-sharia-courts>



- Bras, Jean P., „The British Debate Over Sharia Councils: A French-Style Controversy?“, u *Islam and Public Controversy in Europe*, ed. by Nilüfer Göle (London, New York: Routledge, 2013), str. 151–158
- Hammarberg, Thomas, „Report: Commissioner for human rights council of Europe“, dostupno na: <https://rm.coe.int/16806db88f>
- Hirschon, Renée, „‘Unmixing Peoples’: in the Aegean Region“, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, ed. by Renée Hirschon (New York, Oxford: Berghahn Books, 2003), str. 3–12
- Hirschon, Renée, „History’s Long Shadow: The Lausanne Treaty and Contemporary Greco-Turkish Relations“, u *In the Long Shadow of Europe: Greeks and Turks in the Era of Postnationalism*, ed. by Othon Anastasakis, Kalypso Aude Nicolaidis, Kerem Öktem (Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2009), str. 73–93
- Hirschon, Renée, „The Consequences of the Lausanne Convention: An Overview“, u *In the Long Shadow of Europe: Greeks and Turks in the Era of Postnationalism*, ed. by Othon Anastasakis, Kalypso Aude Nicolaidis, Kerem Öktem (Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2009), str. 13–20
- Karčić, Fikret, „Islamska jurisdikcija u Evropi“, u *Država i religije u Bosni i Hercegovini i Austriji: pravni okvir za islam u evropskom kontekstu*, ur. Enes Karić, Richard Potz, Denise Quistrop (Verlag Österreich, 2019), str. 125–127
- Karčić, Fikret, „Od prava do etike: proces modernizacije i reinterpretacije šerijata u BiH“, *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, LII (2009), str. 225–234
- Karpat, Kemal H., „Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era“, u *Studies on Ottoman Social and Political History* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002), str. 611–646
- Karpat, Kemal H., „The Balkan National States and Nationalism: Image and Reality“, u *Studies on Ottoman Social and Political History* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002), str. 434–472
- Karpat, Kemal H., „The Social and Political Foundations of Nationalism in South East Europe After 1878: A Reinterpretation“, u *Studies on Ottoman Social and Political History* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2002), str. 352–384
- Katsikas, Stefanos, „Hostage Minority: the Muslims of Greece (1923–41)“, u *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830–1945*, ed. by Benjamin C. Fortna et. al. (London, New York: Routledge, 2013), str. 153–175
- Katsikas, Stefanos, „Millet Legacies in a National Environment: Political Elites and Muslim Communities in Greece (1830s–1923)“, u *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830–1945*, ed. by Benjamin C. Fortna et. al. (London, New York: Routledge, 2013), str. 47–72
- Koker, Tolga, Leyla Keskiner, „Lessons in Refugeehood: The Experience of Forced Migrants in Turkey“, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, ed. by Renée Hirschon (New York, Oxford: Berghahn Books, 2003), str. 193–208
- Koufopoulou, Sophia, „Muslim Cretans in Turkey: The Reformulation of Ethnic Identity in an Aegean Community“, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, ed. by Renée Hirschon (New York, Oxford: Berghahn Books, 2003), str. 209–220
- Meinardus, Ronald, „Muslims: Turks, Pomaks and Gypsies“, u *Minorities in Greece: Aspects of a Plural Society*, ed. by Richaard Clogg (London: Hurst & Company, 2002), str. 81–93





- Oran, Baskin, „The Story of Those Who Stayed: Lessons From Articles 1 and 2 of the 1923 Convention”, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, ed. by Renée Hirschon (New York, Oxford: Berghahn Books, 2003), str. 97–116
- Sezgin, Yüksel, “Muslim Family Laws in Israel and Greece: Can Non-Muslim Courts Bring about Legal Change in Shari’a?”, *Islamic Law and Society*, 25 (2018), str. 235–273
- Sezgin, Yüksel, “Reforming Muslim Family Laws in Non-Muslim Democracies”, u *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*, ed. by Jocelyne Cesari, José Casanova (Oxford University Press, 2017), str. 160–187
- Stelaku, Vasso, „Space, Place and Identity: Memory and Religion in Two Cappadocian Greek Settlements”, u *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, ed. by Renée Hirschon (New York, Oxford: Berghahn Books, 2003), str. 179–192
- Tsavousoglou, İlker, “The Legal Treatment of Muslim Minority Women under the Rule of Islamic Law in Greek Thrace”, *Oslo Law Review*, 3 (2015), str. 241–262
- Tsitselikis, Konstantinos, “A Surviving Treaty: The Lausanne Minority Protection in Greece and Turkey”, u *The Interrelation Between the Right to Identity of Minorities and their Socio-economic Participation*, ed. by Kristin Henrard (Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publisher, 2013), str. 287–313
- Tsitselikis, Konstantinos, “A Surviving Treaty: The Lausanne Minority Protection in Greece and Turkey”, u *The Interrelation Between the Right to Identity of Minorities and their Socio-economic Participation*, ed. by Kristin Henrard (Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publisher, 2013), str. 287–313
- Tsitselikis, Konstantinos, “Applying Shari’a in Europe: Greece as an Ambivalent Legal Paradigm”, u *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 2, ed. by Jørgen Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal and Christian Moe (Brill, 2010), str. 663–679
- Tsitselikis, Konstantinos, “Aspects of Legal Communitarianism in Greece: Between *Millet* and Citizenship”, *Oñati Socio-Legal Series*, 2:7 (2012), str. 106–118
- Tsitselikis, Konstantinos, “Reciprocity as a Regulatory Pattern for the Treatment of the Turkish/Muslim Minority of Greece”, u *Reciprocity. Greek and Turkish Minorities: Law, Religion and Politics*, ed. by S. Akgönül (Istanbul: Bilgi University Press, 2008), str. 163–189
- Tsitselikis, Konstantinos, “Seeking to Accommodate Shari’a Within A Human Rights Framework: The Future of The Greek Shari’a Courts”, *Journal of Law and Religion*, 28:2 (2012–13), str. 341–360
- Tsitselikis, Konstantinos, “The Legal Status of Islam in Greece”, *Die Welt des Islams*, 44:3 (2004), str. 402–431
- Williams, Rowan, „Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective”, u *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari’a*, ed. by Robin Griffith-Jones (New York: Cambridge University Press, 2013), str. 20–33



## Does Conflict Make the Meeting of Religions Meaningless?

*Jørgen S. Nielsen*

At a time when conflicts and violent events in many parts of the world are too often interpreted in terms of religious antipathies is a dialogue among religions a waste of time, or can it contribute to easing tensions? To begin with it is important to recognise that dialogue among the adherents of the major world religions has always taken place, especially but not only among the Abrahamic faiths: Judaism, Christianity and Islam. Excellent examples of this may be found in the midst of shared histories where we are more often presented with a record of conflicts. The high points must be the enormously rich and creative interactions which took place in medieval Islamic Spain and southern Italy and at various times in places as far apart as Central Asia, Baghdad, Delhi, Cairo and in the Ottoman empire.

But as a movement with its institutions and full-time professionals, and its networks of activists, interreligious dialogue is primarily a phenomenon of the period post-1945. It is the pressures of this time which have demanded that we mobilise the resources of the great religions for dialogue and peace, purposes which have historically often seemed marginal. In India the realisation that a reasonably unified independence would only be achieved if the religions could work together provided a significant impetus towards the cooperation of religious leaders and institutions. The horrors of Nazi genocide in Europe spurred post-war generations towards a radical review of traditional Christian attitudes towards Judaism. Out of regional tragedies like the wars in Lebanon and in former Yugoslavia have come strengthened



efforts across the social spectrum to disarm religious hatreds. Resurgence of political extremism motivated by religion and expressed in religious terms in the last couple of decades has spread renewed awareness and experience of destructive interreligious relations among people in all continents.

Above all, the necessity of responding to the processes of globalisation and the threats of ecological disaster have brought about a fast-growing realisation that religions only have lasting relevance to the extent they can work together for humanity and put aside the contentions of the past. Globalisation and migration mean that no community can any longer live in isolation from others: even in countries where there is only one religion, religious pluralism enters through migration, travel, trade, the media and the Internet.

It is in reaction to such processes that movements for interreligious dialogue have gained growing support. After 1945, Jewish-Christian dialogue found space in a variety of forums, some of which grew into independent agencies and NGOs, or were incorporated into existing religious institutions both nationally and internationally. The settlement of Muslim immigrants in western Europe led, in some cases, to this being expanded into a Jewish-Christian-Muslim (JCM) movement with regular programmes and events now having taken place for several decades. During the 1960s and '70s the World Council of Churches and the Vatican embarked on major moves towards interreligious dialogue, moves which have made their marks extensively on the whole Christian church and thence on the societies in which the churches are located. Virtually every main national and international Muslim organisation as well many prominent Muslim leaders and scholars have unequivocally expressed their support for the principle of dialogue and have also actively engaged in moving such dialogue forward. It was noteworthy that virtually every speaker at the 10th annual general Islamic conference hosted by the Egyptian Ministry of Religious Affairs in July 1998 spoke of the priority of a dialogue with the Christian West in the coming century. This emphasis has continued unabated through the challenges of the two decades since then.

But the positive is only part of the picture, and to assume that the way forward is easy would be naive, as it would be to assume that anything like the majority of religious adherents have been convinced. People of religion are readily tempted into presenting religion as offering solutions in spite of all the historical and contemporary evidence that religions are perhaps more often a significant cause of conflict. Or, if not the cause, they



are easily mobilised into destructive participation when a conflict starts brewing out of social, economic or political causes. Lebanon, Yugoslavia, the Caucasus and the Indian subcontinent are immediately obvious recent examples. The growth of antisemitism and islamophobia in Europe and North America are a warning of potential trouble in those regions.

The problem arises because adherents of religions, people of faith, are also members of communities with shared material interests and emotional identities which in some circumstances can be perceived to be literally matters of life and death and certainly are often matters which determine comfort and security. Of course, the religious professionals - the priests, rabbis, imams and theologians - are also members of such communities and share these interests and fears. In places where we have recently seen religious conflict, it is therefore hardly surprising that religious institutions have sometimes become active participants on one side or another.

But this also goes some way to explaining two things about dialogue among the religions. Firstly, one begins to understand why so many might regard it as a threat. People and institutions whose positions rely on their recognised right to speak authoritatively in areas of religious teaching and practice see their positions under challenge, and communities feel inherited certainties being taken away. But, secondly, this very situation accounts for the sense of urgency being expressed by supporters of religious dialogue. In past centuries religious exclusiveness caused enough suffering locally, but today clashes between religions have global repercussions.

So how can the task of dialogue make headway, so that religions can become the effective forces for peace which so many of their adherents proclaim them to be? In my view, the task has to be achieved along two parallel interactive tracks with one overriding goal, namely that of taking religion as a cause of conflict out of political and communal relations and reinserting it as a factor for reconciliation and inclusive communal development. Both tracks must be pursued simultaneously at all levels, from the street to the palace, so to speak, with universities, religious institutions and the media having particular roles to play along that spectrum.

The first track has to do with the urgency of defusing current and potential community conflicts. Here a number of different projects take place and can be multiplied and developed. In some countries local interfaith groups are making a noticeable contribution, while in others interreligious involvement in development have shown the potential for success. Political action against discrimination in employment, access to education, health



and social welfare etc. is another route by which people of different religious commitments have come together around a shared sense of justice.

But the urgency also requires that the media - print and electronic - be persuaded to look beyond the immediately sensational. We have spent decades condemning the media for their sensationalism, lack of responsibility and dependence on one or other centre of power and making recommendations for the improvement of their behaviour. This is easy, precisely because the media so often are guilty as charged. However, we seem to have achieved virtually nothing by condemnation and recommendation alone. Some have sought instead to recognise and cooperate: recognise those newspapers, journalists or programme makers who actually want to act with a degree of responsibility and impartiality, cooperate with them by involving them in our work, engaging them in conversation, helping them to understand what they are trying to write about. I have seen it work successfully more than once, but it requires patience: results are not achieved overnight.

In the universities there are also tasks here for social and political scientists especially, probably also for psychologists although that is a sensitive area. In Europe and North America, especially, the social and political sciences have until recently tended to ignore religion as a dying ember of the past: here were the secular sciences *par excellence*. As a result they were often taken completely by surprise when religion suddenly returned to the forefront of some political event. They have thus had great difficulty in coming to terms with, for example, the political resurgence of Islam. But over the last couple of decades the situation has been changing and increasingly scholars in these disciplines have started to take religion as a factor seriously however reluctantly.

The second track is a long-term vision. Among the Abrahamic faiths as also, for example, between Hinduism, Sikhism and Islam, we have accumulated centuries of baggage where we tend to remember the bad times and use them as ammunition against each other in subsequent conflicts. In good times this negative baggage is stored away, but it does not take much to recall it, so that a battle in 1389 in the Balkans became a live landmine in Yugoslavia, or one in Ireland in 1689 becomes the central symbol of conflicting communal identities three centuries later. I am sure we can all identify similar past events which refuse to remain safely in the history books. The long-term project must be to change that baggage. We cannot discard it, and the human need for a sense of identity rooted in



shared symbols and experiences needs baggage, but we can make conscious efforts to change it, or rather to change its meanings, just as they have in the past been changed.

Here we are talking in the first instance of an academic activity involving first and foremost the historians and theologians. The historians have to rediscover and reinterpret our various histories and the histories of their interaction. Very few historians would any longer make von Ranke's claim that it is possible to rediscover the past as it really was, and most would admit that they cannot isolate themselves from their own times and its perspectives, assumptions and preoccupations. Through their emphasis on real and imagined differences among various entities in Europe, historians were major contributors to the growth of nations and nationalism, and the requirements of the nation in turn set the research agendas of the historians. The 20th century interest in Crusades in the Middle East can be directly attributed to 20th century preoccupations, which have both influenced choice of research subjects and their interpretation. And so one can go on. I would claim that, in contrast, there is a shared history across the Mediterranean which is much stronger than the separate ones we have become used to. And as a historian myself, I see nothing wrong in encouraging research into that shared history for reasons of present-day needs, so long as one does not surrender critical norms for the sake of partiality.

Similar comments can be made about theologians and religious thinkers. One can look at the tenets and foundational texts of most religions and discover aspects which have been subjected to highly developed scholarship over generations, while others have hardly moved beyond the original bare statements of belief, injunction or advice. The topics which have been elaborated, and the ways in which they have been elaborated, can usually be shown to have been a response to particular needs of the religious community in a particular place and time. And so other aspects, other dimensions, have, in a sense, lain dormant, held in reserve until such time as they might be needed.

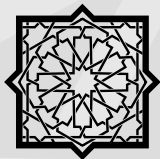
At this point we need also to recruit the educationists into the project. It is they, their teaching, especially in the primary and early secondary school, and their textbooks which have in the past handed down ideas set in one generation to the next generation. They must now be persuaded and trained to pass on interpretations and approaches which are more appropriate for the 21st century. This is a particular problem in terms of



politics, logistics and resources. We know how long it takes for the results of academic research, especially in the arts and humanities, to filter across into the school curriculum, the training of teachers, and the production of teaching resources. Where politicians may find it safe to leave academics to get on with their work, it is much less safe to let their ideas take over among the teaching profession: this would give us direct access to the future majority of the population and often upset the parents in the process. And if the state determines that a new approach in a subject is required it takes an enormous amount of investment and time before the change has been reasonably successfully achieved. In Britain it took two decades of teacher training and curriculum development, starting in the early 1970s, before a multifaith religious education curriculum eventually became accepted as the norm.

Here one might also draw special attention to the impact of the training of the religious professionals, priests, imams, religious teachers etc., a particularly sensitive field because few states relish the risk involved in trying to interfere on this point. Clearly this is an arena where patient persuasion and dialogue are required, where an overlap between universities and the religious training conducted in seminaries creates a direct link which can have more chance of success.

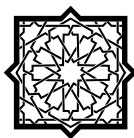
On both of these two tracks - the short-term and the long-term - the dialogue is the end, but it is also the means. All such projects have to be shared between people from the faiths concerned. This is obviously the case in the practical, academic and educational projects indicated. But I would argue that it must extend also to the theological task by which scholars and thinkers from the various religions work together not only on their mutual views but also involving the outsider in their own internal theological rethinking. Only by thus internalising the other can a religion firmly and permanently become a full actor in a culture for peace.



## II. Osvrti na lik i djelo profesora Fikreta Karčića







## Kad su „uljezi“ pravili *Zemzem*

*Aziz Kadribegović*

Prije izvjesnog vremena, u izdanju Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, objavljena je monografija *Zemzema*, đačkog lista iliti časopisa učenika ove škole, kojom se obilježava rijedak jubilej na ovim prostorima – pedeset godina od izlaska njegovog prvog broja (*ZEMZEM, 50 GODINA, Izabrani tekstovi*, Sarajevo, GHM, 2018). I mada je u ovom periodu bilo izvjesnih prekida, neredovnog izlaženja, te brojeva s različitim brojem strana (dvobroja, trobroja i sl.) uslovljenih kako vanjskim, tako i unutrašnjim faktorima, kontinuitet je ipak očuvan, tako da su stranice *Zemzema* bile i ostale zorno svjedočanstvo o prilikama i okolnostima kroz koje je prolazila ova škola, sa svojim učenicima i nastavnicima (kao i drugim osobljem), i svojevrsni dokument o društvenim kretanjima (ovdje se naravno podrazumijevaju i primarno vjerske pretpostavke na kojima se škola zasnivala) u ovom pedesetogodišnjem periodu. No, posebna vrijednost svakako su tekstovi autora, tadašnjih učenika, koji su, u mnogim slučajevima, već ukazivali na prisustvo onih silnica talenta ili nekih drugih životnih opservacija koje će se u narednom periodu razvijati i učvršćivati, te u kojima će izrasti mnoge značajne ličnosti bilo vjerskog, bilo političkog, bilo kulturnog ili uopće društvenog života.

Jedna od tih ličnosti svakako je i dr. Fikret Karčić čije se prisustvo u ovom listu veoma intenzivno osjeća, kako kao autora različitih priloga (vijesti, reportaže, pjesme te prozni priloz), tako i kao i glavnog urednika *Zemzema* tokom 1973/74. godine. Međutim, ovo prigodno sjećanje neće biti osvrst na tu vrstu aktivnosti Fikreta Karčića, učenika Gazi Husrev-begove medrese, kako bi se možda očekivalo, već na jedan sasvimo neobičan



dogadjaj, o kojemu se vrlo malo zna, a koji je, naravno, vezan za Fikreta Karčića, o čemu govori i podatak da svoje mjesto, ako ništa drugo kao neka vrsta kurioziteta, nije našao ni u naznačenoj prilično iscrpnoj monografiji, od više stotina stranica (čak 579).

Naime, te davne 1973. godine Fikret Karčić, učenik četvrtog razreda Medrese, bio je izabran za glavnog urednika *Zemzema*. Nemajući dovoljno iskustva, a želeći da se taj list poboljša, obratio se jednoj grupi starijih poznanika ili kolega, s kojima je bio uspostavio poznanstvo i saradnju, posebno kroz list *Preporod*, glasilo tadašnjeg Udruženja ilmije BiH, zamolivši ih da mu pomognu oko tehničkog uređenja lista na čijem je čelu bio. Tu neformalnu grupu, koja se okupljala prvenstveno oko *Preporoda*, ali i kroz druženja na, tako da kažem, islamskoj osnovi (posebno kroz zajedničko čitanje prijevoda Kur'ana, organiziranje mevluda te izdanje priručnika o namazu – prvog te vrste u poslijeratnoj BiH) činili su mr. Nijaz Šukrić, Hussein Živalj, Rusmir Mahmutćehajić, Hilmo Neimarlija i Aziz Kadribegović. Njegova „molba“ je, moglo bi se reći, s radošću uslišana, s konstatacijom da *Zemzemu* ne treba samo poboljšanje tehničkog uređenja, već uopće promjena cjelokupne koncepcije, s obzirom na neiskustvo učenika u redakciji te rijetku pomoć nastavnika, odnosno vaspitača. Naravno, Fikret Karčić je takav prijedlog jedva dočekao i tako je počela ova, za tadašnje uvjete, sasvim neobična saradnja, posebno kad se ima na umu da je ona podrazumijevala potpuno inkognito djelovanje, u gotovo konspirativnim uvjetima, pošto se znalo da nadležni faktori bilo u Medresi, bilo u Starješinstvu Islamske zajednice ni po koju cijenu ne bi dozvolili da se bilo šta radi bez njihove potpune kontrole. Tako su redakcijske prostorije Medrese zamijenjene prostorijama stana Fikretove tetke Mevle (Musić), rahmet joj duši, na staroj željezničkoj stanici u Sarajevu, gdje je planiran i rađen prvi broj *Zemzema* u 1973. godini, odnosno u kući oca Huseina Živalja, gdje je pripreman drugi broj, a oba su štampana u štampariji Svjetlost, gdje se i do tada štampao *Zemzem*. Naravno, pristup štampariji, kao i neke druge tehničke usluge bili su, pored ostalog, nemogući bez učešća Fikreta Karčića, koji je na svoja pleća preuzeo dosta rizičan teret – ne samo zbog samostalne izmjene koncepcije lista, već posebno zbog grupe „uljeza“ koji su taj list radili, a koji nisu imali omiljen status u nomenklaturi Islamske zajednice.

Kad se pojavio „novi“ *Zemzem*, bio je to zaista događaj u prilično siromašnom izdavaštvu Islamske zajednice: ne samo da nije ličio, pa ni podsjećao, na ranije brojeve ovoga lista, već je, kako koncepcijom, tako i formom, ličio na neke, usuđujem se reći, modernije časopise. Osim promjene



naslovne strane, koju je uradio Husein Živalj, kao i vinjete/loga lista koja se nalazila na naslovnoj strani, odnosno na unutrašnjim stranicama kao vizuelna dopuna širokim marginama, kako bi tekst mogao da „diše“, *Zemzem* je dobio i brojne, jasno profilirane rubrike, kao što je „Iz života medrese“, „*Zemzemov* divan“, „Iz knjižarskih rafova“, „Biseri naše poezije“, „Naš humor“, „Iz islamskog svijeta“, „Za najmlađe“ i dr., dok je čitav broj bio tematski određen i naslovljen sa „KUR'AN DANAS“, o čemu se u uvodniku, između ostalog, kazalo:

U tom cilju, sa skromnom namjerom, prelazeći na tehnički novu koncepciju, uredništvo „Zem-zema“ je u granicama svojih mogućnosti pokušalo svojim čitaocima prezentirati nekoliko tekstova koji su uglavnom pokušaj nadomještanja tako dugog i tako osjetnog nedostatka savremenih analiza i približavanja kur'anske misli današnjem čovjeku.<sup>131</sup>

Naravno, ovaj osvrt nema namjeru da govori o kvalitetu objavljenih tekstova, niti da ističe imena autora, želja je samo da se, u najkraćem, naznače one promjene koje je list doživio na tehničkom odnosno konceptualnom planu.

I naredni broj, 4–6 nastavio je obrađivati istu temu: KUR'AN DANAS, donoseći, pored ostalog, i veliki tekst Rože Garodija „Islam i socijalizam“ u prijevodu dr. Ahmeda Smajlovića. Navodeći u svom uvodniku kako su tekstovi u prošlom broju naišli na nepodijeljene „simpatije naših čitalaca o čemu svjedoče brojne usmene i pismene pohvale što ih je redakcija dobila“, obrazloženo je da je „to i ne samo to bio podstrek redakciji da i ovaj, posljednji broj 'Zem-zema' u ovoj školskoj godini, većim dijelom posveti istoj temi“.

Oba ova broja izašla su kao trobroj, na povećanom broju strana (40), da bi se već u narednom (7–9) broju *Zemzema*, nakon ramazanske prakse, odnosno početka nove školske godine, iz redakcijskog uvodnika vidjelo „da je ovaj broj štampan na 24 strane i da je drugačije tehnički opremljen“. Kao razlog navodi se činjenica da, iako se nastojalo da se kroz dva prethodna broja s povećanim brojem stranica, a bez povećanja cijene lista čitaocima pruži što kvalitetniji i bogatiji *Zemzem*, povećani izdaci oko štampanja lista i neodgovornost nekih odbora „prisilili su nas da ovaj broj izađe na 24 strane“, a redakcija se suočila s ozbiljnim finansijskim teškoćama tako da se „postavlja pitanje da li će 'Zem-zem' uopće dalje izlaziti“. Pa iako je i taj broj zadržao neke rubrike i neke elemente ranije izmjene

<sup>131</sup> No, iako je rađen s iskrenim nadahnućem i velikom pažnjom, u tome broju potkrala se greška: na naslovnoj strani stajalo je samo „Sarajevo, mart 1973.“, a trebalo je da stoji: „godina VI, broj 1–3“, pa je u narednom broju donesena ispravka.



tehničkog prijeloma, kao i naslovnu stranicu, jasno se vidjela tendencija da se oni svedu na najmanju mjeru i stranice lista iskoriste da na njima stane što više tekstualnog sadržaja. Ta tendencija nastavit će se i u narednih nekoliko brojeva, otprilike dok je Fikret Karčić bio na čelu lista. Tako će se desiti, kao i u mnogim drugim primjerima, da finansijski momenat bude presudan i da nastojanja grupe „uljeza“ da novi koncept *Zemzema* bude urnek u njegovom daljem razvoju ostane samo na pokušaju, koji će vrijeme i naredni događaji prekriti, baš kao snijeg tragove, koji će se izgubiti ili ostati da traju samo u sjećanju nekih od direktnih aktera tih dešavanja, kao što je i autor ovoga zapisa odnosno čovjek o kome se govori – sadašnji profesor Pravnog fakulteta u Sarajevu dr. Fikret Karčić.



## Dar prijateljstva

*Hilmo Neimarlija*

Ovaj tekst pišem znajući da ne može biti objektivan, nepristran. S Fikretom Karčićem prijatelj sam gotovo pola stoljeća i naše prijateljstvo je duboko upleteno u naša životna usmjerenja i profesionalna zanimanja. Nastalo je djelovanjem vanjskog slučaja, koji je predodredio naše upoznavanje, a razvilo se u trajni prijateljski odnos kao prirodni izraz bliskosti naših uvjerenja, sličnih sklonosti i međusobnog razumijevanja u gledanju na stvari koje se drži važnim. U tome, u priređivanju mogućnosti i ukorjenjivanju realnosti našeg prijateljstva, dvije ustanove imale su posebne uloge: Gazi Husrev-begova medresa i Fakultet islamskih nauka.

Naše upoznavanje predodredile su odluke roditelja da pohađamo Gazi Husrev-begovu medresu i uvećane potrebe učenika i svršenika Medrese za međusobnim druženjem u tim vremenima, kada su vjerske škole i druge vjerske ustanove u Jugoslaviji bile sistemski potisnute na rubove kulturnog i društvenog života. Prve susrete imali smo školske 1969/70. godine; tada smo bili zajedno pod krovom Medrese, on u prvom, a ja u završnom, petom razredu. Narednih godina počeli smo se družiti i iz tog druženja, za njegovih medresanskih i mojih studentskih dana, proistekao je naš prijateljski odnos. Zbližila su nas zanimanja za knjige i filmove, za prisutnosti i tumačenja islama i vjere uopće, a možda ponajprije i ponajviše mladalačka težnja da svojim životnim odlukama i kretanjima povežemo unutarnji svijet medresanskih zamišljaja i doživljaja islama i vanjski svijet književnosti, nauke, kulture, društvenog života. Obojica smo izabrali studije na fakultetima društvenih nauka, i obojica smo se priključili muslimanskim studentima i



srednjoškolicima koji su se krajem šezdesetih i u prvoj polovini sedamdesetih godina prošlog stoljeća u Sarajevu okupljali oko tribine *Udruženja il-mijje* u Carevoj džamiji i oko lista *Preporod*.

Ta prva javna muslimanska tribina s predavanjima o islamu i muslimanskoj tradiciji u Sarajevu i prve islamske novine u socijalističkoj Jugoslaviji privlačile su mladiće i djevojke koji nisu mogli udovoljiti svojim duhovnim težnjama i potrebama za iskazivanjem pomiješanih vjerskih, etničkih i nacionalnih osjećanja u oficijelnim školskim i popularnim izvanškolskim formama i okvirima. Njihovo pokretanje bilo je značajan izraz popuštanja ideoloških i centralističkih stega jednopartijskog sistema vlasti u Jugoslaviji i korespondiralo je s emancipatorskim procesima u svijetu koje su obilježile studentske demonstracije 1968, kao i s odjecima dijaloškog otvaranja Drugog vatikanskog koncila prema svijetu kojemu su reprezentativni nosilac u Jugoslaviji bile katoličke vjerske novine *Glas koncila*.

Iz tog vremena događanja *Preporoda* i predavanja u Carevoj džamiji kao medija našeg mladalačkog muslimanskog entuzijazma bliska su mi sjećanja na dva Fikretova čina, smiona i karakteristična za njegovo angažirano samoodređivanje i u đačkom dobu. Prvi je Fikretovo učešće u poznatom štrajku učenika Medrese u prvim mjesecima 1972, a drugi je njegovo uredničko uključivanje naše studentske grupe iz kruga *Preporoda* u pripremanje dvaju dvobroja đačkog lista *Zemzem*, godinu dana kasnije. U štrajku koji je, kao najozbiljniji unutarnji problem za tadašnju krutu strukturu vrha Islamske zajednice, trajao nekoliko mjeseci i koji je, kao pobuna učenika vjerske škole koji su zahtijevali vraćanje svjetovnih predmeta u školski program, izazvao zanimanje i pretežnim dijelom simpatije u javnosti, Fikret je bio član najužeg štrajkačkog rukovodstva. Naredne godine, kao učenik petog razreda bio je urednik *Zemzema* i samostalno je odlučio da u pripremanju dvaju dvobroja lista učestvujemo nas peterica prijatelja, saradnika *Preporoda*, Aziz Kadribegović, koji je bio faktički urednik *Preporoda*, Rusmir Mahmutćehajić, Dževad Hodžić – budući inženjer mašinstva, a ne budući profesor filozofije na Fakultetu islamskih nauka, koji je tada bio u osnovnoj školi, Husein Živalj i ja. Mi smo u međuvremenu bili ograničeni u radu oko *Preporoda* i jedva smo dočekali da damo oduška svome entuzijazmu priređujući *Zemzem*, koji bi imao vrijednost i za čitaoce izvan Medrese. Priredili smo dva dvobroja, koji su se razlikovali od ranijih brojeva po izgledu i intelektualnoj zahtjevnosti sadržaja, a razmjere utopijske važnosti koju smo pridavali njihovom pripremanju upočetljivo svjedoči naš odnos prema jednom za sve nas važnom tadašnjem događaju. U danima završnih pripremanja jednog od dvobroja, a to su bili 18. i 19. maj 1973,



u Sarajevu se, u organizaciji Orijentalnog instituta, održavao simpozij o arapsko-islamskoj kulturi. Bio je to prvi naučni skup u socijalističkoj Jugoslaviji o kulturnim značenjima islama, prvo reprezentativno akademsko raspravljanje o pitanjima islamske mistike, estetike i filozofije, islamskih pravnih i političkih učenja. Svoju želju da pratim skup osjećao sam kao nalog prirodne nužnosti, kao zažareni izraz radosti što ću moći slušati kompetentna predavanja o duhovnim i povijesnim dimenzijama islama. I Fikret je također bio jako zagrijan da bude na simpoziju, kao što su i svi ostali bili zainteresirani da slušaju predavanja Mehmeda Begovića, Nedima Filipovića, Alije Bejtića, Saliha H. Alića, Avde Sućeske, Husrefa Redžića, Mustafe Imamovića, Sulejmana Grozdanića, Alije Silajdžića, Džemala Čehajića i Hasana Sušića. Međutim, niko od nas nije otišao na naučni skup, jer je zaključeno da je važnije od toga da završimo pripremu dvobroja *Zemzema*. Naravno, na prijemu dvobroja ništa se ne bi izgubilo da je izašao pet dana ili čitav mjesec kasnije. Ja sam, nakon čitanja referata koji su podneseni na simpoziju i upoznavanja s raspravama koje su vođene, shvatio da nikada neću oprostiti sebi prihvatanje odluke o zanemarivanju simpozija, a Azizu i Rusmiru, koji su bili najstariji među nama, presudnu ulogu u njezinom donošenju.

Krajem tih sedamdesetih godina Fikret i ja se zapošljavamo na Fakultetu islamskih nauka, ja s osnivanjem Fakulteta 1977. i Fikret dvije godine nakon toga. Prijateljski odnos između nas tada je dobio osnovu za najšire upotpunjavanje u zajedničkim aktivnostima i u neposrednim djelovanjima na to što smo pojedinačno bili i što smo u tim trećim desetljećima naših života željeli biti. Odluke o našem profesionalnom vezanju za Fakultet islamskih nauka bile su u skladu s našim bliskim duhovnim usmjerenostima, ali su i za jednog i za drugog imale egzistencijalno značenje slobode i izbora. Bili smo u prilici da budemo asistenti na fakultetima Sarajevskog univerziteta i da, kao uposlenici državne ustanove visokog društvenog značaja, računamo na uživanje materijalne sigurnosti i privilegiranih uvjeta za željeno kretanje putem nauke. Ali, budući da se radilo o fakultetima društvenih nauka, to je značilo pristajanje na izbjegavanje javnog manifestiranja vlastitih vjerskih uvjerenja i uvažavanje vladajućih društvenih ideala, koji su potjecali iz materijalističkih izvorišta oficijelnog marksističkog pogleda na društvo i povijest. Obojica smo dali prednost duhovnim idealima i izabrali rad na Islamskom teološkom fakultetu, koji je nastao i razvijao se izvan sistema društveno priznatih institucija obrazovanja i gdje je profesionalni angažman značio prihvatanje vanjskih ograničenja i djelovanje u suženim unutarnjim prostorima akademske komunikacije. Ja sam prethodno napustio





mjesto asistenta na Fakultetu političkih nauka, a Fikret je zanemario mogućnost dolaska na takvo mjesto na Pravnom fakultetu.

To je bilo krajem sedamdesetih godina. Nakon nešto malo duže od jednog desetljeća našli smo se u situaciji da se ponovo opredjeljujemo između Fakulteta islamskih nauka i privilegiranih državnih institucija, ali sada u okolnostima potpuno drukčijeg političkog odnosa društvenih i duhovnih ideala. Kada je, po urušavanju jednopartijskog socijalističkog poretka i obavljanju prvih višestranačkih izbora u Jugoslaviji, došlo do konstituiranja prve višestranačke vlasti u Bosni i Hercegovini, ponuđeni su nam angažmani u organima izvršne vlasti. Premda su angažmani uključivali stare prednosti i nove izazove za učešće u vršenju vlasti, od koje se, u tim trenucima evropskih želja i nada većine stanovnika Bosne i Hercegovine, očekivao direktni doprinos demokratiji i vladavini zakona, ostali smo na Fakultetu.

Na Fakultetu smo, od početka zajedničkog rada, dijelili jedan kabinet i u njemu svoja pitanja i odgovore, saznanja i zamišljanja, slaganja i razlike. Taj prostor našeg svakodnevnog susretanja bio je vrijednost za naše prijateljstvo na sličan način na koji je šira sredina Fakulteta islamskih nauka bila vrijednost za naša uvjerenja i duhovna stremljenja. Nevelik u fizičkom smislu, kabinet je činio otvoreni duhovni krajolik za naša slobodna misaona kretanja u međusobnim razgovorima i razgovorima s prijateljima i kolegama koji su nam navraćali. Najcjenjeniji posjetilac kabineta bio je profesor Hamdija Ćemerlić, prvi dekan i glavni organizator rada Fakulteta islamskih nauka, a najčešći Enes Karić, prvi asistent na Fakultetu iz reda njegovih polaznika. Premda je pripadao drugoj generaciji polaznika, i premda je istodobno pohađao studij žurnalistike na Fakultetu političkih nauka, Karić je bio prvi svršeni Fakulteta islamskih nauka. U slijedu naših zapošljavanja – Karić se zaposlio dvije godine nakon Karčića, – stjecali smo naklonost akademika Ćemerlića i privilegiju njegovih slušalaca i sugovornika u otvorenim razgovorima, koji su nerijetko predstavljali direktne atake na naše političke predrasude i društvene samorazumljivosti. Doktor ustavnog prava sa Sorbone i profesor Više šerijatsko-teološke škole, istaknuti sudionik antifašističke borbe i izgradnje državnih institucija Bosne i Hercegovine u narodno-oslobodilačkom pokretu i nakon oslobođenja, prvi i vjerovatno jedini rektor Sarajevskog univerziteta u vremenima komunističke vlasti koji nije bio komunist, Ćemerlić je bio ličnost jedinstvenog položaja i djelovanja u društvenim, kulturnim i političkim procesima u bošnjačkom narodu i Bosni i Hercegovini u razdoblju dužem od pola stoljeća. Na nas je djelovao snagom



osobnog integriteta, fascinantnog životnog iskustva i liberalnih građanskih pogleda, a prije svega otvorenosti i kritičkom dosljednošću u odnosu na političke i vjerske teme koje su se u tim vremenima poželjnog jednoulja činile nepoželjnim za javna raspravljanja. Enes i danas nerijetko spomene kako se, u prvo vrijeme po uključivanju u razgovore, znao uplašiti Ćemerlićevih kritičkih odgovora na moja pitanja o povijesnoj sudbini i političkom položaju bošnjačkog naroda, ali i zbuniti pred njegovim konstatacijama o moralnoj malokrvnosti i podaničkom mentalitetu većine pripadnika uleme. Uvjerljiv u svom ljudskom, intelektualnom i nastavničkom nastupu i odnosu, Ćemerlić je davao upečatljiv osobni ton obrazovnom procesu na Fakultetu u tom vremenu konstituiranja Fakulteta. Njegov humanistički ton bio je u podsticajnom suglasju s vladajućim teološkim tonom kojim je, zastupajući reformske poglede i zamisli o povijesnom kontekstualiziranju i dinamiziranju teološkog mišljenja u islamu, obrazovni proces obilježavao profesor Husein Đozo.

U fakultetskim prostorima našeg svakodnevnog susretanja Fikret i ja smo ostali zajedno do početka velikosrpske agresije na Bosnu i Hercegovinu, koja je prekinula naš dotadašnji nastavnički rad i na duže vrijeme odvojila nas od Fakulteta. Fikret je stanovao na Dobrinji, a ja u Visokom, i s opsadom Sarajeva našli smo se s druge strane linija blokade i odbrane središnjih dijelova bosanskohercegovačke prijestonice. Surova stvarnost agresije, koju su njezini kreatori i izvršioци nastojali predstaviti kao komplicirani ratni sukob premda je od početka bilo jasno ko su agresori, a ko su žrtve, preusmjerila je naša životna kretanja i osnovna zanimanja. Dijeleći sudbinu žrtava agresije koje su bile prinuđene izbjeći iz Sarajeva i Bosne i Hercegovine, Fikret se na kraju s porodicom obreo u Maleziji i u Kuala Lumpuru dodijeljeno mu je mjesto profesora na Međunarodnom islamskom univerzitetu. Ja sam bio angažiran u civilnim institucijama odbrane i u organima Islamske zajednice a, po okončanju agresije, u stranačkim i državnim institucijama u kojima se obnavljao politički život u Bosni i Hercegovini.

Nakon nepunog desetljeća našli smo se ponovo na Fakultetu islamskih nauka, koji je u okolnostima agresije premješten, zapravo vraćen, u zdanje Više šerijatsko-teološke škole. Fikret je u međuvremenu obnovio profesorski angažman i, dajući izraza bogatim nastavničkim iskustvima koja je stjecao na univerzitetima Istoka i Zapada, kreirao je reformu studija i uvođenje edukacijskog programa *Diploma u islamskim naukama* na bosanskom i engleskom jeziku. Oba projekta bila su u pripremi kada je iznenada preminuo dekan Ibrahim Džananović te je brigu o njihovom realiziranju preuzeo novoizabrani



dekan Enes Karić. Ja sam otprije bio na dužnosti predsjednika Upravnog odbora Fakulteta i prijateljski odnos između nas trojice uveden je tako u zajedničke aktivnosti oko realiziranja mogućnosti djelotvornijeg potvrđivanja Fakulteta islamskih nauka kao ustanove visokog islamskog obrazovanja i kao sredine za razvijanje onih bitnih zamisli koje svoju pravu djelotvornost stječu samo kao institucionalni sadržaji. Kao ni Gazi Husrev-begova medresa, Fakultet za nas nije mogao biti institucija vanjskih realizacija, ali nismo mogli prihvatiti ni njegovo institucionalno ograničavanje na prostore unutarnjih idealizacija. Nastojali smo doprinijeti institucionalizaciji njegove uloge u povezivanju svijeta islamske duhovnosti i tradicije i svijeta sekularne i postsekularne savremenosti u pluralnim i globaliziranim vidicima poslijeratne Bosne i Hercegovine, njegovom institucionalnom uvođenju u kulturna i društvena zbivanja u kojima je već bio prisutan s individualnim iskazivanjima profesora, posebno mladih profesora Enesa Karića, Rešida Hafizovića i Adnana Silajdžića. Krunski rezultat tih nastojanja i aktivnosti bilo je uključivanje Fakulteta islamskih nauka u Univerzitet u Sarajevu kao pridružene članice 2004. godine. Uključivanje je institucionalno dovršeno prije tri godine, kada je Fakultet postao punopravni član Univerziteta.

Danas, dok pišem ovaj tekst i nastojim umanjiti moći sadašnjosti u viđenju prošlosti, u Fikretovom i mom kretanju naporednim i povezanim životnim putevima, u našem prijateljskom odnosu koji se kao duboko ukorijenjena samorazumljivost događa blizu pola stoljeća, otkrivam dvostruku privilegiju i otkrivam posebni dar prijateljstva.

Jednu privilegiju nalazim u intelektualnoj bliskosti s Karčićevim intelektualnim zanimanjima i istraživačkim kretanjima, u radosti saznanja koju mi je pružalo i pruža neposredno upoznavanje s rezultatima Karčićeva rada, u prijateljskom iskustvu općih naučnih, predavačkih i publicističkih značenja i vrijednosti Fikretova impresivnog djela. Drugu privilegiju otkrivam u bliskosti s Fikretom Karčićem kao osobom, u poštovanju njegova ljudskog i intelektualnog stava i angažmana koje imam svih ovih desetljeća našeg druženja. Karčić je intelektualac koji odgovorno suzbija djelovanje psiholoških i ideoloških činilaca i bitno obilježje njegova opusa je akademski stil logičke i jezičke dosljednosti. Njegove rasprave, predavanja i tekstove u časopisima i novinama karakterizira jasnoća stava i ekonomičnost izraza na stupnju na kojem se njihovo primarno razumijevanje čini neovisnim o ličnosti koja iza njih stoji. Usljed toga, za nekoga ko ga ne poznaje, Karčićevo poštivanje zahtjeva impersonalne racionalnosti u naučnom radu može biti svojstvo naučnika koje ne pripada njegovoj osobi i



njegovim životnim postavljanjima. Ustvari, Fikret je ličnost s racionalnim stavom i zalaganjem i u praktičnom životu, u svakodnevnom postupanjima i ophođenjima. U isto vrijeme, on je intelektualac koji od rane mladosti i u različitim oblicima iskazivanja postojano slijedi svoje životno uvjerenje, svoju viziju stvarnosti, svoje osjećanje jezika. U životu i djelu Fikreta Karčića stapaju se horizont vjere i horizont nauke, izmiruju diskurs alima i diskurs islamologa, usaglašavaju univerzalizam prava i pojedinačnost povijesti, spajaju tradicija i inovacija. Njegovo kretanje u životu i intelektualnom djelovanju može se vidjeti kao vođenje života u kojem se na Istoku prepoznaje ostvarenje sklada mišljenja i življenja kao bitnog principa personalnosti, a na Zapadu postignuće koherentnosti između teorije i prakse intelektualaca na polju humanističkih i historijskih istraživanja gdje su nauke neodvojivi dio stvarnosti koja se izučava. Ja ga vidim kao uspravno i postojano kretanje kroz život srednjim putem umjerenosti, islamskim putem ravnoteže.

Danas, kao i tokom svih proteklih desetljeća našeg druženja, Fikret Karčić i ja dijelimo naše druženje s bliskim prijateljima s kojima smo povezani sličnim prijateljskim vezama i s kojima stječemo iskustva najblagotvornije komunikacije dijeleći radosti i nelagode, misli i osjećanja, dvojbe i izvjesnosti. Susrećemo se i razgovaramo o onome o čemu se možemo saglasiti i o onome oko čega nismo saglasni, podnosimo razlike i umijemo slušati jedan drugoga. I siguran sam da nikome od nas peterice ili sedmerice prijatelja ne smeta što ljudi procjenjuju kakvi smo pojedinačno po tome kakvi smo zajedno. U našim odnosima nema niti je nekad bilo nekog nesporazuma, jer u njemu nema niti je nekad bilo nepravde ili isključivosti. Znamo da prijateljstvo ne podnosi podređivanje i nadređivanje kao što ne podnosi isključivosti i ograničavanja. Prijatelji uče jedan od drugoga i poučavaju jedan drugoga, i tako se svaki poučava o sebi i vlastitoj osobi. Mislim da je to posebni dar prijateljstva.

Drago mi je što sam u prilici da kažem da je Fikret Karčić moj prijatelj i da sam ja prijatelj Fikreta Karčića.





## Profesor Fikret Karčić: čovjek integralne i evolutivne Tradicije

*Mustafa Spahić*

U djelu „Ključ nebeski i razgovor sa đavolom“ Leszek Kolakowski uočava: „Priroda rijetko u jednoj osobi združuje snagu (iznutra) karaktera i snagu (izvana) intelekta.“ Zato izuzetni ljudi – alimi, intelektualci, teoretičari, inovatori, državnici, podareni ovim darovima, koji ostavljaju vrijedan, vjerodostojan, uspješan i plodotvoran trag u vremenu i prostoru, u kakve bez ikakvog pretjerivanja i umanjivanja spada profesor Fikret Karčić jesu ljudi: duha, uma, talenta, vizije, misije, ideala, principa, kreacije, karaktera, hrabrosti, ustrajnosti, dosljednosti, uspravnog hoda, volje i energije. Pri punoj svijesti, zdravoj pameti, vrućeg srca, smirene duše i hladne glave primjećujem i prosuđujem, a ne presuđujem i ne donosim apodiktičke sudove, da 65 godina života i 40 godina profesorskog, intelektualnog i znanstveno-teorijskog rada profesora Fikreta Karčića predstavlja zorno i nepobitno svjedočanstvo da život nikada nije samo puko fizičko-biološko, animalno, tjelesno, emotivno i strastveno trajanje i obitavanje, nego da je život u komplementarnom smislu, gledajući sve njegove planove, metafizički, duhovni, idejni, vjerski, moralno-etički, antropološki, kulturni i teorijski, sazajni, znanstveni, empirijsko-praktični, društveni ali istovremeno i etika poziva, etika nijjeta ili namjere, etika odgovornosti, etika dužnosti, etika čina, rezultata i djela, etika nade, misije i ideje, etika htijenja, truda i napora i nužne aktivne i permanentne odbrane i samoodbrane u očuvanju identiteta, digniteta, autoriteta, integriteta, subjektiviteta žića i



bića na pojedinačnom, posebnom i općem planu dobra i sprečavanju univerzalnog – na planu čovječanstva, posebnog – konkretno kod muslimana i pojedinačnog – konkretno kod sebe, zla. To je oživotvorena etika sigurnosti i pouzdanja u sebe na temelju tevekkula na Allaha, uzora na Resullaha i etika permanentnog napora, svrhe, smisla i cilja koja nikada ne gubi nadu u Allahovu milost, pomoć i oprost niti svijest o strahu, bogobojaznosti i odgovornosti pred Bogom. Kako je put u znanost i teorijske discipline i pitanje i radoznalost, začuđenost, zapitanost, neprestana težnja i traganje za novumom, udubljenost, zainteresiranost, upornost, metodičko sticanje i sistematsko sređivanje znanja, znanstvena akribija, pojmovni instrumentarij, neugasivi i nezaustavljivi eros za znanstvenim dostignućem ili teorijskom spoznajom kao očitovanjem i uočavanjem vanjskih znakova i znamenja Božijeg stvaranja, znanstveni ili teorijski kriteriji, standardi, klasifikacija, sistematizacija, znanstvena objektivizacija ili teorijsko poopćavanje – sve je to u knjigama i tekstovima profesora Karčića zastupljeno. Nema njegove knjige ili teksta koji nema *clara et distincta* – jasnu i razgovijetnu temu ili oblast, metod i metodologiju, terminologiju, sistemsku sređenost, pojmovne definicije, normu, formu, sadržaj, značaj i značenje. Naravno, u teorijskim disciplinama ključne uloge u metodološkom pristupu imaju hermeneutika, komparacija, dedukcija i multidisciplinarni pristup. Takav svestran i kritički, a ne kritizerski i površinski pristup društvenoj stvarnosti i društvenim pojavama čuva i spašava profesora Karčića od gole, suhe, dosadne, podle, podmukle, prizemne i proračunate deskripcije, kompilacije, sinkretizma, eklekticizma, panegirika, apologije, bezgranične citatologije kojom se prikriva ili svoj stav ili neznanje ili od prijevođa knjiga koje su izvan konteksta vremena, prostora, uvjeta u kojima ljudi žive i nikada ne dosežu do otvorene, jasne, javne, konkretne, angažirane, razgovijetne i smisleno povezane slike svijeta. Naprotiv, svi tekstovi i knjige ovog autora aktuelni su, primjereni vremenu, prostoru i ljudima. Imaju svoju temu, pouku, poruku, sadržaj, značaj, značenje i smisao. Oni nikada ne promašuju, ne podbacuju i ne prebacuju temu. To su potpuno teorijske knjige i radovi bez ikakvih plagijata i pamfleta bez projekcija i konstrukcija, bez bilo kakve i u bilo čiju korist propagande i bez ikakve unaprijed zadate datosti osim teorijske spoznaje. Kao što je za političku zajednicu neminovna politička javnost, za društvenu zajednicu državna javnost, tako je za intelektualnu zajednicu neminovna intelektualna javnost. Slijedom toga, usuđujem se konstatirati da je dr. Safvet-beg Bašagić dao najveći obol i doprinos na polju i planu baštine i kulture, dr. Teufik Muftić na



planu arapskog jezika, dr. Nerkez Smailagić na planu teorijskih disciplina i dr. Fikret Karčić na planu šerijatskog prava kod Bošnjaka. S te strane, profesor Karčić čestim i skoro redovnim javljanjima u novinama *Preporod*, *Oslobođenje*, časopisima *Muallim*, *Glasnik* i *Takvim* daje veliki obol i doprinos razvijanju, održavanju, zadržavanju i produbljivanju intelektualne javnosti u Islamskoj zajednici i BiH ali i u javnom kreiranju i prezentiranju teorijskih standarda, sadržaja, kriterija i rezultata.

## PUT KA KONKRETNOM

U ovom osvrtu nemam ambiciju da tretiram bilo koju od više knjiga profesora Fikreta. Za to postoje i znaniji i upućeniji od mene. Upravo to je razlog da se osvrnem na neke pojmove, termine i definicije koje je najpotpunije, najkompletnije i najjasnije definirao profesor Karčić. Krenimo od Šerijata. Za profesora,

Šerijat je islamski normativni sistem koji se sastoji od: vjerskih, moralnih i pravnih normi. Njegovi izvori su: Kur'an – objavljena Božija riječ, Sunnet – normativna praksa Muhammeda, a. s., Idžma – konsenzus islamskih učenjaka, Kijas – Analogija, običaji i drugi. Šerijat je jedan od ključnih koncepata Islama tako da je nemoguće govoriti o Islamu bez Šerijata. Šerijat tumače kompetentni pravници a njegov pravni aspekt primjenjuje država. To znači da u Islamu prethodi državi. Država ne stvara, nego ga jedino primjenjuje. Šerijatske norme upućene su pojedincima, grupama i državi. Koristeći se terminologijom komparativnog religijskog prava, možemo reći da u cjelini normi Šerijatskog postoje norme Božanskog prava – *ius divinum* sadržane i izvedene iz Objave i ljudskog prava – *ius humanum* – izvedene iz korištenja razuma i društvenih konvencija kao što je kijas, idžma i adet. Nauka koja se bavi šerijatskim propisima naziva se fikh. Prevođenje ovog temrina – šerijat sintagmom „islamsko pravo“ obuhvata samo pravni aspekt Šerijata.

Prema profesoru Karčiću, Šerijat koji predstavlja islamski normativni sistem i funkcionalni izraz islama obuhvata i pokvira istovremeno regule vjerskog, moralnog i pravnog plana i karaktera. Zato, kao što nema čovjeka bez skeleta, nema ni aktualizacije islama bez Šerijata. Za svaku generaciju muslimana važno pitanje je kakvo tumačenje dati Šerijatu u određenom vremenu, prostoru i kontekstu i na koji način ga primjenjivati. Tu je fikh – *ius iuris* – islamska pravna znanost ili jurisprudencija. Osnovna intencija fikha jeste razumijevanje i naučavanje Šerijata i dina, kako bi se





šerijatski i dinski propisi znali, shvatili i ispravno primjenjivali. Pravo je drugo uže, jer pokriva samo jedan od tri njegova osnovna plana za Šerijat. Pravo je ono što je u skladu s idejom pravednosti, što je pravo, ispravno, opravdano i odgovara zahtjevima pravnog poretka. U najkraćem, pravo je sistem normi koje apstraktno regulišu odnose među pojedincima i društvenim grupama. Pravo te norme kodificira i njihovo izvođenje osigurava zakonskim sankcijama. Pravo ima dva elementa: spoljašnji i unutrašnji. Unutrašnji elemenat prava je monopol fizičke prinude – koji ima pravna država i legitimna vlast – a prinuda je norma čije se sankcije, najčešće preko policije i suda, primjenjuju. U okviru prava bitna su tri termina: (1) norma – zakon i vrijednost; (2) institucija, organ ili ustanova koja se o normi brine, čuva je i primjenjuje i (3) normativna svijest i odgovornost kod svih ljudi na funkcijama kako bi se u narodu na osnovu te svijesti i odgovornosti uz primjenu zakonskih propisa na temelju ustava razvijala normativna kultura i ponašanje. Šerijat je, što se tiče muslimana, Allahova volja u formi vjerozakona, na razini organizirane zajednice u odgovornoj slobodi i ravnopravnosti. Osnovna značenja Šerijata su: (1) Šerijat predstavlja od Boga označeni put čovjeka ka Bogu. (2) U proširenom značenju svojim propisima objedinjuje: vjerski, moralni, kulturni, politički, društveni, socijalni, obrazovni, civilizacijski, privredni, ekonomski i bračno-porodični aspekt života. U Šerijat spadaju propisi koji pokrivaju prava i dužnosti, odnos čovjeka i njegovog Stvoritelja – vjerski plan; međuljudske odnose u cjelini i odnos čovjeka prema anorgansko-organskom i biljno-životinjskom svijetu, prirodi i svemiru – pravni plan i odnos čovjeka prema samom sebi – moralni plan. Tako ahlak – moral, kao zakon za čovjeka – ličnost, pokriva personalitet pojedinca, a Šerijat kao zakon za ljude pokriva zajednicu. To je tako i zato što Izvor osnovnog morala i prava uvijek ostaje isti. Bog, normativna praksa svih poslanika i vjerovjesnika i sveukupna ljudska spoznaja na temelju osjetila, razuma i uma ostaju isti zato što je sudbina čovječanstva međuovisna i u biti ista, zato što su sigurnost, red, mir i poredak u svijetu podjednako pitanje i interes svih ljudi, zato što je unutrašnja bitna narav ili priroda ljudi u osnovi ista ili nepromjenjiva, zato što su svi ljudi ustvari jedan umnoženi čovjek – *benu Adem* – potomci Ademovi – *gens una sumus* – jedan jedinstveni nedjeljiv ljudski rod, jedna sudbinski povezana zajednica (svi osnovni uvjeti života isti: voda, zrak, svjetlost, zemlja, hrana, i zato što je Bog stvorio čovjeka na način da može živjeti i preživjeti samo u zajednici i, konačno, zato što se ideali krijeposti, obaveze, dužnosti i zabrane, načela ljudi ne mijenjaju, a to je da Allah



svoje propise objavljuje i kroz Tevrat i Kur'an ih potvrđuje i da i da se oni ne mijenjaju i ne zaboravljaju a od tada su desetine carevina i mnoge države nestale i prestale postojati kao što se ne spominju ni po imenu narodi koji su u njima živjeli. Samo kada bi jednu Božiju zapovijed, čini se petu: Ne ubij!, ljudi potpuno i dosljedno izokrenuli u: Ubij! i potpuno je prakticirali–ljudski bi rod prestao postojati. Drugi primjer: Zapadno rimsko carstvo prestalo je postojati krajem petog stoljeća ili 476. godine n. e., a rimsko pravo se studira na svim pravnim fakultetima svijeta. Upravo svijest, znanje, učenje i spoznaju o Istini, Pravdi, Pravičnosti, Pravu, Ustavu, Zakonu, Normi, Formi – ustanovama, organima, institucijama, zaštićenim vrijednostima i sadržajima vjere – profesor Karčić prenosi kroz usmenu i pisanu riječ studentima i ljudstvu četrdeset godina bez prekida. U osnovnom i primordijalnom određenju, Šerijat označava Put ka Izvoru, Poljištu, jasan Put koji se neupitno, u okviru datih mogućnosti, slijedi i koji se priznaje. Put kojim vjernici neopozivo treba da idu, posebno u sferi vjerovanja i morala, a u sferi prava i zakona koliko im okolnosti i mogućnosti omogućavaju. Sa stajališta fikha, za razumijevanje povijesne i društvene zbilje radi primjene šerijatskih propisa bitan je kontekst koji podrazumijeva i obuhvata prirodnu i društvenu sredinu, historiju, geografiju, običajnost, zavičajnost, tradiciju, kolektivnu svijest epohe, *weltanschauung* – pogled na svijet i čovječanstvo, koje nikada znanstveno-civilizacijski, tehničko-tehnološki, saobraćajno i medijski nije bilo povezanije, moralno-etičke vrijednosti i religijske predstave, posebno o drugima i drugačijima, intelektualnu historiju i životopise ključnih i nosećih aktera povijesnih događaja.

## ZAŠTIĆENE VRIJEDNOSTI U ŠERIJATSKOM PRAVU

U 36. godini života, profesor Karčić je 1990. u Zagrebu, na simpozijumu na temu „Etika u islamu“ imao izlaganje o onome što se u Evropi i na Zapadu naziva prirodna ili univerzalna, bezuvjetna i nezastariva prava. Naravno, Karčić je svoje izlaganje naslovio „Zaštićene vrijednosti u šerijatskom pravu“. Evo nekih bitnih dijelova:

U ovu kategoriju spadaju stvari, odnosno vrijednosti koje su neophodne za održavanje ljudskog društva i poretka u njemu. To su: Vjera – *Din*, Život – *Nefs*, Razum – *Akl*, Čast – *Ard* i Imovina – *Mal*. Neki pravници dodaju i Potom-



stvo – *Nesl*. Riječ je o univerzalnim vrijednostima koje moraju biti očuvane na svakom mjestu i u svakom vremenu. Takve vrijednosti priznaju i štite svi pravni sistemi civiliziranih naroda bez obzira na to da li se označavaju kao Božansko pravo, prirodno pravo ili vječni zakon (*ius divinu, ius naturale i lex aeterna*). Za zaštitu svake od ovih vrijednosti Šerijat je odredio posebne ustanove i propise (nerazdvojivost i nerastavivost norme – zakona i forme – institucije, što muslimani tako često čine). Vjera se štiti služenjem Bogu (*ibadet*) i brani se ako je onemogućeno njeno iskazivanje. Život se štiti krivičnopravnom odredbom o talionu (recipročna pravda ili odmazda gdje se krivac kazni na isti način i istim sredstvima kakvima je bio počinjen zločin po načelu „oko za oko, zub za zub, prst za prst, život za život“), zabranom samoubistva i obavezom otklanjanja opasnosti koje prijete pojedincu ili društvu. Razum se štiti zabranom uzimanja opojnih pića ili droga. Potomstvo se štiti odredbama o zakonitom braku kao osnovi porodičnog života, zabranom izvanbračnih spolnih odnosa i protivprirodnog bluda. Čast se štiti propisima o kažnjavanju klevetnika, a ti su propisi posebno strogi kada je u pitanju neosnovana optužba za blud. Imovina se štiti propisima o obavezni njenog stjecanja na zakonit način, zabrani krađe, zabrani kamate – *ribaa*, stavljanjem pod starateljstvo lica koja ne mogu da se brinu za zaštitu svojih interesa.

Na pologu Karčićevog teksta možemo nastaviti i kazati da Sloboda prethodi Objavi, što uistinu mnogi muslimani previđaju, zaboravljaju, relativiziraju, a mnogi na vlasti ignorišu, Objava – Vjeri i Vjerovanju, Vjera – Religiji, Religija – Obredima i Etici, a Etika – Politici i Estetici. Zato je sloboda prvi okvir, prva forma i prvi zrak izvanjskog života. Prva supstanca, prvi sadržaj, prvo popunjenje, prva bit i bilo, srce i duša Slobode jesu Objava i Vjera utemeljena na njoj. Isključivi sadržaj Objave i Vjere koji se nude u formi i šifri Slobode jesu Istina, Pravda, Dobro, Pravičnost, vrijednosti, principi, načela, zakon, sistem, red, poredak, kriteriji, kategorije, standardi, sudovi, uputa, savjet, lijek, putokaz, podstrek, motiv, cilj, svrha, saradnja, solidarnost, moral, dobra djela, znanje i spoznaja, rješenje za čovjeka, ljude i život. Sloboda u svom čistom i praiskonskom i primordijalnom određenju nije, kako tvrdi Hegel, supstancija duha i istine, nego je Bogom darovana forma, okvir, oblik, prostor i kisik kojoj se nadaže i spušta Objava, a Objava sa svojom istinom i uputom ispunjava i oplemenjuje prostor Slobode. Ono što je ljuska za jaje, orah i lješnik, koža i sluznica za tijela, tijelo za dušu, zrak, kiša, svjetlost, vrijeme i prostor za sva živa bića i stvarjenja, to je Sloboda za Objavu, Vjeru, Religiju, etiku, kulturu, pravo, politiku, estetiku, ustanove i institucije. Bez Slobode i Objava, i Vjera i religija i etika, i kultura, i pravo, i politika, i ustav i zakoni, i estetika – mrtvi su



kapital, duboko zakopan u zemlju, koji ljudi ne mogu pronaći ili ga ne mogu na pravi, od Boga određeni način promicati i svjedočiti. Zašto? Zato što bez Slobode ni Objava, ni Vjera, ni Religija, ni obredi, ni etika, ni vjer zakon nemaju zraka za disanje i prostora za kretanje. Bilo kako da nazivamo i za bilo koga da vežemo zakone, oni žive i samo su djelatni kroz nadležne ustanove, organe i institucije. Ukoliko zakoni ne žive i ne primjenjuju se kroz institucije sistema, ljudi na funkcijama i na svim nivoima upravljanja i rukovođenja nemaju u sebi i pri sebi, osim pojedinaca, normativne svijesti i odgovornosti, a posljedica svega toga je da kod većine naroda nema normativne kulture i normativnog ponašanja. Zato je prvi i arhetipski izvor radikalizma i ekstremizma suprotstavljati Objavu – odgovornosnoj Slobodi, što muslimani čine u začuđujuće velikom broju, Religiju – Vjeri, Etiku i Obrede – Religiji i Estetiku i Politiku – Etici. Univerzalna solidarnost među ljudima, bez koje je život nemoguć, nije ni ekonomska, ni politička kategorija, nego religijsko-etički princip; skoro da bi se bez pretjerivanja moglo kazati da su Dobro – Zlo i Naredba – Zabrana četiri osnovna i središnja moralno-etička pojma. Naime, nema i nikada nije bilo i neće biti nijednog i ničijeg etičkog učenja bez kazivanja o dobru i zlu, naredbi i zabrani i slobodi i odgovornosti, mogućnosti i dužnosti, pravu i obavezi. Kao što je Bog stvorio čovjeka i ljudsku vrstu da žive u granicama i okvirima određenih propisa, zakona, normi, vrijednosti, principa, krijeposti i vrlina, tako je kršenje, prelaženje i izlaženje iz tih granica, ustvari, ulaženje u zabranu – *nehj*, zabranjene sadržaje, radnje, postupke, ponašanja, riječi, djela, praksu – *haram*, koji su grijeh – *ismun*. U svom pojmovnom i terminološkom određenju zabrana se u islamu naziva *nehj*, a sve ono što se kao sadržaj, kao radnja, čin, činjenica, praksa, ponašanje, djelo i riječ zabranjuje naziva se *haram*. Sve zabrane po Šerijatu i ahlaku u islamu imaju za osnovni cilj zaštitu bitnih vrijednosti na temelju i u okviru darovane vrijednosti. Među vrijednostima postoji hijerarhija, prioritet, klasifikacija, sistematizacija i redosljed. Sloboda prethodi Objavi i prije je Objave. Objava je prije vjere, vjerovanja; vjera je prije religije i vrednija je od religije, religija je prije konfesija i vrednija je od svih konfesija ili institucionalnih konfesionalnih organizacija, a etika mora u svima njima biti živo i snažno prisutna. Bez pravih i vjerodostojnih, na istini, pravdi i misiji utemeljenih i neupitnih autoriteta koji predvode religijske institucije kao i bez državnih i političkih autoriteta čovječanstvo može završiti u bezizlaznom košmaru i krvnoj anarhiji s nesagledivim posljedicama. Šire vrijednosti koje islam na temelju Šerijata i ahlaka, pomoću zabrane kao



sredstva, instrumenta, međuzida, razmeđa, granice i lijeka štiti, čuva, brani, čini neupitnim, svetim i nedodirljivim jesu: životi svih nevinih, nikom ni krivih ni dužnih ljudi, sloboda, okvir duha i vjere, mir, sreća, sigurnost, stabilnost svih ljudi, sve objave, poslanici i vjerovjesnici svih naroda svijeta, sve priznate vjere, religije i konfesije svijeta, hramovi i bogomolje svih religija svijeta, imovina, čast, dostojanstvo, dignitet, identitet, subjektivitet, integritet, osjetila, razum, um, pamet, povjerenje, učenje, nauka, spoznaja, potomstvo, kretanje, rad, privređivanje, pravo govora i pisanja bez uvreda, kleveta i laži, priznanje i ravnopravnost svih ljudi u sličnosti i razlikama, a ne u istovjetnostima i suprotnostima. Čak u okviru univerzalne slobode i koegzistencije života, čovjek i ljudi imaju mogućnost u samoizboru i da ne vjeruju, ukoliko to ne žele, a da im vjernici ni u čemu i ni po čemu ne smetaju ukoliko su korektni i miroljubivi. Kada Šerijat u okviru islama, neupitnom i nepobitnom zabranom štiti ljudski život, on štiti život kao život, kao univerzalnu vrijednost, kao Allahov dar, milost, svetost, krunu, halifu – povjerenika, imama – lidera svih stvorenja podjednako uvijek i svugdje i svagda neovisno od toga o kome se radi: kršćaninu, hrišćaninu, protestantu, Židovu, brahmanu, budhisti, šintoisti, sabejcu, mandejcu, manihejcu, mazdejcu, jakobitu, monofizitu, taoistu, konfučijancu ili muslimanu. Zapravo, po Tevratu i Kur'anu ubiti jednog nevinog, ni krivog ni dužnog čovjeka, koji na Zemlji nikakav nered nije sijao grijeh je kao i sve ljude pobiti. Za razliku od vjere i vjerovanja, koje je izbor čovjekove slobodne volje u miru i sigurnosti, život je samo Božija milost i dar u kome niko ne učestvuje osim Allahove volje i odredbe. To je univerzalna vrijednost i Božiji dar kojim samo On kao Jedini Stvoritelj ima pravo da raspolaže; on je prije svega i ispred svega i iznad svega stvorenog: interesa, koristi, dobiti, politike i ideologije. Čak kada bi postojala mogućnost i vjerovatnoća da će sve čovječanstvo prihvatiti islam kao svoju vjeru, a da je za to cijena ubistvo i likvidacija samo jednog nevinog čovjeka, to je sa stajališta islama nedopustivo i s islamom nespojivo najmanje iz četiri razloga. Prvo, vjera se prima samo u slobodi, drugo, nikada svi ljudi neće vjerovati, treće, ubiti jednog nevinog čovjeka jeste kao i pobiti sve ljudi svijeta i četvrto, prema hadisu koji prenosi Bejhaki: „Bespravno ubistvo jednog čovjeka kod Allaha je veći grijeh od propasti sveg svijeta.“ *Ergo*, kada je u pitanju život, sudbina pojedinca, jednaka je sudbini čovječanstva, a sudbina čovječanstva podjednako se tiče svakog čovjeka. To znači svakog od sedam milijardi ljudi gledati kao sebe na sedam milijardi načina. Osnovna vjerska, pravna i moralna deviza islama jeste služiti Bogu, u okviru granica,



Njegove volje i ne prelaziti te granice, koristiti ljudima i olakšavati život koliko je to moguće. Zato kao što tijelo nosi i čuva dušu, koža i sluznica tijelo, odjeća kožu i sramotne dijelove tijela, ljuska – sadržaj jajeta, ljuska – jezgru oraha i lješnika, tako zabrana štiti, čuva i brani od Boga određene zaštićene i kroz svu povijest zaštićene vrijednosti. Kada su u pitanju ljudi i međuljudski odnosi, procesi, relacije, veze i komunikacije, zabrana i za-branjeno, utemeljuje se pravo – *Hakk* drugog čovjeka i ljudi općenito, da se izbjegnju i spriječe opasne, štetne, grešne, odnosno za ljudski život u ovostranoj i onostranoj, dunjalučkoj i eshatološkoj perspektivi opasne i pogubne posljedice. Navedimo zabranu alkohola i droge. Oni ugrožavaju razum, razaraju živce, izazivaju cirozu jetre, sužavaju ljudsku svijest. Kada je čovjek pijan i drogiran, kroz svađu i mržnju remeti i kida međuljudske veze i odnose; u onostranoj perspektivi oni odvrćaju čovjeka od namaza i sjećanja na Allaha. Potomstvo i ljudska vrsta mogu se samo očuvati stabilnim, poštenim i čvrstim brakom. Nijedno Božije stvorenje ne može ugroziti opstanak svoje vrste osim čovjeka. Kroz blud i zinaluk ne razara se samo brak, nego se ne rađaju djeca, nema potomstva, opstanka ljudske vrste, a sudbinska posljedica toga su i zarazne bolesti: triper, sifilis, SIDA. Što je najstrašnije i najsramnije, blud dva insana svodi samo na dva spolna organa. Ustvari, zabrana bluda, uzoran i vjeran brak garant su opstanka ljudske vrste, ali i njene časti. Zato kleventici koji potvaraju časnu i pošteni osobu ne samo da se kažnjavaju rigoroznim fizičkim i tjelesnim kaznama već i doživotno gube kredibilitet, vjerodostojnost i povjerenje da mogu biti svjedoci u bilo čemu i bilo kome. Nije se igrati s ljudskom čašću, dignitetom, autoritetom i dostojanstvom. S te strane, zabrana je preventiva a svaka kazna za njeno kršenje jeste egzemplar i primjena zakona, ali ne kao odmazda i osveta krivcu, nego kao pouka, poruka, primjer, podrška, zaštita i odbrana onima koji nisu krivi.

## ISLAMSKA TRADICIJA BOŠNJAKA

Bez tradicije nezamisliva je bilo koja religija kao jaje bez ljuske. U teorijskom smislu, tradicija je čuvanje, preuzimanje i prenošenje duhovnih vrijednosti, principa, načela, vjere, etike, kulture, prava, sadržaja, činjenica i produkata čovječanstva s generacije na generaciju u svim vremenima bilo usmenim, pismenim, a sada i slikovnim putem. Tradicija podrazumijeva da je nešto postojalo, da sada postoji i da će postojati i kao čuvana auten-



tična predaja i baština, da će se prenositi i čuvati dok traje i živi ljudska vrsta. To su, sa stajališta islama, sve istine, vrijednosti, principi, norme i činjenice koje se prenose, čuvaju i predaju svim generacijama a koji su utemeljeni na objavama i sunnetima svih poslanika i vjerovjesnika i pereinjalnoj mudrosti i pozitivnom iskustvu čovječanstva. Zato je tradicija živa historija ljudskog roda koja sve generacije povezuje u jednu vjersko-duhovnu, idejno-etičku, kulturno-civilizacijsku i pravno-običajnu zajednicu. Za Hadžema Hajdarevića, četiri su zida kuće Bošnjaka: 1) zemlja i država Bosna, 2) bošnjački narod, 3) vjera islam i 4) bosanski jezik s bošnjačkom kulturom. Da budem iskren i otvoren, sve do 2015. godine ili 65. godine života nije mi bilo jasno šta sve i na kakav način i s kojom težinom, značajem i značenjem spada u islamsku tradiciju Bošnjaka i pripada njoj. Upravo te godine, u 171. broju *Preporodovog Žurnala*, u januaru je objavljen intervju profesora Fikreta Karčića u kome se on osvrnuo i na tradiciju Bošnjaka. Zbog sadržaja, značaja, značenja, dubine, širine, opsega, smisla, pouka i poruka evo tog odgovora u cjelini:

Pod islamskom tradicijom Bošnjaka ja podrazumijevam način na koji je islam tumačen i primjenjivan kroz vijekove. To dakle nije teorijski konstrukt, nego stvarnost islama u našoj zemlji. U tom smislu identifikovao sam sljedeće elemente islamske tradicije Bošnjaka: 1) ehli sunnet, 2) hanefijski fikh, 3) maturidijski akaid kao normativna osnova, 4) pripadanje islamsko-osmanskoj kulturnoj sferi, 5) očuvani i islamizirani predislamski običaji, 6) institucije vođstva i predstavljanja iz austrougarskog perioda, 7) tradicija islamskog reformizma (*islah*) s kraja 19. i prve polovine 20. vijeka, 8) iskustvo života u sekularnoj državi. Iznio bih jedan zaključak koji mi se čini relevantnim. Riječ je o tome da religijske studije ukazuju na potrebu razlikovanja religije i religijske misli. Dok je religija – *dinul-islam* nepromjenjiva, dotle je religijska misao – *el-fikru ed-dini* dinamična kategorija. Ona nastaje kao rezultat kontekstualizacije religijskih normi. U slučaju islamskog prava to je razlika između Šerijata kao objavljenog zakona i fikha kao ljudskog razumijevanja tog zakona. Pošto je religijska misao dinamična kategorija, ona treba da bude u stalnom dijalogu s mjestom i vremenom. Vrlo je važno očuvati jedinstvo obrednog aspekta islama jer je to vidljiva manifestacija vjere. Naša ranija ulema je bila svjesna razlika u vjersko-pravnim školama (mezhebima) ali je to ostavljala za učene rasprave, a na planu obredne prakse pridržavala se važećeg mezheba. Na taj način onemogućavala je razdor u Zajednici. To treba da imamo u vidu. Po mom mišljenju, glavno političko bošnjačko pitanje danas jeste kako da se očuva BiH kao samostalna država u njenim međunarodnim granicama.



Kao što se vidi, ova pregnantna i plauzibilna definicija po izvorima na koje se poziva, po sadržaju, po vremensko-prostornom okviru u koji se stavlja i po strukturnim elementima iz kojih se sastoji, a njih je osam, do sada je najreferentnija, najkonkretnija, najkoherentnija, najkonzekventnija, najkonzistentnija definicija islamske tradicije Bošnjaka. Ništa manje nije bitan zaključak koji se iznosi pri kraju, a čega nevjerovatan broj muslimanskih autora koji pišu o islamu ili nije svjestan, ili to ne zna, ili previđa, ili naprosto ignoriše, a to je: „da religijske studije ukazuju na potrebu razlikovanja religije i religijske misli. Dok je religija – *dinul-islam* nepromjenjiva, dotle je religijska misao – *el-fikru ed-dini* dinamična kategorija.“ Ovdje autor u bitnom i najzahtjevnijem smislu naglašava i razgraničava razlike između tradicije i tradicionalizma, konstitutivne tradicije i tradicije interpretacije i identiteta i identifikacije, to jest između islamske religije s jedne i religijske misli i religijskog govora o njima s druge strane, pa makar i muslimanskih autora u najdobronamjernijem smislu, a kamoli u govoru i pisanju o religiji i vjerzakonu autora koji uopće ne vjeruju. „Dok je religija – *dinul-islam* nepromjenjiva, dotle je religijska misao – *el-fikru ed-dini* dinamična kategorija.“ Riječi su značenja a definicije su konvencije. Dok je religija koja je od Boga kao istina i uputa objavljena ljudima nepromjenjiva, dotle je mišljenje, zato što je ljudsko i što je mišljenje pa makar ga zvali i religijsko, varijabilna i dinamična kategorija. Izjednačavati religiju kao od Boga objavljenu Istinu i religijsku misao ili misao i govor o religiji ne uozbiljuje i ne uvećava religijsku misao, nego relativizira religiju i svodi je, u najtežem slučaju, samo na jedan oblik mišljenja. U najdobronamjernijem slučaju to je tradicionalizam – a to je svaki nazor, učenje i teorijski diskurs koji precjenjuje i apsolutizira značenje običaja, znanja i iskustava koji su utemeljeni samo u čovjekovom iskustvu, razumu, umu i spoznaji, a ne na Objavi i Sunnetu. Tradicionalizam hoće, mada je to nemoguće, da ljudske inovacije, dosege, iskustva, sadržaje i spoznaje nametne kao vrijednosti svake generacije. Međutim, sve što nastane u vremenu od ljudi podliježe sudu i mijeni vremena. Kako profesor Karčić stilom istinskog alima uočava:

Dok je religija – *dinul-islam* nepromjenjiva, dotle je religijska misao – *el-fikru ed-dini* dinamična kategorija. Ona nastaje kao rezultat kontekstualizacije religijskih normi. U slučaju islamskog prava, to je razlika između Šerijata kao objavljenog zakona i fikha kao ljudskog razumijevanja tog zakona. Pošto je religijska misao dinamična kategorija, ona treba da bude u stalnom dijalogu s mjestom i vremenom.





Ljudsko mišljenje kao takvo po svojoj biti i naravi implicira i zahtijeva drugo i drugačije mišljenje. Da bi čovjekovo mišljenje bilo mišljenje, ono ima potrebu za mišljenjem drugog čovjeka o njemu. U protivnom, ono se svodi na dogmu i apoteozu, a u religiji to postaje dogmatski sekularizam jer se mišljenje izjednačava s religijom, svjetovno sa svetim i interpretacija s konstitucijom. Pojednostavljeno gledano, u Bosni se kaže: Baška age, baška Kotorani. Žica prenosi struju, ali žica nije struja. Gdje nastaju kuršlusi i požari? Kad ona žica koja prenosi struju umisli da je sama struja. U ljudskom svijetu kuršlus i požar nastaje kada religijska misao i govor ili žica koja prenosi religiju umisli sebi i sebe izjednači sa samom religijom. I onda taj i takav ima unaprijed odgovore, kroz monolog, na sve i za svakoga, daje i nebeske i ovosvjetske i onosvjetske certifikate ko će u raj, ko će u pakao, ko je na pravom, ko na krivom putu. Zato je tradicionalizam, jer sakralizira ljudsko mišljenje i sekularizira religiju, jer ih stavlja u istu ravan, uvijek u ratu s vremenom, znanošću, duhom, spoznajom, dinamikom, inovacijom i kretanjem. Koliko god je tradicija pozitivna i neminovna jer je utemeljena na neupitnim i neprolaznim izvorima, toliko je tradicionalizam opasan i poguban. Relacija između identiteta i identifikacije slična je relaciji između tradicije i tradicionalizma samo na drugi način. Unutrašnje čovjekovo određenje jeste identitet, a izvanjsko identifikacija. U religiji i filozofiji identitet je stvar identična sama sebi, što je gotovo samorazumljivo. Ili imamo dvije stvari, vrijednosti, principa ili bića koja iznutra po vjeri, nijetu, ideji, uvjerenju i životnom određenju dijele jednaka i ista svojstva, životne principe, načela, sudove, vrijednosti i norme na temelju religije i njenih izvora. Identitet je konstanta ili tradicija *constitutiva*, i on se nikada ne mijenja i nikome ne prilagođava jer se time gubi subjektivitet, vjerodostojnost, žiće i biće, a identifikacije su dinamične varijable u okviru tradicije *interpretative*, i čovjek i ljudi, čak kada su u pitanju jezici, donekle kulture, izvana gledano, mogu imati i imaju istovremeno i bosansku i balkansku i evropsku i američku identifikaciju, a identitet je samo jedan i on se ima ili nema. Religija je osnovni i najdublji izvor duhovnog, idejnog i moralnog svijeta u čovjeku i ljudima. Ona dariva svrhu, sadržaj, značaj, značenje, smisao i cilj, a nauka preko civilizacije sredstva, tehniku i tehnologiju života. U jedan od elemenata islamske tradicije Bošnjaka profesor Karčić s pravom ubraja i očuvane i islamizirane predislamske običaje. To je ono što govorimo i ponavljamo: običajnost, zavičajnost, duh, tradicija, širina, komšiluk, raznolikost, raznovrsnost i otvorenost Bosne. Bosna je kao najljepša žena na svijetu, kad bi mogla biti sjena. Ona je pred svakim, a ko je



pokuša uhvatiti i prisvojiti, neće je osvojiti i dobiti. Na njoj su zube lomile i padale takve sile kao što su: Rimski, Osmanski, Austro-Ugarski carevina i Hitlerov rajh. Više je Hitlera zadržavala Bosna nego sva Jugoslavija. Bosna svakog prima i ona se svakom povjerava, ali se nikome ne predaje i ne prodaje. Bosni u Sarajevu, što nema nigdje u Evropi, na jednom kvadratnom kilometru ne smetaju četiri hrama četiriju svjetskih religija. Zavidljivo je nevjerojatno gledati u stećak i prve osmanske nišane koji se nastavljaju i razvijaju iz stećaka ili džamije sa drvenom munarom, koja se naslanja i razvija iz bosanske hiže kao što se leptir rađa i razvija iz gusjenike, ili bogumilska zborišta koja su prerasla u dovišta a nisu prestala biti zborišta jer se održavaju u isto vrijeme i na istim mjestima sa nešto, ne sasvim izmijenjenim sadržajima. Na kraju samog teksta o islamskoj tradiciji Bošnjaka profesor Karčić u testamentalnoj i imperativnoj formi inzistira da se čuva, brani i očuva jedinstvo obrednog aspekta jer je to vidljiva manifestacija vjere. Naša ranija ulema je bila svjesna razlike u vjersko-pravnim školama (mezhebima) ali je to ostavljeno za učene rasprave, a na planu obredne prakse pridržavala se važećeg mezheba. Na taj način onemogućavala je razdor u Zajednici. To treba da imamo na umu.

Spuštati tako osjetljive, zahtjevne i odgovorne rasprave s nivoa kompetentne uleme među obične vjernike koji to ne razumiju ne znači ništa drugo nego se suprotstavljati Kur'anom – Kur'anu, Sunnetom Sunnetu, Šerijatom Šerijatu, fikhom fikhu i mezhebom mezhebu. Mezhebske rasprave i razlike jesu za vjerodostojnu i kompetentnu ulemu, a među muslimane jedne zajednice, u interesu jedinstva, povjerenja, zajedništva i sloge među vjernicima koja je imperativna i neupitna obaveza, ide se samo s gotovim rješenjima. Bilo kakva razlika u obrednoj praksi kod običnih vjernika izaziva podozrenje, sumnju, sumnjičenje, nepovjerenje koje prelazi u smutnju. Razlike u izvršavanju obreda među vjernicima prelaze u suprotnosti i suprotnosti eskaliraju u sukobe ili u ratove namaza protiv namaza, tj. ko ispravnije ili neispravnije klanja. Različita obredna praksa na jednom prostoru, svjedoči povijest, vodi vjernike u razdor, nepovjerenje pa i sukob. Jedno pitanje za svakog muslimana glasi: da li je bitnije ili važnije koji musliman manje, a koji više i ispravno klanja od jedinstva, zajedništva, bratstva, povjerenja, sloge i solidarnosti među muslimanima? Na te i takve pojave profesor dalekosežno upozorava.



## BAUK SEKULARIZMA

Promotrimo i promislimo riječ i pojam sekularizam, smisao i značenje te riječi kroz vrijeme i prostor. U izvornom i doslovnom smislu sekularan, lat. *saecul*, znači: (1) 'vijek, stoljeće, stoljetni, stogodišnji' i (2) 'svjetovni, necrkveni, sekularni svećenik, svećenik svjetovnjak', tj. duhovnik koji ne pripada nijednom crkvenom redu. S tim neizbježno ide i pojam sekularizacija, fran. *secularisaton, secularision*. Na egzistencijalno-imovinskom i materijalnom planu to posvjetovljenje je i podržavljenje u sadržajnom i značenjskom smislu podrazumijeva izuzimanje i oduzimanje crkvene imovine od strane svjetovne vlasti i pretvaranje crkvenog i samostanskog vlasništva u državno vlasništvo. Sekularizacija s ovim karakteristikama i sadržajem poznata je u svim etapama razvoja feudalnog društva. (3) Na školsko-obrazovnom i odgojnom planu sekularizacija označava proces odvajanja škole od crkve, potpunu svjetovnost i neutralnost škole od ideološkog i religijskog, emancipaciju obrazovnog i školskog obrazovanja i odgoja od bilo kakvog religijskog i crkvenog utjecaja. (4) Na društveno-funkcionalnom i društveno-javnom planu sekularizacija označava da mnoge crkvene službe i poslovi dobiju svjetovni status pri čemu sekularizam zadobiva poziciju i oreol javnosti, a religija se iz javne sfere prelazi u privatnu sferu i slobodu savjesti. (5) Unutar same Crkve, posebno od reformacije u protestantizmu, sekularizacija je uvođenje u crkvenu službu i svećenika svjetovnjaka, čak i žena duhovnika koji ne pripadaju nikojem crkvenom redu, ali i ženidbu svećenika i njihov potpun porodični život kao i ostalih ljudi. To je otprilike informativna slika o sekularizmu u kršćanstvu. Šta je s islamom i muslimanima? To je neopravdano i nezasluženo, prilično zatamnjeno i šutnjom prikriveno polje života. Oliver Roy, izuzetan intelektualac i sociolog religije u tekstu „Sekularizam u suočenju s islamom“ piše o krahu političkog islama u virtualnom ummetu s Fejsbuka, portala, interneta, u raspravama o muslimanskim manjinama, koje čine skoro trećinu ukupnog broja muslimana. Kada raspravlja o neofundamentalizmu u svojim opservacijama, on primjećuje suptilnu povezanost i spojene posude između ove pojave i globalizacijskog pustošenja kulture – neznanje je moć. Roy zaključuje:

Odvojen od bilo koje teritorije, lišen kulturnog identiteta i globalan kao pojava, neofundamentalizam je potpuno izvan područja države. Država nema kontrolu nad njim jer se nalaze u sasvim različitim svjetovima. Ovaj je zid posebno čvrst u *laicizmu*, koji je potpuno nesposoban da dokuči problem. Sekularizam je druga stvar. Zapravo, povijest muslimanskog



svijeta pokazuje da je vlast u njemu izuzev nekih izuzetaka bila sekularna i nikad posvećena. Ukratko, islam i sekularizam uopće nisu nekompatibilni.

Utemeljenje ovih tvrdnji i sudova možemo naći u Poslanikovoј zajednici muslimana – ummetu i njegovom jedinstvenom ustavu ili Povelji. Poslanik je u strukturi, organizaciji i vlasti imao *medžlisu-šura* – državno-političko vijeće i *medžlisu iršad* – vijeće za vođenje vjerskih poslova. Članovi državno-političkog vijeća nisu bili članovi vijeća za vjerske poslove i obrnuto. Ono što je bitno za pravnu državu, vladavinu prava i ustavnu demokratiju i što je osnovni princip današnjih država jeste da Poslanikov Medinski ustav u punoj slobodi i ravnopravnosti štiti, brani i čuva sve građane i stanovnike i na isti ih način obavezuje u okviru mogućnosti na odbranu, a svaka religijska zajednica snosi troškove i održavanje svoje zajednice. Tako član 40 kaže: „Osobe pod zaštitom države (građani i stanovnici) smatraju se potpuno ravnopravnim. Nema više ni tlačitelja (gospodara) ni potlačenog (roba).“ Na temelju tog člana, član 45b reguliše obaveze svakog pojedinca: „Svakoј osobi pripada dio troškova i obaveza prema kome ih ima – lična prava i obaveze. To se ravnopravno odnosi na svaku religijsku skupinu.“ Tako član 24 glasi: „Židovi moraju dijeliti troškove s muslimanima i svim stanovnicima dokle god budu saveznici u borbi i odbrani države.“ Član 38 također obavezuje muslimane, Židove i sve sposobne stanovnike da brane državu i zajednički i solidarno snose troškove rata. Član 37a obavezuje svaku religijsku zajednicu da kao posebna zajednica snosi sve svoje potrebe i troškove bez opterećivanja drugih: „Židovi će podmirivati svoje troškove, a muslimani svoje vjerske troškove. Neka se ispomažu u borbi protiv neprijatelja ovog spisa. Neka svi stanovnici i religijske zajednice njeguju dobre odnose i neka među njima vlada mir. Neka se svi drže ovog Ustava i neka ga ne krše.“ Na temelju Medinskog ustava država je zajednica koja okuplja unutar sebe sve druge posebne, partikularne i parcijalne zajednice sa svim njihovim specifičnostima i posebnostima. Preko države, na temelju ustava i zakona ostvaruje se opće dobro, sreća, mir, stabilnost, sigurnost i osnovne i neupitne vrijednosti: vjera, život, imovina, potomstvo, um, razum, rad, obrazovanje, poslovanje, kretanje i korist za sve građane i zajednice. Država funkcionira izričito kroz institucije, organe i ustanove na temelju normi ili regula. Funkcioniranje države kao općenitosti ne može biti spriječeno ničijom posebnošću i specifičnošću, ni rasnom, nacionalnom, etničkom, jezičkom, pogotovu ukoliko, na temelju ustava, zakona i drugih regula postoje slobode i ravnopravne pozicije i za sve građane kao pojedince i za religijske zajednice kao posebnosti. U najširem poimanju i tradicije u islamu prisutan je



neki oblik neideološkog i nevrijednosnog sekularizma i inkluzivnosti. To omogućava kategorija *mubaha*, a *mubah* je ono što je Muhammed, a. s., kod ashaba i muslimana odobrio iz običaja i prakse bilo kojeg naroda, a što nije izravno suprotno učenju islama i interesima muslimana i ljudi općenito. Ovu tezu pa skoro i tvrdnju o prisustvu sekularizma među muslimanima pored ostalog naslanjam i na dijelove teksta profesora Karčića „Alternativne muslimanske grupe između Šerijata i sekularnog prava“, objavljenog u *Oslobođenju* 9. jula 2011. godine:

Pored Šerijata u muslimanskoj historiji se vrlo rano javila jedna vrsta sekularnih propisa koja se naziva kanun. Ovaj termin grčkog porijekla ušao je u terminologiju prava Bliskog istoka s prodorom helenskih tradicija, a u arapski jezik i državno-pravnu praksu u vrijeme prvih muslimanskih osvajanja Egipta i Sirije. U prvo vrijeme kanuni-sekularni propisi su označavali propise koji su se odnosili na finansijsko pravno područje usporedno sa perzijskim *destur*: Od vremena kasnijih Abbasija do polovine 4. h. st. 10. n.e. termin kanun koristi se u značenju pravnih propisa koje izdaje nosilac svjetovne moći. To su propisi koje su izdavali muslimanski vladari na osnovu svog političkog autoriteta, a odnosili su se na pitanja koja nisu precizno regulisana na izvorima Šerijata, kao što su organizacija države, vojske, poreza, vlasništva nad zemljištem i sl. Teoretičar šerijatskog prava El-Maverdi (umro 449. H., 1057. n.e.) priznao je legitimnost sekularne moći sultana radi primjene Šerijata i očuvanja muslimanske zajednice. Kanuni su posebno izdvajani u Osmanskoj državi, gdje su kodificirani u obliku zbornika koji se nazivaju kanunname. Kanuni su načelno usaglašeni sa Šerijatom ali se u praksi dešavalo da kanuni idu mimo Šerijata. Može se reći da je Šerijat bio usko vezan za hilafet kao instituciju vjersko-političkog vođstva muslimana, a kanuni za sultanat kao ustanova političke moći koja se javila sa slabljenjem hilafeta. Prema tome historija poznaje dvije komponente pravnih sistema muslimanskih zemalja – pravo izvedeno iz Šerijata i sekularne propise muslimanskih vladara. Ovo je veoma važno naglasiti jer se uobičajeno predstavlja da je pravni sistem muslimanskih zemalja u prošlosti bio isključivo izveden iz Šerijata.

U multikulturalnom, multietničkom, multikonfesionalnom i multireligijskom društvu prof. Karčić se zalaže za sekularnu državu. Moram priznati da mi je od Francuske revolucije 1789. godine do dijela profesorovog teksta koji ću citirati bio *bauk* i nepoznanica odnos i relacija država – sekularizam i politika – sekularizam:

Vama je poznato da sam ja o tome pisao. To je za mene bio izazov. Prvo se postavlja pitanje šta je sekularna država. Da budem načisto, država koju smo imali prije devedesetih nije bila u potpunosti sekularna država. To je



bila ideološka država u kojoj su bili razdvojeni politički i religijski autoriteti, ali to razdvajanje nije dovoljno da imate sekularnu državu. Trebaju još dva elementa. Potrebno je da građanski status ne bude vezan za religiju. I taj uslov je bio zadovoljen u socijalističkom periodu. Svako je bio građanin bez obzira na religiju. Nije bilo diskriminacije u tom pogledu. Najvažniji moment je garancija vjerskih prava i sloboda. Bez garancije vjerskih prava i sloboda nema sekularne države. Kad bi postojala bez tog uslova, onda bi Albanija Envera Hodže bila najsekularnija država na svijetu. Jednako kao sloboda vjere garantuje se i sloboda uvjerenja. Tek kada to imamo, onda je to sekularna država. Po mom mišljenju, sekularna država je najbolji model za multietnička društva. Šta nam je alternativa ako ne prihvatimo sekularnu državu: da proglasimo sve vjere zakonom priznatim (u smislu državnih religija)? A onda to može biti privlačno za neke vjerske zajednice da budu zakonom priznate i da dobiju državnu finansijsku pomoć, jednako prisustvo u javnim organima vlasti. Kad god imamo takvo povezivanje države i religije, država nastoji da kontroliše religiju. Ako religijska zajednica želi da bude slobodna, onda je za sekularnu državu. Koncept sekularne države je razdvajanje i Sloboda. Razdvajanje mora biti strukturalno, što znači da nikakav predstavnik ili organ vjerske zajednice ne može po službenoj (virilnoj) dužnosti ići u parlament ili vladu. Funkcionalno znači da ima jedno područje društvenog života koje je namijenjeno za religiju, a to će biti prvenstveno ona oblast gdje se iskazuje sloboda vjere i uvjerenja. To je koncept sekularne države kako ga ja vidim i kako se vidi u teoriji. Smatram da islam može da funkcioniše i da se primjenjuje u okviru takve države. Ono što treba za islam, to je jasno iz događaja u islamskom svijetu, jeste Sloboda. Islam ima dovoljno unutrašnjih potencijala, dovoljno jake privlačnosti svojih ideja i vrijednosti da ne treba državnu sankciju da to nameće, a i Bog to zabranjuje. Potrebno je osigurati demokratiju i slobodu, a ljudi će se opredjeljivati za ono za što imaju interes.

Za principe da građanski status ne bude vezan za religiju, za razdvajanje u strukturalnoj i funkcionalnoj ravni i za slobodu vjerskih prava, vjere i uvjerenja profesor Karčić se zalaže i u intervjuu koji je dao u *Preporodu* broj 11/1141 od 1. 6. 2019. godine. Tu je posebno istakao funkcionalno razdvajanje i polje misije i rada Islamske zajednice:

Temeljna misija Islamske zajednice definisana je u članu 6. Ustava Islamske zajednice u BiH koji glasi: „Islamska zajednica se stara za ispravno razumijevanje i življenje Islama i osiguravanje uvjeta za prenošenje Emaneta. Cilj Islamske zajednice je da svi njeni pripadnici žive u skladu sa islamskim normama. Cilj Islamske zajednice ostvaruje se promicanjem dobra i odvrćanjem od zla.“ Ovo je temeljni cilj koji je postavljen pred Islamsku zajednicu. Po ovom cilju Islamska zajednica se razlikuje od ostalih bošnjačkih institucija bošnjačkog naroda. Međutim, pošto nerijetko te institucije nisu funkcionalne, onda



neki žele da njihove uloge preuzme Islamska zajednica. To je pogrešno, jer onda Islamska zajednica ne bi mogla da se u potpunosti fokusira na svoju temeljnu misiju. Islamska zajednica je u službi čuvanja Božije Riječi, a ne dnevno-političkih interesa.

Na osnovu navedenog, osnovni i strukturni elementi sekularne države su: (1) razdvajanje religijskog i političkog autoriteta; (2) strukturalno razdvajanje – nema religijskih autoriteta po funkciji u državnim organima – funkcionalno razdvajanje – neupitna sloboda, pravo i autonomija u sferi vjerskog života, vjere i uvjerenja; (3) ničiji građanski status, pravo i sloboda nisu vezani za religiju; (4) u okviru ustava i zakona bezuvjetna garancija vjerskih prava i sloboda. Komunističke vlasti, bez obzira na sve proklamacije, konvencije, deklaracije i normativna akta od ustava preko zakona do statuta i pravilnika nisu u potpunosti poštovala vjerska prava i slobode. Što je najgore, krajnje radikalno su prakticirale strukturno razdvajanje pa nije samo da religijski autoriteti nisu mogli biti na javnim, društvenim, političkim, vojnim, državnim, školskim i policijskim funkcijama, nego ni vjernici općenito bilo koje religije. S druge strane, u skladu s Lenjinovom maksimumom da će Partija u potpunosti odvojiti religiju od države i imovine, a da zbog značaja religije i njenog utjecaja na pojedinačnu i kolektivnu svijest ljudi Partija i država nikada neće sebe odvojiti od religije i religijskih institucija, u komunizmu nikada nije došlo do funkcionalnog razdvajanja i potpune autonomije religijskog života. Čak je policija davala odobrenja za vjerske manifestacije. Zapravo, ideologija komunizma bio je ateizam, a ontologija materijalizam. Međutim, ljudski svijet i život u kompletnom smislu istovremeno je i duhovan i materijalan, duševan i tjelesan, svet i profan, sakralan i sekularan (svjetovan). Razdvajanje i suprotstavljanje tih neraskidivo povezanih svjetova, po pravilu, vodi u nesreće. Povijest kao učiteljica života svjedoči da nikada nijedno društvo u idealno-tipskom pogledu nije bilo ni samo sekularno, laičko i ateističko, s jedne, ili samo sakralno, religijsko i vjerničko, s druge strane. To kazuje i svjedoči Kur'an, a ilustrira dio teksta prof. Karčića pod nazivom „Zemaljske sudije i Nebeski Sudija“, *Oslobođenje*, 9. 4. 2016. godine:

Sve ljudske tvorevine u historiji, uključujući i pravo i sudstvo, pate od nedostataka. Zbog toga postoje ideali i kriteriji na osnovu kojih se ocjenjuje važeće pravo i sudstvo (njihova kritika i vrednovanje). Na Zapadu je razvijeno učenje da se pozitivno (ljudsko, sekularno) pravo ocjenjuje sa stanovišta prirodnog prava, *ius naturalis*. To se naslanja na rimsku podjelu prava na Božansko – *ius divinum*, Vječno – *Lex aeterna*, prirodno – *ius naturalis* i ljudsko pozitivno (sekularno) –



*ius civilis*. U islamskoj pravnoj kulturi, ulogu ideala, kriterija ima Šerijat kao koncept objavljenog Zakona s kojim moraju biti saglasni svjetovni zakoni – kanuni. U pogledu sudstva, u okviru velikih monoteističkih religija, božanska pravda koristi se kao Ideal kojim se ocjenjuju ljudska prava. Božanska Pravda (Adl na temelju Hakka) je apsolutna i ona će biti izrečena svima. Ljudska pravda važi samo za ovaj svijet. U tom smislu je vrlo indikativno kur'ansko kazivanje o Musau i čarobnjacima „Taha“: „Na pitanje prijetnje faraona čarobnjaci odgovaraju: *Fakdi ma ente kadin. Innema takdi hazihil hajateddunja*, „Pa sudi to što sudiš, ti sudiš samo u ovozemnom životu.“ Kao što je koncept objavljenog prava trebao da suzbije samovolju vladara, tako je i koncept Božanske Pravde trebao da suzbije arbitranost ljudskih sudija. Prvu tezu ilustrirat ćemo historijskim podatkom da je pozdrav osmanskim vladarima, kada su išli petkom u džamiju na džumu (*selamlik*) bio: Sultane, ne oholi se, Allah je veći od tebe – *Magrur olma padišahim senden buyuk Allah var*. Drugu tezu ilustrirat ćemo arapskim zapisom: „Kada se princ i njegov savjetnik nepravedno ponašaju, a zemaljski sudija nepravedno sudi, teško i opet teško zemaljskom sudiji od nebeskog Sudije.“ Sudstvo je jedna od najstarijih ustanova civiliziranog društva. U plemenskom uređenju ovu funkciju vršili su vijeće staraca, plemenske starješine te izabrani arbitri. U državnom uređenju ovu funkciju preuzimaju vladari i od njih imenovani službenici ili kolektivna državno-sudska tijela. U razvoju sudske funkcije može se pratiti proces njene sekularizacije (nikada potpune), odnosno kretanje od religijske do svjetovne prirode. Međutim, čak i u sekulariziranom obliku ova funkcija je zadržala neke religijske ili tradicionalne elemente. U starom svijetu, posebno na Istoku, postoji bliska veza između religije i prava. U tom kontekstu sudstvo ima religijsku prirodu. U starom Egiptu izvršena je deifikacija vlasti, volja faraona bila je zakon, zbornika prava nije bilo, a sveštenici su imali, posebno u vrijeme Srednjeg kraljevstva, sudsku funkciju. U staroj Mesopotamiji sudije su bili svjetovni funkcioneri ali su sveštenici učestvovali u procesu suđenja. Sumerska riječ za sudski spor bila je *Dinun*, što u kasnijim semitskim jezicima znači Dug i Religija. U staroj Grčkoj, prema mišljenju Michaela (Majkla) Gagarina, religija u ranoj fazi nije bitnije uticala na razvoj prava. Grčki modeli prava i sudstva su preko rimskog naslijeđa uticali na izgradnju sekularnih ustanova na Zapadu. I pored toga, u grčkom pravu sačuvani su neki religijski elementi (božica pravde Nike, religijski delikti, uloga arhonta eponima, u suđenju i sl. Glavna tendencija razvoja sudstva u Atini bila je prenos sudskih funkcija sa nosilaca izvršne i upravne vlasti na sudove. Demokratizacija sudstva u Atini vidjela se i u tome što je u 4. vijeku p.n.e. u tipičnom sporu u ovoj državi sudila porota od 500 porotnika. U srednjovjekovnoj Evropi, u državama kao što je francka, uočava se proces prenošenja funkcija suđenja s narodnih skupština na službenike koje imenuje kralj. U skladu sa razlikovanjem političke i religijske sfere u Evropi (sekularizam) pojavljuju se svjetovni (sekularni) i religijski sudovi kao posebne vrste sudskih institucija. Svjetovni sudovi dobivaju prevagu nad crkvenim sudovima. Nakon modernih građanskih revolucija učvršćena je svjetovnost sudova. Ipak, i u takvom sudstvu preživjeli su neki rituali koji ukazuju na religijsko porijeklo. Takvi su naprimjer: 1) sudski ogrtači; 2) uređenje sudnica; 3) stajanje





i ustajanje kada se izriče presuda okrivljenom; 4) ustajanje svih prisutnih kada ulazi sudija; 5) retorika uvažavanja; 6) svečani čin započinjanja suđenja; 7) čak i u slučaju svjetovnih sudova najvišeg ranga u zapadnom svijetu istraživači su uočili sličnosti sa religijskim ustanovama. Naprimjer, Vrhovni sud SAD-a, koji čini devet sudija izabranih doživotno nadležan je da tumači Ustav zemlje. Vrhovni sud posmatra Ustav kao „sveti tekst“, daje njegovo tumačenje za savremeno doba. To podsjeća na helenski Veliki sanhedrin – kolektivno tijelo židovskih učenjaka koji daju tumačenje jevrejskog prava ili Savjet muftija (Vijeće muftija) koji tumače islamsko pravo za pojedinca ili državu. Stari koncepti tako preživljavaju u novim formama.

Iz svega prezentiranog vidi se da relacija sveto – svjetovno i religijsko – sekularno duboko seže u sve faze povijesnog svijeta, da je slojevita, složena i da nije idealno tipski rješiva. Važno i neodložno pitanje koje se nadaje na to pitanje glasi: Da li se ljudska vrsta može u potpunosti prepustiti sama sebi i da bude izvor, sadržaj, mjera, granica, kriterij, istina, pravda i jedini sud za sebe i sva stvorenja, a da se ne dovede opstanak u pitanje? Odgovor *da* ili *ne* bio bi moguć samo kada bi se s dunjaluka uklonili i zbrisali i uništili svi tragovi religije i morala utemeljenog na njoj u svim likovima i oblicima života od prvog čovjeka do danas. Toliko o sekularizmu.

## HETERODOKSIJA I NASILJE

Od početka 21. stoljeća, konkretnije od 11. septembra 2001. godine muslimanski narodi i njihove zemlje: Tunis, Egipat, Alžir, Mali, Sudan, Nigerija, Libija, Palestina, Sirija, Irak, Afganistan, Jemen, Pakistan poprišta su neusporedivo najvećeg radikalizma, ekstremizma, terora i ratova, najčešće međusobnih, u svijetu. Ako se tome pridoda šta Kina, Mijanmar i Filipini rade s muslimanskim manjinama, slika se nadopunjava. Odnos Evrope i Amerike prema muslimanskim izbjeglicama sliku zaokružuje. Bez obzira na to s kojim prirodnim resursima raspolažu muslimanske zemlje – muslimana ima kao izbjeglica više od drugih naroda i konfesija. Nameće se slika svijeta u kojem je nasilje, teror, rat i izbjeglice jedino prirodno stanje muslimanskog ljudstva. Neovisno od toga šta drugi narodi žele i čine muslimanima, na što oni imaju slab odgovor, ključno pitanje jeste koje su to bolne tačke, fleke, Ahilove pete, aporije i antinomije za koje su muslimani krivi sami sebi, a i zbog kojih su opasnost i strašilo u očima čovječanstva. U svijetu ima puno religija, a samo se za jednu zakiva terorizam – za islam.



Muslimani svijeta i sebi i čovječanstvu moraju pružiti jasan odgovor ima li i koliko ima njihove vlastite krivice za sintagmu islamski terorizam? Jedan od odgovora stavlja na raspolaganje profesor Fikret Karčić:

Pitanjem ekstremizma – vjerovanja i podrške idejama koje su veoma daleko od onoga što većina smatra za ispravno ili razumno – muslimanski učenjaci države bavili su se u okviru šireg problema heterodoksije – *el-guluvva*. Heterodoksija – *el-guluvvu* je doktrinarno učenje koje odstupa od norme. Njena suprotnost je ortodoksija – *ehlu sunnet vel-džemaa* ili ispravno učenje i vjerovanje prema autoritativnoj normi. Razlikovanje između ispravnog i neispravnog vjerovanja prisutno je u svakoj objavljenoj religiji ili religijama koje posjeduju svete tekstove koji su izvori normativnog učenja. U islamu glavni mehanizam za određivanje ispravnog tumačenja vjere je idžma – konsenzus muslimana ili njihovih učenjaka. Savremene muslimanske ekstremističke grupe često imaju oblik tajnih društava, kao što je bila grupa „Džemaat et tekfir vel-hidžr“, odgovorna za otmicu i ubistvo bivšeg egipatskog ministra vakufa i pitanja El-Ezhera šejha Muhammeda Husejna Ez-Zehbija 1977. godine. Svaka heterodokсна grupa razvija svoju sveobuhvatnu (totalnu, totalitarnu, monolitnu, monološku, monističku) ideologiju u smislu cjeline vjerovanja i ideja koje se *a priori* smatraju jedino tačnim, bez daljnje potrebe za njihovom validacijom. Ideološki određena grupa smatra se za jednog posjednika istine i sve ostale grupe (bez obzira koliko bile brojne) smatra zastarjelim. Ovo uvjerenje je praćeno religijskom gorljivošću i isključivošću. Te osobine čine teškim pokušaje većinske zajednice da uspostavi odgovarajuće odnose s takvim grupama. Isključivost ideologije grupe obično marginalizuje grupu i prekida odnose sa glavninom muslimana. Isključivost heterodoksnih grupa se također iskazuje u odbacivanju ostalih tumačenja islama i posebno službenih muslimanskih institucija (uleme, muftija i njihovih fetvi, kadija i njihovih odluka). Pošto heterodokсне grupe smatraju samo sebe posjednicima jedinog ispravnog tumačenja religije, one prirodno nastoje da prošire svoje učenje. Zbog toga je propagiranje učenja grupe jedna od redovnih karakteristika ovih grupa. Vrlo često heterodokсне grupe su agresivne u svojim propagandnim aktivnostima. Nekada vođe heterodoksnih grupa prijete svojim pristalicama da je napuštanje grupe izdaja islama i da će biti kažnjeno. Konačno, neke grupe su prihatile militantni oblik aktivnosti zagovarajući od samog početka ili od nekog momenta u svojoj historiji „direktnu akciju“ protiv ustanovljenih institucija, političkih ili religijskih. Ove grupe su obično slijedile haridžije ili asasine u svome djelovanju. Oni obično polaze od ideološke pozicije da su oni jedini ispravni muslimani, da su svi ostali muslimani kjaferi ili neznalice, da je ulema pokvarena ili neznačka, da su postojeći muslimanski politički režimi tiranski i da su dozvoljeni nasilni metodi – *el-bagju* da se zbace s vlasti i autoriteti za koje se smatra da su neislamski ili antiislamski. Slijedeći ovakav oblik pogrešnog zaključivanja, heterodokсне grupe daju vlastito tumačenje islamskog prava



i proglašavaju džihad. Ovdje treba spomenuti jednu stvar! Nema toga učenja koje može opravdati nezakonitu akciju, atentate, ugrožavanje javnog reda, ličnosti i imovine. Postoji i mora da postoji jasna razlika između razlika u tumačenju religije (*ihtilaf*) i širenja nereda na zemlji (*ifsad*). Poznato je da u islamu nema ustanove slične Crkvi. Postoje religijske institucije koje uključuju: učenjake, škole, šerijatske sudove i kancelariju za tumačenje Šerijata i vakufe. Tokom muslimanske historije ove ustanove bile su dio državne organizacije pošto u islamu nije bilo podjele religijskog i političkog autoriteta.

Šta kazati i primijetiti poslije ovakve suvisle i utemeljene analize. Ko je taj ko takvim mladim u heterodoksijskim grupama ostrašćenim, prikraćenim, presudno za internet-portale i „fejsbuke“ vezanim ljudima može objasniti i biti uvjerljiv u dokazivanju da su pojave u društvenom životu, pa i Poslanikova uzorna Zajednica u Medini i hilafet pojave ireverzibilne i neponovljive? To je idealna situacija. Kako je naučavao geostrateg i vojno-politički strateg Sun Ce, najvažnije je političkog protivnika navesti i zavesti da radi sam sebi ono što bi ti morao učiniti, a to je u konkretnom slučaju da muslimani međusobno ratuju Kur'anom protiv Kur'ana, Sunnetom protiv Sunneta, Hadisom protiv Hadisa, Šerijatom protiv Šerijata, fikhom protiv fikha, mezhebom protiv mezheba, ummetom ekstremne manjine protiv ummeta većine i konačno džihadom protiv džihada. U poremećenom, postčinjeničnom i postnormalnom svijetu, koji je većini muslimana izvana nametnut i samopodmetnut, ekstremne manjine neke heterodoksne opake, opasne, zle, podle, podmukle, prizemne, zloguke, pokvarene, sa fiks-idejama fanatične grupe jednodimenzionalne svijesti i ostrašćene pameti onu čuvenu rečenicu Dostojevskog: „Bez Boga je sve dozvoljeno“ preobratali su u devizu: *Ima Boga i nama je sve dozvoljeno*. Oni se ponašaju, neuzubillah – da Allah sačuva, kao Božiji izaslanici, advokati, neupitni tumači i egzekutori na Zemlji. Četiri su ključna metoda i puta u njihovom radu: (1) *el-israfu* – pretjerivanje u konkretnom ponašanju skromnosti ili neskromnosti; (2) *el-i'tidadu* – prelaženje granica i izlaženje iz okvira Allahovih propisa; da bi se postigao zacrtani cilj ili ideal, izlazi se iz svih legalnih i legitimnih okvira; (3) *el-guluvvu* – heterodoksija, neminovna posljedica i rezultat izlaženja iz okvira Allahovih granica. Tada se odstupa od normi, prakse i ponašanja pema autoritativnoj normi. Ne samo to, poriče se i odriče se svaki oficijelni vjerski, svjetovni i državni autoritet. Sve je ovo zorno svjedočanstvo nedostatka i praznine vjerske vertikale religijskog autoriteta, političkog kapaciteta i digniteta, ali i institucionalnih efektivnih i efikasnih i životvornih, državnih pravnih formi



među muslimanima svijeta. Nažalost, moćni svijet nikada u muslimanskim društvima i državama nije podržavao i pomagao ustavno-institucionalnu demokratiju, pravnu državu, vladavinu prava i vjerodostojne državno-političke autoritete koji imaju politički identitet, subjektivitet, dignitet, vjerodostojnost. Ne samo to, ni jedan posto muslimana u svijetu ne podržava, ne pomaže i nikada ne glasa za ekstremiste, radikale, nasilnike, autokrate i teroriste, a čitav svijet to nasilje šačice fanatika naziva islamskim terorizmom. Teško je objasniti onome kome treba, ali su svi muslimani svijeta pod stigmom terorizma. (4) *El-bagju* – što bi komunisti rekli, kontrarevolucija ili rušenje ustavnog poretka, rušenje formi institucija i normativno-pravnog poretka, čak i masovnim nasiljem putem svakog dostupnog terorizma. Ustvari, *el-guluvvu* je teorija *el-bagja*. *El-bagj* je praksa i primjena učenja *el-guluvva*. To je u Evropi anarhizam, staljinizam, nacizam, fašizam, a kod muslimana radikalna heterodoksija. Svaki maksimalizam i radikalizam jeste prelaženje granica i dovođenje u pitanje Božijeg mira, povjerenja, sigurnosti, stabilnosti, reda, poretka i sistema. U okviru heterodoksije ili parasistema i negacije autoriteta i procedure u svemu ide se u vrstu ekstremnog radikalizma do nasilja i terora, gdje se preko zamišljenog, zacrtanog cilja ili ideala, kao Ignacio Lojola, opravdava upotreba svih, pa i nasilnih sredstava. Najopasnije, najsramnije, najogavnije i najgrešnije počivalište klica i humus nepravde, zla i nasilja jeste kada neki vjernici, u ime Boga, s izgovorom Božijeg imena, na temelju „vjere i u okviru religije“ s imenom mumin i musliman, pozivajući se na džihad koji su sami proglasili bez ikakvog legitimiteta, kapaciteta i digniteta, u odbrani religije i njenih znamenja i svetinja, pokušavaju nasilnicima i zlotvorima koji se služe razornim oružjima uzvratiti na isti način: nasiljem, terorom, osvetom i nepravdom, čak i nad nevinim ljudima, a ne redom, poretkom, zakonom i pravdom i istinom. Oni previđaju da je svaki zločin stvarno zločin, ali je činiti zločine pod okriljem vjere – imana, religije – islama, rtike – ahlaka, zakona – Šerijata, u ime Allaha, s Bismillom i Tekbirom, metodom džihada u funkciji odbrane islama i muslimana – najpoganiji je i najprljaviji trostruki zločin, koji iznutra podriva vjeru, slabi i stavlja sramnu stigmom na dvije milijarde muslimana i zločin je neponovljive vrste i zato što je zločin, ali i zločin u ime i pod okriljem Vjere.

Na kraju, da pripomenem da mi ovih pet tema: (1) Definicija Šerijata; (2) zaštićene vrijednosti u šerijatskom pravu; (3) islamska tradicija Bošnjaka; (4) sekularizam – država – politika – religija i 5) heterodoksija – *el-guluvv* – evropski anarhizam ne bi bile ni približno jasne bez tekstova



profesora Fikreta Karčića. Moram pripomenuti da o živim ljudima, osim o imamima, muallimima i hodžama, do sada uglavnom nisam pisao. Bez obzira što je ovolika vrućina i sparina i što je, hvala dragom Allahu, profesor Fikret Karčić živ i zdrav, sa zadovoljstvom sam prihvatio poziv da se osvrnem na 65 godina života i 40 godina njegovog intelektualnog i profesorskog rada. Profesora Fikreta poznajem pola stoljeća, punih pedeset godina, od 1969. godine. U Medresi je bio uzoran učenik u ponašanju i učenik generacije u učenju. Bio je istovremeno i urednik đačkog lista *Zem-Zem* i predsjednik ueničkog udruženja „Gazi Husrev-beg“. Jedini je od učenika iz trećeg razreda s nama bio u Savjetu štrajka. Unuk je čuvenog i poznatog hodže mula Rasima iz Višegrada, koji kroz grad nije hodao bez džubeta i ahmedije. Njegova majka, mula Rasimova kćerka hadži Nafa bila je istinska majka troje djece, prava hanuma, stroga, pravedna, čista, čestita i prava *mueddiba*, odgajateljica djece. Fikretov otac hadži Hasan bio je poznati i priznati medicinar, a u džamiji je bio sve što je trebalo, od blagajnika do mujezina. Takvom hadži Hasanu i hadži Hafi Allah je podario troje djece: profesora Fikreta, ljekare Bekira i Bahru. I sva tri sina njegova i njegove žene pravnice Hamide, Hamza, Harun i Hikmet, kao i otac su doktori nauka. Od drveta čije su žile duboko u zemlji, kod ljudi u vjeri, bude dosta grana i plodova.



## Pohvala suzdržanosti

*Tarik Haverić*

Pamćenje je varavo, i možda mi se samo čini, ali je Fikret Karčić otkad ga znam – dakle, više od četrdeset godina – prilazio proizvodima ljudskog duha jednako kao i danas, bez neumjerenog oduševljenja za stvari koje je odobravao i bez ostrašćenih osuda stvari koje nije odobravao.

Bio sam sprva rezerviran prema toj njegovoj rezerviranosti. U to vrijeme, mislio sam da ću život posvetiti predstavljачkim umjetnostima, a u bavljenju pozorištem ili filmom očekuju se emotivnost i energija; ja sam taj svoj stav, mladalački neuviđavno, postavio kao pravilo za sve druge ljude i ono što rade, pa mi je u Karčićevim tekstovima ponekad znalo zasmetati što se autor drži činjenica i ne upušta se u odvažne interpretacije. Godinama kasnije shvatio sam, ako svijet i jest pozornica, da historijski i teološki tekstovi nisu pozorišni komadi kojima treba pristupati s neobuzdanom maštom: uvjerio sam se da prijanjanje uz činjenice nije nužno pozitivizam, da „pozitivizam“ nije nužno ružna riječ, i da je Karčić uz brižljivo uspostavljenu faktografiju često nudio solidnu historijsku rekonstrukciju i vlastito, premda diskretno, tumačenje djela i povijesnih formacija kojima se bavio. A u današnje vrijeme, obilježeno površnošću i neodgovornošću, u kojem brigade samozvanih autora bez ikakvih stručnih kvalifikacija nude svakojake fantazmagorične interpretacije naše prošlosti i sadašnjosti, poželio bih da postoji bar deset ili trideset autora Karčićevog profila, koji bi s ogromnim znanjem i strpljenjem, i spasonosnom suzdržanošću, radili na tome da historijska zajednica kojoj pripadaju sačuva zrno razbora.



I koristim se ovom prilikom da ovom svestranom autoru podastrem jedan interpretativni problem kojem se povremeno vraćam već trideset godina; volio bih da Fikret Karčić prihvati ovaj poziv za kolegijalnu pomoć i angažira svoja široka polifonična znanja u razrješavanju enigme pred kojom sam bespomoćan, a koja se izravno tiče njegovog najpoznatijeg zemljaka.

Na prvi trag naišao sam čitajući jedan tekst Mohammeda Arkouna o teološkoj upotrebi političkih događaja na primjeru Bitke kod Lepanta (7. oktobar 1571), gdje su obje strane, „islamska“ i „hrišćanska“, u potpunosti mobilizirale religiju da bi „legitimirale cinične strategije političke i ekonomske prevlasti“ u Sredozemlju, pozivajući se na „Božije pravo“<sup>1</sup> Opšti zaključci do kojih Arkoun dolazi, koliko god značajni, ovdje nam nisu zanimljivi; zadržavam se na jednoj anegdoti koju on preuzima iz djela Michela Lesurea *Lepant: Kriza Osmanskog carstva*,<sup>2</sup> a koju Lesure, opet, nalazi u *Povijesti pomorske bitke kod Lepanta*<sup>3</sup> španjolskog historičara iz XIX stoljeća Cayetana Rosella. Anegdota se tiče Selima II i njegovog velikog vezira Mehmed-paše Sokolovića, koji ga je posjetio nekoliko dana nakon što je u prijestolnicu stigla vijest o porazu. Rosell piše: „Priča se da je ‘Sokolović’ uzeo *Mushaf*, pročitao dva sureta i zatvorio ga. No onda ga je opet nasumično otvorio, i pao na ajet u kojem stoji: ‘(...) Patim zbog pobjede hrišćana nad stanovnicima zemlje; no oni neće imati priliku da se, u budućnosti, hvastaju svojom pobjedom.

“

**22** Tres días se dice que estuvo encerrado en su cámara sin ver á nadie, ni siquiera tomar alimento, de resultas de la sorpresa que le causó la primera noticia del desastre de Lepanto. La consternación fué general en Constantinopla y sus contornos, de tal manera, que muchos personajes se dispusieron á emigrar á la costa de Asia, creyendo tener ya sobre sí la vencedora armada de los cristianos. Pero Muhammed Sokol-li reanimó el espíritu de la capital, prohibiendo toda demostración de miedo. Al cuarto día pasó á visitar á Selim. Es fama que este tomó el Corán, leyó dos capítulos y cerró el libro; pero volviendo á abrirlo sin deliberación, tropezó con un versículo que decía: «En nombre de Dios misericordioso y compasivo, padezco á causa de la victoria de los cristianos sobre los habitantes de la tierra; pero no tendrán ocasión de gloriarse de su victoria en adelante». Estas palabras, que por las circunstancias en que se hallaba, parecían una verdadera profecía, le consolaron é infundieron aliento: abandonó el vicio de la bebida, que le daba tan vergonzoso renombre, y dedicándose á aumentar sus fuerzas, resolvió lavar la afrenta de sus armas con sangre de sus enemigos.

1 Mohammed Arkoun, "Les fonctions de la religion: l'exemple de Lépante", *Les Religions, facteurs de paix, facteurs de guerres*, Cahiers du CRESUP n° 2 (Université Catholique de Louvain, 1979), str. 45-54. Sada u Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Pariz: Maisonneuve & Larose, 1984), str. 249 (249-258).

2 Michel Lesure, *Lépante: La crise de l'Empire ottoman* (1972) (Pariz: Gallimard, 2013), str. 285.

3 Cayetano Rosell, *Historia del combate naval de Lepanto y juicio de la importancia y consecuencias de aquel suceso* (Madrid, 1853), str. 136 (bilj.).



Međutim, Cayetano Rosell ne navodi svoje izvore. „Priča se“ (*Es fama*), ali ko priča? Kod kojeg je ljetopisca Rosell mogao naći ovu anegdodu? To nije Pečevija, no može li to biti Mustafa Selaniki, koji u svojoj *Tārīh-i Selānikī* donosi povijest Osmanskog carstva od 1563. do 1599, ili Hadži Halifa, koji u djelu *Tuḥfat al-kibār fī asfār al-biḥār* (1656) iscrpno piše o osmanskome pomorskom vojevanju? Kako god bilo, Rosellov izvor nesumnjivo je pisan na osmanskome turskom; izvjesno je i da se Sokolović na tom jeziku obratio svome vladaru, a (zasad) nepoznati ljetopisac samo je prepričao vezirove riječi. No šta je sa svetim tekstom? Nije nerazumno pretpostaviti da su ljudi s visokom teološkom kulturom, kakvi su morali biti Selim II i njegov veliki vezir, navodili Kur'an na arapskom, a da je nepoznati ljetopisac radi svojih čitalaca to mjesto (približno) preveo na turski. Otud to i nije navod, već perifraza, tim prije što se takav ajet ne nalazi u Kur'anu. Arkoun pretpostavlja da se radi o prvim ajetima sure XXX, Bizantinci (*ar-Rūm*).<sup>4</sup> Ti ajeti, u prevodu Besima Korkuta, glase:

2. *Bizantinci su pobijeđeni*

3. *u blizini arapske zemlje, ali oni će, poslije poraza svoga, sigurno pobijediti*<sup>5</sup>

4. *za nekoliko godina (...), i tada će se vjernici radovati (...)*.<sup>6</sup>

Većina islamskih tumača slaže se da ovi ajeti aludiraju na poraz koji je perzijska vojska 614. godine nanijela Bizantu osvojivši Jerusalem; kako su Bizantinci, za razliku od Perzijanaca, bili monoteisti (*ahl al-kitāb*), njihov je poraz, kako pojašnjava Korkut,

veoma (...) pogodilo prve muslimane, dok su se mnogobošci u Mekki tome radovali. I tada je objavljeno prvih šest ajeta ove sure u kojima se konstatuje da su Bizantinci poraženi, ali da će za nekoliko godina poraziti Perzijance i da će se tada muslimani radovati. Dogodilo se, zaista, da je bizantijski car Irakilije porazio 622. godine Perzijance u Armeniji i muslimani su zbog toga bili radosni.<sup>7</sup>

No, jedno drugo tumačenje čita ovo mjesto na potpuno drukčiji i gramatički jednako moguć način. Ako se ista suglasnička okosnica ġ – l – b – t vokalizira kao aktiv, a ne kao pasiv, umjesto *ġulibat' r-Rūm*<sup>u</sup> dobivamo *ġalibat' r-Rūm*<sup>u</sup>; isto tako, ako se suglasnička okosnica s – y – ġ – l – b – w – n vokalizira kao pasiv, a ne kao aktiv, umjesto *sayaġlibūne* dobivamo *sayaġlu-*

4 Mohammed Arkoun, "Les fonctions de la religion ...", str. 256 (bilj. 11).

5 Dosl. „u blizini 'naše' zemlje“, *fī adnā 'l-arḍi*.

6 *Kur'an*, prev. Besim Korkut, (Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, 1977), str. 414.

7 *Kur'an*, prev. Besim Korkut, str. 687.





*būne*, i sasvim novo značenje ovih ajeta, koji bi tada evocirali ili pobjedu Heraklija nad Perzijancima 624. godine ili poraz koji su muslimani pretrpjeli od Bizantinaca kod sela Muta (istočna obala Jordana) 8 god. po H. / 629. godine:

2. *Bizantinci su pobijedili*

3. *u blizini naše zemlje, ali oni će, poslije svoje pobjede, sigurno biti poraženi*

4. *za nekoliko godina (...), i tada će se vjernici radovati (...).*<sup>8</sup>

Povijesni kontekst navodi na pomisao da se Sokolović, u opisanoj situaciji, priklonio ovom drugom tumačenju. Za razliku od prvih muslimana, koji su hrišćane monoteiste shvatali kao saveznike, muslimani iz vremena Osmanskog carstva doživljavali su ih kao protivnike, pa je Sokolović upotrijebio „Bizantince“ (*ar-Rūm*) kao generički izraz za sve hrišćane, dakle i Mlečane i njihove saveznike koji su osmanskoj floti nanijeli poraz. Da, oni su pobijedili, ali ne zadugo! A anonimni ljetopisac tačno je prenio *smisao* njegove intervencije: „Patim zbog pobjede hrišćana nad stanovnicima zemlje; no oni neće imati priliku da se, u budućnosti, hvastaju svojom pobjedom.“

Je li veliki vezir Mehmed-paša Sokolović, u želji da utješi svoga sultana, hrabro prenebregnuo službenu interpretativnu tradiciju i lukavo posegnuo za jedinim dvosmislenim mjestom u svetom tekstu koje to omogućuje? Bilo bi višestruko korisno kada bi Fikret Karčić, na svoj jedinstven način, pretresao sve činjenice (i one koje su iznesene, i one koje piscu ovih redova nisu dostupne) i pomogao da ova verzija jedne epizode iz osmanske povijesti, koja nije nezanimljiva ni za bosansku kulturnu povijest, postane nešto više od zavodljivog nagađanja.

---

8 U svome prevodu Kur'ana, francuski arabist i islamolog Régis Blachère donosi naporedo oba moguća čitanja kao ravnopravna: (1) Les "Romains" ont été vaincus aux confins de notre terre. Mais, eux, après leur défaite, seront vainqueurs, dans quelques années. (2) Les "Romains" ont vaincu aux confins de notre terre. Mais, eux, après leur victoire, seront vaincus, dans quelques années. V. Régis Blachère, *Le Coran* (Pariz: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1980), str. 429–430.



## Dosljednost ostvarivanju planiranog

*Hasan Cilo*

S namjerama naučno-istraživačkog rada Fikreta Karčića imao sam priliku da se upoznam za vrijeme njegova boravka osamdesetih godina u Isa-begovoj medresi, u Skoplju. On je doputovao u Skoplje da se upozna s fondom dokumenata Ulema medžlisa između dva svjetska rata, koji se čuva u Arhivu Republike Makedonije. Tada niko od nas u Islamskoj zajednici nije bio upoznat s tim fondom. Prilikom razgovora u večernjim satima u internatu medrese u kojem je bio smješten, on nam je iznio mnoge interesantne događaje između dva svjetska rata iz islamske prakse za koje smo prvi put čuli. Govorio je da fond sadrži veliki broj dokumenata koji pružaju izvrstan materijal za nekoliko doktorskih disertacija i da taj materijal do sada niko nije istražio. Kada sam mu rekao da je moj interes srednjovjekovna filozofija, on mi je već potvrdio svoj predmet istraživanja, koji je od tada pa do danas veoma dosljedan: šerijatsko pravo, kulturna historija Bosne i Hercegovine i islamska pravna misao u tradiciji Bosne i šire.

Karčić je često posjećivao Skoplje. Osamdesetih godina bio je impresioniran islamskim ambijentom u čaršiji krcatoj islamskim spomenicima i tradicionalnim životnim navikama, prepunim džamijama i velikim brojem pokrivenih žena. Javni vjerski život u Skoplju, za razliku od Sarajeva, nije pretrpio izraženiji diskontinuitet. Pokrivena žena bile su rijedak slučaj u Sarajevu, a džamije su bile skoro prazne. On se u Skoplju osjećao kao u onoj atmosferi koju je istraživao u postosmanskom periodu u Bosni.

Kad god sam imao priliku da pogledam i pročitam neke tekstove Fikreta Karčića u islamskim časopisima i mnogim zbornicima radova i slušajući



njegova izlaganja na simpozijima i konferencijama, uvijek sam se prisjećao njegove dosljednosti zacrtanom planu na početku svoje istraživačke djelatnosti. On nimalo nije odstupio od svoje inicijalne namjere u vezi s trima pitanjima: predmetom istraživanja, metodom pristupa i stilom kojim se služi.

U vezi s predmetom svog istraživanja Karčić se bavi „živom“ materijom, iako se naizgled čini da se radi o nečemu prošlom. Karčić dotiče ona živuća pitanja koja se tiču islamskog identiteta i izazova s kojima se muslimani sučeljavaju. On u šerijatu nalazi centralni aspekt koji svjedoči identitet islama i muslimana u savremenom svijetu.

Također, o bilo kojem aspektu da raspravlja, on je potaknut nekim problemom iz sadašnjosti. I taj problem dovodi u vezu s načinom na koji se postavljao i kakvu je praktičnu primjenu doživljavao u nekom određenom historijskom kontekstu. Uvijek je glavni problem bio kako se postaviti prema prošlosti i suvremenosti. Jasno je da problemi ne mogu biti isti, no oni u najmanju ruku mogu biti analogni. Radi se o oslovljavanju brojnih tema i aktuelnih pitanja značajnih za naše vrijeme. Međutim, sve njih prožima određeni aspekt šerijata koji ima više praktični negoli teorijski značaj. Osim toga radi se i o temama povezanim s izazovima muslimanskih skupina s kojima se ovi sučeljavaju i na širem planu, a pri tome se ne mogu izbjeći i korijenska šerijatska pitanja. Međutim, ne radi se o materiji koja je ostala zaglavljena u historijskim procesima, već on traži onaj impuls koji još uvijek kuca u šerijatu, pokazujući da u njemu ima mogućnosti da se usaglasi ili da se dovede u nekakvu vezu s onim „ovdje i sada“, s kulturnim i političkim životom Bosne i nekih muslimanskih skupina u svijetu. Šerijat, prema Karčiću, nije stvarnost koja blokira momenat i vodi do konfliktnosti između tradicije i već uspostavljenog društvenog kursa suvremenosti. Njegova istraživanja nikad nisu svrha sama sebi. Njegova misao svagda je pokretačka i to je ono što je pravi prisutnom ili aktuelnom; ona je uistinu odraz aktivističke filozofije života. Njegova misao implicira da nema ispravna razumijevanja islama ako se ne počne od njegove početne instance – šerijata. Radi se o angažiranom odnosu koji se pokazuje vitalnim i budnim na planu mnogih aspekata političkog i kulturnog života, a naročito u Bosni.

Evo samo nekoliko pitanja koja su ga zaokupljala. Kad god se pojavi neki organizacijski problem u radu Islamske zajednice, Karčić odmah objavljuje tekst u kojem razmatra neki analogni problem u radu Islamske zajednice u postosmanskom periodu, bilo da su u pitanju izbori za reisu-l-ulemu ili za druge organe i institucije Islamske zajednice. Isti je slučaj i s odnosom između države i vjerskih zajednica. Način na koji je Karčić u svojim tekstovima



predstavio te odnose za vrijeme austrougarske aneksije Bosne i Hercegovine ili za vrijeme između dva svjetska rata pomaže njihovom ispravnom razumijevanju danas. Problem migracija muslimana u Bosni i Hercegovini i šire razmatran je sa više aspekata, što u velikoj mjeri omogućava da se razumije u korijenu. Njegove rasprave o načinu donošenja fetvi ili rješenja o određenim problemima muslimana, obazirući se prije svega na metodološke aspekte tog procesa, uveliko doprinose daljem njegovanju ove institucije u izmijenjenim društvenim i kulturnim okolnostima. Pri svakoj debati o vakufskoj imovini, Karčić, prije svih drugih istraživača, nastupa sa svojim tekstom i osvjetljava to pitanje mnogim historijskim činjenicama. Čim se negdje povede debata o pitanju pokrivanja žene u evropskim zemljama, Karčić odmah problematizira tu temu u kontekstu pravnih debata i individualnih prava i sloboda postavljenih u najvišim pravnim aktima određenih evropskih zemalja. Njegovo „budno oko“ slijedi svaki obrazovni i reformistički momenat u Bosni i drugim islamskim skupinama u svijetu i odmah se pojavljuju njegova istraživanja o tome. Tu su i pitanja odnosa između sekularizma i religije, kao i debate o multireligijskom društvu i međureligijskom dijalogu. On se fokusira i na krizna žarišta u islamskom svijetu i probleme s kojima se sučeljavaju muslimani u Evropi i Aziji osvrćući se na međunarodne pravne akte i razmatrajući to pitanje u svjetlu tih akata. I u potonjim temama koje naizgled nisu šerijatske naravi Fikret Karčić nalazi upravo šerijatske sadržaje koji znatno obogaćuju savremeni politički i kulturni diskurs, pokazujući da je upravo šerijat garant islamskog identiteta. Islam se prepoznaje, po njemu, kroz odnos savremenih muslimanskih skupina prema šerijatu. Samorefleksija Karčića i njegova budnost prolaze kroz razmatranja različitih aspekata šerijata.

Veliki je broj tema koje obrađuje Fikret Karčić (o tome nam govori obimna bibliografija), ali i ovo nekoliko spomenutih pokazuje nam da je on u svom istraživanju uvijek na ivici prošlosti i na početku suvremenosti, nastojeći da sagleda egzistencijalni problem muslimanskih skupina danas – a naročito u Bosni – u kontinuitetu. Tu dominiraju pitanja u vezi s vjerskim identitetom muslimana i njegovim izazovima. Otuda u njegovoj misli i predmetu njegova interesa nema mjesta za diskontinuitet. Pri svom postupku istraživanja on se mučenički drži svoje istraživačke vokacije: da ne odstupi od svog zacrtanog plana. To odražava i njegovu mudrost. Već nam je znano da mudrost u arapskom jeziku *hikmah* znači „postaviti svaku stvar na njeno mjesto“. Fikret Karčić svaki problem o kojem raspravlja stavlja na njegovo mjesto i pri tome vješto izbjegava sudove na koje se, ustvari, ne oslanja nauka, već jasno obrazlaže činjenično stanje predmeta



njegova interesa. Glorifikacija i apologija strani su mu. Sve se kod njega svodi na sagledavanje problema onakvog kakav jeste. U tome je velika pouka za nosioce društvenih, organizacijskih poduhvata i društvenih potreba kako da se postave pred određenim izazovom u konkretnim situacijama. On to čini više „po širini“ nego „po dubini“ jer se radi o konkretnim stvarima kojima je zaokupljena društvena ili pravna misao.

Svi tekstovi Fikreta Karčića koje objavljuje u novinama i publikacijama u zadnje vrijeme međusobno su povezani i tiču se problematike vezane za aktuelna pitanja značajna za nacionalni i religijski identitet muslimana. Od njih bez bilo kakvih dorada, sakupljenih na jednom mjestu, mogu nastati knjige. Takav autorski postupak rezultat je njegovog metodološkog pristupa predmetu istraživanja, odnosno principa „postaviti svaku stvar na njeno mjesto“.

Da bi se „svaka stvar postavila na svoje mjesto“ neophodne su još dvije značajne činjenice u jednom istraživačkom postupku. To su metodologija koja se primijenjuje i stil kojim se izlaže neki problem. Na ovom području, kao i na prvom, Fikret Karčić dosljedan je od svojih prvih do posljednjih istraživanja i debata obuhvaćenih u više njegovih knjiga. Budući da se radi o jednom kontinuitetu metodološkog postupka i stila, to uveliko doprinosi svježoj ulozi u predstavljanju gorućih egzistencijalnih problema muslimanskih društava. Složeni zadatak koji je postavio pred sebe traži veliku metodološku, faktografsku i interpretativnu poduzetnost. Karčiću tu pomaže njegov ispravno postavljeni metodološki pristup i stil kojim se služi. Njegovi kraći i duži tekstovi metodološki su konceptualizirani do krajnjih granica i odraz su njegove intelektualne dosljednosti, vitalnosti i poštenja. Tu je snažno izražen i impresivno naglašen sintetički i koherentno nadareni profil koji zahtijeva veliku marljivost i strpljivost. Dovoljno je pogledati njegove radove u prvim zbornicima Fakulteta islamskih nauka i one u njegovim knjigama da se uoči isti autorski metodološki postupak i stil kojim prilazi predmetu istraživanja. Svaki njegov tekst potkrijepljen je relevantnim i originalnim izvorima, korijenski zahvata pitanje i popraćen je laganim stilom i kratko koncipiranim rečenicama. On bezuslovno slijedi neki prisutni izraz, neopterećen nepotrebnim frazama koje nisu u funkciji jasnoće teksta. Još od fakultetskih dana on posjeduje oformljeni stil i jezik, u kojem nema ama baš nikakva diskontinuiteta do posljednjih njegovih tekstova koje čitamo u *Preporodu*. Očito je da je Fikret Karčić ostao dosljedan svome stilu koji je stekao na Pravnom fakultetu, vjerojatno pod utjecajem Avde Sućeske i Mustafe Imamovića, a posebno potonjeg, čiji je stil



jasan, a rečenice koncizne i lagane. One omogućavaju čitaocu da njegove tekstove čita u jednom dahu. Iako se radi o pravnoj problematici koja je u osnovi suhoparna, u tekstovima Fikreta Karčića to je vješto izbjegnuto njegovim tečnim stilom, sažetim i nedvosmislenim rečenicama koje se ne ponavljaju nijednog momenta. U svakoj rečenici već se nazire sadržaj one koja slijedi, a ova ne interpretira onu koja joj prethodi. Jednostavno, njegov stil ostavlja snažnu impresiju da se radi o jednoj pravnoj prozi koja čini pristupačnim i najsloženije i najsuhoparnije probleme koje, inače, obuhvata pravna misao. To mogu postići samo majstori riječi i stila.

Završio bih sljedećom konstatacijom. Rad i aktivnost Fikreta Karčića asociraju me na naslov filozofske rasprave islamskog andaluzijskog filozofa Ibn Badždže koji počinje riječju *Tedbir*, u značenju 'izvršavati određene radnje po planu, a s određenim ciljem u vidu'.

\* \* \*

Tekstovi Fikreta Karčića posebno su prisutni na albanskom jezičkom području. S obzirom na praktična pitanja koja razmatra u svojim istraživanjima, Fikret Karčić je od svih istraživača islamskog profila iz Bosne najprisutniji kod nas. U vrijeme otvaranja islamskih fakulteta u Skoplju i Prištini, 1994. godine prevedena je njegova knjiga *Historija šerijatskog prava (Historia e drejtët e sheriatit)*, kojom su se koristili, i još uvijek se koriste, studenti spomenutih fakulteta. Knjiga je bila među obavezujućom literaturom. Više je njegovih tekstova prevedeno i objavljeno u časopisu *Hena e Re* (Mladi mjesec), koji izdaje Rijaset IZ u Makedoniji, kao i u časopisu *Ditura Islame* (Islamsko obrazovanje), koji izdaje Islamska zajednica Kosova. Renomirana izdavačka kuća LOGOS A 2015. godine izdala je i dvije knjige Fikreta Karčića: *Studije o šerijatskom pravu i institucijama (Studime për të drejtën e sheriatit dhe institucionet)*, u prijevodu poznatog prevodioca Nedžada Ibrahimija iz Prizrena, i *Metodi istraživanja u islamskim naukama: kratak uvod (Metodate e hulumtimit në shjencat islame: Një hyrje e shkurtër)*, u prijevodu univerzitetskog profesora Alija Pajazitija. Pojavila se i njegova knjiga *Muslimani Balkana: Istočno pitanje u XX vijeku (Muslimanet e Balkanit: Cështja lindore në shekullin 2016)*. godine u izdanju Alsara iz Tirane. Treba spomenuti da je Fikret Karčić jedan od najčešće citiranih autora u skoro svim raspravama o šerijatskim pitanjima na albanskom jeziku.





## A Greeting of Friendship from Oslo

*Kari Vogt and Tore Lindholm*

This note is a greeting of friendship, respect, and gratitude to Professor Fikret Karčić from two of his colleagues at the University of Oslo, Kari Vogt and Tore Lindholm, at the occasion of celebrating his forty years of academic work.

In Oslo, we have much for which to thank Professor Fikret Karčić: For sharing with us his deep knowledge of and insights into Islamic law; for his enthusiasm in communicating his intimate grasp of Islam in Bosnia Herzegovina; and for helping us appreciate the larger European significance of the many centuries of Muslim flourishing in Bosnia under shifting political regimes and circumstances. Professor Fikret Karčić has built bridges and facilitated enduring academic interaction and exchange between our two countries.

In the context of our cooperation, Professor Fikret Karčić's first scholarly sojourn in Oslo took place in May 2002. This visit marks the beginning of his valuable contributions to "New Horizons in Islamic Thought and Practice", the title of a major research and dissemination project of the Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, a part of the Norwegian Centre for Human Rights, Faculty of Law. His influence and input can be gleaned from the project's first published volume, *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition* (Kari Vogt, Lena Larsen, and Christian Mo eds., London/New York 2009).

Professor Fikret Karčić's next scholarly visit to Oslo was in Fall 2004, a full week of intensive lecturing on Islamic Law at the Institute for cultural studies and oriental languages. He was accordingly the first Muslim





who as an expert on Islamic Law gave lectures at the Faculty of Humanities, University of Oslo. In the Fall semesters of 2005 and 2006 he gave similar lectures for a full week, each time addressing new groups of knowledge-seeking students, researchers, and others.

Professor Fikret Karčić also contributed in important ways to the planning and execution of a series of international workshops, bringing together some leading voices of Islamic reform thinking in some of the more pluralistic and dynamic institutions of Islamic thought, first in Yogyakarta, Indonesia (2004), then in Sarajevo, Bosnia and Herzegovina (2005), and then in Istanbul, Turkey (2007). Some of his intellectual input to the Yogyakarta workshop can be seen in chapter 14 of the above-mentioned volume of *New Directions*. And he and his colleagues at the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo helped the Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief in hosting our important 2005 international workshop on “The changeable and the unchangeable In Islamic law.”

Professor Fikret Karčić has played a significant role in inviting, or supporting invitations to, Norwegian scholars to teach about freedom of religion or belief in Sarajevo, such as lecturing to the Faculty of Law’s summer course for students in Sarajevo.

In these and other ways Professor Fikret Karčić has helped found stable bonds of scholarly communication and cooperation, and also bonds of personal friendships, between Sarajevo and Oslo. For all of this he deserves credit and our gratitude.

The most noteworthy of Professor Fikret Karčić’s contributions to deeper understanding between our two countries is his unfailing message to us that Islam is a European religion fully integrated in a European country, with its own deep tradition of learning and culture.



## Poznanstvo iz Malezije koje traje

*Damir Ahmetović*

Ljeto 1992. prolazilo mi je uglavnom u kajanju zbog odluke da dođem na studij u Maleziju. Agresija na Bosnu nije stala dolaskom UN-a, kako smo mnogi tad naivno vjerovali. Naprotiv, rat je postajao sve žešći. Zločini sve teži. Većina nas izgubila je sve kontakte s porodicom i prijateljima. Bilo nas je desetak studenata i imali smo dr. Mustafu ef. Cerića, koji je bio profesor na Institutu za islamsku misao i civilizaciju (ISTAC) u Kuala Lumpuru. Njegova kuća bila je i naša kuća. Tu smo se okupljali petkom. Azra-hanuma kuhala nam je bosanska jela u želji da nam nadomjesti 'kuću'. Dr. Mustafa hrabrio nas je i uvjeravao da će ideja Bosne pobijediti, a da je naše samo da učimo. On nam je bio važan, jer je imao sve ono što je nama u tom trenutku trebalo: bio je obrazovan, inteligentan, elokventan i pun samopouzdanja. Dok je on tu, mislio sam, sve će biti u redu. Međutim, nedugo nakon toga on se uputio prvo u Zagreb, a zatim u Sarajevo. Bilo nam je teško, ali smo bili ponosni na taj njegov potez.

Par mjeseci nakon odlaska dr. Cerića, Edhem Fočo vratio se iz Turske i donio nam vijest da bi na IIUM mogao doći dr. Fikret Karčić. Bio je pun hvale za dr. Fikreta. Predstavio ga je kao vrhunskog intelektualca. Pokazao nam je i sliku. Na slici s Edhemom bio je visok, suhonjav čovjek s velikim naočalama. Koliko me sjećanje služi, na toj slici Edhem je imao osmijeh. Dr. Fikret nije. Svojim izrazom lica sažimao je stanje u kome se nalazio.

Prvi susret sa dr. Fikretom imali smo u sali za sastanke na Fakultetu društvenih nauka. Došao je u pratnji dekana, profesora Anisa Ahmeda. Predstavljajući ga, prof. Anis je rekao kako je dr. Fikret vrstan profesor i



kako će nama, bosanskim studentima, sada biti mnogo lakše. Onda nam je dr. Fikret govorio na engleskom. Govorio je kratko, bez ikakve želje da iko ga impresionira. Ostao sam malo zbunjen. Očekivao sam više. Poredio sam ga sa dr. Cerićem. Bio je drugačiji. Istovremeno, nisam se mogao oteti osjećaju da je rekao tačno ono što je bilo prikladno za tu priliku. Zaintrigirala me njegova suzdržanost. Mogao je mnogo više... i pred nama... i pred dekanom, ali je stao tamo gdje je mislio da treba. Odlučio sam da prvom prilikom odem do njegovog kabineta da se upoznamo. Imao sam malu tremu, jer sam se nekako bojao njegove 'suzdržanosti'. Međutim, znao sam da poznaje prof. Hilmu Neimarliju, čovjeka koji me poslao u Maleziju, i vjerovao sam da bi ga to moglo 'otkriviti'. Bio sam u pravu. Ispričao mi je da su njih dvojica dijelili kabinet na tadašnjem ITF-u. Bili su bliski, i ja sam osjetio da je toplina njihovog odnosa ogrijala i mene. Isto se desilo i ranije sa dr. Cerićem. Moj dragi komšija, prof. Hilmo, odrađivao je posao *in absentia*.

Studenti na univerzitetu počeli su govoriti o dr. Fikretu. Pričali su da drži sjajna predavanja. Mi smo, naravno, bili ponosni. Svojim rejtingom vratio nam je samopouzdanje. Nakon jednog perioda u kome sam bio malo dezorijentiran, vratio mi se osjećaj odgovornosti. Bio sam ponovo u situaciji da vodim računa o tome da imam ispeglanu košulju, da ne budem neobrijan i nepodšišan, jer bi me on mogao takvog vidjeti. Pazio sam da ne izvalim kakvu glupost negdje na predavanju, da ne dobijem lošu ocjenu, jer sve bi to vrlo brzo došlo do dr. Fikreta.

A onda je Univerzitet donio odluku da nam dr. Fikret predaje jedan predmet koji je bio namijenjen isključivo bosanskim studentima. Bili smo oduševljeni. Njegova predavanja bila poput su matematičke formule: etimologija termina, definicija, svrha i značaj, kontekstualizacija, šira slika. Govorio je jasno i hirurški precizno. Stjecao se dojam da s lakoćom 'melje' i najkompleksnije teme. Bio sam fasciniran. Pitao sam se kako mu polazi za rukom da ostane tako miran i suzdržan. Kako ga ne 'žulja' sve to znanje? Ja, kad bih pročitao dobar članak u *New Straits Timesu*, od mene se ne bi moglo živjeti danima. A on...

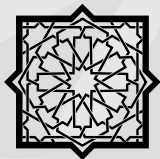
Ubrzo sam kao izborni predmet uzeo njegov *Uvod u fikh*. Krišom sam gledao lica studenata dok su ga slušali na predavanjima. Očigledno im se sviđao taj stil predavanja. Ne pamtim da je ikad ikoga opomenuo zbog nepažnje na času. Rijetko je vodio evidenciju o prisustvu. Bio je galantan. Studenti su to znali cijeniti. Ocjenjivali su ga najvišim ocjenama. Ne kroz neformalne razgovore, već kroz obavezno, vrlo formalno ocjenjivanje profesora. Ubrzo je postao šef odsjeka, pa vanredni profesor, pa onda i redov-



ni. Njegov kabinet uvijek je bio otvoren za svakog od nas. Ali, on nije bio tip koji se na bilo koji način želio nametati. Oni koji su htjeli razgovor ili savjet, znali su gdje ga mogu naći. Neki su to koristili, neki nisu. Ja jesam. I to obilato. Sjećam se da smo organizovali konferenciju o 605 godina Kosovske bitke. Davao nam je upute šta da tražimo i gdje da tražimo. Uradili smo dobar posao. Onda smo radili prijevode za knjigu koju su priredili on i dr. Enes Karić. Meni je dao da prevodim članak o poligamiji. Šalio sam se da mi je dao interesantno, ali neupotrebljivo štivo. Odgovorio je citiravši nekog profesora koji mu je jednom prilikom rekao da mnoge šerijatske norme izgledaju kao da su kreirane da nikad ne budu primijenjene. Išao je par puta s nama na studentske ekskurzije. Tu smo vidjeli da ima i svoju 'mekšu' stranu; da ima sjajan smisao za humor. Ali, sve u svoje vrijeme i sve u umjerenim dozama.

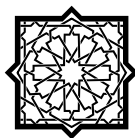
Bio je 13. oktobar 2000. godine. Sa svojom suprugom Maidom krenuo sam nazad u Bosnu. Te večeri su nas u Sepang na aerodrom vozili dr. Fikret i Hamida-hanuma. Pitao me da sumiram svoj osmogodišnji boravak u Maleziji. Rekao sam da su mi se desile tri važne stvari: završio sam škole, oženio sam se i upoznao Karčiće. Osjetio sam da sam ga možda malo zatekao, ali samo za trenutak. Sačekao je da teta Hamida završi svoj emotivni odgovor i onda, u svom stilu, rekao: "Hvala, Damire. Lijepo od tebe."





### III. Naučni rad profesora Fikreta Karčića





# Prof. dr. Fikret Karčić: Selektivna bibliografija (1976–2019)

*Mirela Rožajac-Zulčić*

## NAPOMENE UZ BIBLIOGRAFIJU RADOVA PROF. DR. FIKRETA KARČIĆA

Bibliografija radova prof. dr. Fikreta Karčića je personalna, prigodna i selektivna bibliografija. Priređena je povodom obilježavanja 40. godišnjice naučnoistraživačkog rada prof. dr. Fikreta Karčića i daje doprinos ovom značajnom jubileju. Vrijednost svake bibliografije jeste njena sistematičnost i preciznost, činjenica da na jednom mjestu daje pregled radova o nekom predmetu, osobi, djelima nastalim u određenom periodu itd. Ova bibliografija je selektivna, iz nje su izostavljeni mnogobrojni učenički radovi koje je autor objavljivao prvenstveno u časopisima *Zemzem* i *Preporod*, zatim članci i prikazi objavljuvani u dnevnim i sedmičnim novinama te neobjavljena djela, kao i djela za koja je naknadno utvrđeno da su ih pojedinci objavljivali u različitim formama bez autorovog znanja i dozvole. Ona, nažalost, ne obuhvata ni mnogobrojna mentorstva na magistarskim i doktorskim radovima, koji svjedoče o transgeneracijskom prijenosu akademskog znanja i iskustva. Iako se prednost dala akademskim radovima i radovima objavljenim u naučnim publikacijama, to nikako ne znači da radovi koji su izostavljeni nemaju vrijednost. Članci koje akademski istraživači objavljuju u novinama, a





koji tretiraju neku posebnu temu ili događaj, kao što je to slučaj s radovima prof. dr. Karčića, dopiru do šireg auditorija i često imaju općeobrazovnu dimenziju. Razlozi zbog kojih se oni nisu našli u ovoj bibliografiji isključivo su praktične prirode. Bibliografija već sada obuhvata 219 bibliografskih jedinica, i, kako se štampa kao sastavni dio publikacije, moralo se voditi računa o njenom obimu. Drugo, ogroman je izazov doći do svih radova objavljivanih u novinama, budući da bi se morali pregledati i listati svi pojedinačni brojevi, jer, koliko je nama poznato, bibliografije ili digitalizirana izdanja svih brojeva npr. *Oslobođenja*, *Dana* itd. ne postoje. Bibliografijom su obuhvaćene monografske publikacije, članci i prikazi u časopisima, prilozi u zbornicima i enciklopedijama, uvodi, predgovori, pogovori i intervjui. Opisana su djela koja je prof. dr. Karčić preveo, kao i ona koja je uredio ili priredio. Nisu izostavljeni ni prijevodi djela prof. dr. Karčića na albanski, arapski, bosanski (djela koja su izvorno napisana na drugim jezicima), engleski, njemački i turski jezik.

Dodatnu vrijednost ove bibliografije predstavlja i to što je rađena u Kooperativnom *online* bibliografskom sistemu i servisu (COBISS), koji je u regionalnoj upotrebi, a zapisi koji su njen sastavni dio stoga su i propraćeni odgovarajućim ID brojem sistema. Svi bibliografski zapisi koji se rade u COBISS-u, rade se prema međunarodnim standardima za bibliografski opis i *online* su dostupni. Zapisi koji su pred vama ispisani su iz sistema prema standardu ISO 690. U sistemu je uz ove zapise rađena i sadržajna analiza, određene su slobodno oblikovane predmetne odrednice koje detaljnije govore o sadržaju pojedinačnih djela, a radovi su klasificirani prema Univerzalnoj decimalnoj klasifikaciji. Bibliografija je rađena prema osnovnom principu *de visu*. Od ovog principa odstupilo se u samo šest zapisa, koji su označeni zvjezdicom (\*) i nisu uneseni u sistem. Uprkos velikim naporima, nismo uspjeli doći do ovih radova i izvršiti uvid, a smatrali smo da bi veća šteta bila ako bi se informacija o njima izostavila, budući da je riječ o radovima objavljivanim tokom ranih devedesetih u Mleziji i Turskoj.

Personalna bibliografija svakog naučnika predstavlja dnevnik njegovog rada i naslijeđe koje ostavlja novim generacijama. Istraživači koji se misle ozbiljnije baviti šerijatskim pravom i njegovim institucijama, odnosom između države i religije i mnogim drugim temama – ne mogu zanemariti radove prof. dr. Karčića, a ova bibliografija trebalo bi da im posluži kao putokaz.



## MONOGRAFIJE I OSTALA ZAKLJUČENA DJELA

1. BAKR, Salwa, KASSAB-HASSAN, Hanan, KARČIĆ, Fikret, ZAIDI, Mazhar, HASSAN, Dato' Jawhar. *Der Westen und die islamische Welt : eine muslimische position*, (Europäisch-islamischer Kulturdialog). Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen, 2004. 173; 73 str. [COBISS.BH-ID 2060313]
2. KARČIĆ, Fikret. *The Bosniaks and the challenges of modernity : late Ottoman and Hapsburg times*, (Contemporary Islamic thought). Sarajevo: Riyasat of the Islamic Community in Bosnia and Her[z]egovina, El-Kalem, 1999. 167 str., [2] presavijena lista s geogr. kartama, fotogr. ISBN 9958-23-021-6. [COBISS.BH-ID 6909190]
3. KARČIĆ, Fikret. *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma : pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini XX vijeka*, (Biblioteka posebnih izdanja, knj. 4). Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990. 275 str. [COBISS.BH-ID 12680194]
4. KARČIĆ, Fikret. *Historija šerijatskog prava*, (Hrestomatije, knj. 8). 3. dopunjeno izd. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005. 298 str. [COBISS.BH-ID 512209867]
5. KARČIĆ, Fikret. *Islam u jugoistočnoj Aziji : muslimanske zajednice i institucije*. Sarajevo: El-Kalem, 1991. 117 str. ISBN 86-7765-011-3. [COBISS.BH-ID 2769414]
6. KARČIĆ, Fikret. *Islamske teme i perspektive*. Sarajevo: El-Kalem, 2009. 203 str. ISBN 978-9958-23-236-7. [COBISS.BH-ID 17169926]
7. KARČIĆ, Fikret. *Istorija šerijatskog prava : (predavanja na I godini Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu)*. Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1987. 144 str. [COBISS.BH-ID 512843723]
8. KARČIĆ, Fikret. *Komparativna pravna historija*, (Manualia facultatis iuris). 2. dopunjeno i izmijenjeno izd. Sarajevo: Pravni fakultet, 2012. 145 str. ISBN 978-9958-627-92-7. [COBISS.BH-ID 19379206]
9. KARČIĆ, Fikret. *Komparativna pravna historija : predavanja i pravni tekstovi*. Sarajevo: Pravni fakultet, 2007. 204 str., ilustr. ISBN 978-9958-627-61-3. [COBISS.BH-ID 16180486]
10. KARČIĆ, Fikret. *Kroz prizmu historije*. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2017. 348 str. ISBN 978-9958-022-59-3. [COBISS.BH-ID 24717062]
11. KARČIĆ, Fikret. *Metodi istraživanja u islamskim naukama : kratak uvod*, (Biblioteka Posebna izdanja). Sarajevo: El-Kalem: Centar za napredne studije, 2013. 106 str. ISBN 978-9958-23-341-8. [COBISS.BH-ID 20256006]
12. KARČIĆ, Fikret. *Moderne pravne kodifikacije : predavanja i zakonski tekstovi*. Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta, 2006. 134 str., faks. ISBN 9958-627-44-2. [COBISS.BH-ID 15028230]
13. KARČIĆ, Fikret. *O metodi tekstualne analize u islamskim naukama : kratak historijski i uporedni prikaz*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2004. 51 str. ISBN 9958-622-42-4. [COBISS.BH-ID 13115654]
14. KARČIĆ, Fikret. *The other European Muslims : a Bosnian experience*. Sarajevo: Centar za napredne studije = Center for Advanced Studies, 2015. 216 str., graf. prikazi. ISBN 978-9958-022-19-7. [http://cns.ba/wp-content/uploads/2015/12/The-Other-European-Muslims\\_web.pdf](http://cns.ba/wp-content/uploads/2015/12/The-Other-European-Muslims_web.pdf). [COBISS.BH-ID 22557702]
15. KARČIĆ, Fikret. *Pravno-historijske studije*. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2016. 196 str. ISBN 978-9958-022-37-1. [COBISS.BH-ID 23610374]
16. KARČIĆ, Fikret, ZEIN, Ibrahim M. *Rawdat al-Jannat of Hasan Kafi Al-Aqhisari : a 17th century exposition of Islamic creed*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, s. a. 55 str. [COBISS.BH-ID 512849867]



17. KARČIĆ, Fikret. *Religija i pravo : vrlo kratak uvod*, (Connectum knjiga, 106). Sarajevo: Connectum, 2011. 70 str. ISBN 978-9958-29-007-7. [COBISS.BH-ID 18572550]
18. KARČIĆ, Fikret. *Studije o šerijatskom pravu*, (Biblioteka Zenit vjere). Zenica: Bemust, 1997. 200 str. [COBISS.BH-ID 995863]
19. KARČIĆ, Fikret. *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*. 2. dopunjeno izd. Sarajevo: El-Kalem; Centar za napredne studije, 2011. 400 str. ISBN 978-9958-23-280-0. [COBISS.BH-ID 18691846]
20. KARČIĆ, Fikret. *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji : 1918–1941*, (Biblioteka posebnih izdanja, knj. 1). Sarajevo: Vrhovno starješinstvo Islamske zajednice u SFRJ, 1986. 174 str. [COBISS.BH-ID 671750]
21. KARČIĆ, Fikret. *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji : 1918–1941*. 2. neizmijenjeno izd. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka: El-Kalem, 2005. 174 str. ISBN 9958-622-52-1. [COBISS.BH-ID 14576134]
22. KARČIĆ, Fikret. *Tarikh al-tashri' al-islami fi 'l-Busna wa 'l-Hersek*. Istanbul: Balkan ilmi araştırma merkezi, 1993. 90 str. [COBISS.BH-ID 512819403]
23. KARČIĆ, Fikret. *Terorizam : značenje, historija i veza s religijom. Značenje terorizma : odgovori muslimanskih ustanova*, (Biblioteka Glasnika Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Nova serija, knj. 8). Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2002. 88 str. [COBISS.BH-ID 512355019]

## DOKTORSKA DISERTACIJA

24. KARČIĆ, Fikret. *Pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini XX vijeka : doktorska disertacija*. Sarajevo [i. e. Beograd]: [F. Karčić], 1988. VIII, 287 listova. Univ. u Beogradu, Pravni fak. [COBISS.BH-ID 1631759]

## MAGISTARSKI RAD

25. KARČIĆ, Fikret. *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941 : magistarski rad*. Sarajevo [i. e. Beograd]: [F. Karčić], 1984. 240 listova. Univ. u Beogradu, Pravni fak. [COBISS.BH-ID 512866507]

## PRILOZI U ZBORNICIMA I ENCIKLOPEDIJAMA, OBJAVLJENA IZLAGANJA S KONFERENCIJA I NAUČNIH SKUPOVA

26. KARČIĆ, Fikret. Alternativne muslimanske grupe između šerijata i sekularnog prava. U: *Islamska scena u Bosni i Hercegovini = Islamic scene in Bosnia and Herzegovina*. Sarajevo: Udruženje ilmije islamske zajednice u BiH; Fondacija Konrad Adenauer, 2011, str. 57–66. [COBISS.BH-ID 512820939]



27. KARČIĆ, Fikret. Austrougarsko naslijeđe i intelektualni horizonti dr. Smaila Balića = Österreichisch-ungarisches Erbe und intellektuelle Horizonte von Dr. Smail Balić. U: POTZ, Richard (ur.), GRABUS, Nedžad (ur.), STILLFRIED, Bernhard (ur.). *Smail Balić : Vordenker eines europäisches Islam = mislilac evropskog islama*, (Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa, Sonderband 2). Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels, 2009, str. 26–29. [COBISS.BH-ID 512844491]
28. KARČIĆ, Fikret. Begović, Mehmet : (1904–1990) : Bosna-Hersekli İslam hukukçusu. U: *İslâm ansiklopedisi : islâm âlemi tarih, coğrafya, etnografya ve biyografya lûgati. Cilt 5*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, str. 341–342, fotograf. <https://islamansiklopedisi.org.tr/begovic-mehmet>. [COBISS.BH-ID 512858571]
29. KARČIĆ, Fikret. Boşnak dilinde Hz. Muhammed (sav) hakkında yazılmış matbu eserleri. U: *Ebedi Risalet*. İzmir: Işık, 1993, 2, str. 167–173.\*
30. KARČIĆ, Fikret. Bosnian cultural communication with the Muslim East during the 20th century : a brief survey. U: SAVAŞ KAFKASYALI, Muhammet (ur.). *Balkanlarda İslam = Islam in the Balkans : miadi dolmayan umut : unexpired hope. Cilt 3, Gönül fethinden zihniyet temsiline = From the conquest of hearts to the representation of mentality*, (İnceleme araştırma dizisi, no. 19). Ankara [etc]: TİKA, 2016, str. 195–212. <https://www.tika.gov.tr/upload/publication/3.cilt.pdf>. [COBISS.BH-ID 512853195]
31. KARČIĆ, Fikret. Bosnian Muslim scholars on governance and justice. U: *Building a better bridge : Muslims, Christians, and the common good : a record of the fourth Building bridges seminar held in Sarajevo, Bosnia-Herzegovina, May 15–18, 2005*. Washington, DC: Georgetown University Press, cop. 2008, str. 93–96. [COBISS.BH-ID 512860363]
32. KARČIĆ, Fikret. Challenges facing the Balkan Muslims at the beginning of the twenty-first century. U: ZİŞAN FURAT, Ayşe (ur.), ER, Hamit (ur.). *Balkans and Islam : encounter, transformation, discontinuity, continuity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, str. 108–116. [COBISS.BH-ID 512861387]
33. KARČIĆ, Fikret. Disolucija SFRJ i njene posljedice za Islamsku zajednicu. U: *Organizacija islamskih zajednica u regionu : Albanija, Crna Gora, Hrvatska, Kosovo, Makedonija, Slovenija, Srbija, IZ Bošnjaka u Evropi, SAD i Australiji*. Sarajevo: Udruženje ilmiije IZ-a u BiH, 2008, str. 9–11. [COBISS.BH-ID 512849099]
34. KARČIĆ, Fikret. *From law to ethics : the process of modernisation and reinterpreting the Shari'a in Bosnia*. Stuttgart ; Hohenheim : Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 2007. 6 str. [https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user\\_upload/download\\_archive/interreligio-eser-dialog/071116\\_karcic\\_lawethics.pdf](https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligio-eser-dialog/071116_karcic_lawethics.pdf) [COBISS.BH-ID 512866763]
35. KARČIĆ, Fikret. Gazi Husrev-begova biblioteka na pragu 21. vijeka = Gazi Husrev-bey Library at the threshold of the 21st century. U: ĐULOVIĆ, Šahsena (ur.). *Gazi Husrev-begova biblioteka na pragu 21. vijeka = Gazi Husrev-bey Library at the threshold of the 21st century*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka, 2015, str. 25–39. [COBISS.BH-ID 512819915]
36. KARČIĆ, Fikret. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi : 1537 yılında Saraybosna'da kurulan kütüphane. U: *İslâm ansiklopedisi : islâm âlemi tarih, coğrafya, etnografya ve biyografya lûgati. Cilt 13, (Fikih – Gelenek)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, str. 458–459, fotograf. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazi-husrev-bey-kutuphanesi>. [COBISS.BH-ID 512859083]
37. KARČIĆ, Fikret. Institucionalni odnosi i dijalog, s posebnim osvrtom na islamska vijeća u državama članicama EU. U: ADEMOVIĆ, Nedim, et al. *Doktrinarni i praktični aspekti odnosa između države, crkava/vjerskih zajednica i pojedinaca : naučna studija*. Sarajevo: Evropska akademija za primijenjena istraživanja i obrazovanje u Bosni i Hercegovini, 2012, str. 81–87. [COBISS.BH-ID 512830411]



38. KARČIĆ, Fikret. Islam i evropske integracije : pitanje institucionalizacije islama. U: CVITKOVIĆ, Ivan (ur.), ABAZOVIĆ, Dino (ur.). *Religija i evropske integracije : zbornik radova*, (Editio Civitas). Sarajevo: Magistrat: Fakultet političkih nauka, 2006, str. 187–199. [COBISS.BH-ID 512809419]
39. KARČIĆ, Fikret. Islam u sekularnoj državi : primjer Bosne i Hercegovine. U: ALIBAŠIĆ, Ahmet (ur.). *Religija i sekularna država : uloga i značaj religije u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive sa fokusom na jugoistočnu Europu : međunarodni simpozij, Sarajevo, 21.-24. oktobar/listopad 2007.* Sarajevo: Fondacija Konrad Adenauer, Predstavništvo u Bosni i Hercegovini, 2008, str. 23–35. [COBISS.BH-ID 512811211]
40. KARČIĆ, Fikret. Islam u sekularnoj državi : primjer Bosne i Hercegovine. U: HADŽIĆ, Meh-medalija (ur.). *Zbornik radova Naučnog skupa "Islamska tradicija Bošnjaka – izvori, razvoj i institucije, perspektive", 14. 15. i 16. novembar 2007., Gazi Husrev-begova medresa, [Sarajevo].* Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2008, str. 423–436. [COBISS.BH-ID 512833995]
41. KARČIĆ, Fikret. The Islamic state : alternative to Western democracies. U: *Visions of just society : fears, hopes, and chances for living together in a globalized world from Jewish, Christian, and Muslim perspectives.* Heppenheim: Abraham Forum, International council of Christians and Jews; Sarajevo: Konrad Adenauer Stiftung, 2006, str. 83–85. [COBISS.BH-ID 512812491]
42. KARČIĆ, Fikret. Islamska jurisdikcija u Evropi : lično mišljenje. U: KARIĆ, Enes (ur.), POTZ, Richard (ur.), QUISTORP, Denise (ur.). *Država i religija u Bosni i Hercegovini i Austriji : pravni okvir za islam u evropskom kontekstu : sažetak naučnih radova na međunarodnoj konferenciji održanoj 28. i 29. septembra 2016. godine u Sarajevu.* Wien: Verlag Österreich, 2019, str. 125–127. [COBISS.BH-ID 512855755]
43. KARČIĆ, Fikret. Islamski preporod u Bosni i Hercegovini 1970–1992 : stanje istraživanja na engleskom jezičkom području. U: DURANOVIĆ, Elvir (ur.), LJEVAKOVIĆ-SUBAŠIĆ, Sumeja (ur.). *Islamska tradicija Bošnjaka na razmeđu stoljeća : izazovi novih tumačenja islama.* Sarajevo: Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka, 2018, str. 73–78. [COBISS.BH-ID 512824011]
44. KARČIĆ, Fikret. Kaiser i sultan : njemačko-turski odnosi u predvečerje Prvog svjetskog rata. U: *Kaiser i sultan : berlinsko-bagdadska i hidžaska željeznica : zbornik radova naučnog skupa = Kaiser and sultan : the Berlin-Baghdad and Hejaz railway : conference proceedings.* Sarajevo: Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka = Institute for Islamic tradition of Bosniaks, 2014, str. 13–19. [COBISS.BH-ID 512812747]
45. KARČIĆ, Fikret. The legacy of memory : wars and political culture. U: *Europe's Middle East : Bosnia-Hercegovina and Dayton Agreement in perspective.* Bad Homburg: Herbert-Quantdt-Stiftung, 2005, str. 57–60. [COBISS.BH-ID 512816843]
46. KARČIĆ, Fikret. Mogućnosti uspostavljanja vakufa u Evropskoj uniji. U: *Zbornik radova.* Sarajevo: Vakufska direkcija, 2011, str. 131–135. [COBISS.BH-ID 512825547]
47. KARČIĆ, Fikret. Odjek balkanskih ratova u Bosni i Hercegovini : promjena paradigme bošnjačkog vođstva. U: *Zbornik radova sa Naučnog skupa Historija države i prava BiH : izazovi i perspektive : povodom 50 godina naučnog i publicističkog rada prof. dr. Mustafe Imamovića, Tuzla, 28–30. novembar 2014.* Tuzla: Zavod za zaštitu i korištenje kulturno-historijskog i prirodnog naslijeđa Tuzlanskog kantona, 2017, str. 43–50. [COBISS.BH-ID 512809163]
48. KARČIĆ, Fikret. Odnos muslimana prema sekularnoj državi : iskustvo bosanskohercegovačkih muslimana. U: OKIĆ, Muhamed (ur.), JUSIĆ, Muhamed (ur.). *Islamski koncept mira, slobode i sigurnosti : zbornik radova sa okruglog stola održanog u Sarajevu, 25. aprila 2017. godine.* Sarajevo: El-Kalem: Vojno muftijstvo, 2017, str. 27–34. [COBISS.BH-ID 512860875]
49. KARČIĆ, Fikret. Odnos vjere i istorije u modernim reformističkim pokretima u islamu. U: CERIĆ, Mustafa (ur.). *Problemi suvremenog pristupa islamu : zbornik radova Drugog simpozija 1409/1989.* Zagreb: Islamska zajednica, 1990, str. 95–100. [COBISS.BH-ID 512833739]



50. KARČIĆ, Fikret. Preporod Newspaper : an agent of and a witness to Islamic revival in Bosnia. U: HUSSAIN, Mohd Yusof (ur.). *Communication in Muslim nations*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2008, str. 105–112. [COBISS.BH-ID 512823243]
51. KARČIĆ, Fikret. Protokol konferencije u Kanlidži 1862. : pravno-historijska analiza odredaba o muslimanskom stanovništvu. U: ARNAUTALIĆ, Mirsad (ur.). *150 godina od protjerivanja Muslimana iz Kneževine Srbije : zbornik radova sa Naučnog simpozijuma, 07.-08. 09. 2012. god., Orašje*. Orašje: Medžlis Islamske zajednice; Tuzla: Muftijstvo tuzlansko, 2013, str. 71–85. [COBISS.BH-ID 512811979]
52. KARČIĆ, Fikret. Razumijevanje islamskog vjerzakona (šerijata) u savremenom muslimanskom svijetu. U: *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, (Islamska misao). Sarajevo: Mešihat Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 1990, str. 37–43. [COBISS.BH-ID 512843211]
53. KARČIĆ, Fikret. Razvoj državnog religijskog prava u BiH : 1990–2009. U: *Mustafa Imamović : 45 godina naučnog i publicističkog rada : zbornik radova*, (Posebna izdanja, knj. 6). Sarajevo: Institut za istoriju: University Press; Gradačac: Javna biblioteka "Alija Isaković", 2010, str. 361–367. [COBISS.BH-ID 512811467]
54. KARČIĆ, Fikret. The Reform of Shari'a Courts and Islamic Law in Bosnia and Herzegovina. U: CLAYER, Nathalie (ur.), GERMAIN, Eric (ur.). *Islam in inter-war Europe*. New York: Columbia University Press, cop. 2008, str. 253–270. <https://fikretkarcic.wordpress.com/2009/08/03/the-reform-of-shari%E2%80%99a-courts-and-islamic-law/>. [COBISS.BH-ID 512859851]
55. KARČIĆ, Fikret. Religija i društveni život u Bosni i Hercegovini = Religion and social life in Bosnia and Herzegovina. U: MUSTAFIĆ, Ifet, et al. *Religije u Bosni i Hercegovini : monografija vjerskih zajednica i crkava = Religions in Bosnia and Herzegovina : profile of religions communities and churches*. Sarajevo: Međureligijsko vijeće u Bosni i Hercegovini = Interreligions Council in Bosnia and Herzegovina, 2012, str. 231–241. [COBISS.BH-ID 512810955]
56. KARČIĆ, Fikret. Survival of the Ottoman-Islamic laws in Post-Ottoman times in Bosnia and Herzegovina. U: SIMON, Thomas (ur.). *Konflikt und Koexistenz : Die Rechtsordnungen Südsteuropas im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. 2, Serbien, Bosnien-Herzegowina, Albanien*, (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, ISSN 1610-6040, 305). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2017, str. 43–69. [COBISS.BH-ID 512805323]
57. KARČIĆ, Fikret. Time, history and man in the Qur'an according to the Risale-i Nur. U: *The Qur'anic view of man, according to the Risale-i Nur*. Istanbul: Sözlür Neşriyat, 2002, str. 180–194. [COBISS.BH-ID 512825291]
58. KARČIĆ, Fikret. Two Islamic declarations on human rights. U: IPGRAVE, Michael (ur.). *Justice and rights : Christian and Muslim perspectives : a record of the fifth "Building bridges" seminar held in Washington, D.C., March 27–30, 2006*. Washington, DC: Georgetown University Press, cop. 2009, str. 146–173. [COBISS.BH-ID 512853707]
59. KARČIĆ, Fikret. Zaštićene vrijednosti u šerijatskom pravu. U: *Etika u islamu : zbornik radova Trećeg simpozija 1410/1990*. Zagreb: Islamska zajednica, 1991, str. 151–156. [COBISS.BH-ID 512833483]

## ČLANCI U ČASOPISIMA

60. DŽANANOVIĆ, Ibrahim, KARČIĆ, Fikret. Šerijatski propisi o prikupljanju i distribuciji zekata. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, br. 1, str. 12–18. [COBISS.BH-ID 512837579]



61. KARČIĆ, Fikret. Administration of Islamic affairs in Bosnia and Herzegovina. *Islamic studies*, ISSN 0578-8072, 1999, vol. 38, no. 4, str. 535–561. [COBISS.BH-ID 512814283]
62. KARČIĆ, Fikret. Applying the Shari'ah in modern societies : main development and issues. *Islamic studies*, ISSN 0578-8072, 2001, vol. 40, no. 2, str. 207–226. [COBISS.BH-ID 512814027]
63. KARČIĆ, Fikret. Arbitraža u šerijatskom pravu. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2019, god. 62, str. 377–389. <http://www.pfsa.unsa.ba/pf/wp-content/uploads/2020/01/Godisnjak-PFSA-2019-za-web1.pdf>[COBISS.BH-ID 512905163]
64. KARČIĆ, Fikret. Bosna i Hercegovina v. Srbija i Crna Gora : kratka historija slučaja. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2008, god. 51, str. 317–329. [COBISS.BH-ID 512805835]
65. KARČIĆ, Fikret. Bosnia: images of crime. *IRKH&S Research and Information Bulletin*, March 1995, vol. 2, no. 8, str. 4–7.\*
66. KARČIĆ, Fikret. The Bosnian Muslims and islamic international networks : The age of conventions. *Bosnian studies: journal for research of Bosnian thought and culture = Bosanske studije : časopis za istraživanje bosanske misli i kulture*, ISSN 1840-3204, 2007, vol. 1, no. 1, str. 114–121. [COBISS.BH-ID 512824523]
67. KARČIĆ, Fikret. Bošnjačko razumijevanje islama u XX vijeku : društveni kontekst i izazovi : (skica). *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2010, god. 11, br. 42, str. 38–40. [COBISS.BH-ID 512827339]
68. KARČIĆ, Fikret. La disparità religiosa nel diritto islamico riguardo allo statuto personale : il caso dei matrimoni interreligiosi. *Annuario DiReCom*, ISSN 1660-4032, 2003, vol. 2, str. 39–48. [COBISS.BH-ID 512859595]
69. KARČIĆ, Fikret. The distinctive features of the Bosniak profile. *Oasis*, ISSN 2037-1799, 2014, no. 19, str. 107–111, vol. 10. [COBISS.BH-ID 512852683]
70. KARČIĆ, Fikret. Distorted images of Islam : the case of Former Yugoslavia. *Intellectual discourse*, ISSN 0128-4878, 1995, vol. 3, no. 2, str. 139–152. <http://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/356/pdf>. [COBISS.BH-ID 512821195]
71. KARČIĆ, Fikret. Doing Islamic theology in Europe : a unique experience of the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo. *Studies in interreligious dialogue*, ISSN 0926-2326, 2008, vol. 18, no. 1, str. 105–111. [COBISS.BH-ID 512829899]
72. KARČIĆ, Fikret. Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1989, god. 11, br. 127, str. 7–9. [COBISS.BH-ID 512847819]
73. KARČIĆ, Fikret. Džihad fetva u Bosni i Hercegovini. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2012, god. 55, str. 305–317. <http://www.pfsa.unsa.ba/pf/wp-content/uploads/2014/08/Godisnjak-2012.pdf>. [COBISS.BH-ID 512806091]
74. KARČIĆ, Fikret. The Eastern Question : a paradigm for understanding the Balkan Muslims' history in the 20th century. *Islamic studies*, ISSN 0578-8072, 2002, vol. 41, no. 4, str. 635–650. [COBISS.BH-ID 512813771]
75. KARČIĆ, Fikret. Etno-nacionalno i vjersko u diskursu neke naše uleme. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2012, god. 13, br. 52, str. 24–29. [COBISS.BH-ID 512822475]
76. KARČIĆ, Fikret. Gazi-beg Čengić medresa u Višegradu : (istraživačka bilješka). *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2014, god. 15, br. 59, str. 85–87, faksimil. [COBISS.BH-ID 512828363]



77. KARČIĆ, Fikret. Glavne tendencije u pravnom uređenju vakufa u nekim muslimanskim zemljama 1850-1950. *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0352-0102, 1987, br. 2, str. 105–118. [COBISS.BH-ID 512813259]
78. KARČIĆ, Fikret. Glavne tendencije u tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini : 2000-2005. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2011, god. 54, str. 191–201. <http://www.pfsa.unsa.ba/pf/wp-content/uploads/2014/08/Godisnjak-2011.pdf>. [COBISS.BH-ID 512806347]
79. KARČIĆ, Fikret. Heterodokсна učjenja i grupe u islamu : komparativna i šerijatskopravna perspektiva. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2010, god. 53, str. 227–241. <http://www.pfsa.unsa.ba/pf/wp-content/uploads/2014/08/Godisnjak-2010.pdf>. [COBISS.BH-ID 512806603]
80. KARČIĆ, Fikret. A history of genocide against Muslims in Balkans. *Periodica Islamica*, ISSN 0128-3715, 16–31 Jan. 1994, vol. 3, no. 3, str. 26–27, 29, slika autora. [COBISS.BH-ID 512851147]
81. KARČIĆ, Fikret. How Islamic law is studied today : an overview. *Journal of Muslim minority affairs*, ISSN 1360-2004, 2019, vol. 39, no. 1, str. 129–134. [COBISS.BH-ID 512853963]
82. KARČIĆ, Fikret. Islam u Jugoistočnoj Aziji. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1990, br. 4, str. 84–90. [COBISS.BH-ID 512836043]
83. KARČIĆ, Fikret. Islamic reformism in Bosnia-Herzegovina. *IRKH&S Research and Information Bulletin*, April 1994, vol. 1, no. 6, str. 5–7.\*
84. KARČIĆ, Fikret. Islamic revival in the Balkans. *Islamic studies*, ISSN 0578-8072, 1997, vol. 36, no. 3, str. 565–581. [COBISS.BH-ID 512814795]
85. KARČIĆ, Fikret. Islamska zajednica i reforma jugoslovenskog političkog sistema. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1990, br. 1, str. 7–13. [COBISS.BH-ID 512834507]
86. KARČIĆ, Fikret. Islamske studije na pragu 21. vijeka : naslijeđe prošlosti i izazovi budućnosti. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2001, god. 2, br. 6, str. 100–107. [COBISS.BH-ID 512826827]
87. KARČIĆ, Fikret. Islamski reformizam u Bosni i Hercegovini u 20. stoljeću. *Ljudska prava : revija za ustavno i međunarodno pravo*, ISSN 1512-6579, 2003, god. 4, br. 3–4, str. 117–122. [COBISS.BH-ID 512808907]
88. KARČIĆ, Fikret. Islamsko međunarodno pravo između zaborava i ignorisanja. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1990, br. 6, str. 7–12. [COBISS.BH-ID 512836299]
89. KARČIĆ, Fikret. Izučavanje genocida na Pravnom fakultetu u Sarajevu. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2007, god. 8, br. 30, str. 54. [COBISS.BH-ID 512826315]
90. KARČIĆ, Fikret. Jedna neobjavljena rasprava Muhamed-ef. Tufe o šerijatskim sudovima. Anali Gazi Husrev-begove biblioteke, ISSN 0350-1418, 2019, knj. 40, str. 193–199. <https://www.anali-ghb.com/index.php/aghb/article/view/613/1185>. [COBISS.BH-ID 512918731]
91. KARČIĆ, Fikret, JAHIĆ, Mustafa. Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja bosanskih muslimana u vrijeme austrougarske uprave. *Prilozi - Institut za istoriju*, ISSN 0350-1159, 1991, god. 25, br. 27, str. 41–48. [COBISS.BH-ID 512833227]
92. KARČIĆ, Fikret. Jeretička učjenja i praksa u svjetlu propisa šerijatskog krivičnog prava. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1989, god. 11, br. 128, str. 4–11. [COBISS.BH-ID 512832715]





93. KARČIĆ, Fikret. Jewish and Muslim encounters with modernity : common experiences. *Journal of Muslim minority affairs*, ISSN 1360-2004, 2017, vol. 37, no. 4, str. 520–524. [COBISS.BH-ID 512820683]
94. KARČIĆ, Fikret. Juridical aspects of religious freedom : muslim experience in Yugoslavia. *Conscience and liberty*, ISSN 1021-2582, 1991, vol. 3, no. 5, str. 87–89. [COBISS.BH-ID 512858059]
95. KARČIĆ, Fikret. Kako je hanefijski mezheb došao u Bosnu : tumačenje silsile Hasana Kafije Pruščaka. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2001, god. 2, br. 8, str. 20–25. [COBISS.BH-ID 512826059]
96. KARČIĆ, Fikret. Kako je sarajevsko Oslobođenje pisalo o formiranju Izraela. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, ISSN 0350-1418, 2014, knj. 35, str. 203–211. <https://anali-ghb.com/index.php/aghb/article/view/307>. [COBISS.BH-ID 512809675]
97. KARČIĆ, Fikret. Koncept građanstva u savremenoj islamskoj pravnoj misli. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2003, god. 46, str. 313–329. [COBISS.BH-ID 512806859]
98. KARČIĆ, Fikret. Krivično-pravna zabrana poricanja genocida : komparativna perspektiva. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2007, god. 50, str. 289–299. [COBISS.BH-ID 512807115]
99. KARČIĆ, Fikret. Maktab-i Nuwwab of Sarajevo: a Bosnian contribution to Muslim education. *IRKH&S Research and Information Bulletin*, January 1995, vol. 2, no. 6, str. 2–3.\*
100. KARČIĆ, Fikret. Medinsko iskustvo : o uspostavljanju i uređenju prve islamske države i njenom značaju za pravno-političku misao Islama. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1980, god. 43, br. 6, str. 367–371. [COBISS.BH-ID 512836555]
101. KARČIĆ, Fikret. Međunarodna zaštita ljudskih prava. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini*, ISSN 1512-6595, 1992, br. 1, str. 9–18. [COBISS.BH-ID 512839883]
102. KARČIĆ, Fikret. Međunarodnopravno regulisanje vakufskih pitanja u jugoslovenskim zemljama. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, ISSN 0350-1418, 1983, knj. 9–10, str. 141–153. <https://anali-ghb.com/index.php/aghb/article/view/482>. [COBISS.BH-ID 512810187]
103. KARČIĆ, Fikret. Mjesto Islama u političkim koncepcijama i pravnim sistemima nekih muslimanskih zemalja. *Takvim : za godinu ...*, ISSN 0492-181X, 1978, str. 105–113. [COBISS.BH-ID 512844747]
104. KARČIĆ, Fikret. Mjesto šerijatskog prava u pravnim sistemima muslimanskih zemalja polovinom XX vijeka. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1989, god. 11, br. 127, str. 10–14. [COBISS.BH-ID 512848075]
105. KARČIĆ, Fikret. Mogućnosti uspostavljanja vakufa u Evropskoj uniji. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2011, god. 12, br. 47, str. 12–14. [COBISS.BH-ID 512830155]
106. KARČIĆ, Fikret. Muslimani Balkana na pragu 21. vijeka. *Znakovi vremena : časopis za filozofiju*, ISSN 1512-5416, 2000, god. 3, br. 9/10, str. 209–218. [COBISS.BH-ID 512810699]
107. KARČIĆ, Fikret. Nastanak i oblikovanje savremene muslimanske vjerske administracije u jugoslovenskim zemljama. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 4, str. 379–391. [COBISS.BH-ID 512837835]
108. KARČIĆ, Fikret. Neki primjeri ugovora iz stare Mesopotamije : (istraživačka bilješka). *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2004, god. 47, str. 172–179. [COBISS.BH-ID 512808395]



109. KARČIĆ, Fikret. O bošnjačkoj percepciji Evrope u osmanskom periodu : Evropa kao "dru-gi". *Bošnjačka pismohrana : časopis Bošnjačke nacionalne zajednice Hrvatske*, ISSN 1332-2362, 2012, sv. 11, br. 34/35, str. 147–151. [COBISS.BH-ID 512832971]
110. KARČIĆ, Fikret. O definisanju zločina genocida u međunarodnom krivičnom pravu. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 6, str. 667–672. [COBISS.BH-ID 512838347]
111. KARČIĆ, Fikret. O nasljednom pravu predislamskih Arapa. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1984, god. 6, br. 62, str. 7–11, fotograf. [COBISS.BH-ID 512848331]
112. KARČIĆ, Fikret. O opštim šerijatskim pravilima. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1985, god. 7, br. 73, str. 5–7. [COBISS.BH-ID 512832459]
113. KARČIĆ, Fikret. O pitanju periodizacije istorije fikha. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1985, god. 48, br. 1, str. 49–61. [COBISS.BH-ID 512837067]
114. KARČIĆ, Fikret. O pokušajima kodifikacije građanskog prava u historiji SAD. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2006, god. 49, str. 185–193. [COBISS.BH-ID 512808139]
115. KARČIĆ, Fikret. O seljačkim bunama u Bosni u XVII i XVIII vijeku. *Lica : časopis za kulturu*, ISSN 0459-3057, 1976, br. 6, str. 23–26. [COBISS.BH-ID 512821451]
116. KARČIĆ, Fikret. O seljačkim bunama u Bosni u XIX vijeku. *Lica : časopis za kulturu*, ISSN 0459-3057, 1976, br. 8, str. 16–22. [COBISS.BH-ID 512821707]
117. KARČIĆ, Fikret. O uticaju šeriatu na predratno jugoslavensko pravo. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1978, god. 41, br. 5, str. 469–483. [COBISS.BH-ID 512846283]
118. KARČIĆ, Fikret. Odnos bosanske uleme prema reformama u Osmanskoj Carevini u XIX vijeku. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, ISSN 0350-1418, 1996, god. 10, br. 17–18, str. 221–231. <https://anali-ghb.com/index.php/aghb/article/view/414/806>. [COBISS.BH-ID 512842955]
119. KARČIĆ, Fikret. Odnos vjere i istorije u modernim reformističkim pokretima u islamu. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1989, god. 11, br. 124, str. 23–25. [COBISS.BH-ID 512834251]
120. KARČIĆ, Fikret. The Office of Ra'ís al-Ulama' among the Bosniaks (Bosnian Muslims). *Intellectual discourse*, ISSN 0128-4878, 1997, vol. 5, no. 2, str. 109–120. <http://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/394/344>. [COBISS.BH-ID 512816075]
121. KARČIĆ, Fikret. Opšti građanski zakonik u Bosni i Hercegovini: kodifikacija kao sredstvo transformacije pravnog sistema. *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu*, ISSN 0350-2058, 2013, god. 63, br. 5/6, str. 1027–1036. <https://hrcak.srce.hr/116254>. [COBISS.BH-ID 516409276]
122. KARČIĆ, Fikret. Opšti pogled na istorijat muftijske službe kod nas. *Takvim : za godinu ...*, ISSN 0492-181X, 1987, str. 113–126. [COBISS.BH-ID 512831435]
123. KARČIĆ, Fikret. Opšti pogled na pravo u islamu, njegov istorijski razvoj, teorijske i praktične mogućnosti reforme. *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0352-0102, 1990, br. 3, str. 7–19. [COBISS.BH-ID 512845003]
124. KARČIĆ, Fikret. Osmanski krivični zakonik iz 1858. i njegova primjena u BiH. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2015, god. 58, str. 295–304. <http://www.pfsa.unsa.ba/pf/wp-content/uploads/2014/08/2015-godisnjak-PFSA.pdf>. [COBISS.BH-ID 517105084]
125. KARČIĆ, Fikret. Paljevina Užica i iseljavanje muslimana. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2015, god. 16, br. 62, str. 80–82. [COBISS.BH-ID 512828875]



126. KARČIĆ, Fikret. Pitanje javnopravnog priznanja islama u jugoslovenskim krajevima nakon prestanka osmanlijske vlasti. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, ISSN 0350-1418, 1985, knj. 11–12, str. 113–120. <https://anali-ghb.com/index.php/aghb/article/view/532>. [COBISS.BH-ID 512809931]
127. KARČIĆ, Fikret. Pitanje primjene šerijatskog prava kroz istoriju bosanskohercegovačkih Muslimana. *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0352-0102, 1982, br. 1, str. 213–226. [COBISS.BH-ID 512813003]
128. KARČIĆ, Fikret. Povelja Kira Velikog. *Ljudska prava : revija za ustavno i međunarodno pravo*, ISSN 1512-6579, 2006, god. 7, br. 3/4, str. 126–129. [COBISS.BH-ID 512807627]
129. KARČIĆ, Fikret. Pozicija Jugoslovenske muslimanske organizacije u toku priprema za formiranje koalicione vlade Stojadinović-Korošec-Spaho (od 5. maja do 24. juna 1935.). *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2017, god. 18, br. 71, str. 16–23. [COBISS.BH-ID 512828107]
130. KARČIĆ, Fikret. Pravna priroda, mjesto i značaj fetve u šerijatskom pravu. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1981, god. 44, br. 5/6, str. 473–487. [COBISS.BH-ID 512846539]
131. KARČIĆ, Fikret. Pravne kulture : koncept, izučavanje i klasifikacija. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2005, god. 48, str. 287–299. [COBISS.BH-ID 512807883]
132. KARČIĆ, Fikret. Pregled enciklopedijskih radova o islamu na engleskom i turskom jeziku. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2002, god. 3, br. 9, str. 100–107. [COBISS.BH-ID 512826571]
133. KARČIĆ, Fikret. Preporod Newspaper : an agent of and a witness to Islamic revival in Bosnia. *Intellectual discourse*, ISSN 0128-4878, 1999, vol. 7, no. 1, str. 109–120. <https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/312/271>. [COBISS.BH-ID 512822219]
134. KARČIĆ, Fikret. Primjena šerijatskog prava u jugoslovenskim zemljama nakon prestanka turske vlasti pa do 1918. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1985, god. 7, br. 84, str. 11–16. [COBISS.BH-ID 512841419]
135. KARČIĆ, Fikret. Primjena Zakona o zabrani nošenja zara i feredže u BiH : istraživačka bilješka. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2013, god. 14, br. 56, str. 50–55. [COBISS.BH-ID 512822731]
136. KARČIĆ, Fikret. Razumijevanje prava u djelu Alije Izetbegovića. *Pregled. Supplement*, ISSN 2637-3068, 2018, god. 59, suppl., str. 43–49. [COBISS.BH-ID 512914635]
137. KARČIĆ, Fikret. Razumijevanje šerijata u savremenom muslimanskom svijetu. *Odjek*, ISSN 0029-8387, 1–15. februar 1990, god. 43, br. 3, str. 8–9. [COBISS.BH-ID 512841675]
138. KARČIĆ, Fikret. Shari'ah courts in former Yugoslav lands: some notes. *IRKH&S Research and Information Bulletin*, August 1994, vol. 2, no.1, str. 5–6.\*
139. KARČIĆ, Fikret. Stanje šerijatskopravne nauke i prakse u 19. i prvoj polovini 20. vijeka. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1985, god. 48, br. 2, str. 137–147. [COBISS.BH-ID 512837323]
140. KARČIĆ, Fikret. Stavovi vodstva Islamske zajednice u Jugoslaviji povodom zabrane nošenja zara i feredže. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, ISSN 0350-1418, 2013, knj. 36, str. 225–235. <https://anali-ghb.com/index.php/aghb/article/view/293/575>. [COBISS.BH-ID 21556230]
141. KARČIĆ, Fikret. Stogodišnjica ugovora o zaštiti manjina iz Saint-Germaina. *Takvim : za godinu ...*, ISSN 0492-181X, 2019, str. 165–178. [COBISS.BH-ID 512820171]



142. KARČIĆ, Fikret. Šerijatsko pravo u djelu prof. dr. Avde Sućeske. *Pregled : časopis za društvena pitanja*, ISSN 0032-7271, 2011, god. 52, br. 3, str. 269–270. [COBISS.BH-ID 512829387]
143. KARČIĆ, Fikret. Šta su nama 1878. i 1918. godina?. *Takvim : za godinu ...*, ISSN 0492-181X, 2018, str. 179–184. [COBISS.BH-ID 512832203]
144. KARČIĆ, Fikret. Terorizam : značenje, historija i veza s religijom. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, ISSN 1512-6609, 2002, god. 64, br. 3–4, str. 253–284. [COBISS.BH-ID 512840395]
145. KARČIĆ, Fikret. Uloga kodifikacije u transformaciji pravnih sistema jugoistočne Evrope u postosmanskom periodu. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, ISSN 0350-1418, 2011, knj. 32, str. 135–142. <https://anali-ghb.com/index.php/aghb/article/view/239>. [COBISS.BH-ID 20185606]
146. KARČIĆ, Fikret. Ustavnopravno regulisanje odnosa države i vjere u bliskoištoknim zemljama. *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu : dvomesečni časopis za pravne i društvene nauke*, ISSN 0003-2565, 1987, god. 35, br. 5, str. 563–579. [COBISS.BH-ID 512810443]
147. KARČIĆ, Fikret. Usuli fikh : metodologija islamskog prava. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1983, god. 46, br. 6, str. 809–817. [COBISS.BH-ID 512836811]
148. KARČIĆ, Fikret. Vakufi i reprivatizacija. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 3, str. 267–272. [COBISS.BH-ID 512838603]
149. KARČIĆ, Fikret. Vjeroodstupništvo i krivovjerstvo kao politički delikti. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1989, god. 11, br. 124, str. 43. [COBISS.BH-ID 512850123]
150. KARČIĆ, Fikret. Zločin i kazna u Starom Egiptu u svjetlu Časnog Kur'ana : (istraživačka bilješka). *Takvim : za godinu ...*, ISSN 0492-181X, 2017, str. 99–107. [COBISS.BH-ID 512831947]
151. KARČIĆ, Fikret. Zločini jednog vremena. *Takvim : za godinu ...*, ISSN 0492-181X, 2003, str. 19–26. [COBISS.BH-ID 512847307]
152. KARČIĆ, Fikret. Značenje i iskazivanje islama u svjetovnoj državi. *Takvim : za godinu ...*, ISSN 0492-181X, 1989, str. 71–80. [COBISS.BH-ID 512831691]
153. KARČIĆ, Fikret. Značenje terorizma : odgovori muslimanskih ustanova. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, ISSN 1512-6609, 2002, god. 64, br. 5–6, str. 437–464. [COBISS.BH-ID 512840651]

## UVODI, PREDGOVORI I POGOVORI

154. KARČIĆ, Fikret. Geleitwort. U: HANDŽIĆ, Mehmed. *Die Islamisierung Bosnien-Herzegowinas und der Ursprung der bosnisch-herzegowinischen Muslime*, (Lilium Bosniacum, 2). Freiburg: VIBE, 2015, str. 6–8. [COBISS.BH-ID 512815307]
155. KARČIĆ, Fikret. Na Zapadu nešto novo : pogovor. U: RAMADAN, Tarik. *Evro-američki muslimani i budućnost islama*. Sarajevo: Islamska zajednica, Udruženje ilmije, 2007, str. [283–284]. [COBISS.BH-ID 512843467]
156. KARČIĆ, Fikret. Predgovor. U: CERIĆ, Mustafa. *Vjera, narod i domovina : hutbe, govori i intervjui*, (Biblioteka Posebna izdanja, knj. 1). Sarajevo: Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, 2002, str. 11–17. [COBISS.BH-ID 512842187]



157. KARČIĆ, Fikret. Rawdat al-Jannat of Hasan Kafi Al-Aqhisari : a 17th century exposition of Islamic creed. U: PRUŠČAK, Hasan Kafi. *Rawdat al-jannat fi usul al-i'tiqadat or Meadows of the Gardens in the Principles of Beliefs*. Sarajevo: El-Kalem, 2010, str. I–XVIII. [COBISS.BH-ID 512816331]

## OSVRTI I PRIKAZI

158. KARČIĆ, Fikret. Bosna u očima austrougarskog žandara. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2016, god. 17, br. 65, str. 104–105. [COBISS.BH-ID 512827851]
159. KARČIĆ, Fikret. Bosnian Young Muslims : areview essay : Sead Trhulj: Mladi Muslimani (Young Muslims). *Islamic quarterly*, ISSN 0021-1842, 2001, god. 45, no. 1, str. 67–79. [COBISS.BH-ID 512850635]
160. KARČIĆ, Fikret. Bugarska Šerijatska sudačka škola. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2016, god. 17, br. 66, str. 111, fotograf. [COBISS.BH-ID 512827083]
161. KARČIĆ, Fikret. A comprehensive treatment of Islamic criminal law. *Rechtsgeschichte : Zeitschrift des Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte*, ISSN 1619-4993, 2008, br. 2, str. 204–206. [http://data.rg.mpg.de/rechtsgeschichte/rg12\\_2008-kititik-karcic.pdf](http://data.rg.mpg.de/rechtsgeschichte/rg12_2008-kititik-karcic.pdf). [COBISS.BH-ID 512840907]
162. KARČIĆ, Fikret. Doprinos međureligijskom razumijevanju, 2012, god. 36, br. 1, str. 401–403. [COBISS.BH-ID 512817099]
163. KARČIĆ, Fikret. Hadži Naim ef. Hadžiabdić kao rektor Islamskog teološkog fakulteta. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1987, god. 50, br. 4, str. 466–469, fotograf. [COBISS.BH-ID 512846027]
164. KARČIĆ, Fikret. Istraživanje o listu "Zemzem". *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2017, god. 18, br. 71, str. 92–93. [COBISS.BH-ID 512828619]
165. KARČIĆ, Fikret. Jedno objašnjenje uz članak "Orijentalni rukopisi Zavičajnog muzeja u Gradačcu". *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1982, god. 45, br. 2, str. 209–211. [COBISS.BH-ID 512835019]
166. KARČIĆ, Fikret. Muhamed Tajib Okić: Život i djelo, Kemal Bašić, Sarajevo: Udruženje "Balkanski narodni pogled", 2015, str. 243. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, ISSN 0350-1418, 2015, knj. 36, str. 243–245. <https://anali-ghb.com/index.php/aghb/article/view/335>. [COBISS.BH-ID 24046854]
167. KARČIĆ, Fikret. Muslimanski Index Islamicus. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 6, str. 815–816. [COBISS.BH-ID 512839371]
168. KARČIĆ, Fikret. Naučni interes za metodologiju islamskog prava. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1985, god. 48, br. 3, str. 285–287. [COBISS.BH-ID 512845259]
169. KARČIĆ, Fikret. Naučni skup "Islamske znanosti i ulema u Bosni i Hercegovini". *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1990, br. 1, str. 94–97. [COBISS.BH-ID 512834763]
170. KARČIĆ, Fikret. Novi doprinos proučavanju vakufa. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1985, god. 48, br. 4, str. 563–566. [COBISS.BH-ID 512845515]



171. KARČIĆ, Fikret. O vjerskim slobodama s muslimanskog aspekta. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 5, str. 646–648. [COBISS.BH-ID 512839115]
172. KARČIĆ, Fikret. Projekat nove Turske islamske enciklopedije. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 4, str. 513–514. [COBISS.BH-ID 512838859]
173. KARČIĆ, Fikret. Raspad SFRJ i pitanje organizacije Islamske zajednice. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1992, br. 3/4, str. 191–193. [COBISS.BH-ID 512840139]
174. KARČIĆ, Fikret. Slike prošlosti. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1985, god. 48, br. 4, str. 567–568. [COBISS.BH-ID 512845771]
175. KARČIĆ, Fikret. Studija o muslimanskoj opoziciji prema austrougarskoj upravi u BiH. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1980, god. 43, br. 6, str. 460–462. [COBISS.BH-ID 512846795]

## INTERVJUJ

176. KARČIĆ, Fikret. Moguće je razvijati islamski identitet u sekularnoj državi. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2014, god. 15, br. 60, str. 68–72, portreti. [COBISS.BH-ID 512829131]
177. KARČIĆ, Fikret. Proces modernizacije u muslimanskom svijetu nije dovršen. *Preporodov journal*, ISSN 1334-5052, 2015, br. 171, str. 21–27, portreti. [COBISS.BH-ID 512821963]
178. OTHMAN, Fathi. Potreba novog idžtihada. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 1, str. 63–75. [COBISS.BH-ID 512839627]  
[Napomena: Intervju s autorom vodili su Fikret Karčić i Enes Karić]

## UREDNIK ILI PRIREĐIVAČ

179. KARČIĆ, Fikret (priređivač). *Muslimani Balkana : "Istočno pitanje" u XX. vijeku*. Tuzla: Behram-begova medresa, 2001. 29str., ilustr. ISBN 9958-698-06-4. [COBISS.BH-ID 10026758]
180. KARČIĆ, Fikret (priređivač). *Muslimani Balkana : "Istočno pitanje" u XX. vijeku*. 2. izd. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2014. 25str., ilustr. ISBN 978-9958-022-03-6. [COBISS.BH-ID 21621510]
181. KARČIĆ, Fikret (priređivač). *Pravni tekstovi : odabrani izvori za Opću historiju države i prava*. Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta, 2004. 27str. ISBN 9958-627-22-1. [COBISS.BH-ID 13801734]
182. KARČIĆ, Fikret, KARIĆ, Enes (priređivač). *Šerijatsko pravo u savremenim društvima*, (Pravna biblioteka). Sarajevo: Pravni centar, Fond otvoreno društvo BiH, 1998. 35str. ISBN 9958-704-04-8. [COBISS.BH-ID 1132567]
183. KARČIĆ, Fikret (priređivač). *Uporedna religijska prava : hrestomatija*, (Edicija Hrestomatije, Knj. 22). Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005. 29str. [COBISS.BH-ID 512096715]



184. KARČIĆ, Fikret (urednik). *Religija i pravo : hrestomatija*, (Hrestomatije, Knj. 3). Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2004. 35str. [COBISS.BH-ID 512210123]

## PREVODILAC

185. BATTŪTA, Ibn. Hadž u njihovim očima. *Islamska misao : časopis za islamska pitanja, filozofiju i kulturu*, ISSN 0351-5540, 1983, god. 5, br. 56, str. 40. [COBISS.BH-ID 512848587]
186. COULSON, Noel J. Uloga pravne istorije u muslimanskoj pravnoj nauci. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1982, god. 45, br. 1, str. 71–75. [COBISS.BH-ID 512835275]
187. Kairska deklaracija o ljudskim pravima. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 6, str. 784–790. [COBISS.BH-ID 512914891]
188. Kairska deklaracija o ljudskim pravima : Rezolucija broj 49/10 Kairskoj deklaraciji o ljudskim pravima u islamu. U: *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, (Pravna biblioteka). Sarajevo: Pravni centar Fond otvoreno društvo Bosne i Hercegovine. 1996, str. 275–283. [COBISS.BH-ID 512825803]
189. MEVDUDI, Sejjid ebu-l-ea'la. Zakonodavstvo i idžtihad u islamu. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1982, god. 45, br. 2, str. 134–150. [COBISS.BH-ID 512835531]
190. NASR, Sejjid Husein. Religija i sekularizam : njihovo značenje i manifestovanje u muslimanskoj istoriji. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, ISSN 2637-2568, 1982, god. 45, br. 5, str. 533–542. [COBISS.BH-ID 512835787]
191. RAMADAN, Said. *Islamsko pravo : izvor i razvoj*, (Islamska misao, knj. 6). Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1984. 9str. [COBISS.BH-ID 31380231]
192. RAMADAN, Tariq. *Evro-američki muslimani i budućnost islama*. Sarajevo: Islamska zajednica, Udruženje ilmije, 2007. 281, [22] str., graf. prikazi. ISBN 978-9958-801-07-5. [COBISS.BH-ID 15767558]
193. RAMADAN, Tariq. *Biti evropski musliman : izučavanje islamskih izvora u evropskom kontekstu*. Sarajevo: Udruženje ilmije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2002. 32str., graf. prikazi. ISBN 9958-801-03-5. [COBISS.BH-ID 11069190]
194. TROCKIJ, Lev Davidovič. Ratni izvještaji Lava Trockog : Balkanski ratovi 1912–1913. *Znakovi vremena : časopis za filozofiju*, ISSN 1512-5416, 2001, god. 4, br. 11, str. 165–175. [http://www.ibn-sina.net/images/pdf/znakovi/11/165\\_RATNI\\_IZV\\_LAVA\\_TROCKOG.pdf](http://www.ibn-sina.net/images/pdf/znakovi/11/165_RATNI_IZV_LAVA_TROCKOG.pdf). [COBISS.BH-ID 512844235]

## PRIJEVODI DJELA

195. BAKR, Salwa, KASSAB-HASSAN, Hanan, KARČIĆ, Fikret, ZAIDI, Mazhar, HASSAN, Dato' Jawhar. Zapad i muslimanski svijet : uzajamne predodžbe. *Novi muallim : časopis za odgoj i obrazovanje*, ISSN 1512-6560, 2008, god. 9, br. 36, str. 36–42. [COBISS.BH-ID 512827595]



196. KARČIĆ, Fikret. Aliya İzetbegović'in eserinde hukuk anlayışı. *Pregled. Supplement*, ISSN 2637-3068, 2018, god. 59, suppl., str. 51–57. [COBISS.BH-ID 512915659]
197. KARČIĆ, Fikret. Alternative muslim groups between Shariah and secular law. U: *Islamska scena u Bosni i Hercegovini = Islamic scene in Bosnia and Herzegovina*. Sarajevo: Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH : Fondacija Konrad Adenauer, 2011, str. 153–162. [COBISS.BH-ID 512915915]
198. KARČIĆ, Fikret. Beginnings and formation of the contemporary Muslim religious administration in Yugoslav lands. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ*, ISSN 0353-779X, 1991, god. 54, br. 4, str. 392–397. [COBISS.BH-ID 512838091]
199. KARČIĆ, Fikret. Bosanskomuslimanski učenjaci o vladavini i pravdi. U: IPGRAVE, Michael (ur.). *Izgradnja boljih mostova saradnje : muslimani, kršćani i zajedničko dobro*. Sarajevo: El-Kalem: Fakultet islamskih nauka. 2011, str. 108–112. [COBISS.BH-ID 512841931]
200. KARČIĆ, Fikret. Bosna Müslümanlari Arasında 'Reisül'-ulema' Müessesesi. *Divan disiplinlerarası çalışmalar dergisi*, ISSN 1309-6834, 1998, vol. 1, no. 4, str. 27–35. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/254319>. [COBISS.BH-ID 512830923]
201. KARČIĆ, Fikret. *Bosna-Hersek : islam hukuku tarihi*, (Islam Kültürü Altın Serisi, Bilimsel Araştırmalar serisi, 1). Istanbul: Balkan ilmi araştırma merkezi, 1994. 6str. [COBISS.BH-ID 512843979]
202. KARČIĆ, Fikret. *Bošnjaci i izazovi modernosti : kasni osmanlijski i habsburški period*, (Savremena islamska misao). Sarajevo: El-Kalem, 2004. 17str., ilustr. ISBN 9958-23-156-5. [COBISS.BH-ID 12994054]
203. KARČIĆ, Fikret. *Al-Bušnâq wa tehaddiyât al-hadâta : fi awahir'al-ahd al-'utmani wa atna'a al-hukm an-nimsawi al-hungari li al-busna*, (Savremena islamska misao). Sarajevo: El-Kalem, 2004. 16str., fotogr. ISBN 9958-23-158-1. [COBISS.BH-ID 13004294]
204. KARČIĆ, Fikret. Hanefi Mezhebi Bosna'ya Nasil Geldi?: Hasan Kafi Akhisari'n Silsilesi Üzerine Bir Yorum. U: *Sahn-i Semândan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası : Âlimler, müesseseler ve fikrî eserler : XVII. yüzyıl sempozyum tebliğleri*. Istanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 2017, str. 105–113. [COBISS.BH-ID 512823755]
205. KARČIĆ, Fikret. *Historia e së drejtës së sheriatit*. Prizren: [Logos A], 1994. 18str. [COBISS.BH-ID 512851403]
206. KARČIĆ, Fikret. Islamic jurisdiction in Europe : personal opinion. U: KARIĆ, Enes (ur.), POTZ, Richard (ur.), QUISTORP, Denise (ur.). *State and religions in Bosnia and Herzegovina and Austria : a legal framework for Islam in a European context : summary of the scientific contributions to the international conference held under the same title on 2and 2September 201in Sarajevo*. Wien: Verlag Österreich. 2019, str. 125–127. [COBISS.BH-ID 512855243]
207. KARČIĆ, Fikret. The issue of citizenship in contemporary islamic legal thought. U: FILORAMO, Giovanni (ur.). *Teologie politiche : modelli a confronto*, (Scienze umane). Brescia: Morcelliana; Piacenza: Centro di alti studi in scienze religiose di Piacenza. 2005, str. 275–287. [COBISS.BH-ID 512851915]
208. KARČIĆ, Fikret. The Jihad fatwa in Bosnia and Herzegovina. U: YAVUZ, Hakan M. (ur.), AHMAD, Feroz (ur.). *War and Collapse : World War I and the Ottoman State*, (Utah series in Middle East studies). Salt Lake City: The University of Utah Press, [2016], str. 1045–1056. [COBISS.BH-ID 512860619]
209. KARČIĆ, Fikret. *Metodat e hulumtimit në shkenecat islame : një hyrje e shkurtër*, (Lexo). Shkup; Prishtinë; Tiranë: Logos A, 2015. 13str. ISBN 978-9989-58-569-2. [COBISS.BH-ID 512849611]
210. KARČIĆ, Fikret. *Muslimanët e Ballkanit : çështja Lindore në shekullin XX*. Tiranë: ALSAR, 2016. 27str., ilustr. ISBN 978-9928-4230-6-1. [COBISS.BH-ID 2048855855]





211. KARČIĆ, Fikret. Muslimanët e Ballkanit në prag të shekullit XXI. *Edukata islame : revistë fetare tremujore*, ISSN 0351-5990, 2009, nr. 90, god. 39, str. 115–126. [COBISS.BH-ID 512815563]
212. KARČIĆ, Fikret. Od prava do etike : proces modernizacije i reinterpretacija šerijata u BiH. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, ISSN 0581-7471, 2009, god. 52, str. 225–234. [COBISS.BH-ID 512807371]
213. KARČIĆ, Fikret. Protocol of the Kanlica conference of 1862: legal and historical analysis of stipulations on Muslim population. U: GEDİKLİ, Fethi (ur.). *II.Türk hukuk tarihi kongresi bildirileri*. İstanbul: Onikilevha, 2016, str. 443–459.\*
214. KARČIĆ, Fikret. Secular state and religion(s) : remarks on the Bosnian experience in regulating religion and state relations in view of the new Law on freedom of religion. U: SCHREINER, Stefan (ur.). *Religion and secular state : role and meaning of religion in a secular society from Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*. Zürich : European Abrahamic Forum ; Sarajevo : Konrad Adenauer Stiftung ; Sarajevo : Interreligious institute in Bosnia and Herzegovina, 2008, str. 15-25. [COBISS.BH-ID 512915403]
215. KARČIĆ, Fikret. *Shari'a courts in Yugoslavia : 1918-1941*. Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS : El-Kalem, 2019. ISBN 978-9926-471-07-(CNS), ISBN 978-9958-23-524-(El-Kalem) [COBISS.BH-ID 28338182]
216. KARČIĆ, Fikret. *Studime për të drejtën e sheriatit dhe institucionet*, (Mendimi islam). Shkup; Priştinë; Tiranë: Logos A, 2015. 54str. ISBN 978-9989-58-555-5. [COBISS.BH-ID 512849355]
217. KARČIĆ, Fikret. *Textual analysis in islamic studies : a short historical and comparative survey*, (Islamic studies, Occasional papers, 75). Islamabad: International Islamic University, 2007. 5str. ISBN 978-969-408-282-0. [COBISS.BH-ID 512811723]
218. KARČIĆ, Fikret. Textual analysis in islamic studies : a short historical and comparative survey. *Islamic studies*, ISSN 0578-8072, 2006, god. 45, br. 2, str. 191–220. [COBISS.BH-ID 512814539]
219. KARČIĆ, Fikret. *Über die Methode der Textanalyse in den islamischen Wissenschaften : kurzer historischer und vergleichender Abriss*, (Lilium bosniacum, Bd. 1). 1. Aufl. Freiburg: VIBE, 2012. 6str. [COBISS.BH-ID 512411595]



# Fikret Karčić

## *Curriculum vitae*

### LIČNI PODACI I OBRAZOVANJE

Datum i mjesto rođenja: 11. 3. 1955., Višegrad

1969-1974, Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu

1974-1978, Dodiplomski studij, Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu;  
Stečeni stručni naziv: Diplomirani pravnik

1978-1985, Postdiplomski studij, Pravni fakultet, Univerzitet u Beogradu;  
Stečeni akademski stepen: Magistar pravnih nauka; Naslov magistarskog rada: "Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941", odbranjen 22. 05. 1985.

1985-1989, Doktorski studij, Pravni fakultet, Univerzitet u Beogradu; Stečeni naučni stepen: Doktor pravnih nauka; Naslov doktorske disertacije: "Pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini 20 vijeka", odbranjena 30. 06. 1989.

### AKADEMSKO ISKUSTVO

#### *Visokoškolske ustanove i zvanja*

1978-1992, Islamski teološki fakultet u Sarajevu (01.10.78-24.11.92).  
Zvanja: 15. 9. 1978: Asistent; 23. 5. 1985: Predavač; 9. 10. 1989: Docent; 14. 11. 1991: Vanredni profesor



1993, Teološki fakultet, Univerzitet Marmara, Istanbul, Vanredni profesor,  
1. 1. 1993. - 31. 12. 1993.

1994-2002, Fakultet za islamske i društvene nauke, Međunarodni islamski univerzitet Malezija, Vanredni profesor, 27. 12. 1993. - 11. 7. 1997.;  
Redovni profesor, 11. 7. 1997. - 30. 8. 2002.

2002-2004, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Redovni profesor, 1. 9. 2002. - 30. 06. 2004.

1. 07. 2004. - do sada, Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu, Redovni profesor

### *Predmeti*

Islamski teološki fakultet u Sarajevu

*Historija šerijatskog prava*

*Šerijatsko građansko i krivično pravo*

*Šerijatsko nasljedno i vakufsko pravo*

*Društveno-politički sistem SFRJ*

Teološki fakultet, Univerzitet Marmara, Istanbul

*Islam na Balkanu (postdiplomski kurs)*

*Historijska geografija muslimanskih zemalja*

Fakultet islamskih i društvenih nauka, Međunarodni islamski univerzitet  
Malezija

*Akaid (IRKH 1120)*

*Čovjek u Kur'anu i Sunnetu (IRKH 1210)*

*Uvod u Fikh (IRKH 2150)*

*Islamsko pravo i savremeno društvo (IRKH 2160)*

*Metodologija istraživanja (IRKH 4999)*

*Islamsko nasljeđe (IRKH 6035)*

*Kasniji razvoj islamske misli (RKUD 6130)*

*Metodologija istraživanja (RKUD 6110)*

*Islam i modernost (RKUD 7010)*

*Filozofija historije (RKUD 7020)*

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

*Historija šerijatskog prava*

*Teorija države i prava*

*Metodologija istraživanja u islamskim pravnim naukama*

Pravni fakultet, Univerzitet u Sarajevu

*Opća historija države i prava*

*Komparativna pravna historija*

*Moderne pravne kodifikacije*

*Izabrane teme iz komparativne pravne historije*

*Pravna reforma u muslimanskim zemljama*

*Svjetske pravne kulture*

*Religijske pravne kulture*

## AKADEMSKE SLUŽBE

Član redakcije (1982-1992), *Zbornik radova* Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu

Predsjednik organizacionog odbora, Simpozijum islamske nauke i ulema u Bosni i Hercegovini (15. 1.-17. 1. 1990)

Glavni urednik, *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice* (Januar 1990-Novembar 1992)

Međunarodni islamski univerzitet Malezija, Odsjek za islamske studije:

- Kordinator sekcije Fikh i Usul el-Fikh (1. 8. 1994 - 30. 4. 1995)



- Kordinator sekcije *Usul el-Din*, savremena islamska misao i uporedne religije (1. 5. 1995 - 30. 4. 1996)
  - Zamjenik šefa Odsjeka za islamske studije (1. 5. 1996 - 2. 12. 1996)
  - Kordinator programa Diploma u islamskim naukama, (1. 5. 1995 - 15. 7. 1997)
  - Šef Odsjeka za Usul el-Din i uporedne religije (2. 12. 1996 - 31. 1. 1998)
  - Koordinator islamskih studija na Fakultetu islamskih i društvenih nauka (1. 2. 1998 - 31. 7. 1999)
  - Član redakcije, *Intellectual Discourse: A Journal of the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*, IIUM, (1998-2002)
- Član redakcije (trenutno), *Godišnjak Pravnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu*
- Član redakcije (trenutno), *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu*
- Prodekan za naučnoistraživački rad (2017 - danas), Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu
- Član savjeta časopisa (trenutno), *Islamic Studies*, Islamabad (Pakistan)

## UČEŠĆE NA MEĐUNARODNIM SKUPOVIMA

- Januar 1990, *Islamske nauke i ulema u BiH*, Mešihat Islamske zajednice u BiH, Sarajevo.
- April 1990, *Savremeni problemi islamskog svijeta*, Islamski centar, Zagreb.
- Maj 1990, *Heretički pokreti i mistički redovi na Balkanu*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd.
- April 1991, *Islamsko pravo i savremeni svijet*, Islamski centar, Zagreb.
- Septembar 1991, *Ebedi Risalet, Zaman*, Istanbul.
- Juni 1993, *Teologije u dijalogu*, Karl Franzens Univerzitet, Fakultet katoličke teologije, Graz.
- Novembar 1993, *World Conference on Bosnia (Svjetska konferencija o BiH)*, The Muslim Institute, London.



- Oktoabar 1995, *Images of Islam: Terrorising the Truth (Predstave o islamu: terorisanje istine)*, Just World Trust (Just), Penang.
- Septembar 1999, *Muslims' Rights in Non-Muslim Majority Countries* (Prava muslimana u većinskim nemuslimanskim zemljama), IKIM (Kuala Lumpur)
- Septembar 2000, *The Qur'anic View of Man According to the Risale-i Nur* (Kur'anski concept čovjeka kako je izložen u djelu Risale-i nur), The Istanbul Foundation for Science and Culture (Istanbul)
- Novembar 2000, *National Seminar on Islamic Development and Deviation Practices* (Nacionalni seminar o islamskom razvoju i devijantnoj praksi), Authentic Alliance (Kuala Lumpur)
- 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), Institute of Human Rights, University of Oslo
- Oktoabar 2002, *European-Islamic Intercultural Dialogue* (Evropsko-islam-ski interkulturalni dijalog), The German Institute for Foreign Cultural Relations (IFA), Neuhardenberg
- Oktoabar-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), Centro di Alti Studi in Scienze Religioze, Piacenza (Italy)
- 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), Office of the Commissioner for Human Rights, Council of Europe, Louvain-la-Neuve (Belgium)
- 27 juni - 9 Avgust 2003, *Fulbright American Studies Institute, "The US Constitution: Origins, Evolution, and Contemporary Issues"* (Fulbrajtov institut američkih studija: Ustav SAD: porijeklo, evolucija i savremena pitanja), Lafayette College Easton, Pennsylvania
- 14-16 septembar 2003, *Matrimoni e disparita di appartenenza religiosa: problema antropologico interculturale o problema interreligioso?* (Brak i razlika u religiji: antropološki interkulturalni ili religijski problem?), Facolta di teologia di Lugano



- 6-7 oktobar 2003, *Bošnjački identitet u XX stoljeću*, Bošnjačka zajednica kulture "Preporod" Sarajevo
- 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
- Septembar 2004, *Kurse Introduction to Islamic Law* (Uvod u islamsko pravo), University of Oslo
- 4-5 oktobar 2004, *Europe's Middle East? Bosnia and Herzegovina and the Dayton Agreement in Perspective. 9th Conference Triologue of Cultures* (Evropski Bliski istok? BiH i dejtonski sporazum u perspektivi), Herbert-Quandt-Stiftung, Bad Homburg and American Academy, Berlin
- 10-11 decembar 2004, *Islam and Europe in the Inter-War Period: Networks, Status, Challenges* (Islam i Evropa u međuratnom 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
- 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
- 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
- 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 BiH, Sarajevo
- 3-4 juni 2005, *Emerging Legal Issues for Islam in Europe- A Conference of Experts* (Nastajući pravni slučajevi o Islamu), Central European University, Budapest
- 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 mi-



- sao i ljudska prava sa posebnim osvrtom na muslimane u Evropi), Norwegian Center for Human Rights
- 13-16 novembar 2005, *Vizije pravednog društva. Visions of a Just Society*, Konrad Adenauer Stiftung i ICCJ Abrahamic Forum, Sarajevo
- 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
- 27-30 mart 2006, *The 5<sup>th</sup> Building Bridges Seminar Justice and Rights: Christian and Muslim Perspectives* (Peti seminar Izgradnja mostova "Pravda i prava"), Georgetown University (USA)
- 2-4 novembar 2006, Međunarodni simpozij *Smail Balić kao mislilac evropskog islama*, Bošnjački institut- Fondacija Adila Zulfikarpašića i Ured Austrijske kooperacije za nauku, obrazovanje i kulturu (Sarajevo)
- 22-25 novembar 2006, International Conference "Judicial Systems in Eastern Europe From the Beginning of the 19<sup>th</sup> Century to the World War I", Max-Planck Institut fur Europäische Rechtsgeschichte (Frankfurt)
- 25-28 januar 2007, International Workshop and Public Forum *Changeable and Unchangeable in Islamic Thought and Practice*, The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief (Oslo) – Islam Arastirmalari Merkezi (Isam) (Istanbul).
- 21-23 februar 2007, Wilton Park Conference *Creating Common Platforms between Muslim and Western Societies: How to Tackle Extremist Discourse*, Wilton Park, German Federal Foreign Office i Foreign and Commonwealth Office
- 22 mart 2007, Predavanje *Islamic Modernity and Law*, Universitat Wien, Rechtswissenschaftliche Fakultät
- 11-13 april 2007, International Conference *The Resurgence of Religion in Europe*, ESITIS i University of Birmingham
- 4-5 juni 2007, International Conference *Islam and Muslims in the World Today*, University of Cambridge
- 13 juni 2007, Panel *Who Speaks for Islam*, Radio Free Europe (Prague)
- 21-24 oktobar 2007, International Consultation *Religion and Secular State: Role and Meaning of Religion in a Secular Society from Muslim, Christian and Jewish Perspectives - Focus on South-East Europe*, European





- Abrahamic Forum, Konrad Adenauer Stiftung, Međureligijski institut u Bosni i Hercegovini (Sarajevo)
- 1-3 novembar 2007, Workshop *Coexistence and Conflict: The Legal Systems of South-Eastern Europe in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt)
- 6 novembar 2007, Conference *International Humanitarian Law and Islam. Religion*, International Committee of the Red Cross, Faculty of Islamic Studies in Sarajevo
- 14-16 novembar 2007, Konferencija *Islamska tradicija Bošnjaka: Izvori, razvoj i institucije, perspektive*, Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (Sarajevo)
- 16-17 novembar 2007, Conference '*Bosnischer Islam*' fur Europa ("Bosnian Islam" for Europe), Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Stuttgart)
- 17 januar 2008, Seminar *Organizacija islamskih zajednica u regionu - normativni aspekt*, Udruženje ilmije u BiH i Ustavni sud IZ (Sarajevo)
- 9 april 2008, Predavanje *Traditions of Shari'a Interpretation in Bosnian Islam* (Tradicija tumačenje Šerijata u bosanskom islamu), Univerzitat Luzern, Kultur und Sozialwissenschaftliche Fakultat (Switzerland)
- 18-20 juni 2008, Međunarodna radionica *Institutionalization and Representation of Religion* (Institucionalizacija i reprezentacija religije), Konrad Adenauer Foundation Berlin u saradnji sa University of Erfurt
- 9-11 juli 2008, Predavanje: *Sharia and European Civil Law Culture: Experience of Bosnia and Herzegovina in post-Ottoman Times* (Šerijat i kultura evropskog kontinentalnog prava: iskustvo BiH u post-osman-skom periodu), International Summer School Seggau (Austria)
- 5-12 oktobar 2008, Course Introduction to Islamic Law and Institutions, University of Oslo
- 26 septembar - 2 Novembar 2009, Fulbright Visiting Specialist Program *Direct Access to the Muslim World*, Boise State University, Idaho, USA
- 1-4 decembar 2009, Workshop *State and Religion in Bosnia and Herzegovina*, Faculty of Law, Vienna
- 8-10 januar 2010, Workshop *New Approaches to Islamic Family Law*, Cairo: The Oslo Coalition for Freedom of Religion or Belief and the American University of Cairo



- 15 septembar 2010, University Lecture on Islam *Main Trends in the Interpretation of the Shari'a in Bosnia and Herzegovina 2000-2005*, University of Copenhagen
- 19-21 oktobar 2010, International Literary Conference *Khalil Mutran and Mehmedalija Mak Dizdar*, Foundation Al-Babtain's Prize for Poetic Creativity Kuwait, Sarajevo
- 3-5 novembar 2010, International Symposium *The Balkans and Islam: Encounter-Transformation-Discontinuity-Continuity*, Canakkale Onsekiz Mart University, Canakkale (Turkey)
- 6-7 maj 2011, Symposium *Europski identitet Bošnjaka: od minolog iskustva do suvremene afirmacije* (European Identity of the Bosniaks), Bošnjačka zajednica Hrvatske. Medžlis Islamske zajednice Zagreb, Naučnoistraživački institut Ibn Sina Sarajevo, Zagreb (Hrvatska)
- 9-13 maj 2011, Symposium *Cambridge in Sarajevo: Perspectives on Islamic and Middle Eastern Studies*, Cambridge University, University of Sarajevo, Sarajevo
- 22 juni 2011, Simpozij *Vakufi u BiH*, Vakufska direkcija, Sarajevo
- 11-13 septembar 2011-09-18 International conference *Intertwined worlds: The Judeo-Islamic Tradition*, The Prince Alwaleed Bin Talal Centre of Islamic Studies, University of Cambridge
- 28 oktobar 2011, Međunarodna konferencija *200 godina Općeg građanskog zakonika*, Pravni fakultet u Sarajevu
- 3-5 novembar 2011, *Međunarodni znanstveni skup u povodu sto godina od osnivanja Katedre za povijest hrvatskog prava i države Pravnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu i dvjesto godina od proglašenja Općeg građanskog zakonika*, Pravni fakultet u Zagrebu
- 26 decembar 2011, Simpozijum *Ebu Hamid El-Gazali: devet stoljeća poslije*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu



- 16-19 maj 2012, Conference *The Ottoman Empire and World War I*, University of Utah and Faculty of Philosophy of the Sarajevo University, Sarajevo
- 4-5 oktobar 2012, Conference *Kako uskladiti religiju i politiku u savremenoj demokraciji?* (How to harmonize religion and politics in contemporary democracy), Institut Francais, Sarajevo
- 6 decembar 2012, Round table *Sloboda vjeroispovijesti i međureligijski dijalog: pojedinac-zajednice-država* (Freedom of Religion and inter-faith dialogue: individual-communities-state), Evropska akademija Sarajevo i GIZ, Sarajevo
- 28 maj 2013, Međunarodni naučni skup *550 godina Ahd-name*, Pravni fakultet u Sarajevu
- 21-25 maj 2014, Summer School *Alternative Interpretation of Modernity in the Balkans*, FOCIC, Skopje
- 28-30 novembar 2014, Naučni skup *Historija države i prava BiH: izazovi i perspektive*, JU Zavod za zaštitu i korištenje kulturno-historijskog i prirodnog nasljeđa Tuzlanskog kantona, Tuzla
- 20 decembar 2014, Naučni skup *Bošnjaci u Osmanskom Carstvu (XV-XX stoljeće)*, Udruženje građana "Mladi Muslimani", Sarajevo
- 14 decembar 2015, Forum *Sloboda vjere ili uvjerenja u vremenu borbe protiv ekstremizma i terorizma*, Centar za napredene studije Sarajevo
- 19-20 decembar 2015, International Conference *Ottoman Scholarship from Sahn-i Seman to Darulfunun*, Faculty of Theology, Istanbul University
- 14 januar, 2016, Forum: *Islam in europaishen Haus - Wie geht das?*, Katholische Akademie Hamburg, Nordikirche Welweit, Konrad Adenauer Stiftung
- 13-14 maj 2016, *Intrenational Turkish Legal History Congress*, Faculty of Law, University of Istanbul
- 24 maj 2016, *Evropski islam-tatarska komponenta*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
- 28-29 septembar 2016, Međunarodna konferencija *Država i religije u Bosni i Hercegovini i Austriji: Pravni okvir za islam u europskom kontekstu*, Austrijska kooperacija i Islamska zajednica u BiH



20-22 oktobar 2017, International Conference *Jewish-Muslim Relations in Europe: Past, Present and Future Perspectives*, University of Vienna, University of Cordoba, University of Coruna, Cordoba.

19 mart 2018, Okrugli sto *Religije i sekularnost u novim odnosima*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo

19 april 2018, Okrugli sto *Sloboda vjere u BiH: aktuelne presude*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo

12 juli 2019, Ljetna škola *Muslim Societies: Contemporary and Future Challenges*, predavanje na temu *How Islamic Law is Studied Today*, Demirkoy (Turska), IIIT-MAHYA

## PRIZNANJA I NAGRADE

Zahvalnica za doprinos razvoju Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji, 2002.

Certifikat o učešću na Fulbrightovom programu „The U. S. Constitution: Origins, Evolution, and Contemporary Issues“ (Američki Ustav: Izvori, evolucija i savremene teme) na Lafayette Collegeu, Pennsylvania, SAD, 2003.

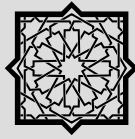
Plaketa za poseban doprinos afirmaciji Gazi Husrev-begove medrese, 2006.

Nagrada za najuspješnijeg profesora u akademskoj 2008/2009. godini, Univerzitet u Sarajevu, 17. 12. 2009.

Certifikat o učešću na Fulbright Scholarship Programu, oktobar 2009.

Priznanje „Muderris Muhamed Seid ef. Serdarević“, Ured Muftije zeničkog, 2016.

Nagrada za životno djelo za 2018. godinu (zajedno sa prof. Enesom Karićem), Udruženja muslimanskih društvenih naučnika iz Ujedinjenog Kraljevstva (AMSS), maj 2019.



*Između korica ove knjige sabrani su prilozi koje su njihovi autori kao prijatelji i kolege profesora Fikreta Karčića napisali njemu u čast a u povodu obilježavanja četrdeset godina njegovog aktivnog naučno-istraživačkog i nastavničkog djelovanja.*



*U prvom dijelu su radovi o temama kojima se profesor bavio u svom naučno-istraživačkom radu: historija šerijatskog prava i islamskih institucija, islam u savremenom svijetu i posebno na Balkanu, religija i pravo.*



*Drugi dio čine osvrti napisani u povodu obilježavanja ovog značajnog datuma. Oni su dijelom refleksija na vremena u kojima je profesor Karčić djelovao, ali imaju i ličnu notu.*



*Knjiga sadrži ličnu, prigodnu i selektivnu biografiju i bibliografiju radova prof. Fikreta Karčića što istraživačima koji se bave temama kojima se profesor Karčić bavio može poslužiti kao putokaz kroz naučno-istraživačko putovanje.*