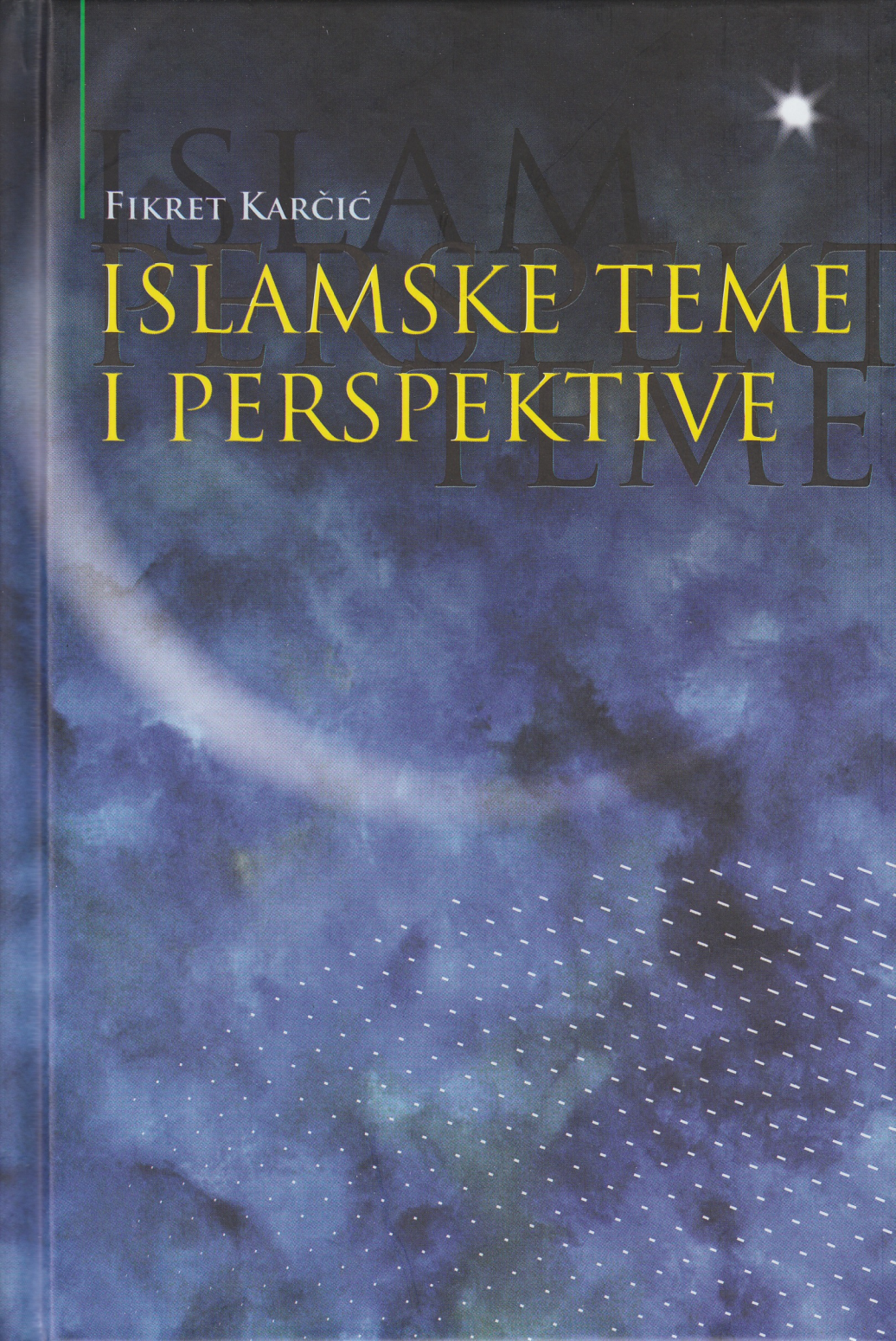


The background of the book cover is a deep blue, starry night sky. A bright, multi-pointed star is visible in the upper right corner. A thin, white crescent moon is positioned in the lower left, with a soft, white glow trailing behind it as it curves across the sky. In the bottom right corner, there is a pattern of small, white, dashed lines arranged in a grid-like fashion, suggesting a distant galaxy or a celestial map.

FIKRET KARČIĆ

ISLAMSKÉ TEME I PERSPEKTIVE

ISLAMSKA - BIBLIOTEKA.NET



Savremena islamska misao

Fikret Karčić
ISLAMSKÉ TĚME I PERSPEKTIVE

Izdavač: *El-Kalem* - izdavački centar Rijasetu Islamske zajednice
u Bosni i Hercegovini, Zelenih beretki 17, 71000 Sarajevo, BiH
Tel/Fax: 00387 33 441-800;
www.elkalem.ba

Za izdavača: Selim Jarkoć
Urednik: Mustafa Prljača
Recenzent: Dr. Enes Ljevaković
Tehnički urednik: Nurko Karaman
Lektor: Tarik Jakubović
Dizajn korice: Tarik Jesenković

Štampa: BEMUST
Za štampariju: Mustafa Bećirović

ISLAMSKA - BIBLIOTEKA . NET

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

28-67

KARČIĆ, Fikret

Islamske teme i perspektive / Fikret Karčić. -
Sarajevo : El-kalem, 2009. - 203. str. ; 21 cm

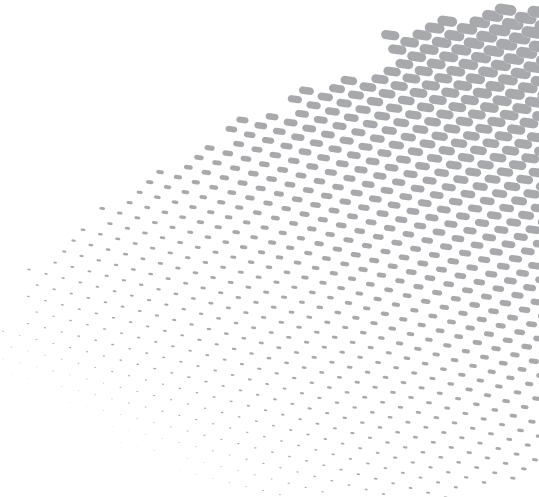
Bibliografija i bilješke uz tekst

ISBN 978-9958-23-236-7

COBISS. BH-ID 17169926

FIKRET KARČIĆ

ISLAMSKKE TEME I PERSPEKTIVE



القلم
el-Kalem

SARAJEVO, 1430/2009.

ČLANCI

ISLAMSKA - BIBLIOTEKA.NET

KAKO JE HANEFIJSKI MEZHEB DOŠAO U BOSNU

INTERPRETACIJA *SILSILE* HASANA KAFIJE PRUŠČAKA

Današnje muslimansko prisustvo na Balkanu rezultat je masovnog prelaska lokalnog stanovništva na islam u toku osmanlijskih osvajanja (*futuhāt*) i nakon njih u 14. i 15. vijeku. Prihvatanjem islama, muslimani Balkana prihvatili su takođe i hanefijski mezheb u fikhu i maturidijsku školu mišljenja u akaidu. Pripadanje ovim dvjema školama mišljenja, između ostalog, karakteriše manifestovanje islama u turskoj kulturnoj zoni muslimanskog svijeta.¹

Opštepoznata je činjenica da je Osmanlijska država (*Devlet-i Alije-i Osmanije*) prihvatila hanefijski mezheb kao službeno tumačenje Šerijata na svojim teritorijama. Takođe je poznato da metodologiji hanefijskog mezheba u tumačenju Šerijata korespondira maturidijska metodologija u tumačenju akaida, kao što šafijskom mezhebu u fikhu odgovara eš'arijski mezheb u akaidu.

1 Seyed Hossein Nasr, "A Typological Study of Islamic Culture" u njegovoj knjizi *Islamic Life and Thoughts* (London: George Allen and Unwin, 1981), 49.

Ovaj rad nastoji da odgovori na pitanje zašto su Osmanlije forsirale hanefijski mezheb i koji su to bili putevi dolaska ovog mezheba na Balkan i u Bosnu. Prvo pitanje nastojaćemo odgovoriti oslanjajući se na novija istraživanja historije hanefijskog mezheba. Drugo pitanje nastojaćemo odgovoriti historijsko-geografskim tumačenjem djela *Nizamul'ulema ila hatemi'l-enbija* (Niz učenjaka do posljednjeg Božijeg poslanika), koji je na arapskom napisao Hasan Kafi Pruščak (1544-1615). Djelo je preveo na bosanski jezik Mehmed-ef. Handžić² 1935. i Amir Ljubović - Fehim Nametak 1983.³ Na engleskom jeziku holandski istraživač Jan Just Witkam faksimilski je prezentirao Bratislavski rukopis ovog djela sa anotiranim indeksom.⁴

Kafijino djelo *Niz učenjaka do posljednjeg Božijeg Poslanika* spada u kategoriju *silsila* - djela kojim su muslimanski učenjaci prošlosti dokazivali autentičnost znanja koje posjeduju. To je vršeno ustanovljavanjem lanca prenosa znanja od učitelja pojedinog učenjaka idući unazad sve do samog Božijeg poslanika, a.s. Ovaj metod, izveden iz metodologije *seneda* u hadisu, jedno je od obilježja klasičnog muslimanskog koncepta prenosa znanja. Kafijino djelo *Niz učenjaka do posljednjeg Božijeg Poslanika* nije samo njegova lična silsila. To je, kako je primijetio Mehmed-ef. Handžić:

-
- 2 *Nizamul-ulema' ila Hatemil-enbija* (Niz učenjaka do posljednjeg Božijeg Poslanika), arapski napisao Hasan-ef. Kafi Pruščak, preveo: Mehmed Handžić (Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1935.).
 - 3 "Niz učenjaka do posljednjeg poslanika" u *Hasan Kafi Pruščak, Izabrani spisi*, uvod, prevod i bilješke Amir Ljubović i Fehim Nametak (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.), 125-154.
 - 4 Jan Just Witkam, "Hasan Kafi al-Aqhisari and his *Nizam al-Ulama ila Katam al-Anbiya*", *Manuscripts of the Middle East* 4 (1989), 85-114.

djelo kojim dobivamo jednu jasnu sliku širenja islamskog prava (fikha), a napose hanefijskog mezheba. Saznajemo kako se hanefijski mezheb rasprostirao, gdje su mu glavni centri bili i napokon kako je u Bosnu došao. Nije ovo samo put kojim je poznavanje hanefijskog mezheba dopiralo do našeg Kafije, nego je istim putem to poznavanje dopiralo i do ostalih naših poznavalaca hanefijskog fikha, Kafijinih zemljaka i savremenika, kako se sam on izjasnio u uvodu svog djela riječima “Božijom pomoći ovo je djelo ispalo vrlo lijepim, tako da se u njemu spajaju nizovi većine naših drugova i prijatelja.”⁵

Polazeći od ovog stava kao osnovne metodološke premise za istraživanje Kafijine silsile, nastojaćemo da ustanovimo egzaktne geografske puteve i historijske okolnosti širenja hanefijskog mezheba iz njegove kolijevke do centralnog dijela Balkana.

KAFIJINA SILSILA

U djelu *Niz učenjaka do posljednjeg Božijeg poslanika* Hasan Kafi navodi 30 biografija. Dvadeset deveta biografija je Kafijina a trideseta je biografija Kafijinih učenika. Dvadeset osma je biografija Kafijinog učitelja Kara Jilana. Od te biografije unazad ide silsila Hasana Kafije do ličnosti samog Muhammeda, a.s. Idući od izvora islamskog znanja, silsila ide ovim redom:

1. Božiji poslanik Muhammed, a.s. Nakon toga spominje prvog halifu Ebu Bekra es-Sidika (u. 13/634 u Medini).

2. Ashabi Omer b. el-Hattab (u. 23/644 u Medini), Osman b. Affan (u. 35/656 u Medini), Ali b. Ebi Talib (u. 40/661 u Kufi), Abdullah b. Mes'ud (u. 32/652-3 u Medini).

5 *Nizamul-ulama' ila Hatemil-enbija*, 54.

3. Alkame b. Kajs en-Nehai (u. 62/681-2 u Kufi), Mesruk b. el-Edžda el-Hamedani (u. 63/682-3 u Kufi), El-Esved b. Jezid en-Nehai (u. 74/693-4 u Kufi), Šurejh b. Haris el-Kindi (u. 79/698-9 u Kufi), pripadaju grupi tabi'ina koncentrisanoj u Iraku.

4. Ibrahim b. el-Jezid en-Nehai (u. 96/714-5 u Kufi).

5. Hammad b. Ebi Sulejman (u. 120/757-8 u Kufi).

6. Ebu Hanifa Numan b. Sabit (u 150/767 u Bagdadu), utemeljitelj mezheba.

7. Muhammed b. el-Hasan eš-Šejbani (u. 189/804-5 u Rejju, blizu današnjeg Teherana), kodifikator hanefijskog mezheba.

8. Ebu Hafs el-Kebir Ahmed b. Hafs el-Buhari (216/831).

9. Ebu Hafs es-Sagir Abdullah b. Ahmed (u. 264/877-8 u Buhari).

10. Abdullah b. Muhammed b. Jakub es-Sebzemuni (u. 340/952 u Buhari), porijeklom iz Sebzemuna, sela kod Buhare.

11. Muhammed b. el-Fadl el-Buhari el-Kumazi (u. 381/991-2 u Buhari, porijeklom iz Kumaza, sela kod Buhare.

12. El-Husein b. el-Hidr ibn Muhammed en-Nesefi (u. 424/1032-3), iz Nesefa u blizini Semerkanda.

13. Abdulaziz b. Ahmed el-Halvani (u. 448/1056-7), iz Keša u Buhari.

14. Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed ibn Ebi Sehl es-Serahsi (u. 490/1096-7 u Fergani), porijeklom iz Serahsa u Horasanu.

15. Abdulaziz b. Omer b. Maze, "es-Sadru'l-madi" (u. ?), vezan za Buharu i Ferganu.

16. Husamuddin Omer b. Abdulaziz b. Omer ibn Maze, "es-Sadruš-šahid" (u. 536/1141-2) u Semerkandu, ukopan u Buhari.

17. Ali b. Ebi Bekr b. Abduldželil el-Fergani el-Marginani, autor djela *El-Hidaje* (u. 642/1244 u Buhari).

18. Muhammed b. Abdusettar b. Muhammed el-Kerderi el-Beraniki (u. 642/1244 u Buhari), porijeklom iz Kerdera u današnjem Iranu.

19. Ebulfadl Muhammed b. Muhammed b. Nasir el-Buhari (u. 693/1294 u Buhari).

20. El-Husein b. Ali el-Hadždžadž es-Signaki (u. 710/1310-11 u Halebu), porijeklom iz Signaka, Turkestan, predavao u Bagdadu, Damasku i Halepu.

21. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Buhari, "Kavamuddin el-Kaki" (u. 749/1348-9 u Kairu).

22. Ekmeluddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Baberti (u. 786/1384 u Kairu), porijeklom iz Baberta blizu Bagdada, vezan za Halep i Kairo.

23. Šemsuddin el-Fenari (u. 834/1431), iz Fenara u Iranu, vezan za Kairo i Anadoliju, *muft-i enam* Osmanlijske države u vrijeme Sultana Murata I (763/1362-791/1389).

24. Muhjiddin Muhammed b. Ermegan (u. u vrijeme vladavine Murata II 824/1421 - 855/1451 u Izniku Anadolija).

25. Hidr-bej b. Dželaluddin (u. 863/1458 u Istanbulu), prvi kadija Istanbula, vezan za Sivri-i Hisar i Bursu.

26. Muhjiddin Muhammed b. Tađžuddin Hatib-zade (u. 901/1495-6) u Istanbulu) i Muhjiddin Mustafa el-Kastalani (u. 901/1495-6) vezan za Bursu, Edirne i Istanbul.

27. Ahmed b. Sulejman Kemalpaša-zade, *mufti's-sekalejni* (muftija ljudi i džina) (u. 940/1533-4 u Istanbulu), veliki alim i *šejhu'l-islam*.

28. Kara Jilan Jahja-efendi (u. 983/1575-6 u Istanbulu), učitelj Hasan Kafi Pruščaka.

ANALIZA I INTERPRETACIJA

Silsile islamskih učenjaka vezuju se u krajnjoj liniji za ličnost Božijeg poslanika Muhammeda, a.s. Kao prenosilac i tumač posljednje Božije objave, Muhammed, a.s, najautentičniji je izvor znanja koje se kasnije prenosi vjerodostojnom predajom s generacije na generaciju. Ovaj metod prenosa znanja naziva se *el-menhedžu'n-nakli* (tradicionalni metod).⁶ Prema ovom metodu, znanje je vjerodostojno ukoliko je prenijeto s izvora neprekinutim i pouzdanim lancem prenosilaca.

Nakon ličnosti Božijeg Poslanika, Kafijina *silsila* uključuje uobičajeni lanac predaje koji pokazuje autentičnost hanefijskog mezheba.⁷ To su *Hulefa-i Rašidin* (Halife na pravom putu) i ashab Abdullah b. Mes'ud. On je za vrijeme hilafeta Omera b. Hattaba bio kadija u Kufi, te je tokom svoga boravka prenio znanje na tamošnji narod i uticao na nastanak rane iračke škole u fikhu.

Biografije pod brojem 3, 4, i 5, počevši od kadije Šurejha do učitelja Ebu Hanife Hammada b. Ebi Sulajmana, pripada-

6 Vidi: Aiša 'Abdurrahman, *Mukaddime fi'l-menhedž* (el-Kahire: Ma'hedu'l-buhusi ve'd-dirasati'l-arebijje, 1971.), 116 i passim.

7 Uporedi: Umer Sulejman el-Eškar, *Tarihu'l-fikhi'l-islamiji* (Bejrut: Mektebetu'l-felah, 1402/1982), 86-87.

ju krugu učenjaka koji se u Iraku formirao oko Ibn Mes'uda i koji predstavlja kariku u lancu prenosa znanja između Ebu Hanife i Hulefa-i Rašidina (rana iračka škola).

S biografijom 6 (Ebu Hanifa) počinje historija hanefijske pravne škole. Naslanjajući se na tradiciju rane iračke škole, Ebu Hanifa razvija i rafinira metodologiju tumačenja izvora Šerijata i izvođenje pravnih propisa. Na osnovu ove metodologije, razvijene uglavnom u diskusijama koje je Ebu Hanifa vodio sa svojim učenicima, oblikuje se cjelovita škola pravnog mišljenja. Učenje ove škole razvijaju dalje učenici Ebu Hanife a sistematski ga zapisuje Muhamed b. Hasan eš-Šejbani (biografija 7) u šest temeljnih knjiga (*el-asl*). Ovaj učenjak služi kao kadija u istočnim pokrajinama Hilafeta (u današnjem Iranu) i kod njega se obrazuju brojni studenti koji će dalje proširiti islamsko znanje a time i hanefijski mezheb u krajeve Centralne Azije.

Biografija od broja 8 (Ebu Hafsel-Kebir Ahmed b. Hafs el-Buhari) do broja 19 (Ebulfadl Muhammed ibn Muhammed b. Nasir el-Buhari) odnose se na ulemu Transoksanije, poznatom u klasično muslimansko doba kao *Ma wara'en nehr* (Krajevi s onu stranu rijeke).⁸ "Rijeka" spomenuta u ovom nazivu jeste Oksus, odnosno Džejhun, odnosno Amu Darja. Muslimanski geografi nazvali su zemlju s onu stranu Amu Darje *mawara en-nehr*, nasuprot Horasanu, koji je ležao prije Amu Darje i bio nazivan *ma dune en-nehr* (Zemlja do rijeke). Granice Transoksanije su se mijenjale tokom historije, ali je ovaj region u osnovi obuhvatao bazen rijeke Zarafšan - poznat kao Sogdia - krajeve do bazena rijeke Sir Darja (Sajhun), sjeverozapadno

8 Vidi: *The Encyclopaedia of Islam, new edition* (Leiden: E.J. Brill, 1986.), 5:852-859 s.v. "Ma wara'al-nahr".

do Horezma, istočno do Fergane i preko planine Tien Šan u istočni ili kineski Turkestan (Sinkjang). Danas ovi krajevi pripadaju centralnoazijskim republikama: Uzbekistanu, Kazahstanu, Tadžikistanu, i Kirgizistanu te Kini.⁹

U predislamsko doba Transoksanija je bila pod pretežnim kulturnim uticajem Perzije. Muslimanska vojska pod komandom Kutejbe b. Muslim el-Bahili, Hadždžadžovog guvernera istočne provincije Hilafeta, zauzela je Transoksaniju godine 94/712-13. U većim gradovima Transoksanije uspostavljeni su arapski garnizoni. Širenje islama počelo je među lokalnim stanovništvom među kojima je bilo zoroastrovaca, manihejaca, mazdekita te kršćana i budista. U rano abasijsko doba, Transoksanija je potpuno integrisana u Hilafet kao jedinstvena provincija. Transoksanski gradovi kao Semerkand (glavni grad), Buhara, Belh, Tirmiz, Amul, Farab, Kiš, Nesef, Fergana, Uzgend, Hodžend, Šaš i sl. postaju centri islamske kulture i *nisbe* u imenima poznatih islamskih učenjaka.

Značaj Transoksanije kao centra islamske kulture pokazuje činjenica da je većina autora najautoritativnijih zbirki hadisa iz ovog regiona ili njegove blizine.¹⁰ Imam El-Buhari (u. 256/870) je iz jednog od najpoznatijih centara Transoksanije, Imam Muslim (u. 261/874) je iz Nisabura u Horasanu, koji se graniči sa Transoksanijom, Davud es-Sidžistani (u. 275/888) je takođe iz Horasana, Imam El-Tirmizi (u. 279/892) je iz Transoksanije, Imam En-Nesai (u. 303/915) je iz Horasana, Imam Ibn Madže (u. 273/886) je iz Kazvina u centralnom

9 Vidi: *The Encyclopaedia of Islam*, 852.

10 Vidi: Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features* (London: The Islamic Text Society, 1993.), 53-69.

dijelu Irana. Osim toga utemeljitelj maturidijske škole u akaidu - Imam Abu Mensur el-Maturidi (u. 333/944) je iz okoline Semerkanda, kao i brojni hanefijski pravници spomenuti u Kafijinoj *silsili*¹¹

Transoksanija je zadobila reputaciju centra islamske učenosti tokom 3/9 i 4/10 vijeka. U to doba u Abasijskom hilafetu počinje proces slabljenja centralne vlasti i izrastanja lokalnih elita. Istočni dijelovi Hilafeta, udaljeni od teorijsko-ideoloških sporenja u prijestonici, postaju centri žive intelektualne i misijske aktivnosti. Posebno povoljni uslovi za razvoj islamskih nauka bili su ostvareni u Transoksaniji u vrijeme dinastije Samanija (261/874 - 390/999).¹²

Transoksanska ulema i sufije, živeći na granici Hilafeta, imali su veoma razvijen osjećaj za misiju (*da'va*). Zahvaljujući ovim misionarima turska plemena koja su živjela s onu stranu muslimanske granice primila su islam. Već u 5/11 vijeku ranija jednakost između termina *erduš-širk* (Zemlja mnogo-boštva) i *erdu't-turk* (Zemlja Turaka) nije više bila tačna. Turska plemena primila su islam i hanefijski mezheb zahvaljujući alimima i sufijama kao što je bio Ebu Imran es-Semerkandi, za koga se kaže da je preveo u islam 50.000 Turaka. Muslimanski misionari preduzimali su svoje aktivnosti iz hiljade centara (*ribat*) na transoksanijskim granicama uspostavljenim prema paganskim plemenima Kurluka, Oguza i Kimaka.¹³

11 Na značaj Transoksanije kao centra islamskog znanja u 9-10. vijeku skrenuo je pažnju Mustafa Cerić u svojoj disertaciji *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of The Theology of Abu Mansur al-Maturidi* (d. 333/944) (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 23-31.

12 Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, 28-29.

13 W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, 226 i passim.

Nakon primanja islama turska plemena brzo postaju važan politički faktor. Turska dinastija Seldžuka (430/1038 - 552/1157) uspostavlja vlast nad Transoksanijom, Horasanom i najvećim dijelom Irana i Iraka te postaje protektor abasijskih halifa u Bagdadu. Respektujući svoje prve učitelje u vjeri islamu, Seldžuci daju punu podršku Ehl-i sunetu i hanefijskom mezhebu a transoksansku ulemu postavljaju na položaje muftija i kadija na svojim teritorijama. Tokom 5/11, 6/12 i 7/13 vijeka najpoznatiji pisci hanefijskog mezheba bili su iz Transoksanije.¹⁴ Ove historijske okolnosti objašnjavaju prisustvo velikog broja uleme s onu stranu rijeke Amu Darje u silsili Hasana Kjafige Pruščaka.

Tri učenjaka spomenuta u silsili pod br. 20, 21, 22 vezana su geografski za Halep i Kairo. Dvojica od njih - Es-Signaki i Kavamuddin el-Kaki - porijeklom su iz Transoksanije, ali su migrirali u Šam i Egipat. Oni su bili dio talasa migracije muslimanskih učenjaka sa istoka prema zapadnim dijelovima Hilafeta prouzrokovanog najezdom Mongola. Mongoli pod vođstvom Džingiz-hana osvajaju Peking 1215., ujedinjavaju mongolska plemena i kreću u osvajanje prema zapadu. Na njihovom putu stajala je Transoksanija, tada pod upravom Havarezm-šahova. Pred mongolskim hordama pali su 615/121 i 616/1220 gradovi Transoksanije: Balasagun, Buhara, Farab, Semerkand i drugi. Dio muslimanske uleme napušta Transoksaniju i kreće prema centralnim dijelovima Hilafeta i dalje prema sjeverozapadu gdje vlast drže Ejubije i kasnije dinastija Memluka. Seoba uleme prema zapadu Hilafeta zaustavlja se tek u 8/14 vijeku. Zbog toga su dvojica alima iz Kafijine silsile vezana su za memlučke teritorije.

14 Wilfred Madelung, *op.cit.* 140-141.

Učenjaci spomenuti od broja 23 (Šemsudin el-Fenari) pa do Kjafiginog učitelja Kara Jilana Jahja-efendije (br. 28), pripadaju geografskom području *bilad-i rum* (Bizantijske zemlje).¹⁵ Ovaj termin bio je muslimanski prevod naziva za Istočno rimsko carstvo, čiji su stanovnici nazivali svoju državu *Rhomania ili Rhomaion*. U vrijeme kada se turske dinastije pojavljuju kao odlučni faktor u muslimanskoj historiji, termin *bilad-i rum* označavao je teritorije u Maloj Aziji zapadno od linije Taurus - Gornji Eufrat.

U 5/11 vijeku prvi muslimanski susjedi Bizantije postaju Turci. Država Velikih Seldžuka pod vlašću sultana Muhameda Alpa Arslana b. Davuda (455/1063 - 465/1072) vrši prodor na područje Male Azije i nakon pobjede kod Malazgirta 1071. uspostavlja kontrolu nad centralnim dijelom Anadolije. Ovi Seldžuci Anadolije kasnije formiraju državu poznatu kao Sultanat Ruma.¹⁶ U pograničnim oblastima (*beglik*) seldžučke države u Anadoliji formira se 1289. godine emirat Osmana Gazije, koji će preuzeti kasnije vodeću ulogu ne samo u ovom regionu nego i u cijelom muslimanskom sunijskom svijetu. Osmanlijska država počinje slijediti strategiju teritorijalnog širenja na račun nemuslimanskih teritorija izbjegavajući na taj način međumuslimanske sukobe karakteristične za brojne ranije muslimanske lokalne i regionalne dinastije. Osmanlije postepeno zauzimaju Malu Aziju i prelaze na evropsko kopno.

Osmanlije su, slijedeći primjer Seldžuka, nastavile uvažavanje hanefijske uleme, posebno one porijeklom iz Transoksa-

15 Vidi: *The Encyclopaedia of Islam*, 8:601-612, s.v. "Rum", "Rumeli".

16 Mehmed Maksudoglu, *Osmanli History 1289-1922 Based on Osmanli Sources* (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 1999) 6-7.

nije. Veliki broj ovih učenjaka došao je na osmanlijsku teritoriju i preuzeo sudske, jurisprudencijalne i obrazovne funkcije. Među njima je bio i Šemsudin el-Fenari, porijeklom iz jednog sela u Iranu, koji je napustio memlučki Egipat i došao u Anadoliju da postane prvi *muft-i enam*, odnosno kasniji *šejhu'l-islam* Osmanlijske države.

Pošto je pravac širenja Osmanlijske države bio prema Zapadu, to se i hanefijski mezheb širio tim pravcem. U Kafijinoj silsili zato nalazimo učenjake vezane za lokacije Bursa, Iznik, Edirne, Istanbul. Od ovih gradova tri su bila prijestonice Osmanlijske države. Svakako najvažniji među njima bio je Istanbul, koji će of *Fetha* 29. maja 1453. do 3. marta 1924. biti *Daru'l-hilafe* (Sjedište hilafeta) i centar islamske učenosti.

Osmanlijska grupa Kafijinih učitelja smatra se elitom uleme Osmanlijske države.¹⁷ Tu su prvi *muft-i enam*, odnosno *šejhu'l-islam* (Šemsuddin el-Fenari), prvi kadija Istanbula (Hidr-bej), obnovitelj islamskih nauka u 9/15 vijeku (Kemalpaša-zade) i njegov pomoćnik a Kafijin učitelj Kara Jilan-efendi. Oni su baštinili islamsko naslijeđe koje su razvile ranije generacije a zatim ga dalje razvijali i primjenjivali u novim prostorima i vremenima. Među naslijeđem koje su baštinili, fikh razvijen u Transoksaniji ima važno mjesto. Svaki od ovih učenjaka napisao je makar jedan komentar na djelo nekog transoksanijskog alima. (Hasan Kafi je, naprimjer, komentarisao djelo *Menaru'l-envar*, koje je napisao Ebu Berekat b. Ahmed en-Nesefi i djelo *Kitabu'd-da'va* autora Sadruš-Šeri'a.) Dalji razvoj i primjenu islamske misli ovi učenjaci izvršili su u brojnim djelima i zbirkama fetava, koja većinom još čekaju kritička izdanja i ocjenu. Kada se to izvrši jednoga dana, vjerovatno

17 Vidi: Hayreddin Karaman, *Islam Hukuk Tarihi* (Kadikoy: Nesil Yayinlari, 1989), 290-302.

će se promijeniti predstava o vremenu nakon pada Bagdada 656/1258 u ruke Mongola kao vremenu isključivo "slijepog slijeđenja" pravnih škola.

Sa osmanlijskim osvajanjima i širenjem islama na Balkanu geografska referenca termina *Rumeli* pomjerila se dalje prema zapadu da bi se ustalila na Balkanskom poluostrvu. Za muslimane Balkana Istanbul, sa svojim poznatim medresama, postaje novo kulturno odredište. U drugoj polovini 10/16 vijeka Istanbul je već afirmisani centar islamskog znanja a "učenjaci Ruma nadmašili su druge u svim znanostima i disciplinama".¹⁸

Mladi muslimani počinju odlaziti na studije u novi naučni centar islama. Jedan od tih mladića - pripadnik treće generacije muslimana u Bosni - Hasan Kafi iz Prusca postat će karika u lancu prenošenja islamskog znanja (biografija broj 29). Njegovi učenici Alauddin Ali b. Mustafa b. Husamuddin Šejh-zade (Šehović), Muhammed b. Ahmed b. Sejfuddin Aga-zade (Agić) i mulla Muhammed b. Hasan (biografija broj 30) predstavljaju otvoreni kraj ove silsile i početak nekih novih silsila zapisanih u idžazetnamama i na koricama rukopisa koji su izbjegli uništenje u ratovima što će potresati Centralnu Evropu i Balkan u narednim stoljećima.

ZAKLJUČAK

Historijsko-geografska analiza silsile Hasana Kafije Prusćaka indicira sljedeći pravac prenosa islamskog znanja u interpretaciji hanefijske pravne škole iz Arabije (1/6 vijek) do Bosne (10/16 vijek): Hidžaz - Irak - Transoksanija - Kairo - Halep - Anadolija - Istanbul - Bosna.

18 "Niz učenjaka do posljednjeg Poslanika", u *Hasan Kafija Prusćak: Izabrani spisi*, 152.

Ovaj zaključak mogao bi se dalje testirati izučavanjem biografija bosanske uleme ranog osmanlijskog perioda i njihovih idžazetnama. U svakom slučaju razlike se mogu pojaviti u pogledu transmisije znanja iz Anadolije, odnosno Rumelije prema Bosni, ali ne i u pogledu prenosa hanefijskog mezheba iz njegove kolijevke do Osmanlijskih Turaka.

Novi Muallim, 3: 8 (5. januar 2002.), 20-25.

ISLAMSKI REFORMIZAM U BOSNI I HERCEGOVINI U 20. VIJEKU

Islamski reformizam (*harakat al-islam wa'l tadjdid*) predstavlja jedan od najznačajnijih fenomena moderne muslimanske historije. To je intelektualna tendencija i društveni pokret koji se javio u drugoj polovini 19. vijeka u muslimanskim zemljama koje su bile izložene evropskim/zapadnim uticajima. Muslimani su se suočili sa ovim uticajima ili u kontekstu modernizacije tradicionalnih muslimanskih društava, kao što je to slučaj tanzimata u Osmanlijskoj državi ili u kontekstu nametanja evropske modernosti putem kolonijalnog potčinjavanja, kao što je to slučaj sa zemljama kao što je Indija. Neke zemlje, kao što je Bosna i Hercegovina, iskusile su modernizaciju i u jednom i u drugom kontekstu.

Suočeni sa izazovima evropskih/zapadnih ideja i ustanova, muslimanski reformistički autori su započeli kritičko preispitivanje vlastite intelektualne tradicije i društvene stvarnosti muslimanskog svijeta.

Muslimanska intelektualna tradicija bila je u to doba okovana teorijom taklida (bespogovornog slijeđenja autoriteta klasičnih autora), koja je domete učenjaka iz prva četiri vijeka Hidžre smatrala neponovljivim, sprečavala neposredno obraćanje na izvore i onemogućavala formiranje kritičkog duha među

mladim generacijama. Ova tradicija je prihvatala definitivno razlikovanje između šerijatskih ili tradicionalnih disciplina (*al-ulum al-naqliyya*) i racionalnih disciplina (*al-ulum al-aqliyya*) u korpusu islamskog znanja i potiskivanje ovih posljednjih iz nastavnih planova tradicionalnih islamskih obrazovanih ustanova (medresa). Prema tom shvatanju islamske nauke bile su svedene na tradicionalne nauke.

Racionalne discipline su se mogle očuvati samo u dijelovima u kojima su bile uključene u okvire dijalektičke teologije (*kalam*), formalne logike (*mantiq*) ili metodologije prava (*usul al-fiqh*). Prirodne nauke su izučavane na osnovu knjiga nastalih u zlatno doba muslimanske civilizacije, djela koja su u svoje doba bila vrhunac naučnog dometa u matematici, fizici, hemiji, medicini i sl., ali koja je naučni napredak u modernoj Evropi postisnuo u historijska poglavlja naučnog razvoja.

Društvena stvarnost muslimanskog svijeta u drugoj polovini 19. vijeka bila je još sumornija. Na međunarodnoj sceni bile su samo tri formalno nezavisne muslimanske države: Osmanlijska država, Iran i Afganistan. Sve ostale muslimanske zemlje bile su potčinjene evropskim kolonijalnim silama, bilo u statusu protektorata, kolonija ili anektiranih područja. Muslimanski narodi živjeli su u siromaštvu, nerazvijenosti, rasprostranjenoj nepismenosti, izloženi samovolji stranih gospodara ili njihovih lokalnih zastupnika.

Za samosvjesne muslimanske autore toga doba ovo su bili dovoljni pokazatelji da muslimanska historija teče pogrešnim tokom. Šta je dovelo do toga da se jednom uspješna civilizacija degradira na takav način? Ili kazano riječima jednog poznatog reformiste: zašto su muslimani nazadovali dok su drugi napredovali? Traganje za uzrocima muslimanske dekadence (*inhibit al-muslimin*) predstavljaće jednu od glavnih preokupacija mu-

slimanskih reformističkih autora u njihovom bavljenju društvenom stvarnošću muslimanskog svijeta.

Pojavi islamskog reformizma doprinijelo je više faktora: pokret kulturnog preporoda muslimanskog svijeta (*nahda*) koji je započeo oko 1850., liberalna atmosfera stvorena u Osmanlijskoj državi putem modernističkih reformi (*tanzimat*), uticaj i izazovi evropske kulture, razvoj štampe, obnova istočnih crkava i jačanje kršćanske misijske djelatnosti na Istoku,

Historija islamskog reformističkog pokreta u svijetu se obično dijeli u tri perioda.¹⁹ Prvi period je "herojsko doba" i obuhvata period druge polovine 19. vijeka, odnosno doba Džemaluddina Afganija (1838/39-1897), Muhammeda Abduhua (1849-1905) i Abdurrahmana el-Kevakibije (u.1902), koji su postavili temelje reforme. Ovi autori su se koncentrisali uglavnom na socijalni, politički i kulturni aspekt unapređenja stanja muslimanskog svijeta, dok se Muhammed Abduhu bavio i teološkim i pravnim pitanjima.

Drugi period obuhvata vrijeme između 1905. (smrt Muhammeda Abduhua) do 1950-tih. To je doba kada je razvijen doktrinarni sistem islamskog reformizma u čemu su na Bliskom istoku posebno imali ulogu Rešid Rida i Ben Badis. Glavne ideje reformizma su razrađene i širene putem publikacija kao što su: *al-Manar*, *al-Šihab*, *Madjallat al-Šubban al-muslimin*, *al-Risala*, *al-Madjalla al-Zaytuniyya* itd.

Među reformističkim autorima ovog doba u Bosni i Hercegovini su bili posebno uticajni oni iz Egipta i Osmanlijske Države. U Egiptu su bili najpoznatiji "duhovni sinovi" Muhammeda Abduhua: Muhammed Ferid Vedždi (1875-1954), Muhammed Mustafa el-Meragi (1881-1945) i Mahmud Šeltut (1893-1963).

19 A. Merad, "Islah", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, 4:159-160.

U Osmanlijskoj državi, koja je nesumnjivo sve do kraja svoga postojanja predstavljala kulturni centar muslimanskog svijeta, ideje islamskog reformizma dobile su posebnu privlačnost još od uvođenja tanzimata (1839-1876), a posebno u doba drugog ustavnog perioda (1908-1918). Tada se javljaju autori kao što su Musa Kazim, Said Halim, Mehmed Akif Ersoy, Elmalili Muhammed Hamdi Yazir i drugi i elaboriraju svoje poglede u listovima kao što su *Sirat-i mustekim/Sebilurreşad*, *Beyanu'l-hak* i *Islam mecmuasi*.²⁰

Glavne ideje islamskog reformizma formulisane u ovo doba bile su: povratak (*rudju*) osnovnim izvorima islamskog učenja, kritika teorije taklida, afirmisanje idžtihada, kompatibilnost islama sa modernom naukom i tehnologijom, prihvatanje ideje napretka (*terakki*), kritika učenja o predestinaciji u teologiji (*djabr*) te učenja i prakse brojnih derviških redova koji su ocijenjeni kao prepreka zainteresovanosti muslimana za ostvarivanje islama u društvenoj historiji.

Reformisti nisu sačinjavali homogenizovan blok pa su neke grupe ili pojedinci naglašavali određene ideje više nego ostale. U tom smislu, među reformistima su se mogle uočiti tri grupe: (1) oni koji su nagnjali prema ortodoksnom tipu reformizma (*selefi*) i zalagali se za reformu muslimanskih društava prema normativnom modelu iskustva prve tri generacije muslimana, (2) svjetovni modernisti, koji su nastojali izvršiti reinterpretaciju Islama oslanjajući se na modernost kao kriterij valjanosti i održivosti islamskih institucija naglašavajući liberalni duh islama kao stalni princip a relativizirajući njegove norme i ustanove i (3) vjerski modernisti, koji su se zalagali sa unutrašnju rekonstrukciju islamske vjerske misli, njeno dinamiziranje i na tom osnovu utemeljnu reformu muslimanskih društava.

20 Ismail Kara, *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi, metinler/kisiler* (İstanbul: Kitabevi, 1997), 16-26.

Treći period u historiji reformističkog pokreta traje od 1950-tih do danas i karakteriše ga na Bliskom istoku gubitak atraktivnosti ideja islamskog reformizma, povlačenje pred radikalnijim filozofskim pogledima i svjetovnim ideologijama (nacionalizam, socijalizam, marksizam i sl.). Među razlozima ovakvog razvoja u literaturi se navodi: nesposobnost reformista da razviju zaokruženu i koherentnu teoriju i metodologiju promjene, gubljenje entuzijazma među reformistički orijentisanim učenjacima, njihovo povezivanje sa vlašću te pojava novog tipa društvene elite u muslimanskim zemljama i atraktivnih svjetovnih ideologija porijeklom iz Evrope.²¹

Od 1970-tih situacija se radikalno mijenja. Neuspjesi svjetovnih ideologija ne samo u razvojnim društvenim projektima nego i u očuvanju samog integriteta pojedinih muslimanskih zemalja dovode do razočarenja masa i povratka vjerskim inspiracijama. Međutim to sada više nije bila isključivo intelektualna tradicija reformizma modernog doba nego dogmatske ili čak radikalne doktrine koje su se naslanjale na predmoderne obnoviteljske pokrete tipa vehabijskog selefizma. U drugim krajevima muslimanskog svijeta, posebno na njegovoj "periferiji" (Južna i Jugoistočna Azija, Turska, Balkan i sl.) ideje reformizma i dalje predstavljaju dominantno ili pretežno muslimansko intelektualno usmjerenje.

Bosna i Hercegovina je iskusila dva projekta modernizacije: osmanlijski i austrougarski. Osmanlijski projekat, tanzimat, koji se zvanično oslanjao na islam kao svoj referentni okvir, uveden je sporo u ovu, tada najzapadniju pokrajinu Carstva, zbog otpora stanovništva ali i netaktičnosti vlasti.²² Tek 1860-tih uvedene su glavne institucije tanzimata: modernizovana vojska (*nizam*),

21 A. Merad, *op. cit.*, 160.

22 Vidi: Fikret Karčić, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity* (Sarajevo, El-Kalem, 1999.), 35-71.

reorganizacija pokrajinske uprave, sudstva, obrazovanja, oporezivanja, kodifikovanje agrarnih odnosa i sl. Tokom te i naredne decenije Bosna i Hercegovina doživljava opšti društveni i kulturni napredak: otvara se štamparija, započinje izdavanje novina i knjiga, vrši se reorganizacija obrazovnog sistema itd. Iako se u ovom periodu ne javljaju ideje islamskog reformizma, ovo doba je značajno za historiju ovog intelektualnog usmjerenja u Bosni i Hercegovini, pošto su ustanove i atmosfera kreirani u doba tanzimata omogućili izrastanje prvih predstavnika reformističke misli u Bosni i Hercegovini.

Austrougarski projekt modernizacije Bosne i Hercegovine naslanjao se na evropsku kulturu i iskustvo kao svoj glavni referentni okvir. Ovaj projekat je imao brojne sličnosti sa iskustvom drugih muslimanskih naroda koji su bili pod kolonijalnom vlašću: modernizacija je uslijedila nakon vojnog osvajanja, okupaciona sila je definisala svoj cilj kao “kulturnu misiju”, a opravdanje projekta je izvršeno pozivanjem na teoriju “dvostrukog mandata”, po kojoj kolonijalna sila koja vrši “kulturnu misiju” ima pravo da to naplati korištenjem privrednih resursa zemlje kojom upravlja.

Austrougarski projekt modernizacije doveo je do društvenih i kulturnih promjena koje su bile bez presedana u historiji Bošnjaka kao naroda i Bosne i Hercegovine kao zemlje: industrijalizacija, urbanizacija, nove državno-pravne, finansijske, obrazovne i kulturne ustanove. Ove promjene osigurale su neophodno društveno okruženje i uslove za pojavu i širenje ideja islamskog reformizma.

Slično historiji islamskog reformizma u centralnim muslimanskim zemljama ovaj pokret je i u Bosni i Hercegovini prošao kroz tri perioda.²³

23 Detaljnije o tome: Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* (Sarajevo, Islamski teološki fakultet, 1990.), 197-241.

U prvom periodu (1890-1918) reformističke ideje počinju da se šire u BiH. Formulisanje ovih ideja modernističkog usmjerenja započelo je u krugu bošnjačkih prosvjetitelja u kome su bili Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839-1902), Safvet-beg Bašagić (1870-1934), Osman Nuri Hadžić (1869-1937), Edhem Mulabdić (1862-1954) i drugi. Jedna od prvih publikacija u kojoj su ove ideje izložene bila je brošura Osmana Nurija Hadžića *Islam i kultura* (Zagreb, 1894.) u kojoj su u duhu vjerskog modernizma diskutovane teme kompatibilnosti islama i društvenog razvoja muslimana, muslimanska historija, širenje islama, predestinacija i fatalizam, muslimanska porodica, položaj žene, ropstvo i sl. Autor se pri tome oslanjao na klasične muslimanske pisce, ali i na reformiste kao što je Emir Ali te evropske autore kao što je Edward Gibbon i Gustave le Bon.

U ovom periodu važan instrumenat za propagiranje reformističkih ideja je bio list *Behar* (1909-1911) te *Biser* (1912-1918). Na stranicama ovih listova zagovarano je prihvatanje pozitivnih aspekata evropske civilizacije uz očuvanje islamskih vjerskih i moralnih vrijednosti, praćeni su događaji u muslimanskom svijetu. Poseban interes je pokazivan za reformisanje islamskog školstva. U toj funkciji prevedeni su na bosanski i objavljeni radovi tatarskih reformista Ismail-beja Gaspiralijs, osnivača *Djedid* pokreta, i Musaa Džarullaha, te Muhammeda Abduhua, Muhammeda Ferida Vedždija i Halima Sabita.

U drugom periodu (1918-1946) došlo je do elaboracije i formulisanja ideja islamskog reformizma od strane bošnjačkih autora. U isto vrijeme došlo je do unutrašnje polarizacije među obrazovanim slojem koji se opredjeljivao za promjenu statusa quo. Struja vjerskih reformista ustanovila se oko ličnosti kao što su reisul-ulema Džemaluddin Čaušević (1870-1938), Šukrija

Alagić (1881-1936) i novina kao što je *Novi behar* (1927-1945). Struju svjetovnih modernista predstavljali su Dževad-beg Sulejmanpašić i list *Reforma* - kratkotrajno glasilo ove grupe koje je izlazilo 1928. Ovom usmjerenju pripadao je i publicista Edhem Bulbulović, u čijem idejnom formiranju su imale ulogu kako ideje islamskog modernizma tako i marksizma. Antireformnska tradicionalistička struja, usmjerena posebno protiv svjetovnih modernista, bila je, između ostalog, predstavljena tuzlanskim listom *Hikmet*. Tradicionalističko usmjerenje sa elementima ortodoksnog reformizma imao je krug oko lista *El-Hidaje*, koji je jedan savremenik opisao kao “novu puritansku tendenciju teoloških i teološko-pravnih stručnjaka” (M.Š. Ekremov). Konačno, na muslimanskoj sceni od 1940-tih u Bosni i Hercegovini javlja se i jedna revivalistička organizacija – *Mladi muslimani*, koja definiše islam kao ideologiju i samim tim fokusira se na akciju radi promjene društvene situacije muslimana. Takav pristup označava pomjeranje težišta sa reforme interpretacije islama na reformu muslimana.

Razlika u pristupu islamu ovih različitih grupa može se vidjeti iz njihovog odnosa prema nekim važnim pitanjima koja su bila predmet javne debate u tadašnjoj bošnjačkoj javnosti.²⁴ Ovdje će se radi ilustracije navesti samo jedan primjer - sam koncept islamske reforme. Vjerski modernisti, kao što je bio reis-ul-ulema Čaušević i tada mladi student Husein Đozo, razumijevali su reformu kao oslobađanje od okova taklida, neposredno obraćanje na Kur'an i sunnet, čišćenje islamske vjerske misli od nanosa historijskog poimanja nakon trećeg vijeka hidžre. Svjetovni modernisti su definisali reformu kao dovođenje vjerskog odgoja muslimana u sklad sa duhom današnjice, njihovo izjed-

24 Ta pitanja su detaljno analizirana u knjizi ovog autora *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, 197-248.

načavanje sa kulturnim nivoom ostalih naroda, tolerisanje one nošnje koja do tada nije bila uobičajena i nacionalno osvješćivanje muslimana u duhu jugoslovenskog patriotizma. Tradicionalisti, kao što je krug oko *Hikjmeta*, smatrali su da se u islamu nema šta reformisati te da je djelovanje reformista dovelo do dekadence i rasula muslimana. Sljedstveno tome, ovaj list je jednim od svojih primarnih zadataka smatrao borbu protiv “kemalista” i “zagovornika boljševičkih reformi”. Krug oko *El-Hidaje* se nije izričito određivao prema konceptu reforme, ali je u nekoliko slučajeva odbacivao mogućnost promjene šerijatskih propisa putem tumačenja, što je bio jedan od uobičajenih metoda unošenja novina u normativni islamski sistem. Konačno, u krugu “Mladih muslimana”, na osnovu jednog teksta objavljenog 1942., moglo bi se takođe zaključiti, postojalo je shvatanje o potrebi reforme i buđenja muslimana a ne reforme islama.

Struja vjerskih modernista bila je zaslužna za značajne promjene u razumijevanju islama i vjerskoj praksi Bošnjaka u periodu između dva svjetska rata. Oni su zaslužni za prevođenje i tumačenje Kur’ana na bosanski jezik, reformu islamskog obrazovanja uključujući uvođenje modernih svjetovnih disciplina i maternjeg jezika u ove škole i pojedine aspekte popularne islamske prakse (mevludi), reformu šerijatskih sudova i vakufa, kodifikaciju šerijatskog personalnog prava, promjene u važećem šerijatskom pravu (ograničavanje poligamije, davanje prava supruzi da inicira razvod braka itd.), početak emancipacije muslimanske žene, prihvatanje modernog bankarstva, zalaganje za opšti preporod bošnjačkog naroda i slično.

U trećem periodu (1946-1992) vjerski modernizam postaje dominantna orijentacija unutar Islamske zajednice u BiH. To je osigurano činjenicom da su najuticajniji islamski mislioci u ovom periodu pripadali idejnom usmjerenju koje se na-

stavljalo na tradiciju egipatske škole *islaha*, koju je utemeljio Muhammed Abduhu. U tom duhu oni su davali tumačenje islamskih propisa u glasilima Islamske zajednice i obrazovali imame, hatibe i muallime u Gazi Husrev-begovoj medresi i Islamskom teološkom fakultetu. Najupečatljiviji protagonista vjerskog modernizma u ovom periodu bio je Husein-ef. Đozo (1912-1982). Njegovi članci u *Glasniku VIS*, rubrika "Pitanja i odgovori" te djelimični prevod i komentar Kur'ana imaju za glavne reference reformističke autore sa Bliskog istoka. Slično njima i Husein-ef. je pokrenuo list karakterističnog naziva *Preporod*, koji je trebao biti instrument kreiranja novog pristupa vjeri, njenom razumijevanju i praktikovanju. Moto *Preporoda*, kur'anski ajet "Allah neće izmijeniti stanje jednog naroda dok taj narod ne izmijeni samog sebe" (13 Ra'd:11), prepoznatljiv je izvor inspiracije *islah* pokreta.

Vjerski modernizam u ovom periodu imao je kao i drugdje u svijetu adaptabilnu funkciju - prilagođavanje Bošnjaka na život u socijalističkoj državi. Ideje vjerskog modernizma korištene su često za obrazlaganje i vjersko legitimisanje društvenih promjena koje su bile vođene drugim idejama ili programima. Iako su nekada ta obrazlaganja bila usiljena i lišena konzistentne teorijske podloge, bazirajući se većinom na konceptu prijeke potrebe (*darura*), ona su imala važne posljedice za muslimane: čuvala su svijest o relevantnosti islama u promijenjenim historijskim okolnostima.

U periodu između 1970-tih i 1992. došlo je do vidljivog oživljavanja islama u BiH, procesa kojega je iskusila gotovo svaka muslimanska zajednica na svijetu u to doba.²⁵ Islamska

25 Fikret Karčić, "Islamic Revival in the Balkans", *Islamic Studies*, 36:2(1997), 565-581.

obnova se iskazivala u pojačanoj ličnoj religioznosti, (re)konstrukciji džamija, razvoju islamskog obrazovanja i izdavaštva, povećanoj upotrebi islamskih socijalnih simbola i izgradnji regionalnih ustanova islamske solidarnosti te uticaja, iako ne suštinskog, na političku kulturu i organizovanje.

Za našu temu, posebno značajna je bila pojačana izdavačka djelatnost. Do 1990-tih izdavanje islamskih publikacija vršeno je gotovo isključivo u okviru Islamske zajednice. Sistematska analiza sadržaja prevedenih tekstova i djela koja su u ovo vrijeme objavljeni do sada nije izvršena, ali bi se moglo preliminarno reći da se bošnjačka javnost preko publikacija Islamske zajednice počinje upoznavati sa širokim spektrom razumijevanja islama: od tradicionalnih, reformističkih, modernističkih, revivalističkih, orijentalističkih itd. Izbor tekstova bio je najčešće određen ličnim interesom i preferencama prevodilaca ili urednika publikacija.

U to doba u centralnom dijelu muslimanskog svijeta vjerski modernizam je već bio izgubio privlačnost a na scenu su stupali autori koji su umjesto reforme naglašavali jednu vrstu krutog dogmatizma i antiintelektualizma. Kada se dogmatizam udruži sa finansijskom moći, koju je u ovom slučaju osiguralo prirodno bogatstvo naftom, te politički poveže sa autokratskim režimima, onda je rezultat mogla biti jedna vrsta osjećanja "vjerske korektnosti" po kojoj su samo predstavnici tog pravca tumači "istinskog islama".

Jedan dio bošnjačkih studenata obrazovanih na univerzitetima Arabijskog poluostrva vratio se u BiH sa ovakvim pogledima na islam i uvjerenjem da historija "pravog" islama u ovoj zemlji počinje s njihovim povratkom sa studija u domovinu. Ova orijentacija ojačana je tokom rata djelovanjem više faktora. Prvo, teško stradanje bošnjačkog naroda izlože-

nog genocidu dovelo je do razočarenja u institucije i mehanizme modernog svijeta. Takva situacija bila je pogodna da kod dijela Bošnjaka pospješi orijentaciju naglašavanja onoga što se razumijeva kao “islamska autentičnost”. Drugo, strane muslimanske humanitarne organizacije bavile su se u jednom periodu misijskim radom (*da'wa*) usmjerenim ka ispravljanju “pogrešnih vjerovanja i prakse” muslimana u BiH. Kod dijela bošnjačke omladine, posebno one koja nije dobila znanje o vjeri u ustanovama Islamske zajednice, moglo se razviti uvjerenje da im se na ovaj način daje znanje o “istinskom islamu” od strane onih koji su dolazili iz kolijevke islama ili tamo studirali. Treće, neke ustanove Islamske zajednice ili vjerski službenici nisu posjedovali dovoljno kompetentnosti, kreativnosti i imaginacije da uspostave kontakte i zadovolje narastajuće potrebe svojih džemata.

Rezultat djelovanja ovih i drugih faktora jeste pojava jedne vrste “islamske alternative” koja se oformila u BiH tokom posljednje decenije. Tu alternativu čine krugovi različite idejne orijentacije: selefijske, angažirane, konzervativne, sufijske itd. Detaljna analiza ovog fenomena u našoj akademskoj javnosti još nije izvršena i izgleda da trenutno strani autori tome više posvjećuju pažnju od domaćih znalaca islama.

U svakom slučaju, i u BiH se može reći da je 20. vijek završen sa situacijom da je reformistička misao postala dio establišmenta i da trpi izazove alternativnih opcija.

Ljudska prava, 4:3-4 (2003.), 117-122.

IZUČAVANJE FIKHA NA PRAGU 21. VIJEKA - UPOREDNA PERSPEKTIVA

UVOD

Danas, na pragu 21. vijeka, islam se izučava na akademskim institucijama muslimanskog i nemuslimanskog svijeta uz primjenu različitih metodoloških pristupa i u različitim institucionalnim okvirima. Metodološki pristupi islamskim studijama uključuju prezentiranje islama kao religije, civilizacije i svjetonazora. Institucionalni okvir u kojima se islam izučava u muslimanskom svijetu obuhvataju tradicionalne centre islamskog znanja, modernizovane muslimanske univerzitete i islamske univerzitete novog tipa koji imaju za cilj ostvarenje specifične misije. Na Zapadu se islam izučava pod okriljem metodologije i institucija Orijentalnih studija, Studija religije, i Regionalnih studija.²⁶

Opšte stanje, metodološki pristup i institucionalni okviri za izučavanje islama u globalu odražavaju se i na izučavanje jednog dijela islamske misli i prakse - fikha. U historiji islamskih disciplina fikh zauzima posebno mjesto. Definisan kao "nauka o totalitetu ljudskih prava i dužnosti" (*ma'rifat al-naḥḥ ma laha wa ma 'alayha*), fikh je bio i ostaje disciplina

26 Vidi: *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tuscon: University of Arizona Press, 1985).

koja se bavi praktičnim aspektom Šerijata i koja na taj način obuhvata najširi spektar ljudske prakse započinjući sa tjelesnom čistoćom a završavajući se sa međunarodnim odnosima. U tom smislu može se reći da je stanje u nauci fikha u najužoj vezi sa društvenom stvarnošću muslimana. U nauci je utvrđena direktna povezanost između stagnacije u razvoju fikha sa opštom stagnacijom muslimana. Iz toga proizlazi da se rekonstrukcija muslimanske civilizacije ne može izvršiti (između ostalog) bez rekonstrukcije fikha. Ove činjenice bacaju svjetlo na važnost teme kojom se bavimo i daju puno opravdanje naporu da se sistematski i kritički razmotri stanje izučavanja fikha danas.

UPOREDNI PREGLED IZUČAVANJA FIKHA NA DANAŠNjim UNIVERZITETIMA

Na današnjim univerzitetima Istoka i Zapada postoje različiti pristupi u izučavanju fikha. Ako se uzme u obzir cilj izučavanja ove discipline onda se mogu identifikovati sljedeći modeli:

1. izučavanje fikha u okviru programa za obrazovanje uleme (imami i muftije),
2. izučavanje fikha u okviru programa za obrazovanje šerijskih sudija,
3. izučavanje fikha u okviru programa za uporedno izučavanje prava na Zapadu,
4. izučavanje fikha u okviru programa opštih islamskih studija na Zapadu.

Izučavanje fikha u okviru programa za obrazovanje uleme (imami i muftije)

Cilj izučavanja fikha u okviru ovog modela jeste da pripremi nosioce funkcija tradicionalne uleme. Postoje različite programske i institucionalne varijante za ostvarenje ovog cilja. Naprimjer, na teološkim fakultetima u Turskoj studenti koji uzimaju program *İlahiyat Lisans* (Diplomirani teolog), obavezni su da slušaju kurseve fikha koje nudi Katedra za islamsko pravo (*İslam hukuku anabilim dali*). Ova katedra dio je Odsjeka za temeljne islamske discipline. Katedra za islamsko pravo podijeljena je na tri sekcije: Osnovi i historija islamskog prava, Islamsko pravo i Komparativno islamsko pravo. Ove sekcije nude sljedeće kurseve: osnove islamskog prava, islamsko pravo (pregled pojedinih pravnih grana), islamski pravni tekstovi, ljudska prava u islamu i demokratija, kur'anski pravni propisi i moderno pravo te uporedno islamsko pravo.²⁷

Na turskim teološkim fakultetima islamsko pravo izučava se zajedno sa ostalim temeljnim islamskim disciplinama kao što su tefsir, hadis, kelam, historija islamskih mezheba, tesavuf i arapski jezik i književnost. Osim ovih disciplina na formiranje intelektualnog profila studenata utiču discipline sa Odsjeka za filozofiju i religiju i Odsjeka za islamsku historiju i umjetnost. Fikh je prema tome situiran u okviru prezentiranja islama kao religije i civilizacije. Sve kurseve studenti slušaju na turskom jeziku.

Jedna druga varijanta ovog modela jeste program B.A. (Bachelor of Arts) in Islamic Revealed Knowledge and Heritage (Fiqh and Usul al-Fiqh), koji se nudi na Fakultetu za islamsko objavljeno znanje i društvene nauke Međunarodnog islamskog univerziteta Malezije. Ovaj program nudi poseban Odsjek za

27 <http://www.ilahiyat.marun.edu.tr/prg/dersler.asp>

fikh i usuli-fikh.²⁸ Ova varijanta je interesantna po tome što se od studenata koji uzimaju ovaj program traži da pored glavne koncentracije u fikhu i usuli-fikhu izaberu svoju drugu koncentraciju u jednoj od oblasti humanističkih nauka (političke nauke, sociologija i antropologija, historija i civilizacija, psihologija, komunikacije i sl.) U ukupnoj strukturi programa koja se izražava u poenima (credits) i koji iznosi 129/131 poena student sluša sljedeće vrste kurseva: univerzitetski zahtjevi (3-5), uvodni kursevi za društvene nauke (9), temeljni kursevi islamskih nauka (36), kursevi glavne koncentracije (24), pomoćni kursevi (24), izborni kursevi opšteg smjera (6), kursevi druge koncentracije (27).

Studenti koji studiraju usuluddin i uporedne religije te studije Kur'ana i sunneta uzimaju kurseve fikha u okviru temeljnih islamskih nauka (uvod u fikh, uvod u usuli-fikh i fikhu'l ibadat).

Studenti koji studiraju fikh uzimaju predmete fikha kao kurseve glavne koncentracije. U tom slučaju oni mogu da se specijaliziraju u fikhu ili u usuli-fikhu. Ako se odluče da se specijaliziraju u fikhu u tom slučaju slušaće sljedeće kurseve: fikhu'l ibadat, islamsko porodično pravo, islamsko obligaciono pravo, islamsko krivično pravo, moderne islamske pravne studije, islamska pravna pravila i koncepti, islamski politički sistem i međunarodni odnosi i metodologija istraživanja u islamskim pravnim naukama. Studenti su takođe obavezni da uzmu četiri kursa iz oblasti usuli-fikha.

Studenti koji odluče da se specijaliziraju u usuli-fikhu uzimaju sljedeće kurseve: pravne norme, izvođenje pravnih normi iz izvora, izvori pravnih normi, ciljevi islamskog prava i

28 <http://www.iiu.edu.my/irkhs/fiqh/underfq.htm>

idžtiḥad, principi usuli-fikha, tekstualne studije u usuli-fikhu (dva kursa) i metodologija istraživanja u islamskim pravnim naukama. Ovi studenti su takođe obavezni da slušaju četiri kursa iz oblasti fikha.

U okviru ove varijante na intelektualni profil studenata utiču opšte islamske discipline, disciplina fikha i jedna izabrana oblast humanističkih nauka. U studiranju fikha posebno se naglašava razlika između normi sadržanih u izvorima Objave i ljudskog tumačenja tih izvora. Naglašava se takođe uloga ciljeva Šerijata (*maqasid al-šari'a*), opštih fikhskih pravila (*al-qawaid al-fiqhiya*) i veza između fikha i historijskih uslova muslimanskih društava. Sve kurseve islamskih nauka studenti slušaju na arapskom jeziku a kurseve humanističkih nauka na engleskom jeziku.

Izučavanje fikha u okviru programa za obrazovanje šerijatskih sudija

Glavni cilj ovih programa jeste da pripreme nosioce za funkciju šerijatskih sudija. Zbog toga se u strukturi ovih programa mogu uočiti elementi Islamskih studija opšteg tipa, fikha (materijalno i procesno pravo) i civilnog prava. Međusobni odnosi ovih različitih komponenata variraju od slučaja do slučaja. Naprimjer, na Jordanskom univerzitetu u okviru Fakulteta za islamske studije postoji program B.A. u fikhu i usuli-fikhu²⁹ koji nudi zasebni Odsjek za fikh i usuli-fikh. Program je izražen u vidu kreditnog sistema a kao uslov za diplomiranje student treba da završi 30 poena obaveznih univerzitetskih kurseva, 34 poena fakultetskih kurseva i 56 poena kurseva Odsjeka za fikh. Fakultetski kursevi su kurse-

29 <http://www.ju.edu.jo/faculties/islamic/stufiqh.htm>

vi opštih islamskih studija uključujući fikhu'l ibadat, uvod u usuli-fikh, izvore šerijatskih normi i šerijatsko porodično pravo. Obavezni kursevi specijalizacije u oblasti fikha obuhvataju: muamelat, islamski koncept države, pravna pravila i izvore, ugovori o šerijatskom pravu, međunarodni odnosi u islamu, šerijatsko nasljedno pravo, šerijatsko krivično pravo, savremene finansijske transakcije, šerijatsko procesno pravo, *Taqlid, Ikhtilaf wa Tarjih* (materija usuli-fikha), politički sistemi i ustavno pravo, međunarodno javno pravo i mikroekonomske teorije. Pored obaveznih kurseva studenti treba da izaberu tri kursa sa sljedećeg spiska: kur'anski ajeti pravnog karaktera, hadisi pravnog karaktera, zakletve, zavjeti, zabranjeno i dozvoljeno, Jordanski građanski zakonik, islamska ekonomija, osnovi jurisprudencije, uporedna jurisprudencija i opšte krivično pravo. Sve kurseve studenti slušaju na arapskom jeziku.

Drugi primjer za ovaj model jeste Pravni fakultet Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji. Na ovom fakultetu postoji program LLB Shari'a, koji uključuje komponente civilnog i islamskog prava.³⁰ Studenti koji žele da se kvalifikuju za funkcije šerijatskih sudija moraju završiti studij civilnog prava (152 poena) a zatim produžiti godinu dana sa dodatnim šerijatskim kursevima (36 poena). Na taj način studenti na kraju studija dobivaju dvije diplome - u civilnom i u šerijatskom pravu - a nacionalno pravosuđe sudije i pravnike koji su kompetentni u objema komponentama pravnog sistema.

Kursevi šerijatskog prava su: islamski pravni sistem, koji daje pregled izvora i razvoja fikha, kur'anski ajeti i hadisi o pravu, koji daju pregled osnovnih islamskih tekstova o poje-

30 <http://www.iiu.edu.my/departments/index.shtml>

dinim pravnim granama, islamsko procesno pravo, usuli-fikh, koji se bavi uobičajenim pitanjima ove discipline, *al-Siyasa al-šar'iyya*, islamski pravni tekstovi, gdje se studiraju izabrana fihhska djela, uzroci razlika u pravnom tumačenju (*asbab al-ikhtilaf*) te uporedni fikh u pitanjima personalnog statusa (*al-Fiqh al-muqaran fi al-ahwal al-šakhsiyyah*). Kurseve civilnog prava studenti slušaju na engleskom jeziku a kurseve šerijatskog prava na arapskom jeziku.

Izučavanje fikha u okviru programa za izučavanje uporednog prava na Zapadu

Islamsko pravo, kao jedan od velikih svjetskih pravnih sistema danas, ima utvrđeno mjesto u nastavnim programima uporednih pravnih studija. Na ovom mjestu obratit ćemo pažnju na programe univerziteta na Zapadu. U ovim programima postoje discipline kao što s: svjetski pravni sistemi, uporedni pravni sistemi, odnosno uporedene pravne kulture, gdje se jedan dio kurseva posvećuje islamskom pravu. Pored toga postoje i posebni uvodni ili pregledni kursevi o islamskom pravu u njegovom normativnom obliku ili vezanom za određene regione (npr. Srednji istok). Jedan primjer ove posljednje varijante jeste Centar za islamsko i srednjoistočno pravo (CIMEL), koji postoji pri Školi za istočne i afričke studije (SOAS) Londonskog univerziteta. Ovaj centar je uspostavljen 1990. kao izraz priznanja rastućeg značaja prava u njegovom islamskom i srednjoistočnom aspektu.³¹

Kurs islamskog i srednjoistočnog prava koji se nudi na CIMEL-u obuhvata sljedeće teme: prvi dio - historija i teorija (izvori islamskog prava prema sunnijskom i šiitskom tumače-

31 [http://www.soas.ac.uk/centers/islamic law](http://www.soas.ac.uk/centers/islamic%20law)

nju, razvoj u klasičnom periodu i zatvaranje vrata idžtihada, fetve, teorija i praksa, kolonizacija, kodifikacija, reforma i obnova) i drugi dio - furu' u'l-fikh i savremene dimenzije (pravo ličnog statusa i položaj žene, krivično pravo, obligaciono pravo, komercijalno i finansijsko pravo, ekonomija, vakuf, pravo vlasništva i ropstvo, zaposlenje i imigraciono pravo, procesno pravo, ustavno pravo i država u klasičnoj i savremenoj perspektivi, islam, međunarodno pravo i ljudsko pravo, pravo korištenja vode na srednjem istoku, nemuslimani pod jurisdikcijom islamskog prava, islamsko pravo u nemuslimanskim državama. Literatura za kurs je na engleskom jeziku. Studiranje islama i islamskog prava na SOAS-u podrazumijeva visok nivo znanja arapskog jezika.

Izučavanje fikha u okviru opštih islamskih studija na Zapadu

Islamske studije na zapadnim univerzitetima nude kurseve o islamskom pravu kao dio programa B.A. in Arabic and Islamic Studies, B.A. in Middle Eastern Studies (ili Middle Eastern and Islamic Studies), ili B.A. in Religion. U okviru ovih programa islamsko pravo se studira kao dio islamske vjerske misli i naslijeđa. Naprimjer, u okviru programa islamskih studija koje nudi Univerzitet u Michiganu postoji samostalni predmet Islamsko pravo, koji ima karakter preglednog kursa.³² Odsjek za jezike i kulture Bliskog i Srednjeg istoka SOAS-a, Londonski univerzitet, nudi kurs islamskih tekstova u okviru programa B.A. in Arabic and Islamic Studies. Kurs islamskih tekstova ima za cilj studiranje različitih islamskih tekstova uključujući fikhske tekstove i razvijanje sposobnosti

32 <http://www.umich.edu/~nearest/pages/courses.html>

studenata da razumiju tekstove i materiju na koju se oni odnose.³³ Konačno, programi B.A. in Religion u SAD, ukoliko i ne uključuju pregledne kurseve o islamskom pravu, bave se nekim pitanjima iz tog domena. Naprimjer, Odsjek za studije religije Univerziteta Temple ima kurseve: Islamska država, Žena u Islamu i Uvod u islam, koji se bave pitanjima fikha.

Kursevi Islamskog prava u ovom okviru nude se obično na engleskom jeziku ukoliko se radi o uvodnim i preglednim kursevima, odnosno engleskom i arapskom jeziku ukoliko se radi o tekstualnim studijama.

METODI IZUČAVANJA FIKHA

Bez obzira o kom glavnom pristupu izučavanju fikha se radi, može se uočiti nekoliko nastavnih metoda. To su: tekstualne studije, dogmatičko-normativni pregledi, historijske i komparativne studije.

Tekstualne studije označavaju izučavanje izvora fikha (Kur'an i hadis) i poznatih pravničkih djela koje čine dio islamskog kulturnog naslijeđa. Glavni cilj ovog metoda jeste da se razumije tekst i materija na koju se on odnosi. Koriste se tehnike filološkog i logičkog tumačenja.

Dogmatičko-normativni pregled predstavlja prezentiranje fikha kao zaokruženog sistema pravne nauke sa podjelama na osnove, pravne grane, institute i pravne norme. Cilj je da se upozna fikh u izgrađenom i dovršenom obliku i pravilno protumači. Nekada se gubi razlika između objavljenih izvora i

33 <http://www.soas.ac.uk/nearmiddleeast/UGCourses/arabic/units/islamicxts.html>

njihovog historijskog tumačenja kao i historijski dinamizam unutar islamske pravne nauke.

Historijski metod se izražava kroz izučavanje pravnih normi, njihovog tumačenja i primjene u okvirima relacija mjesto-vrije-me. Prati se historijski dinamizam i uticaj fikha na muslimansko društvo i obrnuto. Ovaj metod posebno obraća pažnju na faze u historiji islamskog zakonodavstva, idžtihad i fetve.

Uporedni metod se obično manifestuje kroz studiranje sličnosti i razlika između muslimanskih pravnih škola (mezheba). Ustanovljavaju se normativne razlike i njihovi uzroci koji sežu do metodologije prava. Nekada se vrši komparacija između islamskog prava u cjelini sa svjetovnim pravnim sistemima. Vrlo su rijetke, komparacije islamskog prava sa drugim religijskim pravima kao što je jevrejsko i kršćansko, iako bi te komparacije bile jako značajne.

MODEL ZA IZUČAVANJE FIKHA U BOSNI I HERCEGOVINI

Imajući u vidu društveni položaj religije u BiH i mjesto njenog izučavanja na akademskim institucijama, možemo reći da bi kod nas bio aktuelan prvi i treći model, naime izučavanje fikha u okviru programa za obrazovanje uleme i za uporedno izučavanje prava. U BiH ne postoje šerijatski sudovi pa nema potrebe za pripremanjem profesionalnog sudijskog kadra. Takođe ne postoje ni islamske studije niti studije religije na javnim univerzitetima. Umjesto njih postoje samo filološke studije (arapski, turski, perzijski jezik i književnost) gdje je teorijski moguće studirati fikhske tekstove kao dio naslijeđa i islamsko pravo kao segment islamske civilizacije. Zbog toga ćemo se u prijedlogu modela za BiH ograničiti na dva relevantna modela.

Fikh u programima za obrazovanje uleme

Pod programima za obrazovanje uleme prvenstveno mislimo na fakultetske programe. Svakako usvajanje odgovarajućeg modela za fakultetski nivo ima posljedice za nastavne programe škola koje pripremaju buduće studente, tj. medresa.

Osnovno pitanje je da li će se imati fakultetski program islamskih nauka opšteg smjera ili sa odgovarajućim specijalizacijama. Ovdje se ne misli na razlikovanje teološko-pravnog smjera i pedagoškog smjera koji već postoji na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Mislimo prvenstveno na potencijalne specijalizacije unutar teološko-pravnog smjera. Mi bismo se ovdje založili za zadržavanje jedinstvenog teološko-pravnog smjera (*Usul al-din wa shari'a*) kao programa koji bi na kraju vodio do B.A. u Islamskim naukama (B.A. in Islamic Studies, Ijaza/Lisans/ fi al-dirasat al-islamiyya). Specijalizacija bi se u tom slučaju vršila na postdiplomskom studiju.

Zadržavanje opšteg programa islamskih studija bilo bi popraćeno temeljitom rekonstrukcijom sastavnih dijelova programa i načina studija. Umjesto dvosemestralnih predmeta koji dominiraju programom, trebalo bi ići na jednosemestralne kurseve koji bi osiguravali uvod u pojedine discipline (introductory courses), pregled disciplina (survey courses) i aktualna pitanja tih disciplina (issue courses). Kursevi bi se takođe rangirali u obavezne i izborne, što bi omogućilo veću fleksibilnost i otvorilo mogućnost svakom studentu da personalizira svoj program studija.

U ovom okviru studij fikha mogao bi obuhvatati sljedeće jednosemestralne kurseve (lista nije zatvorena a karakter kurseva bi bio određen kasnije):

1. Uvod u fikh (*al-muqaddima lil-fiqh al-islami*), gdje bi se student upoznao sa osnovnim kategorijalnim aparatom islamske pravne nauke i historijom njenog razvoja.

2. Metodologija islamskog prava (*usul al-fikh*), gdje bi se student upoznao sa tradicionalnim sadržajem ove discipline i njenom aktuelnom važnošću kao živeće metodologije tumačenja i primjene islamskog prava.

3. Ajeti i hadisi zakonodavnog karaktera (*ayat al-ahkam wa ahadith al-ahkam*), koji izučava kur'anske ajete i hadise zakonodavnog karaktera.

4. Ibadat (*fiqh al-ibadat*), koji se bavi najšire definisanom oblašću ibadata u savremenom historijskom kontekstu.

5. Islamsko porodično i nasljedno pravo (*fiqh al-usra wal mirath*), koji se bavi porodičnim i nasljednim pravom u savremenom historijskom kontekstu.

6. Islamsko građansko pravo (*fiqh al-mu'amalat*), koji izučava imovinske transakcije u savremenom historijskom kontekstu.

7. Islamsko krivično pravo (*fiqh al-džinayat*), koji tretira krivično islamsko pravo u savremenom historijskom kontekstu.

8. Ciljevi islamskog prava (*maqasid al-shari'a*), gdje se izučava filozofija islamskog prava.

9. Islamsko pravo i društvo (*al-shari'a wal mudžtama'*), gdje se izučava odnos islamskog prava i muslimanskih društava, institucije za tumačenje i primjenu prava u različitim historijskim kontekstima.

10. Tekstualne studije u fikhskom naslijeđu (*al-qira'at fil turath al-fiqhi*), gdje se izučavaju klasični tekstovi fikha i studenti uče njihovom konsultovanju, čitanju i razumijevanju.

11. Islamsko javno pravo (*al-siyasa al-shar'iyya*), gdje se izučava uprava država i zajednica u skladu sa Šerijatom.

12. Uporedno islamsko pravo (*al-fiqh al-muqaran*), koji bi se bavio sa tri vrste poređenja: islamski mezhebi, islamsko i svjetovno pravo u BiH, islamsko pravo i druga religijska prava.

Ovi kursevi bi odražavali kombinaciju tekstualnog, historijskog, dogmatičko-normativnog i uporednog metoda. Nastavna metodologija bi uključivala predavanja, vježbe, seminare i samostalno istraživanje studenata. Nastavni jezici bi bili bosanski i arapski jezik u zavisnosti od karaktera kurseva. Tekstualne studije bi bile na arapskom jeziku dok bi historijski, komparativni i dogmatičko-normativni kursevi bili u osnovi na bosanskom jeziku sa korištenjem literature na arapskom i engleskom jeziku.

Fikh u programima za uporedno izučavanje prava

Izučavanje prava u BiH bilo bi neophodno obogatiti uvođenjem kurseva o svjetskim pravnim sistemima ili religijskim pravima (jevrejsko, kanonsko, islamsko). Na taj način dala bi se dužna pažnja nesumnjivom uticaju religije na pravna shvaćanja, etičke vrijednosti, institucije, baštinu i običaje naroda BiH i šireg regiona. U ovom okviru nastavni program mogao bi biti naslonjen na onaj razvijen na CIMEL-u pošto on daje pregled islamskog prava u sistematskoj i historijskoj perspektivi i ne podrazumijeva religijsku odanost studenata. Stanovišta zapadnih islamskih studija o izvorima islamskog prava i njegovoj historiji treba da budu data izbalansirano, bez podrške određenoj školi ili autorima. Jedino bi trebalo adaptirati geografsku dimenziju - za naš slučaj srednjoistočna dimenzija bi trebalo biti zamijenjena balkanskom, odnosno perspektivom Jugoistočne Evrope.

Takođe bi se moglo razmatrati povećano izučavanje fikha u okviru historije države i prava. U tom slučaju, pošto je fikh u našoj historiji bio većim dijelom vezan za osmanlijski period moglo bi se govoriti o kursu osmanlijsko-islamsko pravo, koji postoji na pravnim fakultetima u Turskoj.

ZAKLJUČAK

Više od dvije decenije obnovljenog izučavanja fikha na našim ustanovama fakultetskog nivoa jeste dovoljan period za kritičko preispitivanje proteklog iskustva i njegovo poređenje sa odgovarajućim razvojem u svijetu. U ovom slučaju poređenje je izvršeno sa izučavanjem fikha na univerzitetima u muslimanskom i nemuslimanskom svijetu. Bogata raznovrsnost glavnih metodoloških pristupa i institucionalnih okvira svedena je na četiri osnovna modela identifikovana s obzirom na kriterij cilja izučavanja fikha. Dva modela su dalje identifikovana kao relevantna za BiH - izučavanje fikha kao dijela programa za obrazovanje uleme (imama i muftija) i izučavanje fikha kao dijela programa uporednopravnih studija. Jedan prijedlog modela za izučavanja fikha je formulisan na osnovu ideje da se kombinuje tekstualni, historijski, dogmatičko-normativni i komparativni pristup islamskom pravu.

Referat podnesen na okruglom stolu
 “Izučavanje fikha u obrazovnim ustanovama u BiH”,
 održanom 19. maja 2002. u organizaciji
 Behram-begove medrese u Tuzli.

ISLAMSKE STUDIJE NA PRAGU 21. VIJEKA: NASLIJEĐE PROŠLOSTI I IZAZOVI BUDUĆNOSTI

Dvadeseti vijek bio je veoma važan period u historiji islamskog obrazovanja. Naslijeđeni postklasični koncepti su bili preispitani, institucije reformisane, naponi da se obnovi islamska epistemologija su preduzeti a nove akademske institucije ustanovljene. Izučavanje islama izašlo je iz okvira tradicionalnih islamskih škola, ušlo u okvire modernih univerziteta Istoka i Zapada i potvrđeno kao ustanovljena akademska disciplina. Kao rezultat svih ovih procesa, početak 21. vijeka zatekao je u oblasti metodologije prezentiranja i izučavanja islama ostatke prošlosti, uticaje modernosti i pokazatelje budućnosti.

Ovaj rad nastoji da identifikuje glavne procese koji su tokom 20. vijeka uticali na islamske studije u muslimanskim zemljama i oblikovali opšte metodološke pristupe u prezentiranju i izučavanju islama.

NASLIJEĐE PROŠLOSTI: DUALITET ZNANJA I TRADICIJA MEDRESA

Najveći dio historije islama protekao je u znaku prevladavanja koncepta dualiteta znanja, odnosno podjele znanja u dvije

vrste na osnovu kriterija izvora, metoda istraživanja, društvene funkcije i slično. Na taj način znanje je bilo podijeljeno na vjersko i svjetovno, tradicionalno i racionalno, šerijatsko i nešerijatsko, arapsko i strano.³⁴

Nauke koje su bile izvedene iz Objave (Kur'an i sunnet) nazvane su "vjerskim naukama" (*al-ulum al-diniyya*, *al-ulum al-islamiyya* ili *al-ulum al-shar'iyya*). Ove nauke naslanjaju se prvenstveno na Objavu kao metod spoznaje. Nauke koje se oslanjaju prvenstveno na um, eksperimenat ili čula nazvane su "nešerijatske nauke" (*ulum gayr shar'ia*).

Princip dualiteta na ovaj način zamijenio je koncept integrisanog znanja - *ilma*, koji je postojao u prvim vijekovima islama, kada je titula *alima* pripadala ne samo znalcu šerijatskih nego i racionalnih i prirodnih nauka. Podjela znanja u dvije kategorije dovela je do podjele obrazovnih institucija u dvije vrste - vjerske i svjetovne, a samim tim do pojave dva različita i često suprotstavljena intelektualna profila - uleme i svjetovne inteligencije.

Karakteristična historijska ustanova za izučavanja islamskih nauka bila je medresa - rezidencijalna škola ili koledž.³⁵ U medresama su se u načelu izučavale i "tradicionalne" i "racionalne" discipline. Ustvari, odnos između ove dvije grupe disciplina bio je najvažnije pitanje u predmodernoj historiji islamskog obrazovanja. U nekim slučajevima naglasak je dat na "tradicionalne" discipline, u drugim slučajevima na "ra-

34 Vidi: Katib Celebi, *Keşf-el-Zunun* (Istanbul: Maarif matbaası, 1941), 1: 11-18.

35 Mehmed Zeki Pakalin, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Istanbul: Milli Egitim Basımevi, 1983), 2:436-442, s.v. "medrese"; George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 27-32.

cionalne”. Vrsta izučavanih predmeta u medresama u određenom historijskom periodu zavisila je od šireg društvenog i političkog konteksta. Naprimjer, u Osmanlijskoj državi nakon 16. vijeka ravnoteža između “tradicionalnih” i “racionalnih” disciplina bila je poremećena na štetu ovih posljednjih. Nije slučajno da je to doba označilo početak osmanlijske dekadencije.

Nedavno objavljene studije o medresama Osmanlijske države, Mogulske Indije, i Safavidskog Irana, pokazuju da je postojao visok stepen zajedničkog znanja i veza među školama u ove tri države uprkos ideološkim (sunnije-šiije) i političkim razlikama.³⁶ Zajednički elementi bili su izraženi u nastavnom planu i udžbenicima koji se odnose na arapski jezik, retoriku, logiku, filozofiju i matematiku. U ovim školama predavale su se sljedeće discipline:

1. *al-ulum al-naqliyya*: tefsir, hadis, arapski jezik, fikh i usu-li-fikh.
2. *al-ulum al-aqliyya*: logika, filozofija, matematika, medicina.

Teologija (*kalam*) mogla je pripadati bilo kojoj kategoriji u zavisnosti od opšte metodološke orijentacije discipline i uticaja filozofije na njen sadržaj.

Red izučavanaja ovih predmeta bio je određen različitim kriterijima. Teorijski, kako to objašnjava osmanlijski učenjak 17. vijeka Hadži Halifa, pripremni predmeti dolazili su prije glavnih, književnost prije logike, logika prije teorije i metodologije prava a ova prije pozitivnopravnih grana.³⁷ U pogle-

36 Frances Robinson, “Ottomans - Safavids - Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems”, *Journal of Islamic Studies*, 8:2 (1997), 151-184.

37 George Makdisi, *The Rise of Colleges*, 81.

du dnevnog rasporeda predavanja, nauke Kur'ana, hadisa i fikha izučavane su iza sabaha, arapski jezik i njegove discipline iza podne a ostali predmeti nakon akšam namaza.

Osnovni metod poučavanja bio je čitanje (*qira'ah*) odgovarajućeg udžbenika od strane nastavnika. Očekivalo se da nastavnik govori tekst napamet u skladu sa pravilom "znanje je u prsima ljudi a ne u napisanim redovima" (*Al-ilm fi sudur la fi sutur*). Takođe se praktikovalo da neko od studenata čita tekst a nastavnik sluša i po potrebi koriguje. Udžbenici u medresama predmodernog vremena bili su uglavnom komentari ili glose poznatih djela. Na taj način studenti nisu imali direktan kontakt sa originalnim djelima islamskog naslijeđa.

Drugi metod poučavanja bio je diktiranje (*imla'*) i pravljene bilježaka (*ta'liqah*). Na časovima hadisa tekst je diktiran i bilježen doslovno. Na časovima fikha, studenti su bilježili samo bitne elemente predavanja i diskusija. Pisanje bilježaka u toku predavanja bilo je umjetnost samo po sebi.

Glavni metodi učenja bili su: memorisanje (*hifz*), ponavljanje (*i'adah*), razumijevanje (*dirayah*), diskusije (*mudhakarah*) i prepisivanje bilježaka (*kitabah*).³⁸

Nije bilo formalnog upisa i registracije, učionica i klupa, razreda, ocjena, pismenih ispita, školske godine i ostalih obilježja modernog obrazovanja. Na kraju studija student je dobivao diplomu (*idžaza*) od strane svog nastavnika a ne od institucije. *Idžaza* je uvijek bila specifična - odnosila se na odgovarajuće discipline i odgovarajuće udžbenike. Glavna funkcija *idžaze* bila je da osigura autentični prenos znanja.

38 George Makdisi, *The Rise of Colleges*, 99-103, 116.

UTICAJ MODERNOG DOBA

Moderno doba u muslimanskom svijetu započelo je Napoleonomovom invazijom Egipta 1798. Uslijedili su projekti modernizacije kao što su "tanzimati" u Osmanlijskoj državi (1839-1876), koje su slijedile i druge muslimanske države. Širenje modernih ideja i institucija u muslimanskom svijetu dostiglo je zenit tokom 20. vijeka. Ovaj proces donio je suštinske promjene u poziciji islamskih studija i metoda njihovog izučavanja. Najznačajniji procesi koji su uticali na poziciju islamskih studija kao akademske discipline bili su: reforma tradicionalnih islamskih univerziteta, otvaranje modernih univerziteta, razvoj studija religije i islamskih studija na Zapadu i otvaranje novih islamskih univerziteta.

Reforma tradicionalnih islamskih univerziteta: primjer Al-Azhara

Reforma Al-Azhara počela je 1872. a nastavljena 1896., u vrijeme šejha Muhammeda Abduh, kada je nastavni plan obogaćen novim predmetima (istorija islama, geografija, etika, matematika i sl.).³⁹ Godine 1936. Al-Azhar je reorganizovan u moderni univerzitet koji se sastojao od tri odvojena fakulteta: Usul al-din, Shari'a i Arapski jezik. Ustanovljeni su različiti nivoi obrazovanja, programi, stručni i naučni stepeni elaborirani. Nastavni plan suštinski je ostao u okviru tradicionalno definisanih "vjerskih nauka". Naprimjer, na Fakultetu za usul-din, predavani su slijedeći predmeti: tevhid, logika, filozofija, etika, tefsir, hadis, arapska književnost, historija islama, psihologija i retorika.

39 O ovim reformama vidi: Muhammad Abd al-Mun'im Khafaji, *Al-Azhar fi alf'am* (Cairo: Maktabat Kulliyat Al-Azhar - Beirut: Alam al-kutub, 1407/1987), 2:175-198.

Godine 1961. izvršena je nova reforma Al-Azhara koja je odredila današnji oblik, strukturu i funkciju ovog univerziteta. Najvažnija novina koju je ova reforma donijela jeste otvaranje novih programa izvan tradicionalno definisanih “vjerskih nauka”. To su komercijalne studije i organizacija poslova, inženjering, poljoprivreda, medicina i pedagogija. Zakon iz 1961. osigurao je pravnu osnovu za otvaranje “fakulteta islamskih studija” (*Kulliyat al-dirasat al-islamiyyah*), čiji tačan broj će biti ustanovljen podzakonskim aktima. Ovaj zakon unio je u zvaničnu upotrebu termin “Islamske studije” (*al-dirasat al-islamiyyah*), koji će kasnije preuzeti brojne muslimanske visokoškolske institucije. U praksi Al-Azhara “islamske studije” uključuju pored tradicionalnih “vjerskih nauka” neke predmete iz oblasti “humanities” i društvenih nauka.

Danas na Al-Azharu postoje sljedeći fakulteti islamskih studija: Fakultet za usuli-din, sa odsjecima za tefsir, hadis, akaid i filozofiju i islamsku misiju (*da'wa*); Fakultet za Šerijat i svjetovno pravo sa odsjecima za usuli-fikh, fikh, uporedni fikh i šerijatsku politiku; Fakultet za islamsku misiju sa odsjecima za islamsku kulturu i uporedne religije; Fakultet za arapski jezik sa odgovarajućim odsjecima i Fakultet za islamske studije sa odsjecima za Šerijat, usuli-din i arapski jezik, koji predstavlja raniji Al-Azhar u minijaturi.⁴⁰

Otvaranje modernih univerziteta: primjer Daru-l-fununa u Istanbulu

Prvi moderni univerziteti u muslimanskom svijetu, oblikovani po uzoru na evropske modele, otvoreni su tokom druge polovine 19. vijeka (univerziteti u Calcutti, Bombayu i Madrasu 1857). Ova aktivnost nastavljena je tokom prve

40 Informacije dobivene od dr Abd al-Salama al-Bishra sa Kulliyah al-Da'wah al-Islamiyyah, Al-Azhar.

polovine 20. vijeka (Daru-l-funun u Istanbulu, Egipatski/Kairski univerzitet, Muslimanski univerzitet Aligarh) i dostigla klimaks u drugoj polovini 20. vijeka. Otvaranje ovih univerziteta otvorilo je pitanje mjesta Islamskih studija u njihovim nastavnim planovima i programima. Jedan odgovor na ovo pitanje ponuđen je projektom Daru-l-fununa u Istanbulu.⁴¹

Daru-l-funun je osnovan 1863. kao politehnička škola da bi se 1900., povodom proslave 25 godina vlasti sultana Abdulhameda II transformisao u univerzitet pod imenom Daru-l-funun-i Šahane. Ovaj univerzitet je uključivao tri fakulteta: Književnost i filozofiju (*Edebijat ve hikmet*), Prirodnomatematičke nauke (*Ulum-i Riyaziyye ve Tabiiyye/Funun*) i Visoke vjerske nauke (*Ulum-i Aliyye-i Diniyye/Ilahiyat*). Na ovaj način islamske studije na Daru-l-fununu tretirane su kao punopravna akademska disciplina slično teološkim studijama na evropskim univerzitetima. Institucionalni okvir za Islamske studije bio je fakultet podijeljen na odgovarajuće odsjeke. Ovaj fakultet je u periodu između 1914-1924 bio uključen u sastav nove medrese poznate pod imenom Daru-l-hilafeti'l Aliyye.

Godine 1924. islamske studije vratile su se ponovo u okvir Daru-l-fununa sada nazvanog Istanbulski univerzitet. To je bilo praćeno službenim prihvatanjem novog naziva za Islamske studije - *Ilahiyat* (teologija) - po čemu će Turska biti jedinstvena u islamskom svijetu. Od 1924. do ukidanja 1933., Teološki fakultet (*Ilahiyat fakultesi*) djelovao je u okviru Istanbulskog univerziteta. Organizacija studija bila je modernizovana: uveden je sistem semestara, pismeni ispiti, pisanje teza, evropske titule za predavače itd. U isto vrijeme Teološki fakultet je publikovao svoj

41 *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8:521-525, s.v. "Darulfunun".

akademski časopis pod nazivom *Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, prvi takve vrste u muslimanskom svijetu, gdje su publikovani originalni radovi nastavnika i prevodi radova evropskih stručnjaka za religiju. Godine 1992. Teološki fakultet je ponovo vraćen u sastav Istanbulskog univerziteta. U međuvremenu, od 1949. pa nadalje teološki fakulteti su otvarani postepeno u sastavima drugih turskih univerziteta širom Republike.

Razvoj studija religije i islamskih studija na Zapadu

Tokom druge polovine 19. vijeka u Evropi su se razvile svjetovne studije religije pod imenom *Religionwissenschaft* ili studije religije.⁴² Ova disciplina bila je svjetovna u smislu da je koristila metodologiju humanističkih i društvenih nauka na izučavanje fenomena religije a ne metode teologije. Zbog toga je bila i situirana u akademske institucije izvan teoloških škola. Cilj studija religije bio je da prikuplja podatke o historiji religija, da osigura uvid u razvoj historijskih religijskih zajednica i da sagleda ljudsko religijsko iskustvo iz jedinstvene ili sistematske perspektive. Da bi ostvarila ove ciljeve nova disciplina je razvila dva svoja glavna područja - sistematske studije religije (fenomenologiju religije) i komparativne studije religije (komparativna religija). U tim okvirima razvijeno je nekoliko novih metodoloških pristupa: historijski, arheološki, antropološki, sociološki, psihološki i filozofski. Za izučavanje religije sa stanovišta ove discipline i njene metodologije formirane su krajem 19. i početkom 20. vijeka odsjeci i katedre religijskih studija na većini zapadnih univerziteta. Ovaj razvoj imaće svoj odraz u programima i metodologiji Islamskih studija u muslimanskom svijetu.

42 *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987) s.v. "Study of Religion", 14: 64-92.

Tokom 19. vijeka akademsko izučavanje islama postalo je zasebna disciplina na Evropskim univerzitetima.⁴³ Metodološki okvir za ovu disciplinu osigurale su Orijentalne studije (Orijentalistika). Osnovu orijentalističke metodologije osigurali su evropska filologija 19. vijeka i svjetonazor romantizma sa svojim karakterističnim interesom za prošlost i egzotiku. Orijentalne studije u Evropi rezultirale su značajnim dostignućima u oblasti kritičkog publikovanja djela islamskog naslijeđa i izučavanja geografije, historije, i kulture muslimanskih naroda. Ove studije su, međutim, usvojile i metodologiju evropskog biblijskog kriticisma i primijenile je na izučavanje izvora islamskog učenja. Taj pristup i objašnjenja koja su na njemu utemeljena odbačeni su od strane muslimana i bili su razlogom mnogobrojnih polemika i negativnih konotacija koje su pratile termin “orijentalizam”.

Tokom druge polovine 20. vijeka naučni interes za izučavanje islama i muslimana povećao se i prešao na drugu stranu Atlantika prateći vodeću poziciju Sjedinjenih Američkih Država (SAD) u zapadnoj hemisferi. Razlozi za povećani interes za islamske studije sada su postojali sve više praktično politički. To se odrazilo i u prihvatanju novih metodoloških okvira za izučavanje islama i muslimana. Jedan od tih okvira bile su regionalne studije (*area studies*), gdje je islam izučavan kao komponenta kulture i društvenog uređenja regiona kao što je Srednji istok, Južna Azija, Jugoistočna Azija, Centralna Azija itd. Novi metodološki pristupi zahtijevali su nove metode istraživanja. Za razliku od orijentalista 19. vijeka, koji su se uglavnom oslanjali na filologiju i historiografiju, orijentalisti druge polovine 20. vijeka

43 *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York - Oxford: Oxford University Press, 1995), 2:325-331, s.v. “Islamic studies: History of the field”.

koriste više metode društvenih nauka, posebno antropologiju, sociologiju i političke nauke.⁴⁴

Novi metodi omogućili su orijentalistima da istražuju društveni kontekst islama, manifestaciju islama u društvenim institucijama i kulturi, društvene promjene i njene posljedice za tradicionalne religije, muslimanske društvene i vjerske pokrete i islamsku dimenziju političkog razvoja u muslimanskom svijetu u nacionalnim i međunarodnim razmjerama.

Razvoji u oblasti savremenih islamskih studija na Zapadu uticali su na teorijski i institucionalni okvir islamskih studija u muslimanskom svijetu. To će biti vidljivo posebno u vidu primjene metodologije društvenih nauka za izučavanje islama i njegove uloge u historiji.

Uspostavljanje novih islamskih univerziteta: primjer Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji

Sedamdesetih godina 20. vijeka manifestovali su se različiti aspekti obnove islama koja je pratila početak 15. hidžretskog vijeka. Između ostalog, vođene su znanstvene debate o neophodnim mjerama za rekonstrukciju islamske civilizacije. U tim debatama često je isticano da se rekonstrukcija islamske civilizacije ne može izvršiti bez oživljavanja njenog kamena temeljca - islamskog svjetonazora - i teorije znanja koja operacionalizuje taj svjetonazor. Sljedstveno tome, rekonstrukcija islamske civilizacije povezana je sa rekonstrukcijom islamskog svjetonazora i odgovarajuće epistemologije. Dualitet postklasične muslimanske klasifikacije znanja postao je predmet kritike jednako kao usvajanje zapadne epistemologije i pratećih obrazovnih institucija. Nastao je pokret za "islamizaciju znanja".

44 Jacques Waardenburg, "Humanities, Social Sciences and Islamic Studies", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1:1 (1990), 66-88.

Osnovna premisa ovog intelektualnog napora bila je da se stvarni preporod ummeta ne može postići bez promjena u obrazovanju a da se ta promjena ne može postići bez integracije “islamskih” i “svjetovnih” grana znanja. Cilj ovog napora, prema prof. Ismailu Raji al-Farukiju, jednom od njegovih osnivača, bio je da “preoblikuje cijelokupno naslijeđe ljudskog znanja sa stanovišta islama”.⁴⁵ Dalji ciljevi i metodologija ovog pokreta bili su razrađeni. Metodologija je uključivala savladavanje modernih disciplina, savladavanje islamske baštine, traganje za kreativnom sintezom između njih na osnovu kritičke ocjene obje komponente i konačno oblikovanje disciplina prema islamskom modelu.

Ove premise i metodi našli su svoj izraz u osnivanju Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji (engleska skraćenica: IIUM), koji je postao jedinstven u muslimanskom svijetu s obzirom na koncept, mjesto islamskih disciplina u nastavnom planu i programu i način prezentacije.⁴⁶

Univerzitet je osnovan 1983. od strane Vlade Malezije i početno kosponzorstvo Organizacije islamske konferencije (OIC) i nekoliko muslimanskih zemalja. Univerzitet je pre-

45 Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington: International Institute for Islamic Thought, 1982), 38.

46 Vidi: Mohd Kamal Hasan, “Islamic Studies in Contemporary South East Asia: Genral Observations” in *Islamic Studies in ASEAN: Presentations of an International Seminar*, ed. Isma-ae Ale et al. (Pattani: College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, Pattani Campus, Thailand, 2000), 479-480; Ibrahim M. Zein, “Tadris al-fiqh wa usuluh min wijhat nazar ma’arif al-wahy: tajribat al-jami’ah al-islamiyyah al-’alamiyyah bi-maliziya”, in *Islamic Studies in ASEAN*, 213-242; International Islamic University, *Undergraduate Prospectus 2000-2001* (Kuala Lumpur, 2001).

cizno definisao svoju filozofiju, viziju i misiju. Osnovan je na učenju o znanju (*ilm*) kao Božijem amanetu ljudima da se koristi prema Božijim uputstvima a za ljudsku dobrobit. Sticanje znanja je *ibadet*. Znanje sadržano u Objavi integriše se sa savremenim dostignućima u oblasti humanističkih i društvenih nauka koristeći saglasnost sa ciljevima i principima Šerijata kao kriterij integracije.

Terminologija koju je uveo IIUM odražavala je nove koncepte. Islamske studije su označene kao “Islamsko objavljeno znanje i naslijeđe” (*ma’arif al-wahy wa al-turath al-islami*). Ovaj termin razlikuje stalno i nepromjenljivo znanje sadržano u Objavi i historijsko i promjenljivo znanje sadržano u ljudskoj interpretaciji Objave. “Islamsko objavljeno znanje i naslijeđe” je integrisano sa “humanističkim naukama” (*human sciences*), terminom koji po sebi integriše “humanističke discipline” (*humanities*) i “društvene nauke” (*social sciences*).

Integracija je izvedena na nekoliko nivoa: odgovarajuća metodologija “humanističkih nauka” koristi se u izučavanju “Islamskog objavljenog znanja i naslijeđa”, “humanističke nauke” su impregnirane principima i vrijednostima Objave, studenti “Islamskog objavljenog znanja i naslijeđa” uzimaju drugu specijalizaciju (*minor*) u oblasti “humanističkih nauka”, što po obimu iznosi četvrtinu ukupnog broja predmeta i obratno. Na kraju, u institucionalnom pogledu islamske studije i humanističke nauke čine jedan fakultet - Fakultet za objavljeno znanje i humanističke nauke.

Ostali fakulteti na Univerzitetu su takođe povezani sa “Islamskim objavljenim znanjem i naslijeđem”, ali ne u tolikoj mjeri kao “humanističke nauke”. Ta veza se vidi kroz obavezu ostalih studenata koji studiraju, naprimjer, ekonomiju, arhitekturu, inženjering, medicinu i sl. da pohađaju kurseve arapskog jezika i manji broj kurseva “islamskog objavljenog znanja

i naslijeđa” (islamski svjetonazor, etika i fikh za svakondnevni život, islamska civilizacija i sl.)

U ovom kontekstu Islamske studije imaju tri cilja: (1) da daju budućim muslimanskim stručnjacima potrebnu islamsku dimenziju, (2) da svršenicima programa “humanističkih nauka” daju uvid u islamske studije i (3) da nude dodiplomske i postdiplomske programe za islamske studije integrisanog profila.

U sadašnjoj organizaciji IIUM ove zadatke obavljaju četiri odsjeka “Islamskog objavljenog znanja i naslijeđa”: Studije Kur’ana i sunneta, Usuli-din i uporedna religija, Fikh i usuli-fikh i Opšte studije. Ova četiri odsjeka čine jednu cjelinu (*Division*).

GLAVNI METODOLOŠKI PRISTUPI IZUČAVANJU ISLAMA NA MUSLIMANSKIM UNIVERZITETIMA TOKOM 20. VIJEKA

Muslimanski univerziteti i visoke škole tokom 20. vijeka slijedili su različite metodološke pristupe prezentiranju islama i izučavanju islamskih nauka. Ovi metodološki pristupi nekada su bili rezultat novih paradigmi formulisanih da izazovu željenu promjenu u historijskoj poziciji muslimanskog ummeta a nekada rezultat interakcije naslijeđene tradicije i modernih tokova. U osnovi mogu se identifikovati tri glavna metodološka pristupa prezentiranju islama i izučavanju islamskih nauka.⁴⁷ Ti pristupi su ovdje označeni kao:

47 Prva dva pristupa su identifikovana od strane Prof. A.M. Mohamed Mackeen u njegovom članku “Islamic Studies as a University Discipline”, *The Islamic Review and Arab Affairs*, 57:5 (May 1969), 13-18, 36 i 57:6 (June 1969), 36-38. Treći pristup je sugerisao Ziauddin Saradar u knjizi *Islamic Futures - The Shape of Ideas to Come* (London-New York: Mansell, 1985), 314-318.

1. islam kao religija,
2. islam kao religija i civilizacija,
3. islam kao religijski svjetonazor.

Ovi glavni metodološki pristupi ili paradigme identifikovane su ovdje kao idealne kategorije i kao takve imaju funkciju analitičkog sredstva koje nas može voditi razumijevanju prezentiranja islama i izučavanju islamskih nauka tokom 20. vijeka. Poznato je da idealne kategorije ne postoje u čistom obliku u historijskoj stvarnosti. Takav je slučaj i sa ovom klasifikacijom - ona se zasniva na preovlađujućim karakteristikama prezentiranja islama na konkretnim muslimanskim univerzitetima.

Islam kao religija

Za ovaj metodološki pristup karakteristično je da prezentira islam kao religiju (*din*), odnosno vjeru i pravo (*aqidah we shari'ah*). Izučavaju se tradicionalno definisane "vjerske discipline" koje su normativnog karaktera. Ne izučava se manifestacija islama u historiji niti muslimanska društva sa svim njihovim kompleksnim strukturama, karakteristikama i sudbinama. Naglasak je na onom što savremeni stručnjaci studija religije nazivaju "normativna religija".

Kao primjer ovakvog metodološkog pristupa može poslužiti *Dar al-ulum* u Deobandu. Ova ustanova uspostavljena je 1857. u jednom malom gradiću sjevernoistočno od Delhija. Njen cilj je da osigura transmisiju tradicionalnih "vjerskih nauka" kako su definisane u programu Dars-i Nizami od strane tradicionalne muslimanske uleme hanefijskog mezheba iz učilišta Firangi Mahal u Lucknowu.⁴⁸ Program ove škole uključuje predmete:

48 G.M.D. Sufi, *Al-Minhaj. Being the Evaluation of Curriculum in the Muslim Educational Institutions of Indo-Pakistan Subcontinent* (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 197?), 73-75.

arapski jezik (gramatika, sintaksa, retorika), tefsir, hadis, fikh, usuli-fikh, logika, kelam i matematika.

Islam kao religija i civilizacija

Ovaj metodološki pristup prezentira islam kao religiju koja se historijski manifestovala kao jedna od velikih civilizacija. Izučavaju se normativne islamske discipline (one koje se bave idealima islama) kao i opisne discipline (one koje se bave historijskim manifestacijama i stvarnošću islama). Pažnja koja se daje opisnim disciplinama varira od slučaja do slučaja. U okviru ovog pristupa naglasak može biti na različitim elementima koji čine civilizaciju: jezicima i književnosti, religiji i civilizaciji, umjetnosti i civilizaciji itd.

Kao primjer za ilustraciju ovog metodološkog pristupa može poslužiti nastavni program savremenih teoloških fakulteta u Turskoj. Ovi fakulteti slijede standardizovani nastavni program te će se uzeti Teološki fakultet Marmara Univerziteta u Istanbulu kao predstavnik cijelog modela.⁴⁹ Ovaj teološki fakultet podijeljen je u tri odsjeka: Temeljne islamske discipline (*Temel islam bilimleri*), Filozofske i religijske discipline (*Felsefe ve din bilimleri*) i Islamska historija i umjetnost (*Islam tarihi ve sanatlari*). Odsjek temeljnih islamskih disciplina ima katedre za tefsir, hadis, islamsko pravo, kelam, historiju islamskih mezheba, tesavuf, arapski jezik i retoriku. Odsjek filozofskih i religijskih disciplina uključuje katedre za historiju filozofije, islamsku filozofiju, filozofiju religije, logiku, historiju religija, sociologiju religije, psihologiju religije i religijsko obrazovanje. Odsjek za islamsku historiju i umjetnost ima katedre za historiju islama, tursko-islamsku umjetnost, tursko-islamsku književnost i tursku religijsku muziku.

49 <http://www.ilahiyat.marun.edu.tr>.

Na ovom primjeru vidi se kombinacija prezentiranja islama kao religije i civilizacije. Odsjek za temeljne islamske discipline izučava normativne islamske discipline (izuzev historije islamskih mezheba), koje se mogu naći na svim islamskim univerzitetima u svijetu. Odsjek za Filozofske i religijske discipline, pored filozofije i logike koji se mogu naći na tradicionalnim islamskim univerzitetima, uključuje discipline formulisane u okviru modernih izučavanja filozofije i studija religije. Odsjek za islamsku historiju i umjetnost bavi se civilizacijskom dimenzijom islama u historijskoj i tursko-nacionalnoj perspektivi.

Islam kao religijski svjetonazor

Ovaj metodološki pristup sugerisan je 1980-tih u talasu oživljenog interesa za islamsku epistemologiju i traganja za putevima obnove islamske civilizacije. Jedno obrazloženje novog pristupa dao je Ziauddin Sardar u knjizi *Islamske budućnosti: oblici ideja koje dolaze*:

Islam mora biti prezentovan kao svjetonazor - jedino kao svjetonazor on rješava probleme svojih sljedbenika i jedino kao svjetonazor osigurava jedinstvenu, "izuzetnu" perspektivu političkih, ekonomskih, naučnih, tehnoloških, društvenih, kulturnih i duhovnih problema čovjeka. I jedino kao svjetonazor on je otvoren istraživanju metodima i sredstvima bilo koje discipline koja može povećati naše razumijevanje problema čovječanstva. Osim toga, kao svjetonazor islam je relevantan za muslimane kao i za Zapad, koji vapi za alternativnim putevima i sredstvima za rješavanje svojih problema otuđenja.⁵⁰

50 Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, 316.

Prezentiranje islama kao svjetonazora imalo je nekoliko važnih metodoloških posljedica. Prvo, pošto se svjetonazor sastoji od koncepata, trebalo je identifikovati ključne islamske koncepte i izučavati ih u vezi ne samo sa prošlošću nego i sa savremenom stvarnošću. Novi pristup zahtijevao je uvođenje konceptualne analize umjesto filološke, koja je preovladavala u ranijim modelima, te razvoj odgovarajućih teorija i modela.

Drugo, pošto je novi pristup imao za cilj da izučava i rješava probleme, striktna podjela islamskih nauka na discipline i poddiscipline trebala je biti prevladana. Ideja je bila da se studiraju problemi a ne discipline. Na taj način disciplinarni pristup zamijenjen je interdisciplinarnim i multidisciplinarnim pristupom. Naprimjer, kada se izučava Medinska država u vrijeme Muhammeda, a.s., nije bilo dovoljno da se referira samo na standardne knjige *Sire* (biografije Božijeg Poslanika), nego da se koristeći teorije i sredstva historiografije, političkih nauka, društvene antropologije i historije tehnologije dobije cjelovita slika Medinske države.⁵¹

Prezentiranje islama kao religijskog svjetonazora sugerisano je kao korak prema islamskim studijama budućnosti, koje su trebale da pripreme intelektualce sposobne da izvrše obnovu islamske civilizacije. Veza između svjetonazora i civilizacije već je ustanovljena ranije. Razlika između ovog pristupa i prezentiranja islama kao religije i civilizacije bila je u tome što je model "religija i civilizacija" bio vezan za prošlost dok je model "religijski svjetonazor", kao i svaki svjetonazor, bio usmjeren prema ljudskoj akciji u sadašnjosti i realizaciji u budućnosti.

Od 1980-tih pa dalje objavljen je znatan broj radova o "islamskom svjetonazoru" (*al-tasawwur al-islami*), ključnim

51 *Isto*, 315.

islamskim konceptima (*tawhid, din, ibadah, ilm, jihad, ijtihad, shura, muhasabah, tazkiyah* i sl., teorijama (*nazariyyat*) i sistemima (*al-nuzum*). Ovi radovi trebali su da pripreme neophodne materijale za prezentiranje islama kao svjetonazora.

Jedan primjer pokušaja da se ovaj metodološki pristup primjeni jeste Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji. Gotovo dvije decenije historije ovog univerziteta pokazuju trend izučavanja islama kao svjetonazora. To nije bio jedini metodološki pristup nego radije kombinacija sa izučavanjem islama kao religije i civilizacije. Tako se na ovom univerzitetu uz normativne i opisne islamske discipline mogu naći kursevi koji prelaze demarkacione linije disciplina i poddisciplina. Takvi kursevi su, naprimjer: Čovjek u Kur'anu i sunnetu, Islamsko pravo i savremena muslimanska društva, Akaid i njegov uticaj na svakodnevni život, Savremeni pravni problemi, Idžtihad i muslimanska društva, Savremeni islamski pokreti, Savremena islamska pitanja, Moderni muslimanski mislioci, Islamski svjetonazor, Fikh i etika za svakodnevni život, Islam i modernost itd.

Institucionalni okvir

Islamske nauke izučavaju se na univerzitetima u muslimanskom svijetu u nekoliko različitih institucionalnih okvira - na fakultetima, odsjecima, institutima i centrima. Većina univerziteta posjeduje posebni fakultet (*kuliyyah*), koji nudi dodiplomske i poslijediplomske programe u oblasti islamskih nauka. U nekim slučajevima ovi fakulteti imaju status samostalnih institucija izdvojenih iz strukture (državnih) univerziteta.

U slučaju kada na određenom univerzitetu nema fakulteta za Islamske studije onda se one izučavaju u okviru odsjeka (*qism*) koji su obično u sastavu Filozofskog fakulteta ili Fakulteta hu-

manističkih nauka. Na nekim univerzitetima postoje instituti (*ma'had*) koji uglavnom nude postdiplomske kurseve u islamskim studijama i obavljaju naučna istraživanja. Međutim nekada, kao u slučaju Al-Azhar, *ma'had* označava preduniverzitetski pripremni centar. Konačno, na nekim univerzitetima postoje centri za islamske nauke koji nude univerzitetske kurseve sa islamskim sadržajem ili koordiniraju interdisciplinarne odnosno multidisciplinarne programe među različitim akademskim odsjecima.

Metodi naučavanja i studiranja

Tokom 20. vijeka uvedene su suštinske promjene u metodologiju naučavanja islamskih studija u muslimanskom svijetu. Te promjene uglavnom slijede glavne karakteristike obrazovnog sistema u određenim muslimanskim zemljama. Tako danas uporedo postoje sistem akademskih godina i "sistem kredita" (credit system) masovnih predavanja i malih studentskih grupa, vježbi i seminara, usmenih i pismenih ispita, kontinuiranog ocjenjivanja i završnih ispita, izrade disertacija i sticanja stepena magistra na osnovu određenog broja predmeta postdiplomskog nivoa (course work) itd.

Naučavanje se uglavnom bazira na izučavanju tekstova sa prevladavanjem filološkog, historijskog i uporednog metoda. Tekstovi mogu biti klasičnog i postklasičnog karaktera kombinovani sa udžbenicima koji daju pregled pojedinih disciplina. Korištenje metoda društvenih nauka polahko se širi jednako kao i korištenje audiovizuelnih pomagala i informativne tehnologije. U pogledu metoda studiranja, pamćenje podataka prevladava nad kreativnim mišljenjem. Takvom metodu odgovara i jednosmjerna komunikacija između nastavnika i studenata. Istraživanje kao forma u kojoj i nastavnici i studenti zajednički učestvuju i dalje čeka punu afirmaciju.

Izazovi budućnosti

Sadašnje stanje u izučavanju islama na akademskim institucijama u muslimanskom svijetu je neujednačeno. Vidjeli smo da uporedo postoje različiti metodološki pristupi, institucionalni okviri i metodi naučavanja i studiranja. U takvoj situaciji ni budućnost ne može biti jednovrsna niti doći kao rezultat pravolinijskog razvoja. Ne može se očekivati, naprimjer, da će prezentiranje islama kao religije biti zamijenjeno prezentiranjem islama kao civilizacije, niti da će ovo posljednje biti zamijenjeno paradigmom islama kao religijskog svjetonazora. Prije se može očekivati da će biti nastavljena koegzistencija sva tri metodološka pristupa, neka vrsta njihove kombinacije ili čak pojava novih pristupa. U tom smislu možemo reći da je budućnost u sadašnjosti.

Iskustvo u prezentiranju i naučavanju islama tokom 20. vijeka daje nam mogućnost da kritički ocijenimo prednosti i ograničenja svake od tri glavne metodološke paradigme. Prezentiranje islama kao religije, posebno u tradicionalnim obrazovnim centrima bilo je uspješno u formiranju svršenika koji su bili odani stvari islama, posjedovali određeno znanje i visoki etički profil a koji su često bili izvan doticaja sa stvarnošću. Prezentiranje islama kao religije i civilizacije bilo je u stanju da proizvede svršenike koji su svjesni uloge islama kao kulturno-civilizacijskog faktora, ali koji nekada nisu mogli jasno razlikovati objavljene izvore islama od njihove historijske manifestacije niti načiniti hijerarhiju između različitih elemenata civilizacije. Osim toga ova paradigma je obično smještala Islamsku civilizaciju u prošlost, razvijala nekada romantičarski odnos prema njoj, bila nemoćna da je učini relevantnom za sadašnjost a posebno ne za budućnost.

Prezentiranje islama kao religijskog svjetonazora je novi pristup koji treba dalje da se razvija, elaborira i prevodi u praktični proces naučavanja. Ovaj pristup može da proizvede kompetentne intelektualce koji su sposobni da učine islam relevantnim za savremeno doba. Međutim postoji latentna mogućnost da se ovaj metodološki pristup pretvori u samodovoljnu ideologiju i svede na određene slogane i trenutačna rješenja.

Jedan od načina da se to izbjegne jeste da se kombinuju elementi sve tri paradigme: normativne i deskriptivne islamske discipline, historijske manifestacije islama kao kulture i civilizacije koja nije ograničena na prošlost i elementi islama kao religijskog svjetonazora koji izražava vjerovanje, vrijednosti, iskustvo i krajnje ciljeve muslimanskog ummeta.

Na ovaj način možda bi se moglo odgovoriti na izazove vremena koje dolazi. A ti izazovi uključuju postizanje integrisanog koncepta znanja, visokog integriteta i primjerne prakse muslimanskih učenjaka, prevladavanje marginalizacije islamskih studija u akademskim institucijama muslimanskog svijeta i njihovih svršenika u muslimanskim društvima te pretvaranje centara islamske učenosti u poštovane izvore znanja, istraživanja, razvoja i vođstva.

Novi Muallim, 2:6 (juli 2001.), 4-11.

KONCEPT GRAĐANSTVA U SAVREMENOJ ISLAMSKOJ PRAVNOJ MISLI

UVOD

Muslimanska intelektualna baština obuhvata brojna djela o odnosu religije i svijeta politike. Vlast i vladanje bili su predmet teološke legitimizacije, muslimanski pravnici su nudili sistemat-ske rasprave o javnoj upravi, dok su filozofi pisali knjige savjeta vladarima.

Glavna karakteristika svih ovih napora bila je da su oni odražavali historijske uslove u kojima su muslimani živjeli u određenim periodima svoje historije. Čak su i pravnički rado-vi predstavljali više teorijsku elaboraciju historijskog iskustva nego razvoj teorijske pozicije utemeljen na iščitavanju izvora.

Nastup modernosti dramatično je promijenio stanje u mu-slimanskom svijetu. Uvedeni su novi oblici društvene orga-nizacije i vladavine koji su odražavali historijski razvoj koji se odigrao u Evropi, odnosno na Zapadu. Ove promjene su dalje tražile teorijsko opravdanje, koje je nekada traženo u ne-posrednom referiranju na evropsku modernu misao a nekada putem napora da se takvi tokovi i vrijednosti identifikuju u muslimanskoj tradiciji.

Jedno od pitanja koje se našlo u centru ove debate bilo je pitanje identiteta stanovnika muslimanskih država (u historijskom kontekstu) ili islamske države (u teorijskom diskursu). Je li njihov identitet određen religijskim pripadanjem ili teritorijalnim vezama? Drugim riječima, jesu li nemuslimani i dalje *zimije* (*dhimmi*) teorijske islamske države ili građani historijskih muslimanskih nacionalnih država?

Ovaj rad ima za cilj da da sažet prikaz refleksije pitanja građanstva u radovima nekih savremenih muslimanskih autora. Da bi se postavila scena za pregled i analizu, biće dat kratak historijski uvod koji se tiče građanstva kao novog identiteta pojedinca razvijenog u moderno doba te muslimanskog klasičnog političkog i pravničkog jezika. Nakon toga će slijediti zaključne opaske o historijskim i teorijskim okolnostima koji mogu uticati na budući razvoj rješavanja ovog problema.

GRAĐANSTVO - EGALITARNI I SVEOBUHVAATNI STATUS

Građanstvo se može definisati kao “odnos između pojedinca i države koji uključuje puno političko članstvo pojedinca u državi i njegovu stalnu vjernost državnom autoritetu... Status građanina je službeno priznanje integracije pojedinca u politički sistem...”⁵² Glavna funkcija građanstva je da u unutrašnjim okvirima ujednači status pojedinaca a na vanjskom planu da uspostavi razliku između članova jedne nacionalne države u odnosu na druge.

52 Murray Clark Havens, cited in Derek Heater, *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education* (London and New York: Longman, 1990), 246.

Građanstvo je jedna od brojnih veza koje drže na okupu ljudske zajednice. Te veze mogu biti ličnog ili apstraktnog karaktera. Lične veze su, naprimjer, veze između člana plemena i plemenskog poglavara, feudalnog vazala i gospodara, podanika i monarha. U svim ovim slučajevima lične veze se razumiju kao vjernost, dužnosti i prava jednog ljudskog bića usmjerene prema drugom ljudskom biću. Primjeri apstraktnih veza su odnosi između člana crkve prema crkvi i građanina prema državi. U ovim slučajevima riječ je o odnosima između jednog ljudskog bića i jednog apstraktnog koncepta. Od historijskog razvoja zavisi koja će se veza smatrati za temeljnu pri određivanju društvenog identiteta pojedinca. Naprimjer, u srednjovjekovnoj Evropi društveni identitet je bio određen kombinacijom ličnog i apstraktnog kriterija (lojalnost vladaru i lojanost crkvi). U modernoj Evropi, lojalnost prema državi postala je centrom društvenog identiteta. Ovo pomjeranje fokusa bilo je moguće zbog nekoliko razloga:⁵³

1. U evropskoj pravnoj misli razvijen je koncept države što je učinilo mogućim da se pojedinac dovede u vezu sa jednim takvim apstraktnim konceptom.

2. Definisana su prava i dužnosti (prava čovjeka i građanina, razlike između državljana i stranaca i sl.)

3. Ograničena je vlast vladara (uvođenje koncepta narodnog suvereniteta).

U takvom kontekstu javlja se građanstvo kao “pravo da se imaju prava” kako to navodi američki pravni autoritet Earl Warren.⁵⁴ Ta prava su u prvoj polovini 20. vijeka u Evropi, prema analizi T. H. Marshalla, uključivala civilne, političke i socijalne elemente.⁵⁵ Civilni elemenat odnosi se na slobodu ličnosti,

53 *Ibid*, 17-18.

54 *Ibid*, 247.

55 Derek Heater, *What is Citizenship* (Cambridge: Polity Press, 1999), 13.

slobodu govora, misli i vjere, pravo vlasništva, pravo na pravdu i sl. Politički elemenat označava pravo na učešće u političkom procesu dok socijalni elemenat uključuje pravo na “trun ekonomskog blagostanja i sigurnosti, pravo da se u cjelini učestvuje u društvenom naslijeđu i živi život civilizovanog bića prema standardima koji prevladavaju u tom društvu”. Osnovne dužnosti građanina uključuju učestvovanje u političkom procesu, učešće u primjeni prava, služenje vojske i plaćanje poreza.

Status građanina po svojoj prirodi je “egalitarni i sveobuhvatni a ne hijerarhijski i diobeni”⁵⁶. Građanstvo kao vrsta veze koja drži zajednicu na okupu “predstavlja državu sačinjenu od građana jednakog statusa, koji jednako uživaju svoja prava i povezani su s državom putem tih prava i njima odgovarajućih dužnosti”.⁵⁷ Jednakost je moguća zbog činjenice da su građani faktori suvereniteta, da su izvor prava i da duguju svoju pokornost jedino pravu. Status građanina se zadobiva na jedan od dva načina: putem roditelja (*ius sanguinis*) i putem mjesta rođenja (*ius soli*).

U Evropi 19. vijeka koncept građanina spojio se s konceptom nacionalnosti. Evropske države bile su nacionalne države. Građanstvo se usredsredilo na vjernost pojedinca državi i ta vjernost zasjenila je sve ostale vjernosti. Pojedinaac je dobivao identitet prvenstveno kao građanin pojedinačne nacionalne države a građanstvo i nacionalnost postali su sinonimi.⁵⁸

Početak modernog perioda u Evropi bilo je opšte usvojeno da status građanina treba imati određene vjerske osnove. U

56 Derek Heater, *Citizenship: The Civil Ideal in World History, Politics and Education*, 183.

57 Derek Heater, *What is citizenship*, 10.

58 *Ibid*, 62.

17. vijeku u Engleskoj za građane je bilo obavezno prisustvovanje obredima Engleske crkve a John Lock je smatrao da ateisti ne mogu biti nosioci građanskih prava dok je to dozvolio u slučaju pagana, "muhamedanaca" i Jevreja.⁵⁹

Kasnije, naročito nakon francuske revolucije, osnove građanstva su sekularizovane. Umjesto posjedovanja određenih religijskih ili konfesionalnih karakteristika, od građana se tražilo (i još uvijek se traži) da "dijele istu kulturu".

POLITIČKI I RELIGIJSKO-PRAVNI JEZIK ISLAMA: INKLUZIVNOST I PODJELE

U muslimanskom vokabularu postoji nekoliko termina koji su korišteni da označe stanovništvo muslimanskih zemalja.⁶⁰ Neki termini su više korišteni u političkom jeziku a neki više pripadaju religijsko-pravnom diskursu. Najčešće korišteni sveobuhvatni termini u muslimanskom političkom jeziku su: *reijje* / *ra'jyya* (podanici), *tabi* / *tabi'* (sljedbenik) i *muwatin* / *muwatin* (građanin).⁶¹

Prvi termin korišten je u hadisu za metaforičko opisivanje vladara kao pastira a podanika kao stada.⁶² On je takođe korišten

59 Derek Heater, *Citizenship: The Civil Ideal in World History, Politics and Education*, 31.

60 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988), 61-64.

61 U ovom radu termini orijentalnog porijekla pisani su fonetski. Prilikom prvog pomena nekog termina data je njegova transliteracija prema prilagođenom sistemu transliteracije časopisa *Islamic Studies* (Islamabad).

62 *Sahih al-Bukhari* (Arabic-English), trans. Muhammad Muhsin Khan (Bayrut: Dar al-fikr, 1970), 9:190 (kitab 89 hadith no. 252)

u klasičnoj muslimanskoj literaturi o organizaciji države gdje je “vladar” (*rai*) postavljan nasuprot “vladanili” (*reijje*). U osmanlijskoj praksi ovaj termin je upotrebljavan da označi: (1) sve podanike sultana i (2) stanovništvo koje nije pripadalo privilegovanim klasama. U ovom opštem značenju, slično engleskom terminu “subject”, ova riječ se koristi danas u malajskom jeziku u obliku *rakyat*.

Drugi termin je ušao u upotrebu u 19. vijeku u Osmanlijskoj državi da označi one koji su vjerni Osmanlijskoj carevini kao svojoj domovini (*vatan*) i osmanlijskom padišahu kao svom suverenu.

Treći termin je takođe uveden u 19. vijeku kao ekvivalent za termin “građanin”. U tri glavna muslimanska jezika - arapskom, turskom i perzijskom - ovaj termin je bio izveden iz istog korijena - *vatan* (patria). U muslimanskoj upotrebi, kako je to primijetio Bernard Lewis, termin *muwatin* (u arapskom), *vatandaş* (u turskom) i *hamvatan* (u persijskom), imaju više patriotske i nacionalističke a ne liberalne konotacije.⁶³ Moglo bi se reći da ovaj termin u muslimanskom svijetu izražava republikansku a ne liberalnu tradiciju građanstva.

Religijsko-pravni jezik koristi većinom opšte termine kao što su *reijje* and *ehl /ahl* (narod, stanovništvo). *Tabi*’ je rezervisan za sljedbenike određenih religija, škola mišljenja i slično. Termin *muwatin* i dalje se ne pojavljuje u enciklopedijama islamskog prava. Izgleda da se prilagođavanje muslimanskog vokabulara modernom svijetu vrši putem političkog a ne putem religijsko-pravnog jezika.

Dok savremeni muslimanski politički jezik općenito koristi termin “građanin” za sve stanovnike muslimanskih zemalja

63 Bernard Lewis, *The Political language of Islam*,

neovisno o njihovoj religijskoj pripadnosti, muslimanski religijsko-pravni jezik nastavlja da koristi stare termine kao što su *ehlu-z-zimme* /*ahl al-dhimma* i opozite kao što su “muslimani” (*muslimun*) i “nemuslimani” (*gajr-u-l-muslimin* /*ghayr al-muslimin*). Pri tome je termin *ehlu-z-zimme* ili *zimmi* najčešće korištena oznaka za nemuslimane u religijsko-pravnom diskursu.

Ehlu-z-zimme ili *zimmi* je termin koji označava nemuslimana, sljedbenika jedne od objavljenih religija (*ehlu-l-kitab* /*ahl al-kitab*), koji stalno boravi u nekoj muslimanskoj zemlji. Takve osobe imaju status zaštićenih lica i posjeduju određena garantovana prava. Oni prihvataju muslimansku vladavinu, plaćaju porez *džizja*/*djizya* i, u principu, ne služe vojsku. Ako služe vojsku onda ne podliježu plaćanju poreza *džizja*.

Samo ime ove kategorije izvedeno je iz naziva ugovora koji je sklapan između muslimanske države i vođe određene nemuslimanske grupe.⁶⁴ Stara arapska praksa, još iz predislamskih vremena, bila je da se daje azil i štite pojedinci ili grupe koje traže utočište. Takav ugovor između onih koji traže utočište i plemena koje daje zaštitu nazivao se *akdu-z-zimmelaqd al-dhimma*. Sam termin *zimme* ima značenje obaveze slično riječi *fides* u latinskom jeziku. Prema tome, *zimme* je bila obaveza da se štite oni koji traže zaštitu. U Kur'anu, termin *zimme* je spomenut dva puta (Tevba IX: 8 i 10) u vezi sa ispunjenjem preuzetih obaveza (Ugovor iz Hudejbije). Ti ajeti glase:

“...oni ni srodstvo a ni ugovor ne poštivaju” (IX: 8)

“...A ako je vjernik posrijedi, oni ni srodstvo ne poštuju, a ni ugovor” (IX: 10).

64 See Fahmi Huwaydi, *Muwatinun la dhimmiyyun* (Cairo: Dar al-shu-ruq, 1990), 112.

U Poslaničkoj praksi (Sunnet) ovaj termin je mnogo češće korišten. U porukama koje je slao različitim pojedincima i plemenima Poslanik im je davao *zimmetullahi ve resulahi* (zaštitu Boga i Njegovog Poslanika). U zbirkama hadisa zabilježena je ova izreka: *Man adha dhimmiyyan fa ana khashmuh* (Ko uznemiri zaštićenu osobu, ja ću mu biti tužitelj).⁶⁵

Vremenom je u religijsko-pravnom jeziku ovaj termin zadobio značenje ugovora o zaštiti sklopljenog između vođa nemuslimanskih zajednica i muslimanskih država, te je postao tehnički termin za “druge” u islamskom pravu. Jedna od prihvaćenih definicija ugovora *zimme* u fikhu glasi:

“To je ugovor na temelju koga nemusliman dolazi pod zaštitu muslimana, to jest garantuje mu se sigurnost i pravo na stalni boravak u islamskim zemljama”

*(Aqd bi-muqtadah yasir ghayr al-muslim fi dhimmat al-muslimin, ay fi ahdihim ‘ala wajh al-tayid, wa lahu al-iqama fi dar al-islam ala wajh al-dawam).*⁶⁶

Iz ovog kratkog izlaganja etimologije riječi *zimme*, vidi se da islam nije uveo ovaj termin, već da se radi o prihvaćanju jednog koncepta koji je bio poznat stanovnicima Arabije u 6-7 vijeku u skladu sa prevladavajućim društvenim običajima i organizacijom. Međutim ovaj termin nastavio je da bude prisutan u muslimanskim pravničkim djelima i nakon radikalnih promjena koje su se desile u muslimanskim društvima tokom 19. i 20. vijeka

65 Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Jami’ al-saghir min ahadith al-bashir al-nadhir* (Al-Riyadh: Maktabat Nizar, 2000), 4:1657 (hadith no.8270).

66 Abdul Karim Zaydan, *Ahkam al-dhimmiyyin wa al-musta’minin*, 22.

Moglo bi se reći da muslimanska politička terminologija koja se odnosi na stanovništvo muslimanskih zemalja većinom prenosi ideje inkluzivnosti svih bez obzira na religijsku pripadnost. Muslimanski religijskopravni jezik ima tendenciju da bude teže promjenljiv i nastavlja da prenosi ideje podjele stanovništva na temelju religijske pripadnosti.

IZAZOV HISTORIJSKIM KATEGORIJAMA

Tokom druge polovine 20. vijeka nekoliko muslimanskih učenjaka počelo je da dovodi u pitanje upotrebu historijskih oznaka za stanovništvo muslimanskih zemalja. Koncept *ehlul-zimme* bio je posebno predmet diskusije. Sugerisano je da on treba biti napušten i zamijenjen sveobuhvatnom i egalitarnom kategorijom građanstva. U ovom članku radovi dva muslimanska autora – Fehmija Huvejdija (Fahmi Huwaydi) i Rašida Ganušija (Rashid Ghannouchi) - biće prezentirani i analizirani. Ovi autori ne pripadaju korpusu tradicionalne muslimanske uleme i nisu vezani za ustanovljene centre islamske učenosti. Prvi autor je vrlo poznati egipatski publicist a drugi je tuniski muslimanski aktivist. Obojica su značajno doprinijeli savremenoj debati o pojedincu i državi u islamu.

Godine 1985. egipatski vodeći publicist i islamski reformista Fehmi Huvejdi objavio je knjigu pod značajnim naslovom *Muwatinun, la dhimmiyyun* (Građani, a ne zaštićene osobe).⁶⁷ Njegova glavna teza u ovoj knjizi bila je da je *zimme* historijska kategorija koju danas treba napustiti u korist koncepta punog građanstva. U tom smislu naveo je brojne argumente. Kur'an

67 Fahmi Huwaydi, *Muwatinun, la dhimmiyyun* (Cairo: Dar al-shuruq, 1985).

tretira ljude kao jednake u pogledu porijekla i kao posjednike Božanskog duha (Al-Isra': 70; Al-Hajar: 29; Al-Nisa':1). Miroljubivi i srdačni odnosi treba da postoje između muslimana i onih koji se ne bore protiv njih (Al-Mumtahina: 8).⁶⁸ Ugovor o zaštiti je stara arapska ustanova koju je islam prihvatio kao nešto što je već postojalo u društvu i svijesti ljudi i jedna takva postojeća kategorija bila je korištena da opiše odnose između nemuslimanskih grupa i muslimanske države.⁶⁹

Mada je ova kategorija korištena u hadisu, njena funkcija nije propisujuća nego opisujuća. Opis je bio dat putem termina koji su bili poznati Arapima u vrijeme misije Poslanika Muhammeda, a.s. Kao takva ova kategorija je historijska i ne treba biti korištena u naše doba, naročito nakon što je među nemuslimanima zadobila negativne konotacije.⁷⁰ Ne-muslimani su punopravni građani muslimanskih zemalja, oni su njihovo autohtono stanovništvo i njihovi odnosi s državom nisu utemeljeni na azilu koji daje jedno pleme drugom ili zaštiti koja je rezultat pokoravanja. Kategorija *zimme* nema značaj za savremeno doba. Njena zamjena kategorijom građanstva *muwatane/muwatana* je u potpunosti opravdana.

Huvejdi je takođe dao brojne historijske primjere pravičnog tretiranja *zimmija* od strane muslimanskih država i od strane muslimanskih učenjaka, uključujući fetvu imama al-Layth ibn Sa'ada da, u slučaju kada je *zimmi* zarobljen od strane neprijatelja, muslimanska država mora platiti otku-

68 *Ibid*, 112.

69 *Ibid*, 111. Huvejdi uporedo upotrebljava termine "islamska država" (*al-dawla al-islamiyya*), "muslimansko društvo" (*al-mujtama' al-muslim*) i "islamsko društvo" (*al-mujtama' al-islami*).

70 *Ibid*, 126.

pninu za njega.⁷¹ Međutim autor takođe postavlja i pitanje: Da li su *zimmije* smatrani za građane muslimanskih država? Nemuslimanski autori, kao što su D.B. Macdonald, pisac članka "Dhimma" (Zaštita) u *The Encyclopaedia of Islam* (Enciklopedija islama, 1. izdanje), i Majid Khadduri, autor knjige *The War and Peace in the Law of Islam* (Rat i mir u islamskom pravu), opisali su *zimmije* kao lica koja nemaju status građana u muslimanskim državama.

Mišljenja dva savremena muslimanska autora - Abd al-Karim Zaydana and Sayyid Abul A'la Mawdudija – takođe su kritički izložena u ovoj knjizi. Prvi autor, irački stručnjak za islamsko pravo, smatra da *zimmije* stiču građanstvo/državljanstvo muslimanske države putem naturalizacije (*iktibas*) na temelju ugovora *zimme*. Muslimanska država ima puno pravo da im da ili ne da državljanstvo slijedeći propise Šerijata i interese države. Drugi autor, ideolog islamskog revivalizma na Indijskom potkontinentu, ograničio je politička prava nemuslimana (da služe kao šefovi država, članovi parlamenta i sl.), ali im je dozvolio da imaju vlastita predstavnička tijela i da upravljaju svojim društvenim poslovima.⁷²

Huvejdi nalazi da svi ovi autori, muslimani i nemuslimani, imaju tri zajedničke stvari:

1. Oni posmatraju *zimmije* kao tijelo odvojeno od muslimanskog društva. Slijedeći klasične muslimanske pravnike, oni stavljaju zajedno *zimmije* i *musteminun/musta'minun* (nemuslimane koji privremeno borave u muslimanskoj državi). Čineći to oni uzimaju u obzir religijski identitet a ne rezidencijalni status pojedinca. Ovakav način mišljenja poništava vrijednost do-

71 *Ibid*, 114.

72 *Ibid*, 120.

movine (*vatan*). On takođe odražava uslove kada su pojedinci i grupe bili šticeeni od strane plemenskih zaštittnika a ne države koja zahtijeva isključivi autoritet nad pojedincima koji borave na državnoj teritoriji.

2. Oni koji danas govore o *zimmijama* imaju na umu jedan drugi svijet a ne svijet 20. vijeka. Njihovo mišljenje odražava doba Emevija i Abbasija a ne današnji muslimanski svijet nacionalnih država.

3. Oni koji smatraju da nemuslimani predstavljaju građane drugog reda u muslimanskoj državi ne navode ni jedan šerijatski argumenat za svoj navod. Stavovi nekih šafijskih pravnika da je *džizja* naknada za prebivanje u muslimanskoj državi (*muqabil ujrāt sukna al-dar*) jeste jedno manjinsko mišljenje.

Nasuprot, kur'anski poziv muslimanima da budu dobri prema onima koji se ne bore protiv njih i model islamske države u Medini, gdje su muslimani i nemuslimani konstituisali *umma wahida* (jednu zajednicu), daje legitimaciju za priznanje "punih građanskih prava" (*huquq al-muawātana al-kamila*) za nemuslimane u muslimanskim zemljama.⁷³

Godine 1989. tuniski muslimanski aktivist Rašid Ganuši⁷⁴ objavio je knjigu pod naslovom *Huquq al-muwātana, huquq ghayr al-muslimin fi al-mujtama' al-islami*. (Pravo građanstva:

73 *Ibid*, 124.

74 Rachid Ghannouchi, rođen je 1941. u provinciji Gabes, Tunis. Studirao je na poznatom univerzitetu Zaytuna u svojoj domovini, ali takođe i u Kairu, Damasku i Sorbonni. Nakon 1969. uključuje se u tuniski politički život kao osnivač islamskog pokreta Ennahda. Njegov glavni teorijski interes kreće se oko pitanja kao što su pojedinac, država, društvo, prava i slobode. Vidi: Azam S. Tamimi *Rachid Ghannouchi : A Democrat Within Islamism* (Oxford University Press, 2001).

prava nemuslimana u islamskom društvu).⁷⁵ Knjiga je ubrzo prevedena na engleski jezik pod naslovom *The Right to Nationality Status of Non-Muslim Citizens in a Muslim Nation* (Islamic Foundation of America, 1990.). Ova knjiga predstavlja zbirku govora/hutbi koje je autor održao dok je bio u zatvoru tokom 1984. Prva četiri govora daju jedan pregled izvora šerijata i principa Božanske pravde. Preostalih jedanaest govora odnose se na *ehlu-z-zimme*, njihovo pravo na državljanstvo, imunitete, autonomiju, pristup javnim službama, slobodu kretanja, pravo na privatnost, njihove obaveze te pitanje primjene islamskog krivičnog prava na ovu kategoriju stanovništva.

Glavne ideje koje izražavaju stav autora u pogledu ovih pitanja su sljedeće. "Svijet islama", odnosno *Daru-l-islam/Dar al-Islam* (Pax islamica) nikada nije bio monolitno društvo. Uzimajući primjer Medine u doba Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., autor opisuje Pax islamica kao "univerzalno društvo pravde, mira i sigurnosti čiji članovi su uključivali pripadnike najrazličitijih etničkih skupina privrženih uspostavljanju univerzalnog ljudskog bratstva".⁷⁶ Termin *daru-l-islam* imao je značenje jednog građanstva, odnosno državljanstva za sve one koji su prebivali u Medini, muslimane i nemuslimane. Prema tome, postojala su dva osnova za sticanje građanstva (*el-muvatane*). To su:

1. vjera i
2. prebivanje u *daru-l-islam*u.

75 Za arapsko izdanje ove knjige vidi *Huquq al-muwatana, huquq ghayr al-muslim fi al-mujtama' al-islami* (Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1993).

76 Rachid Al Ghannouchi, *The Right to Nationality Status of Non-Muslim Citizens in A Muslim Nation*, 42.

Dosljedno tome, nemuslimani – kršćani, Jevreji, sabejci, zoroastrovci - koji su odabrali da prebivaju u islamskoj državi i budu joj lojalni, imaju pravo građanstva, odnosno državljanstva.⁷⁷ Temeljna prava koja svi građani imaju su:

1. jednakost, koja je pozitivna i sveobuhvatna,
2. sloboda misli, vjerovanja i izražavanja,
3. sloboda kretanja i pravo na uspostavljanje škola i religijskih centara.⁷⁸

Međutim iako Ganuši kaže da su svi stanovnici islamske države njeni građani bez obzira na svoju religijsku pripadnost, faktor religijske pripadnosti je i dalje relevantan za određivanja širine određenih prava. To je slučaj sa pravom na pristup javnim funkcijama i službama. Ganuši smatra da nemuslimani imaju jednako pravo na pristup javnim funkcijama osim u slučaju islamskih religijskih poslova, što je i razumljivo, i još druge dvije funkcije: šefa države i generala armije.⁷⁹

Ovaj stav je rezultat Ganušijevog razlikovanja dvije kategorije građanstva u islamskoj državi, što je on elaborirao u drugoj knjizi o javnim slobodama. Naime on tu govori o “opštem ili nekvalifikovanom građanstvu” (*muwatana amma*) i “specijalnom ili kvalifikovanom građanstvu” (*muwatana khassa*)⁸⁰ Ova razlika se zasniva na religijskoj pripadnosti koju Ganuši smatra za relevantan faktor u državi ustanovljenoj na islamskim principima. “Opšte građanstvo” pripada muslimanima a “specijalno građanstvo” nemuslimanima. Ganuši smatra ovo razlikovanje opravdanim pošto je posljedica slobode izbora.

77 *Ibid*, 60, 65.

78 *Ibid*, 60-61.

79 *Ibid*, 78.

80 Rachid Ghannouchi, *Al-Hurriyat al-amma fi al-dawla al-islamiyya* (Bayrut: markaz dirasat al-wihda al-arabiyya, 1993), 290.

Iako Ganuši smatra da svi stanovnici islamske države imaju zajedničko građanstvo i da se sam termin *ehlu-z-zimme* treba napustiti u savremeno doba (pri čemu se poziva na Fehmi Hevejdiya), on i dalje smatra nemuslimane kao odvojeno tijelo među stanovništvom islamske države.

Obim prava datih nemuslimanima je bez sumnje veoma širok: pored građanskih i političkih on uključuje i ekonomska prava kao što su socijalna sigurnost, nadoknada za nezaposlene, pravo na beneficije iz javne blagajne (*Bayt al-mal*) i fonda *zekata* te smatra pitanje *džizje* – poreza koji su nemuslimani plaćali umjesto služenja u vojsci - kao potpuno irelevantno za današnje doba.⁸¹ I pored toga, njegov koncept građanstva u islamskoj državi nije na nivou jednog egalitarnog i sveobuhvatnog statusa gdje religijska pripadnost nije pravno relevantna. Ganušijevo mišljenje je daleko ispred onih muslimanskih učenjaka i aktivista koji bi danas primjenjivali historijske kategorije, zbog čega je i opisan kao “demokrata među islamistima”, ali su njegovi pogledi i dalje iza savremenih trendova u teoriji građanstva.

Ganušijevi pogledi privukli su pažnju drugih muslimanskih učenjaka.

Šejh Taha Jabir al-Alwani⁸² rezimirao je svoje primjedbe i komentare u članku “O konceptu građanstva u islamskom društvu”.⁸³ U ovom članku šejh al-Alwani navodi da pitanje građanstva pri-

81 Rachid Ghannouchi, *The Right to Nationality Status*, 92-93;107.

82 Taha Jabir al-Alwani, rođen 1935. u Iraku. Studirao u domovini i u Egiptu. Postigao doktorat u islamskim pravnim naukama na Al-Azharu. Trenutno je afiliran Međunarodnom institutu za islamsku misao (Herndon, VA). Autor je više knjiga i brojnih članaka o islamskom pravu i projektu “Islamizacije znanja”.

83 “Hawla fikrat al-muwatana fi al-mujtama’ al-islami”, *Qiraat siyasiya*, 3 (1), winter 1993, 147-159.

pada širem problemu identiteta u savremeno doba i da je pojava nacija i teritorijalnih država donijela građanstvo kao novi identitet. Ovaj identitet se zasniva na vezi između pojedinca i teritorije gdje on prebiva. Kao takvo, građanstvo je po prirodi sekularna veza pošto ne uzima u obzir religijsku pripadnost pojedinca. Rešid Ganuši smatra da islam prihvata koncept građanstva. Šejh al-Alwani smatra to za mišljenje (*idžtihad*) tuniskog učenjaka a svaki idžtihad je podložan propitivanju i kritici ostalih učenjaka.

Šejh al-Alwani dalje navodi neke primjedbe vezane za upotrebu koncepta građanstva u islamskom kontekstu. Prvo, on navodi da je ovaj kocept posuđen iz jedne druge civilizacije i da posjeduje specifične historijske i kulturne konotacije. Poznato je, on dodaje, da je ovaj termin prvi put uveden nakon francuske revolucije kada su teritorijalne veze prihvaćene da budu osnova identiteta. Drugo, građanstvo je po svojoj prirodi vezano za sekularizam koji se pojavio kao alternativa organizaciji života na osnovi religije. Treće, tekst Kur'ana, hadisa i praksa rane muslimanske zajednice pokazuju da islam priznaje i štiti religijske i etničke razlike među ljudima. U tom okviru, nemuslimani su zaštićeni. Njihova zaštita je dvostruka: u pogledu prava oni su generalno zaštićeni kao i muslimani a u pogledu njihovih specifičnih karakteristika oni su zaštićeni kao jedna specifična grupa. Četvrto, kompetentni muslimanski autori imaju pravo da praktikuju *idžtihad* u svim pitanjima koja su otvorena za lično promišljanje. Peto, jedna od ustanova koje su najčešće bile predmet pogrešnog razumijevanja kako muslimana tako i nemuslimana jesu propisi vezani za *ehlul-zimme*. Koncept nemuslimana kao odvojenih zajednica u muslimanskom društvu jeste garancija očuvanja njihovog identiteta, pod uslovom da je taj koncept pravilno shvaćen i primijenjen.

Iz ovog kratkog izlaganja vidi se da je šejh al-Alwani spreman da razmatra koncept građanstva onako kako ga je izložio

Rašid Ganuši, ali da je on definitivno za očuvanje starog termina *ehlu-z-zimme*.

Međutim postoje neki drugi savremeni muslimanski autori koji su za direktno prihvatanje koncepta građanstva. Egipatski naučnik Muhammad Amara smatra da građanstvo, shvaćeno kao potpuna jednakost naroda koji pripada istoj domovini, ne samo da je u saglasnosti sa islamom nego da je i izvorno islamski koncept. Kao potvrdu za ovaj navod on citira Medinski ustav (*sahifa*), koji je proglasio da muslimani iz plemena Kurejš (Qurajš) i Jesriba (Yathrib) čine politički narod (*umma siyasiyya*) zajedno sa Jevrejima. On takođe spominje da su se Jevreji borili zajedno sa muslimanima u redovima Pejgamberove armije i da su imali pravo da učestvuju u podjeli ratnog plijena (*ghanima*). Zbog toga je, zaključuje Amara, građanstvo islamski koncept a ne pozajmica sa Zapada.⁸⁴

Drugi primjer prihvatanja koncepta građanstva i odgovarajuće terminologije je sudanski autor Muthna Amin Nadir, koji se ovim pitanjem bavio u knjizi "Prava nemuslimana u islamskoj državi" (*Rights of non-Muslim Citizens in Islamic State*).⁸⁵ U ovom djelu autor iznosi stav da je muslimanska zajednica u Medini imala sve elemente države (teritoriju, stanovništvo, suverenu vlast), te da su novi odnosi – građanstvo - bili uvedeni između pojedinaca i države, kako u pogledu muslimana tako i nemuslimana. Zbog toga su kasnije muslimanski učenjaci imali običaj da kažu: "Zimmije su stanovnici Daru-l-islama" (*wa al-dhimmi min ahl dar al-islam*) kao što su takođe imali

84 *Al-Hiwar al-qawmi al-dinni*, (Bayrut: Markaz dirasat al-wihda al-ara-biyya, 1989), 150-151.

85 *Huquq al-muwatin ghayr al-muslim fi al-dawla al-islamiyya* (Khartum: Dar al-balad, 1999), 24-25.

običaj da kažu: “Muslimani su stanovnici Daru-l-islama” (*al-muslimun min ahl dar al-islam*). Osnova građanstva ne-muslimana u muslimanskoj državi je ili lojalnost zakonima islama ili stalni boravak u muslimanskim zemljama ili sporazum o zaštiti, s jedne strane, i volja islamske države, s druge strane. Kako vidimo, ovaj autor prihvata koncept građanstva kao generalni identitet za sve stanovnike islamske države bez davanja prednosti jednoj od tri moguće osnove za njihov građanski status ili nuđenja neke nove osnove.

ZAKLJUČAK

Pitanje građanstva je važno ne samo za status nemuslimana u islamskoj pravnoj teoriji i muslimanskoj praksi nego i za status samih muslimana u muslimanskim zemljama. Naime, istinsko pitanje je da li će stanovnici muslimanskih zemalja početi da budu tretirani kao ličnosti sa potpunom priznatim, definisanim i zaštićenim pravima i slobodama *vis-à-vis* vlada ili će nastaviti da budu tretirani kao podanici pretežno autoritarnih režima?

Afirmacija građanstva i svega onog što ovaj koncept podrazumijeva je jedanko važna za muslimane kao i za nemuslimane. Budućnost obje ove grupe može biti jednako ugrožena očuvanjem historijskih kategorija, percepcija i modela. Svi stanovnici muslimanskih zemalja mogu imati koristi od rekonstrukcije islamske pravne i političke misli i od projekta civilnog društva, gdje će islamska kultura imati ulogu “zajedničke kulture” svih osoba koje žive na pretežno muslimanskim teritorijama.

Koncept građanstva je već postao elementom pravnih sistema većine muslimanskih zemalja. To je razvoj koji je posljedica modernizacije muslimanskih zemalja i recepcije evropskih pra-

va, posebno u javno-pravnoj sferi. Međutim islamska pravna teorija nije slijedila ovaj razvoj i nastavlja da koristi predmoderne kategorije. Naprimjer, čak nekoliko savremenih pokušaja da se formuliše islamska šema ljudskih prava, kao što su Univerzalna islamska deklaracija o ljudskim pravima (1981.), Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu (1990.), kao i raniji Nacrt islamskog ustava koji je pripremio Univerzitet Al-Azhar (1979.), propustili su da adresiraju pitanje građanstva kao egalitarnog i sveobuhvatnog statusa stanovnika muslimanskih zemalja te su se, umjesto toga, opredijelili za predmoderna rješenja.⁸⁶

Čak i u muslimanskoj predmodernoj pravnoj misli su se mogle naći kategorije, kao što je *reijje*, koje su se jednako odnosile na sve stanovnike muslimanskih zemalja bez obzira na njihovu religijsku pripadnost.

Ovaj fenomen mogao je pružiti argument, za one koji uvođenje novina opravdavaju precedentima iz prošlosti, za prihvatanje inkluzivnih kategorija kao što je građanstvo. Osim toga, drugi važniji teorijski i historijski razlozi podržavaju uvođenje kategorije građanstva u islamski kontekst.

Građanstvo je, kao što smo vidjeli, apstraktna veza koja povezuje pojedinca i državu. Za postojanje takve veze treba da budu ispunjena tri uslova: da postoji apstraktni koncept države, da se definišu lojalnosti i prava i da se ograniči vlast vladara. Postavlja se pitanje: da li ovi elementi postoje u islamskoj pravnoj teoriji?

Prvo, što se tiče apstraktnog koncepta države može se reći da je takav koncept u islamskom vokabularu izražen terminom *devlet/ dawla*.⁸⁷ Ova riječ ima značenja “vladavine”, “dinastije” i

86 Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights* (Boulder and San Francisco: Westview Press, 1995), 138-139.

87 See Bernard Lewis, *op.cit.*, 35-42.

“države”. Ostali termini kao što su *imamet/ imama*, *hilafet/khilafa*, *medinal/madina*, *sahibu-l-emr/sahib al-amr*, *vilajet/wilaya*, *sultan*, *hukumet/hukuma*, odnose se na državu, vlast, prirodu vlasti i vršenje vlasti.

U klasičnoj muslimanskoj pravnoj teoriji od pojedinaca i grupa se tražilo da daju izjavu lojalnosti (*bay’a*) vladaru, što je bilo indikator postojanja personalnih veza koja su držala zajednicu na okupu. Međutim od 19. vijeka muslimanski autori počinju da prave razliku između “države” (*devlet*) i “vlade” (*hukumet*), rezervišući ovu prvu riječ da označi apstraktni koncept države a drugi da označi “grupu ljudi koja vrši državnu vlast”. Savremeni islamski politički diskurs, i pored nekih nedosljednosti, potvrđuje ovo razlikovanje.

Što se tiče definisanja vjernosti i prava, prošlo stoljeće bilo je svjedokom različitih muslimanskih pokušaja da se izvrši više ili manje uspješna kodifikacija takvih prava. Važan nedostatak ovih pokušaja bilo je nepriznavanje političke realnosti muslimanskog svijeta 20. vijeka. Ovaj svijet podijeljen je u više od 50 nacionalnih država, ali i pored toga muslimanski pravници nastavljaju da ga tretiraju kao jednu cjelinu - “svijet islama” (*daru-l-islam*). Dosljedno tome, svi muslimani bez obzira na njihovu etničku i nacionalnu pripadnost tretiraju se kao stanovnici imaginarnog *daru-l-islama*. U praksi, međutim, ni jedan musliman nije dobio automatsko državljanstvo muslimanskih zemalja koje nisu njegova matična država. Štaviše, pravna fikcija *daru-l-islama* nastavlja da egzistira uprkos činjenici da čak i mogućnost pojedinca da obavi hadž, jedan od pet stubova islama, i boravi u Svetoj zemlji, koja je nominalno pod autoritetom Šerijata, određena njegovim državljanstvom.

Krajnje je vrijeme da muslimanski učenjaci riješe problem nesaglasnosti činjenica i ideja.

Konačno, treći elemenat – ograničenje vlasti vladara – postoji u muslimanskoj pravnoj teoriji. Poznat je princip da je vlast vladara ograničena Šerijatom. Međutim precizna pravila ograničenja i proceduralni mehanizam putem koga ova pravila funkcionišu nisu elaborisani. Važno pitanje u ovom kompleksu jeste pitanje suvereniteta. Kome pripada suverenitet (*haki-miyya*) u islamskoj državi? Reći da suverenitet pripada Bogu bilo bi pojednostavljenje i svodenje apsolutne Božije vlasti nad univerzumom na jedan ograničeni komad teritorija. Čak i u tom slučaju javlja se novo pitanje: ko vrši suverenitet u Božije ime? Da li je moguće da određenu grupu ljudi smatramo za isključive predstavnike Božije volje i da zaboravimo interes kao važan faktor koji pokreće sve učesnike na političkoj sceni? Odgovori na ova pitanja ponuđeni od strane savremenih islamista nisu zadovoljavajući.⁸⁸ Uloga pojedinaca u vršenju suvereniteta - činjenica koja pojedince čini građanima - nije adekvatno adresirana. Ovaj segment islamske pravne teorije zahtijeva daljnji razvoj. Takav razvoj mogao bi, uz ostale već postojeće uslove, da konačno otvori vrata konceptu građanstva u islamski religijsko-pravni diskurs.

Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu,
XVI-2003 (2004.), 313-329.

88 See Azzam Tamimi, *Rachid Ghannouch: A Democrat Within Islamism*, 182-187.

O INSTITUCIONALIZACIJI ISLAMA U ZEMLJAMA EVROPSKE UNIJE

Prema procjenama u zemljama članicama Evropske unije (EU) živi 14.400.000 muslimana⁸⁹ (www.islamicpopulation.com). Radi se o pripadnicima različitih rasnih, etničkih i jezičkih grupa. Ova skupina je takođe heterogena kada je riječ i o teološkom i vjersko-pravnom tumačenju islama, kao i o stepenu praktikovanja islamskih normi, krećući se u širokom dijapazonu od striktnih muslimana do onih koje karakteriše “pripadanje bez vjerovanja”, odnosno koji su muslimani u kulturnom smislu riječi.

Muslimani u zemljama EU se u nekoliko aspekata razlikuju od druge dvije velike koncentracije muslimana u Evropi - one na Balkanu i one na teritoriji bivših sovjetskih republika u Evropi.⁹⁰ Glavne razlike između ovih skupina su u historiji, strukturi i obliku institucionalizacije. Historijski posmatrano, prisustvo muslimana u zemljama EU je skorije i, u većoj mjeri, započinje 1950-tih sa talasom ekonomskih i političkih imigranata koji u Evropu dolaze iz muslimanskog svijeta. S druge strane, prisustvo muslimana na Balkanu seže do osmanskih osvajanja u 14. i

89 www.islamicpopulation.com.

90 Više o tome vidi: Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995).

15. vijeku. U pogledu strukture, muslimanske zajednice Evropske unije su heterogene i njih čine imigranti, njihovi potomci - pripadnici druge i treće generacije - koji sa zemljama porijekla svojih roditelja imaju samo simboličke veze i, konačno, evropski prelaznici na islam. U pogledu stepena i forme institucionalnog vjerskog organizovanja, za razliku od muslimana Balkana, koji imaju svoje vjerske ustanove oblikovane pod uticajem osmanskog modela institucionalizacije islama i postosmanskog razvoja u balkanskim nacionalnim državama, muslimani u zemljama EU polahko se kreću putem institucionalizacije od lokalnog, prema nacionalnom a potencijalno i transnacionalnom nivou. Ovim posljednjim fenomenom bavimo se u ovom tekstu.

ŠTA JE INSTITUCIONALIZACIJA ISLAMA?

Pod institucionalizacijom islama misli se na proces uspostavljanja islamskih ustanova koje omogućavaju muslimanima da praktikuju svoju vjeru i uređivanje odnosa između tih ustanova i državnog okvira u kome djeluju. Prema tome, institucionalizacija islama jeste proces koji ima dva aspekta: (1) davanje pravnog statusa Islamu u okviru opštih odnosa države i religije u zemljama članicama EU i (2) formiranje različitih muslimanskih ustanova i organizacija koje imaju funkciju vjerskog vođstva, čuvanja, razvijanja i prenosa znanja te omogućavanja obavljanja vjerske prakse. U ovom procesu sa različitim naglaskom učestvuju muslimani i države u kojima oni žive. Po logici stvari, u prvom aspektu - davanju institucionalnog statusa islamu - dominantnu ulogu ima država, koja to čini slijedeći vlastiti sistem regulisanja odnosa političkog i religijskog autoriteta. U drugom aspektu - formiranju islamskih institucija - pretežnu ili isključivu ulogu imaju muslimani.

Referentni okvir na koji se muslimani pri tome pozivaju je različit. U većini, to je iskustvo muslimanskih većinskih zemalja koje su tokom svoje historije slijedile koncept organskog ili funkcionalnog jedinstva političkog i religijskog autoriteta. Muslimanski narodi koji su imali u jednom periodu svoje historije status manjina u nemuslimanskim zemljama, kao što je to slučaj sa muslimanima Balkana, imali su više iskustva u pogledu procesa institucionalizacije islama u nemuslimanskom okruženju. To iskustvo, međutim, nije bilo predmet teorijske elaboracije od strane muslimanskih autora niti su rješenja do kojih se došlo dobila normativni značaj za muslimane izvan krajeva u kojima su nastala.

Pitanje institucionalizacije religije uopšte a islama posebno postavlja se u Evropi, gdje postoje različiti sistemi regulisanja odnosa političkog i religijskog autoriteta. O tome se, naprimjer, ne govori u SAD, gdje postoji jedan sistem odnosa religije i države i gdje se država ne miješa u debate o institucionalizovanju religije.⁹¹

INSTITUCIONALNI STATUS ISLAMA U ZEMLJAMA EU

Zemlje EU su tokom posljednje dvije decenije, svaka u svojoj nadležnosti, preduzele niz mjera kojima je određen pravni status islama.⁹² Na tok ovog procesa uticalo je više faktora,

91 Jocelyne Cesari, "Islamic Minorities Rights in Europe and in the USA", u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, ur. Roberta Aluffi B.-P. i Giovanna Zincone (Peeters, 2004), 23.

92 Više o tome vidi: *Islam and European Legal Systems*, ur. Silvio Ferrari i Anthony Bradney (Dartmouth: Ashgate, 2000).

kako to navode Roberta Alufi Beck-Peccoz i Giovanna Zincone u knjizi *Pravni položaj islamskih manjina u Evropi*, kojom smo se u najvećem dijelu služili prilikom pisanja ovog teksta.⁹³ Prvo je bilo važno kako su uopšte regulisani odnosi države i religije u datoj evropskoj zemlji (sistem državne religije, priznatih vjerskih zajednica, odvajanje države i vjerskih zajednica i sl.).⁹⁴ Drugo, bilo je važno da li je islam u datoj državi novi ili stari fenomen. Ako je država koja je u pitanju imala historijsko iskustvo sa regulisanjem položaja islama prije talasa imigracije, taj raniji način je uticao na kasnija rješenja. Treće, bilo je važno kako se dotična zemlja bavi manjinama, jer je položaj muslimana regulisan u okviru bavljenja manjinama. Četvrto, bilo je važno da li je zemlja koja je u pitanju imala kolonijalno iskustvo u muslimanskom svijetu, pošto su se veoma često veze iz prošlosti nastavljale i u sadašnjosti.

U zemljama u kojima postoji striktna odvojenost države i religije, institucionalizacija islama u načelu nije političko pitanje, i cjelokupni proces je ostavljen inicijativi muslimana. Kao izuzetak se može navesti Francuska, gdje je vlada od 1989., putem ministarstva unutrašnjih poslova preduzela niz mjera usmjerenih ka vjerskom organizovanju muslimana. Ovakvo angažovanje dovelo je laičku državu u jednu apsurdnu poziciju - da se bavi vjerskim poslovima.

U zemljama u kojima postoji povezanost države i religije u obliku sistema državne religije ili saradnje države i religije, učešće državnih vlasti u institucionalizaciji islama bilo je znat-

93 Roberta Alufi Beck-Peccoz i Giovanna Zincone, *Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe* (Peeters, 2004), 324.

94 Više o ovim sistemima vidi *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, ur. W. A. R. Shadid i P.S. van Koningsveld (Kampen: Kok Pharos, 1995), 7-23.

no. Naprimjer, evropske države koje slijede sistem kooperacije države i religije, kao što su Belgija, Italija, Španija, ohrabrivale su institucionalizovanje islama. U zemljama koje slijede sistem državne religije, kao što su Ujedinjeno Kraljevstvo, Danska, Grčka, priznavanje islama je išlo sporije ili ide sporije zbog otpora elemenata vladajuće religije. Interesantno je spomenuti da u nekim slučajevima, kao što je Ujedinjeno Kraljevstvo, muslimani nisu tražili ukidanje sistema državne religije već proširenja privilegija državne religije na islam. Muslimanski predstavnici nisu u tim slučajevima optirali za sistem odvajanja koji omogućava isti tretman svih religija.

Pod uticajem ovih i drugih faktora u posljednje dvije decenije zemlje EU pojedinačno su regulisale institucionalni status islama.

Austrija je 1979. priznala Islamsku vjersku zajednicu kao javnu korporaciju na osnovu zakona iz 1912., koji je prvobitno bio namijenjen regulisanju položaja muslimana u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji.⁹⁵ U ovoj zemlji danas živi 338 988 muslimana koji čine 4,2 % stanovništva. Na čelu Islamske vjerske zajednice je muftija. Vjeronauka postoji u javnim školama a vjeroučitelji su plaćeni od strane države. Austrija je osnovala i Islamsku pedagošku akademiju u Beču, koja se finansira državnim sredstvima.

Belgija je 1974. jednim federalnim zakonom priznala islam.⁹⁶ Na osnovu izmjena belgijskog ustava iz 2001. u nadležnost regionalnih savjeta dato je odobravanje vjerskih zajednica na lokalnom

95 Wolfgang Wieshaider, The Legal Status of Muslim Minorities in Austria, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 31-39.

96 Jean Hallet, "The Status of Muslim Minority in Belgium", u *Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe.*; Rik Torfs, "The Legal Status of Islam in Belgium", u *Islam and European Legal Systems*, 73-95.

nivou. U Belgiji važi sistem kooperacije države i religije, po kome država finansijski pomaže religijske zajednice uključujući plate i penzije svećenika, ali se ne može miješati u pitanje dogme, organizacije obreda ili imenovanja. Organizovanje islamske zajednice bilo je dug proces započet u 1990-tim u kome su učesvovalе kako muslimanske zajednice tako i država. Danas organizacionu strukturu Islamske zajednice u Belgiji čine: Skupština (61 član), Vjersko vođstvo (Egzekutiva) od 17 članova (7 Marokanaca, 4 Turčina, 3 Belgijanca, i 3 “ostalih”), sa predsjednikom na čelu. Kandidate za Egzekutivu potvrđivalo je Ministarstvo pravde prije njihovog izbora. Izbori su održani 1999. i 2003.

Belgija predstavlja slučaj države koja je intervenisala u organizovanje Islamske zajednice. Objašnjenje za ovu politiku bilo je da se drugačije ne bi mogli naći predstavnici muslimana s kojima bi se pregovaralo. Prema usvojenim rješenjima, država odobrava imenovanje imama i osigurava im plate ukoliko nisu postavljeni od strane inostranih država, kao što je to slučaj sa Turskom. Takođe, država imenuje i plaća vjeroučitelje u osnovnim i srednjim školama na prijedlog Egzekutive. Nedoostatak priznatog religijskog vođstva dosta dugo je uticao na sposobnost muslimana da ostvaruju prava koja im pripadaju. Naprimjer, muslimanski vjeroučitelji su sve do uspostavljanja Egzekutive bili postavljeni privremeno na rok od godine dana sa manjim platama nego kod njihovih kolega drugih vjera.

Francuska je, na osnovu zakona iz 1905., laička republika u kojoj ni jedna religija ne uživa specijalni status već postoji opšta garancija slobode religije i odvojenosti religije od države.⁹⁷ Država ne priznaje ni jednu religiju niti je finansira iz

97 Brigitte Basdevant-Gaudemet, “The Legal Status of Islam in France”, u *Islam and European Legal Systems*, 97-125; Ista, *Islam in France*, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 59-83.

javnih fondova. Država, međutim, može pomagati kulturne ili društvene ustanove religijskog karaktera. Vjernici u Francuskoj se mogu organizovati u dvije vrste udruženja: udruženja opšteg tipa regulisana zakonom iz 1901. i religijska udruženja na osnovu zakona iz 1905. Prva udruženja omogućavaju udruživanja radi sportskih, kulturnih, obrazovnih, religijskih ili drugih aktivnosti. Ovakva udruženja se smatraju "javno korisnim" i mogu dobivati pomoć iz javnih fondova. Muslimani u Francuskoj imaju oko 1560 ovakvih udruženja. Druga udruženja su ona koja imaju isključivo religijski cilj i ne mogu primati pomoć iz javnih fondova.

U Francuskoj je 1990. pokrenut proces formiranja institucija koje bi na državnom nivou predstavljale islam u Francuskoj i francuske muslimane. U taj proces bila je veoma aktivno uključena francuska vlada preko svoga ministra za unutrašnje poslove. Nakon dugotrajnih pregovora sa različitim muslimanskim organizacijama godine 2002. postignuta je saglasnost o strukturi muslimanskog vjerskog predstavništva u Francuskoj. Aprila 2003. izvršeni su izbori i nova vjerska organizacija je započela da funkcioniše.

Sadašnje islamske vjerske institucije u Francuskoj čine na državnom nivou: Francuski savjet za muslimansku religiju (Conseil Français du Culte Musulman, CFCM), Generalna skupština, Direktorijum i Biro. Predsjednik Savjeta je trenutno rektor Pariske džamije. Na nivou dvadeset pet francuskih regija postoje Regionalni savjeti za muslimansku religiju sa skupštinom, direktorijumom i biroom.

Interesantno je da je formiranje nacionalnih islamskih institucija u laičkoj Francuskoj ostvareno uz aktivno učešće države. Ranije su različite muslimanske grupe pokušale stvaranje krovnih muslimanskih udruženja, ali bez uspjeha. Tako su

postojale Unija islamskih organizacija u Francuskoj (UOIF), osnovana 1983. pod uticajem Muslimanske braće, i Nacionalna federacija muslimana u Francuskoj (FNMF), osnovana 1985. pod uticajem Maroka.

U Njemačkoj živi 3 miliona muslimana, što čini 3,5% ukupnog stanovništva. Većina muslimana je turskog porijekla (2,2 miliona). Njemački ustav iz 1949. u čl. 4 garantuje slobodu vjere i savjesti.⁹⁸ U pogledu statusa religijskih zajednica postoje dvije vrste udruženja. Prva su "korporacije javnog prava" - kakvim se smatraju nekoliko kršćanskih crkava i jevrejska zajednica. Ovaj status je dat religijskim zajednicama koje su postojale u zemlji u vrijeme proglašenja njemačkog ustava iz 1919. (Vajmarski ustav), čiji je sistem u pogledu pozicije religije preuzeo njemački ustav iz 1949. Jevrejska zajednica je takođe uspjela u periodu nakon Drugog svjetskog rata da dobije ovaj status. Muslimani to još nisu uspjeli postići, zbog kratkotrajnijeg prisustva u zemlji, pa se njihova udruženja smatraju "udruženjima privatnog prava".

Status "korporacije javnog prava" uključuje pravo da se prikupljaju porezi od vjernika, organizuju lokalne zajednice, tretira imovina religijskih zajednica kao javna imovina, izuzeće od određenih poreza, slanje delegata u savjete radiostanica i sl. Da bi se ovaj status dobio religijske zajednice moraju posjedovati tijela koja autoritativno odlučuju o religijskom učenju i javno donose svoje odluke. Muslimanske zajednice koje žele da im se prizna ovaj status moraju ispuniti navedene uslove. Prema tome, adekvatno samoorganizovanje vodi do institucionalnog priznanja.

98 Gerhard Robbers, "The Legal Status of Islam in Germany", u *Islam and European Legal Systems*, 147-155; Mathias Rohe, The Legal Treatment of Muslims in Germany, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 83-109.

Vjeronauka u javnim školama je garantovana saveznim ustavom, ali je nedostatak adekvatnog muslimanskog partnera za razvoj programa vjeronauke i imenovanje vjeroučitelja spriječio praktično provođenje ove garancije. To je ostvareno jedino u pogledu muslimana turskog porijekla - u ime kojih je nastupila turska država - i to kao dijela nastave na maternjem jeziku, zajedno sa ostalim "nacionalnim predmetima".

U Grčkoj žive dvije kategorije muslimana - oni u Zapadnoj Trakiji, koji uživaju status religijske manjine na osnovu tursko-grčkih ugovora iz 1920-tih, i muslimanski useljenici u Grčku iz 1980-tih i 1990-tih.⁹⁹ Položaj ovih posljednjih nije bio predmet posebne regulative. Muslimani u Zapadnoj Trakiji posjeduju svoje religijske institucije naslijeđene iz osmanskog perioda. Na čelu religijske hijerarhije nalaze se muftije sa sjedištima u gradovima Komitini, Xanthi i Didimotihu. Oni vrše nadzor nad radom imama i hatiba, vakufa, medresa i primjenjuju šerijatsko pravo u stvarima ličnog statusa muslimana. Važeći zakon u tom pogledu je zakon br.1920/1991.

Drugačija situacija je u pogledu novih muslimanskih skupina u Atini. Oni nemaju zvanične džamije, nemaju zvaničnih imama koji bi bili ovlašteni da sklapaju brakove, nemaju zvanične religijske organizacije koja bi predstavljala sve muslimane. Pojedine muslimanske etničke useljeničke grupe imaju svoja udruženja koja vrše i vjerske funkcije (Pakistanci, Bangladešani i sl.)

Pravo muslimana da primjenjuju Šerijat u personalnim stvarima priznato je isključivo u Zapadnoj Trakiji i to je danas jedinstven fenomen u Evropi. Muslimani imaju pravo da biraju između jurisdikcije građanskih sudova ili muftije. Praktič-

99 Konstantinos Tsitselikis, Personal Status of Greeces Muslims: A Legal Anachronism or an Example of Applied Multiculturalism, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 109-133.

no, primjena šerijatskog prava postala je obavezna za sve muslimane Zapadne Trakije. Muftije postavlja državna vlast, oni imaju status državnih službenika i njihove odluke su izvršne. Građanski sudovi mogu samo kontrolisati da li je muftijina odluka donijeta u granicama njegove nadležnosti bez ulaženja u meritum stvari.

Prema procjenama iz 2003. u Italiji živi oko 1 milion muslimana od kojih je oko 10 000 novih prelaznika u islam. Italijanski ustav garantuje slobodu religije i jednakost svih religijskih zajednica pred zakonom (čl.8). Njihove veze sa državom su regulisane zakonom na osnovu posebnog ugovora (intensa) sa religijskim zajednicama. Ovakav ugovor između italijanske vlade i predstavnika muslimana još nije sklopljen, prvenstveno zbog nedostatka autoritativnog zastupnika muslimana, i pored više pokušaja preduzetih tokom 1990-tih i početkom 2000. Najveći dio muslimanskih udruženja ima karakter udruženja opšteg prava dok jedino Islamski kulturni centar Italije (CICI) uživa status priznatog religijskog tijela (ente morale di culto). U literaturi se konstatuje da, čak i bez ugovora sa muslimanskom zajednicom, italijansko zakonodavstvo pruža zadovoljavajuće dogovore za osnovne potrebe muslimana, posebno Zakon o prihvaćenim religijama iz 1929.¹⁰⁰

Sličan status - privatnog udruženja - muslimanske zajednice imaju i u Portugalu.¹⁰¹ Naime, važeći portugalski ustav

100 Stefano Allievi i Franseco Castro, *The Islamic Presence in Italy*, u *Islam and European Legal Systems*, 155-181; Roberta Aluffi Beck-Pecoz, *The Legal Treatment of Muslim Minority in Italy*, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 133-159.

101 Jose Leita, *The New Islamic Presence in Portugal: Toward a Progressive Integration*, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities*, 179-195.

usvaja princip odvojenosti religije i države, garantuje religijske slobode i zabranjuje diskriminaciju na osnovu religije. Međutim Rimokatolička crkva, na osnovu konkordata iz 1940., uživa privilegije koje ne pripadaju sljedbenicima ostalih religija. Godine 2001. donijet je novi Zakon o slobodi religije. Ovaj zakon dopušta religijskim udruženjima privatno-pravnog karaktera, kakva obično imaju muslimani, da se transformišu u religijsko-pravne osobe u roku od 3 godine. Predviđeno je i formiranje komisije za religijske slobode kao savjetodavnog tijela vlade i parlamenta. Očekuje se da će novi uslovi potaknuti objedinjavanje oko 39 000 muslimana u organizaciju na nacionalnom nivou.

U Ujedinjenom Kraljevstvu je prema popisu iz 2001. živjelo oko 1,591 milion muslimana. Iako u ovoj zemlji Engleska crkva uživa status dominantne religije, postoje široke slobode iskazivanja ostalih religija, uključujući i islam. Te religije su faktički priznate putem brojnih pravnih propisa koji se odnose na obrazovanje, duhovnu brigu, lično pravo, klanje životinje i sl. Muslimani su organizovani u udruženja privatno-pravnog karaktera. Polovinom 1990-tih bilo je oko 950 takvih muslimanskih udruženja. Postoje i krovne organizacije, među kojima se posebno ističe Muslimanski savjet Britanije (Muslim Council of Britain).¹⁰²

Prema procjenama iz 2002., u Holandiji živi oko 700 000 muslimana. Odnosi religije i države u ovoj zemlji temelje se na principu odvajanja. Crkve, religije i religijske zajednice mogu osnivati udruženja ili fondacije te steći svojstvo pravnog lica prema propisima privatnog prava. U organizacionom pogledu ova udruženja su nezavisna u odnosu na državu i ne primaju javnu finansijsku pomoć. Samim tim,

102 Humayun Ansari, The Legal Status of Muslims in the UK, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 255-289.

nema posebnih zakonskih propisa o statusu islama. Formiranje islamskih institucija vrši se na osnovu opštih zakonskih propisa o udruženjima.¹⁰³

U Švedskoj od 1. januara 2000. važi princip odvajanja religije i države.¹⁰⁴ Do tada je Evangelička luteranska crkva, još od 16. vijeka, imala status državne crkve. Nakon 2000., švedski pravni propisi su prilagođeni novoj situaciji koju karakteriše sloboda religije i pravna jednakost svih religija. Švedska crkva će, vjerovatno, nastaviti da drži poziciju prve među jednakim. U ovom kontekstu nema posebnog statusa Islama. Trenutno se procjenjuje da u Švedskoj živi između 270 000 i 350 000 muslimana. Postoje tri nacionalne krovne muslimanske organizacije koje pomaže država. To su Ujedinjene islamske zajednice u Švedskoj (FIFS), Ujedinjene muslimanske zajednice Švedske (SMuF) i Unija islamskih centara kulture (IKUS). Ove tri krovne organizacije sarađuju u Islamskom savjetu za kooperaciju. Glavni razlog postojanja različitih krovnihi muslimanskih organizacija jeste pitanje vođstva i finansija.

Konačno, ustav Španije iz 1978. (čl. 16) proklamuje sekularnost države i slobodu religije.¹⁰⁵ Organski zakon o slobodi religije iz 1980. dalje razvija ove odredbe. Sve crkve, religije ili religijske zajednice zadobivaju svojstvo pravnog lica upisom u Registar religijskih tijela. Ova tijela imaju punu organizacijsku nezavisnost uključujući pravo da donose vla-

103 Jan Rath et alt., Making Space for Islam in the Netherlands, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 159-179.

104 Jonas Otterbeck, The Legal Status of Islamic Minorities in Sweden, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 233-255.

105 Joaquin Mantecon, Islam in Spain, u *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 213-231; Javier Martinez-Torron, The Legal Status of Islam in Spain, u *Islam and European Legal Systems*, 47-73.

stite organizacijske propise, unutrašnja pravila, da osnivaju udruženja, fondacije i druge ustanove radi ostvarenja religijskih ciljeva. Država može sklapati ugovore sa registrovanim religijama, crkvama ili religijskim zajednicama koje su duboko ukorijenjene (notorio arraigo) u Španiji, u pogledu historije i broja vjernika. Ovakav status je dat islamu jednim zakonom iz 1989.

Na zahtjev španske vlade, tada postojeće islamske vjerske zajednice su se ujedinile u federaciju radi vršenje pregovora i potpisivanja ugovora. Takvo jedno novo tijelo formirano je 1992. pod imenom Španska islamska komisija (CIE) i ono je aprila 1992. potpisalo ugovor sa španskom vladom. Ovim ugovorom su regulisana pitanja statusa vođa religijske zajednice, imama, džamija, davanje građansko-pravnih posljedica vjenčanjima sklopljenim prema islamskim propisima, pastoralna pomoć, naučavanje islamske vjere u obrazovnim ustanovama, poreske olakšice, proslava islamskih blagdana i saradnja vlade i Islamske komisije u očuvanju i unapređenju islamskog historijskog i umjetničkog blaga. Španska islamska komisija, kao tijelo formirano na inicijativu vlade radi predstavljanja muslimana, predstavlja neku vrstu "federacije federacija" i nema jedinstveno i efektivno vođstvo.

Iz ovog kratkog pregleda može se zaključiti da institucionalni status islama nije jedinstveno riješen na nivou EU, već je to izvršeno u okvirima nacionalnih zakonodavstava zemalja-članica. U tom procesu svaka država se rukovodila vlastitim historijskim, pravnim i političkim razlozima. Konačno, ovaj proces davanja institucionalnog statusa islamu bio je rezultat volje država u pitanju i izvršen je bez postojanja nekih vanjskih obaveza da se to uradi.

FORMIRANJE ISLAMSKIH INSTITUCIJA I ORGANIZACIJA

U zemljama EU postoje ovi nivoi institucija - lokalni, regionalni, nacionalni (u smislu državni) i transnacionalni (nivo EU). U ovom okviru odvija se proces formiranja islamskih institucija.¹⁰⁶ Najveći broj islamskih institucija i organizacija (džemati, džamije, islamski centri, imami, muftije, udruženja i sl.) pripada lokalnom ili eventualno regionalnom nivou. Ove ustanove ili organizacije se bazirane na etničkom principu (turski, marokanski, pakistanski, bangladeški, indijski, albanski, bošnjački itd.). Etnički princip određuje najvećim dijelom i identitet muslimana u EU. Međutim sa promjenama u strukturi muslimanskog stanovništva, posebno pojave druge i treće generacije koja se identifikuje kao "Francuski muslimani", "Britanski muslimani", "Njemački muslimani" i sl. te povećanog broja prelaznika u islam iz reda domicilnog stanovništva postavlja se nanovo pitanje identifikacije, samoodređenja i predstavljanja muslimana. Rezultat toga novog identiteta jeste zahtjev za islamskim institucijama na nacionalnom (državnom) nivou. To su, po dosadašnjoj praksi, krovne institucije ili "umbrella" organizacije koje se pojavljuju u formi saveza ili federacija islamskih organizacija pojedinih zemalja. Ovaj proces nastanka krovnih institucija muslimana u zemljama članicama EU još je u toku. On otvara brojna pitanja kao što su reprezentativnost postojećih organizacija, njihova autonomija, način rada, kadrovska osposobljenost i sl. Za ovaj proces zainteresovane su, kako smo vidjeli, i evropske države, koje žele da znaju ko vjerski predstavlja muslimane i tumači islam, i sami muslimani, koji na taj na-

106 Vidi: Melissa Anne Parker, *The Europeanization of Islam: The Role of the Multy-Level Structure of the EU*, paper presented at European Union Studies Association (EUSA): Biennial Conference, 2005 (9th), March 31-April 2, 2005.

čin mogu da ostvaruju brojne pogodnosti predviđene pravnim sistemom zemlje koja je u pitanju.

U literaturi se ocjenjuje da uspostavljanje islamskih institucija na nacionalnom nivou predstavlja ili “izraz identiteta” ili “taktičku nužnost”, koja različitim muslimanskim grupama daje bolje prilike da štite svoja vjerska prava ili ostvaruju svoje interese uključuje i efikasnije predstavljanje pred državom i korišćenje pogodnosti koje pripadaju vjerskim zajednicama, kao što je finansijska pomoć.¹⁰⁷

Primjeri institucionalizacije islama na nacionalnom nivou, kao što je to slučaj sa Francuskom, Belgijom i Španijom, podsjećaju nas djelimično na uspostavljanje Islamske zajednice u BiH u vrijeme austrougarske vlasti i njenu kasniju historiju.

Konačno, postoji i mogućnost uspostavljanja transnacionalnih evropskih islamskih institucija. One se takođe mogu posmatrati kao “izraz identiteta” ili “taktička nužnost”. Što se prvog razloga tiče, treba imati na umu da je projekt zajedničkog evropskog identiteta projekat za koji se EU od svojih početaka zalaže. Ako će se razvoj kretati putem izgradnje “evropskog građanina”, ne podržava li to istovremeno i nastanak “evropskog muslimana”, muslimana koji će u svome identitetu uključiti adekvatne aspekte evropske kulture. Ako razvoj ide tim pravcem, nisu li onda nužne i evropske islamske institucije (transnacionalni nivo)? Transnacionalni identitet dovešće do formiranja transnacionalnih ustanova.

Što se tiče drugog razloga, postojeći sistem EU omogućava finansiranje imigrantskih udruženja transnacionalnog karaktera. Briselu se, takođe, mogu obraćati svi oni koji su nezadovoljni rješenjima dobivenim na nacionalnom nivou. To može

107 *Ibid*, 8.

dovesti do formiranja udruženja transnacionalnog karaktera. Tako jedno udruženje već postoji - Federacija islamskih organizacija u Evropi (FIOE), koja ima formu EU lobističke grupe i koja navodi da predstavlja muslimane koji žive u EU.

U literaturi koja se bavi ovim pitanjima nema razmatranja o tome kako bi mogle izgledati islamske institucije na evropskom nivou. Ozbiljni autori ne žele da ulaze u sferu spekulacija pošto još nije dovršen ni nacionalni nivo institucija. Interesantno je navesti da se funkcija *ifta* - tumačenja islamskih propisa, prema dosadašnjem razvoju vidi kao kolektivna funkcija. Godine 1997. formirano je Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (ECFR) sa zadatkom da pruži evropskim muslimanima odgovarajuće tumačenje islamskih propisa.¹⁰⁸ Ovo tijelo koje se identifikuje kao “islamsko, stručno i nezavisno” čine 33 člana, od kojih većinu čine muslimanski učenjaci arapskog porijekla. Jedini član sa Balkana je dr Mustafa Cerić, reisu-l-ulema IZ u BiH. Ovo vijeće je interesantno zato što se identifikuje kao transnacionalna ustanova koja kolektivno vrši svoju funkciju. Koliko je ono reprezentativno i koliko predstavlja narastajuću islamsku evropsku praksu (el-urf el-urubbi) je drugo pitanje.

INSTITUCIONALIZACIJA ISLAMA I ISLAMSKJE ZAJEDNICE U BIH

Postavlja se pitanje kakav je odnos Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (IZ) prema procesu izgradnje islamskih ustanova u EU. Svakako odgovor na ovo pitanje treba da daju

108 Alexandre Caero, “The European Council for Fetva and Research”, paper presented at the 4th Mediterranean Social and Political Meeting at Florence-Monteratini Terme, 2003.

nadležna tijela IZ, od kojih se očekuje da strateški misle i projektuju buduću zajednicu. Prema našem mišljenju, odgovor na ovo pitanje treba tražiti u dvije okolnosti - opredjeljenju BiH za članstvo u EU i identitetu bosanskih muslimana kao evropskih muslimana. Pošto BiH vidi sebe kao buduću članicu EU, logično je da IZ u BiH učestvuje u izgradnji islamskih institucija u EU na transnacionalnom nivou, kada se taj proces pokrene. S druge strane, s obzirom da postoji značajna bošnjačka dijaspora u EU, u kojoj djeluju islamske bošnjačke ustanove, IZ u BiH već sada učestvuje u mozaiku islamskih institucija u članicama EU na lokalnom, regionalnom pa i nacionalnom nivou.

Osim toga, historijsko iskustvo IZ u BiH može biti relevantno za institucionalizaciju islama u EU. Već smo vidjeli sličnost između procesa izgradnje islamskih institucija na nacionalnom nivou u nekim evropskim zemljama za uspostavljanjem i historijskim razvojem IZ u BiH. Možemo reći da je proces institucionalizacije koji sada teče u brojnim zemljama EU u nas ostvaren u vrijeme austrougarske vlasti. Taj proces je i dalje tekao i dobio svoj sadašnji oblik u obnavljanju IZ u BiH nakon proglašenja nezavisnosti države. Nažalost, u velikoj mjeri bosanskohercegovačko iskustvo institucionalizacije islama nije poznato u svijetu, pa i muslimanima koji žive u EU. Obaveza je istraživača da to iskustvo rezimiraju, kritički ocijene i predstave javnosti.

Zbornik radova *Religija i evropske integracije*,
ur. Ivan Cvitković i Dino Abazović
(Sarajevo: Magistrat, 2006.), 187-199.

MUSLIMANI BALKANA NA PRAGU 21. VIJEKA

Početak novog vijeka predstavljao je za brojne zajednice, institucije i asocijacije širom svijeta priliku da rezimiraju svoje prethodno historijsko iskustvo, ustanove bilans prethodnog stoljeća i pokušaju anticipirati izazove koji ih čekaju u vremenu koje dolazi. Ovi naponi činjeni su, ili se i dalje čine, putem različitih skupova stručnjaka i lidera, publikovanja izvještaja o stanju istraživanja i dostignućima u pojedinim oblastima i projekcijama razvoja.

U slučaju muslimana Balkana takvih pokušaja nije bilo. Ovaj tekst pledira za preduzimanje napora da se sadašnja situacija i anticipiranje budućeg razvoja pojedinih balkanskih muslimanskih skupina posmatra u regionalnoj perspektivi, da u tim naporima muslimani Balkana, posebno njihova intelektualna elita, preuzmu aktivnu ulogu razvijajući svijest o isprepletenosti historijskih sudbina različitih vjersko-etničkih grupa, vršeći valjanu interpretaciju prethodnog historijskog iskustva i pripremajući odgovore na izazove 21. vijeka na tradicijama vlastite intelektualne historije i uporednog iskustva drugih muslimanskih skupina.

MUSLIMANI BALKANA - REGIONALNI IDENTITET

Muslimani Balkana predstavljaju danas jednu od dvije velike koncentracije muslimanskih zajednica u Evropi.¹⁰⁹ Drugu koncentraciju čine muslimanske zajednice u zemljama Evropske unije, nastale većinom od muslimanskih ekonomskih migranata iz 1950-tih i 1960-tih i političkih imigranata s kraja 20. vijeka. Muslimani Balkana se razlikuju od ove druge skupine u pogledu strukture grupe, historije, političkog i pravnog statusa.

Muslimani Balkana su konglomerat različitih etničkih grupa koji uključuje Albance ilirskog porijekla, slavenske Bošnjake i Pomake, potomke turskih naseljenika iz Anadolije, Čerkeze, Tatare, Rome i druge. Oni su većinom sunijski muslimani (izuzev Bektašija u Albaniji), sljedbenici hanefijske škole u islamskom pravu i maturidijske škole u islamskoj teologiji. Muslimani Balkana pripadaju osmanlijsko-turskoj kulturnoj zoni muslimanskog svijeta, koju karakteriše uticaj turskog jezika i običaja (nošnja, kuhinja, naselja, životni stil) i osmanlijska politička kultura (koncepti države, društva, prava i obaveze).¹¹⁰

Muslimansko prisustvo na Balkanu datira, u najmanju ruku, od 11. vijeka, kako to svjedoči Yaqut al-Hamawi i Abu

109 Gerhol Tomas (ed.), *The New Islamic Presence in Western Europe* (London: Mansell, 1988), 1.

110 O kulturnim zonama muslimanskog svijeta, vidi Seyed Hossein Nasr, "A Typological Study of Islamic Culture", u njegovoj knjizi *Islamic Life and Thought* (London: George Allen and Unwin, 1981), 49 i passim.

Hamid al-Gharnati.¹¹¹ Međutim ove rane muslimanske skupine nestale su u talasima antimuslimanskih progona u Podunavlju tokom 13. i 14. vijeka. U kontinuitetu, muslimani su prisutni u ovom regionu od vremena osmanlijskog osvajanja i širenja islama tokom 15. i 16. vijeka. Danas, broj muslimana na Balkanu procijenjuje se na 10-11 miliona, što čini oko 18 % ukupne populacije regiona.¹¹²

DVADESETI VIJEK U HISTORIJI MUSLIMANA BALKANA: RATOVI, SEOBE, TERITORIJALNI I DEMOGRAFSKI GUBICI

Dvadeseti vijek bio je nemiran i tragičan period u historiji muslimana Balkana. Simbolično ovaj vijek je započeo sa aneksionom krizom u Bosni i Hercegovini 1908. i Prvim balkanskim ratom 1912. Završio se sa "Trećim balkanskim ratom" u Bosni i Hercegovini 1992.-1995. i na Kosovu 1999.

Teritorija koju su naseljavali muslimani na Balkanu konstantno se smanjivala tokom 20. vijeka. Ona je bila prisvojena i podijeljena među novonastajućim ili novouspostavljenim balkanskim nacionalnim državama. Pad višenacionalnih imperija (Austro-Ugarske i Osmanlijske države), pojava nacionalnih država i kontinuirano cijepanje teritorije u međusobno suprotstavljene entitete postalo je suština procesa poznatog u literaturi kao "balkanizacija".

111 M. Ali Kettani, "Islam in Post-Ottoman Balkans: A Review Essay", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 9, no. 2 (1988), 381-403.

112 Kemal Karpat, "The Civil Rights of the Muslims of the Balkans", *Asian and African Studies*, vol. 27 (1993), 35.

Cijepanje teritorije dovelo je do promjene identiteta regiona Balkana i statusa muslimana. Ovaj region bio je poznat u Osmanlijsko doba pod imenom *Rumeli* ili *Awrupa-i Osmani* (Osmanlijska Evropa). Evropski pisci tokom većeg dijela 19. vijeka nazivali su ovaj region "Evropska Turska", "Turska u Evropi", "Bliski istok", "Evropski Levant" itd.¹¹³ Nakon Berlinskog kongresa 1878. termini "Balkansko poluostrvo ili "Balkan" zamijenili su izvedenice koje su indicirale osmanlijsko prisustvo u regionu. Vrlo brzo, u žurnalističkoj upotrebi termin "Balkan" zadobio je značenje "polurazvijenog, polukolonijalnog, polucivilizovanog, i poluorijentalnog svijeta".¹¹⁴ Taj svijet je viđen kao region stalno u poziciji "između" (između Istočnog i Zapadnog kršćanstva, između *Pax Christiana* i *Dar al-Islam*, između "slobodnog svijeta" i "svijeta iza gvozdene zavjese"). Negativne percepcije osmanlijskog naslijeđa na Balkanu od strane nemuslimanskih autora bila su glavni faktor koji je dao negativne konotacije terminu "Balkan" i njegovim izvedenicama.

Prve decenije dvadesetog vijeka posvjedočile su uvođenje nove oznake za ovaj region - neutralnog geografskog termina "Jugoistočna Evropa". Bio je to napor ozbiljnog naučnog diskursa da prevlada pežorativno značenje termina "Balkan" u žurnalističkoj upotrebi. Kraj dvadesetog vijeka označio je pobjedu termina "Jugoistočna Evropa". Balkanski autori jednako kao i međunarodni faktori preferirali su ovaj termin i zvanično ga usvojili 1999. godine prilikom kreiranja Pakta o stabilnosti Jugoistočne Evrope.

Status muslimana Balkana i njihova samoidentifikacija takođe su doživjele promjenu. U osmanlijska vremena oni su pripadali

113 Maria Todorova, *Imaginig the Balkans* (New York - Oxford: Oxford University Press, 1997), 21-37.

114 *Ibid*, 16.

muslimanskom *milletu* (konfesionalnoj grupi), bez obzira na različito etničko porijeklo, i kao takvi činili su dio vladajuće grupe u carstvu. U postosmanlijskom periodu, Muslimani Balkana (izuzev Albanskih Muslimana) postali su vjerska manjina. U komunističko doba neki od njih, kao oni u Bosni, bili su priznati kao zasebna nacija. Takva situacija nastavljena je i u postkomunističko doba.

Pored teritorijalnih gubitaka, muslimani Balkana pretrpjeli su tokom dvadesetog vijeka velike ljudske gubitke, koji su bili rezultati genocidnih ratova, protjerivanja i seoba. Samo jedan primjer: u toku posljednje faze rješavanja "Istočnog pitanja" 1912.-1926. muslimani Balkana izgubili su 27% populacije, što se po svim kriterijima smatra demografskom katastrofom. Radi poređenja, Francuska je u toku Prvog svjetskog rata, koji je poznat po prvim masovnim civilnim žrtvama u historiji ratovanja, izgubila 1% ukupnog stanovništva.¹¹⁵

Protjerivanje i seobe su druga stalna karakteristika historije muslimana Balkana tokom 20. vijeka. To je bilo dobro uočeno od strane urednika *Time* magazina, koji u broju od 12. aprila 1999. izvještavajući o protjerivanju kosovskih Albanaca od strane srpskih vlasti objavio arhivsku fotografiju muslimanskih civila koji bježe sa Balkana tokom 1912. Ono što se promijenilo tokom 20. vijeka jeste pravac seoba. Prije Drugog svjetskog rata muslimani Balkana kretali su se prema preostalim osmanlijskim posjedima. Njihova naselja i danas se mogu naći u evropskom dijelu Turske, Anadoliji, Siriji, Palestini i Sjevernoj Africi. Nakon Drugog svjetskog rata muslimani Balkana su se kretali pre-

115 Justin McCarthy, "The Population of Ottoman Empire Before and After the Fall of the Empire", *IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey* (Istanbul - Washington - Paris: The ISIS Press, 1990), 294.

ma Zapadnoj Evropi, Americi i Australiji. Pojavio se novi fenomen - balkanska muslimanska dijaspora u zapadnoj hemisferi. Nove veze, izazovi i problemi koji je ovaj razvoj donio, čekaju ozbiljno istraživanje i ocjenu.

DISKONTINUITET I FRAGMENTACIJA SVIJESTI MUSLIMANA BALKANA

Cijepanje teritorije koju su naseljavali muslimani Balkana i pojava novog, užeg, definisanja identiteta dovela je do diskontinuiteta i fragmentacije svijesti muslimana Balkana. Njihova historijska svijest nije bila kondenzovana, čuvana i prenošena s generacije na generaciju. Zbog toga se historija konstantno ponavljala a muslimani Balkana nisu bili u stanju da to prepoznaju. Nije se moglo, naprimjer, prepoznati da se ono što se desilo u Višegradu i Foči 1992., Srebrenici i Žepi 1995. ili Peći 1999. već se desilo u Beogradu 1807., Moreji 1821., Užicu 1862., Sofiji 1877., Strumici, Kukešu, Serezu i Dedeagaču 1912. i 1913.

Fragmentacija svijesti muslimana Balkana manifestovala se u neposjedovanju svijesti o međusobnoj povezanosti sudbina muslimanskih grupa. Muslimani su se vidjeli samo kao pripadnici zasebnih vjersko-etničkih skupina čija se historija ne dotiče ostalih muslimana regiona. Ta svijest bila je veoma slična svijesti muslimana Andalusa nakon 11. vijeka, kada je muslimanska Španija bila pocijepana u mnoštvo državnica (*muluk al-tawāif*), gdje se svaka državnica nadala da će izbjeći sudbinu druge u talasu *reconquiste*. Ovaj fenomen može se vidjeti u literaturi nastaloj na bosanskom jeziku nakon 1992. godine. Dok ova literatura bilježi hiperprodukciju naslova različitog kvaliteta o Bosni, Bošnjacima i njihovoj historiji, regionalna perspektiva

gotovo da nije ni dotaknuta.¹¹⁶ Situacija je slična i kod drugih muslimanskih grupa kod kojih se u posljednjoj deceniji, prema raspoloživim podacima, nije pojavila ni jedna knjiga na jezicima balkanskih muslimankih skupina koja se bavi islamom ili muslimanima u balkanskoj perspektivi. U isto vrijeme više vodećih svjetskih časopisa posvetilo je svoje specijalane brojeve temi islam i muslimani Balkana (*Oxford Journal of Islamic studies*, *Islamic Studies* u Islamabadu itd.) a na istu temu objavljeno je više knjiga na evropskim jezicima. Diskontinuitet i fragmentacija historijske svijesti predstavljaju veoma važan izazov za muslimane Balkana na pragu 21. vijeka.

IZAZOVI 21. VIJEKA

Glavna preokupacija muslimana Balkana tokom 20. vijeka bila je da očuvaju fizički i vjersko-kulturni identitet. U tom pogledu latentno neprijateljske ili nenaklonjene balkanske nacionalističke elite nisu bile izazov već prijetnja za muslimane. Historija je pokazala da su u redovnim vremenskim intervalima ove elite oživljavale antimuslimanske predrasude i vještim manipulacijama ih pretvarale u konkretne programe fizičkog i kulturnog genocida. Takođe se pokazalo da muslimani, posebno njihovi intelektualci, nisu bili u stanju da identifikuju, dekodiraju i dekonstruišu izvore antimuslimanskih ideologija - mitove kao što je Kosovski boj ili samoidentifikaciju nekoliko balkanskih država kao "predziđa kršćanstva" (*antemurale christianitatis*), odnosno odbrane Evrope od muslimanske opasnosti. Pošto u balkanskim nemuslimanskim društvima i zajednicama nije i nakon ponovljenih genocida protiv musli-

116 Izuzetak će predstavljati knjiga *Muslimani Balkana: "Istočno pitanje" u 20. vijeku*, koju je priredio autor ovog teksta (Tuzla: Behram-begova medresa, 2001), 293.

mana došlo do istinskog unutrašnjeg preispitivanja, suočavanja sa samim sobom, i makar simboličkog bavljenja pitanjem kolektivne odgovornosti, sličnog onog u Njemačkoj nakon nacističkih zločina protiv Jevreja, muslimani ulaze u 21. vijek u starom, nepromijenjenom okruženju.

U sukcesivnim intervalima stabilnosti i relativne slobode njihova intelektualna elita pokušala je ponuditi odgovore na izazove koje je donijela evropska modernost. Modernost je podrazumijevala, kako kaže Jurgen Habermas, "svijest nove epohe koja je formirana kroz obnovljene odnose sa prošlošću".¹¹⁷ Krajem 19. i početkom 20. vijeka modernost je identifikovana sa Evropom, odnosno sa Zapadom. Ona je podrazumijevala cjelinu novih ideja, institucija i životnog stila i širila se sa sjeverozapada Evrope prema njenom jugoistoku.

Muslimani Balkana došli su u kontakt sa evropskom modernošću na dva načina. Prvi dodir bio je u vrijeme osmanlijskog projekta modernizacije, poznatog kao *Tanzimat* (1839.-1876.), koji je bio inspirisan evropskom modernošću. Tada su dvije osmanlijske provincije na Balkanu - Dunavska i Bosna - bile izabrane kao eksperimentalno područje za uvođenje provincijske administracije francuskog porijekla, modernizacije obrazovanja, komunikacija, uvođenja štampe i opšte modernizacije društva. Drugi i mnogo dugotrajniji kontakt započeo je nakon odstupanja Osmanlija 1878., odnosno 1912. godine, kada su novouspostavljene balkanske nacionalne države započele proces "evropeizacije". Muslimani su postali dio tog procesa.

Modernizacija balkanskih društava osigurala je neophodne uslove za pojavu i širenje ideja Islamskog reformizma (*Islah* i

117 Barry Smart, "Modernity, Postmodernity and the Present", u *Theories of Modernity and Postmodernity*, ed. Bryan S. Turner (London - Newbury Park- New Delhi, Sage Publications, 1991), 17.

Tajdid). Fenomen islamskog reformizma među muslimanima Balkana nije u detalje istražen, izuzev u slučaju Bosne i Hercegovine.¹¹⁸ Istraživanja ovog fenomena među ostalim skupinama Balkana daće mogućnost izvođenja glavnih karakteristika Islamskog reformizma u ovom regionu i ocjene jednog važnog perioda u intelektualnoj historiji muslimana.

Dosadašnja saznanja i uporedna izučavanja fenomena islamskog reformizma govore u prilog teze da se Islamski reformizam na Balkanu bavio prvenstveno pitanjima vjerskog prava, društvene etike i društvenih institucija. Neke od važnih dilema modernosti kao što su apstrakcija (pomjeranje pojedinaca i grupa iz njihovih tradicionalnih zajednica), futurizam (preokupiranost sa budućnošću i naglasak na važnosti vremena), individuacija (odvajanje pojedinca od pripadanja kolektivu), oslobađanje (shvatanje života kao izbora a ne kao sudbine), sekularizacija (masivna prijetnja održivosti religijskog vjerovanja), nisu bili sistematski adresirani od strane muslimanskih učenjaka ovog regiona.¹¹⁹ Pošto muslimani u globalu, a posebno na Balkanu, i dalje žive u “nedovršenom projektu modernizacije” ova pitanja ili neka od njih pratiće ih i u 21. vijeku.

Uz to dolaze i izazovi postmodernog doba karakterisanog razvojem maskomunikacija, pojavom svjetske zajednice koja suverenitet pojedinačnih država čini gotovo anahronim, shvaćanja o granicama progresa u nauci i tehnologiji, svijesti o ekološkoj krizi, gubitkom vjere u moralnu evoluciju čovječanstva

118 Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990.) i *The Bosniaks and the Challenges of Modernity* (Sarajevo: El-Kalem, 1999.).

119 Glavne dileme modernosti definsane od strane Petera Bergera u njegovom *Toward a Critique of Modernity*.

te shvatanjem nemoći pojedinca da promijeni postojeće stanje stvari. Postmodernizam, koji podrazumijeva konfrontaciju sa dnevnim društvenim problemima otvoriće pred muslimansku ulemu Balkana potrebu da religijski odgovore na probleme kao što je rat i mir, odnos prema političkom razvoju, ekonomiji, nezaposlenosti, zagađenju okolice, nepravednoj raspodjeli dobara, stapanju kultura, feminizma te manjinskim tumačenjima u okviru teološke i pravne misli.¹²⁰

ZAKLJUČAK

Jedna od najvažnijih posljedica koju je 20. vijek donio preostalim muslimanima u regionu Balkana bila je fragmentacija životnog prostora i identiteta sa pratećim diskontinuitetom i fragmentacijom svijesti. Jedan od važnih izazova pred muslimanskim intelektualcima ovog regiona jeste da iznađu načine prevladavanja ove fragmentacije. Na geopolitičkom planu, latentno prisutne antimuslimanske predrasude moguće je da i ubuduće budu oživljene manipulacijama nemuslimanskih nacionalističkih pokreta i pretvorene u genocidnu politiku kao što se to dešavalo tokom prošlog vijeka.

Na intelektualnom planu, muslimani Balkana posjeduju tradiciju islamskog reformizma, koji, i pored svojih poznatih historijskih ograničenja, može predstavljati dovoljnu polaznu osnovu za formulisanja odgovora na izazove 21. vijeka. Ti izazovi, koje treba posebno istraživati, vjerovatno će predstavljati spoj izazova “nedovršenog projekta modernosti” i izazova postmodernog doba.

Znakovi vremena, 3:9-10 (jesen-zima 2000), 209-217.

120 Vidi: Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. The Contemporary Period* (London - New York: Routledge, 1993), 21.

ESEJI

ŠTA JE TO “ISLAMSKA TRADICIJA BOŠNJAKA”?

U posljednje vrijeme intenzivnije su uvedeni u javni diskurs o islamu termini koji ime ove univerzalne vjere određuju atributima geografsko-kulturnog karaktera, kao što su “indonežanski islam”, “turski islam”, “evropski islam” ili, u našem slučaju, “bosanski islam”. To je bilo posljedica preuzimanja terminologije iz zapadnih religijskih studija, gdje se pravi razlika između “zvanične” ili “normativne religije”, date u religijskim tekstualnim izvorima i njihovoj većinskoj interpretaciji, i “narodne religije”, koja označava tumačenje i praktikovanje određene religije od strane njenih sljedbenika na određenom teritoriju ili u okviru određene grupe. Proučavanje “narodne religije” obično se vrši putem metoda proučavanja kulturnih fenomena, uključujući etnografiju, kulturnu antropologiju i sl. Kulturni antropolozi, naprimjer, u slučaju islama interesuju se za “proces socijalizacije i simbolizacije u kome se islam održava u lokalnom okruženju”. “Narodna religija”, u tom slučaju se označava geografsko-kulturnim atributom koji se dodaje nazivu “normativne” religije.

S aspekta normativne religije ovakva terminologija je neprihvatljiva. S druge strane, kulturno-antropološki pristup određenoj religiji je važan po tome što obraća pažnju na konkret-

no razumijevanje i praktikovanje religije u određenom mjestu i vremenu, te pomaže razumijevanju konkretne društvene stvarnosti. Ova sintagma može biti korisna kao instrument sociološke analize a ne za izlaganje normativnog religijskog učenja. Prema tome kada se kaže, naprimjer, “evropski islam” time se ne bi moglo misliti na neku posebnu vrstu islama sa posebnim izvorima, nego na razumijevanje i praksu islama u Evropi. Moguće je, međutim, da neko priželjkuje i neku posebnu vrstu islama, zbog čega je veliki broj islamskih učenjaka rezervisan prema ovoj sintagmi pa pretežira određenje “islam u Evropi”. Sve ovo što je rečeno primjenljivo je i na ostale varijante kulturno-antropološkog pristupa islamu, uključujući i sintagmu “bosanski islam”.

Islamska zajednica u BiH je do sada u svojim dokumentima izbjegavala korištenje geografsko-kulturnog određenja islama. Termin koji se koristi u Ustavu IZ, kao njenom temeljnom aktu, jeste “islamska tradicija Bošnjaka” (čl.4 Ustava IZ u BiH iz 1997.). Ova tradicija se navodi kao jedan od izvora na kojima se zasniva ustrojstvo organa i ustanova IZ u BiH i njena djelatnost, i to nakon Kur’ana i sunneta. Nakon “islamske tradicije Bošnjaka” u ovom nabrajanju hijerarhije izvora organizacije i djelatnosti IZ spominju se “zahtjevi vremena”. Sintagma “islamska tradicija Bošnjaka” nije bila predmet teorijske elaboracije niti u aktima IZ niti u djelima bošnjačkih teologa, iako se radi o izuzetno značajnom pitanju. Jedino Ustav IZ u čl. 8 stav 2 propisuje: “U tumačenju i izvršavanju ibadetskih islamskih dužnosti u IZ primjenjuje se hanefijski mezheb”. Ova odredba potvrđuje historijsku poziciju hanefijskog mezheba u BiH i svakako se može dovesti u vezu sa “islamskom tradicijom Bošnjaka”. Striktnim tumačenjem pomenute ustavne odredbe mogli bismo doći do zaključka da je primje-

na hanefijskog mezheba ograničena samo na ibadet a da se u drugim oblastima (*furu' u-l-fikh*), koje se tiču aktivnosti IZ, može referirati i na druge mezhebe. Ova praksa koja se koristi u savremenom muslimanskom svijetu naziva se *tehajjur* (izbor rješenja iz nekog drugog mezheba), a primjenjuje se odlukom nadležnih tijela ovlaštenih da tumače islamske propise slijedeći metodologiju *usul-i fikha*. Šerijatski sudovi u BiH koristili su ovaj metod u prvoj polovini 20. vijeka prilikom rješavanja slučajeva iz oblasti porodičnog prava.

Još jedan element koji se spominje u Ustavu IZ, i koji se može dovesti u vezu sa "islamskom tradicijom Bošnjaka" jeste spominjanje islamskih institucija iz osmanskog perioda. Naime, u čl. 2 kaže se "Autonomija IZ u BiH utemeljena je na vjerskopравnim institucijama bosanskih muslimana iz vremena osmanske uprave".

Institucije učestvuju u oblikovanju tradicije i mogu predstavljati jedan njen dio, tako da ovaj element možemo, takođe, uzeti u obzir pri utvrđivanju što to čini "islamsku tradiciju Bošnjaka".

Na osnovu ovih elemenata spomenutih u najvišem normativnom aktu IZ, te uvida u dosadašnja istraživanja islama u BiH i na Balkanu, pokušaćemo skicirati šta bi to moglo činiti "islamsku tradiciju Bošnjaka", te na taj način dati prilog javnoj diskusiji o ovom pitanju.

Počecemo sa pitanjem šta je to "tradicija"? Jedno od značenja koje ovaj riječ ima u zapadnim jezicima jeste "oblik mišljenja ili ponašanja koju jedna grupa neprekidno slijedi iz generacije u generaciju". Prema tome, tradicija obuhvata mišljenje i praksu, treba da ima kontinuitet i treba biti prihvaćena od date grupe u okviru generacija.

U islamskom vokabularu, najbliži termin “tradiciji”, definisanoj na gornji način, jeste *et-turas el-islami* (islamsko naslijeđe). Jedan aspekt tradicije - onaj koji se odnosi na kontinuiranu praksu-obuhvata klasični islamski termin *urf* (običaj u skladu sa Šerijatom).

Tradicija nije statičan koncept. Ona podrazumijeva i usvajanje novih elemenata koji se selektivno usvajaju i postaju dio tradicije. Naprimjer, fes kao dio muslimanske nošnje u Bosni uveden je nakon ukidanja janjičara 1826. kao oznaka novog talasa modernizacijskih reformi u Osmanskoj državi. U prvo vrijeme muslimani su odbijali ovaj dio nošnje smatrajući to novotarijom. Nakon stotinu godina, fes je već bio dio tradicije, tako da ga je socijalistička vlast nakon Drugog svjetskog rata kao takvog potiskivala iz svakodnevne prakse.

Imajući na umu da tradicija obuhvata oblik mišljenja i ponašanja, pokušaćemo odgovoriti na pitanje šta su to bitni elementi “islamske tradicije Bošnjaka”. Po našem mišljenju tu tradiciju čine:

**EHLI-SUNNETSKI PRAVAC ISLAMA,
UKLJUČUJUĆI MATURIDIJSKO UČENJE U
OBLASTI AKAIDA I HANEFIJSKI MEZHEB U
OBLASTI FIKHA TE ODGOVARAJUĆE
SUFIJSKE REDOVE (TARIKATE)**

Islam se proširio u BiH u vrijeme osmanske uprave, te je to odredilo osnovne karakteristike normativnog islamskog učenja i prakse. Hanefijski mezheb je bio zvanična vjersko-pravna škola u Osmanskom hilafetu. Prethodno u historiji bila je uspostavljena veza između maturidijskog pravca u teologiji i

hanefijskog pravca u pravu. To je izvršeno na osnovu kompatibilnosti teološkog i pravnog tumačenja, s jedne strane, i personalnog momenta, s druge strane. Naime, osnivač maturidijske škole Ebu'l-Mensur el-Maturidi (u. 905) uspostavio je teološku školu koja je u osnovi razradila teološke stavove Ebu Hanife (u. 767.). Na taj način, proces širenja islama u BiH pod osmanskom vlašću bio je istovremeno i proces širenja maturidijskog tumačenja islamskog vjerovanja i hanefijskog tumačenja Šerijata. U procesu širenja islama važnu ulogu su imali sufijski redovi, čija je praksa bila usklađena sa Šerijatom. O tome svjedoče rukopisi naše uleme iz osmanskog perioda, udžbenici koji su korišteni u medresama i silsile naših alima. Kao primjer može se uzeti silsila Hasana Kafije Akhisarija (Pruščaka) pod naslovom *Nizamu-l-ulema ila hatemi-l-enbija*, gdje se može vidjeti da najveći dio imena u njegovoj intelektualnoj genealogiji pripada ulemi Transoksanije (*Ma verae-n-nehr*), regiona koji je bio centar maturidizma i hanefijskog mezheba u vrijeme kada su Turci Osmanlije preuzeli ulogu političkog vođstva u muslimanskom svijetu. To znanje je dalje preko uleme Osmanske države prenijeto na Balkan. U moderno doba, reformistički autori kao što je šejh Muhammed Abduhu (u.1905), naslanjali su se na maturidijski pravac u cilju rekonstruisanja islamske teološke misli.

PRIPADANJE OSMANSKO-ISLAMSKOJ KULTURNOJ ZONI

Predmoderni muslimanski svijet naučnici dijele prema kriteriju dominantnog jezika i kulture u nekoliko zona. To su, idući sa sjeverozapada: osmansko-turska, perzijska, arapska, afrička i malajska zona. Osmansko-turska kulturna zona

protezala se od Bosne, kao najzapadnije pokrajine Osmanske države nakon Karlovačkog mira iz 1699., pa sve do sjevernog Iraka. Ovu kulturnu zonu karakteriše jaka pozicija centralne vlasti, institucionalizacija uleme u čvrstu hijerarhijsku strukturu (*ilmijje teškilati*), dominacija maturidijskog učenja i hanefijskog mezheba, upotreba ili uticaj turskog jezika i kulture, uključujući obilježja urbanog načina života, umjetnosti, arhitekture, dnevnih običaja, karakterističnih epskih i lirskih pjesama i sl. Naprimjer, na cijelom ovom prostoru mogu se naći karakteristični oblici osmanskih džamija i vitkih minareta, učenje popularnog mevluda Sulejmana Čelebije, korištenje perzijsko-turskih termina *namaz* za salat, *abdest* za vudu' itd.

POSTOJANJE ELEMENATA “ISLAMIZOVANE” PRAKSE STANOVNIKA PREDOSMANJSKE BOSNE

Elementi prakse stanovnika predosmanske Bosne ušli su u određenom obimu u religijsku praksu bosanskih muslimana. Ovo pitanje je već bilo predmet istraživanja kod nas, ali je to potrebno sistematski i kritički nastaviti. Identifikovani su neki karakteristični oblici predosmanske prakse koji su dobili svoj “islamski” izgled, što je bilo paralelno sličnim procesima koji su se odvijali kod ostalih muslimanskih naroda. Nijedan današnji muslimanski narod nije u potpunosti poništio cjelokupnu predislamsku tradiciju. Ta tradicija bila je predmet pažljivog analiziranja i selektivnog prihvatanja, nakon ocjene saglasnosti sa Šerijatom, i uključivana u cjeline nove tradicije. U slučaju BiH to su: izlazak na dovišta, klanjanje namaza i učenje dova na proplancima, pećinama i obalama rijeka, praćenje kalendara važnog za sezone poljoprivredno-stočarskog stanovništva u BiH, obilježavanje dana kao što je Aliđun itd.

Ovu praksu nije uspostavio islam u našim krajevima, to je “islamizovana” postojeća praksa, te ima običajni a ne normativni karakter. Bilo bi interesantno proučiti, putem analize zbirke fetava, kako se bosanska ulema, kroz historiju, bavila ovim pitanjem.

TRADICIJA ISLAMSKOG REFORMIZMA (*ISLAH*) U TUMAČENJU ISLAMA

Islamska misao u BiH od posljednjih decenija 19. vijeka razvijala se pod značajnim uticajem reformističkog pokreta poznatog kao *hareketu-l-islam ve-t-tedždid*. Reforma u ovom kontekstu znači obnovu vjerske misli i značaja vjere u životu muslimana (*tedždid*), posebno putem oživljavanja idžtihada i unapređenja stanja muslimanskih ustanova (*islam*). Ovaj misaoni pravac bio je jedan od muslimanskih odgovora na unutrašnju krizu u muslimanskim društvima i izazove zapadne modernosti. Takvi uslovi u BiH su ustanovljeni tokom austro-ugarskog projekta modernizacije, kada BiH i Bošnjaci prelaze iz orijentalno-islamske u evropsku civilizaciju. Posjedovanje dva identiteta - islamski i evropski - postavilo je pred bošnjačku ulemu i intelektualce potrebu novog promišljanja brojnih pitanja i dilema koje je život donio.

Rješenje je, između ostalog, traženo u idejama islamskog reformizma, koje su se u BiH raširile putem uticaja poznatih autora ovog usmjerenja iz Egipta, Turske, carske Rusije i sl. izraženog u publikacijama kao što su “El-Menar”, “Sirat-i mustekim/Sebil-i rešad” itd. U prvoj polovini 20. vijeka u BiH ovaj misaoni pravac je sve više jačao, iako je bilo i drugačijih trendova, uključujući tradicionalističke, koji su odbijali bilo kakvu promjenu, i svjetovne moderniste, koji su podržavali

svaku promjenu. U drugoj polovini 20. vijeka *islah* orijentacija je postala dominantna, zahvaljujući posebno teorijskim radovima i praktičnim rješenjima alima kao što je Husein-ef. Dozo. Ovaj pravac postao je ono što se može označiti kao zvanična intelektualna tradicija u tumačenju islama u BiH. Ovaj idejni pravac, takođe, nije nešto neupitno i treba da bude predmet kritičke ocjene s ove vremenske distance i s obzirom na razvoj savremene islamske misli u svijetu.

INSTITUCIONALIZACIJA ISLAMA U OBLIKU ISLAMSKJE ZAJEDNICE

U osmanskome periodu islam je u BiH, kao i u drugim dijelovima te države, bio vladajući pogled na svijet a islamske ustanove identične ili blisko povezane sa državnim u okviru koncepta *din ve devlet* (jedinstvo religije i države). Potpuno nova situacija nastupila je nakon austro-ugarske okupacije BiH 1878. i aneksije 1908. godine, kada je BiH potpuno uključena u državno-pravni okvir te katoličke monarhije. Postavilo se pitanje institucionalizacije islama u novom okviru. To pitanje riješeno je naporima muslimanskog vođstva i orijentacijom Dvojne monarhije prema zakonskom priznanju islama kao jedne od priznatih religija, zaokruženjem islamskih institucija unutar BiH u jedinstvenu organizacionu cjelinu unutar jedne evropske države i njihovim organizovanjem na principu autonomije i izvjesnih elemenata predstavničke demokratije. Ovaj model pokazao je mogućnost koegzistencije islamskih i evropskih ustanova.

Islamska institucionalna struktura, ustanovljena u tom periodu, uključivala je četiri segmenta: ulemu, vakufe, obrazovanje (*mearif*) i šerijatske sudove. Ovi segmenti su sa različitim stepenom intenziteta uživali autonomiju i bili vezani za dr-

žavu. Putem menšure (šerijatskopavnog ovlaštenja da može vršiti dužnost), koju je vrhovna vjerska vlast Osmanskog hilafeta – šejhu-l-islam, izdavao reisu-l-ulemi osigurana je veza između nacionalnih islamskih institucija u BiH za univerzalnom muslimanskom zajednicom (ummet). Nakon ukidanja hilafeta 1924., menšuru izdaje tijelo sastavljeno od predstavnika Islamske zajednice u BiH, što možemo reći da, u smislu šerijatskog prava, predstavljala lokalni skup izbornika koji vjerskom vođi daje legitimitet (*ehlu-l-halli ve-l-akd*).

Rezultat ovog razvoja jeste okolnost da je od 1878. do danas u BiH postojala jedinstvena Islamska zajednica kao institucionalni okvir u kome muslimani praktikuju svoju vjeru, te da su u njenom okviru ostvarivane važne funkcije vođstva (*imamet*), tumačenja islamskog učenja i propisa (*ifta*) i , do 1946., primjene islamskog personalnog prava (*kada*). Slična situacija bila je i kod drugih muslimanskih zajednica Balkana, koje su takođe bile pod uticajem osmanskog modela institucionalizacije islama i potrebe traganja za novim modelima u postosmanskome periodu. Institucionalni okvir IZ nije nešto konačno. On se i po sadržaju i po formi mora razvijati tako da bi mogao biti u stanju da daje odgovore na izazove vremena, posebno da spriječi pretvaranje vjerske zajednice u birokratizovanu organizaciju koja nije u stanju da kreativno odgovara na poticaje iz redova članstva i okruženja.

PRAKSA ISKAZIVANJA ISLAMA U SEKULARNOJ DRŽAVI

Socijalistički režim uspostavljen u BiH nakon Drugog svjetskog rata temeljio se, u odnosu na religiju, na principima odvojenosti religijskih zajednica i države, sekularizacije prava

i shvatanja vjere kao privatne stvari građana. Garantovana je sloboda vjeroispovijesti u okvirima zakona. Zakonski okviri iskazivanja vjere bili su daleko uži od relevantnih međunarodnih standarda. Ovaj tip uređenja odnosa religije i države možemo označiti kao “socijalistička sekularna država” da bi se razlikovao od zapadnih modela sekularne države, koji za razliku od socijalističkih nisu bili ideološki negativno određeni prema religiji. Kada se danas govori o sekularnoj državi u BiH, kao adekvatnom modelu za moderna viševjerska društva, onda to ne može značiti povratak na staro, nego preuzimanje najviših savremenih dostignuća u razvoju ovog modela. Jedno od takvih dostignuća bilo bi i definisanje sekularne države kao “neutralnost s poštovanjem”. Država je neutralna prema religiji, ali je poštuje. Religijske institucije su strukturalno i funkcionalno odvojene od države, ali imaju pravo da se izjašnjavaju o javnim stvarima.

U svakom slučaju, iskustvo života unutar “socijalističke sekularne države” ostavilo je trag na razumijevanju i iskazivanju islama u BiH. Prvo, u strukturi islamskih institucija ukinuti su šerijatski sudovi kao dio državnog sistema pravosuđa. Šerijatsko pravo je na taj način prestalo biti pozitivno pravo za muslimane i transformisalo se u vjerske, etičke ili običajne norme muslimana. Gubitak pozitivno-pravnog statusa šerijatskih propisa ne znači da su islamski propisi izgubili relevantnost za muslimane u BiH. Nemoguće je biti apstraktan musliman. Potrebno je, naime, u islamskom normativnom sistemu identifikovati suštinske aspekte važne za očuvanje islamskog identiteta i pronalaziti mehanizme kojima se ti aspekti prevode u stvarnost. Ustav IZ kao takav aspekt, po našem mišljenju, identifikuje vjeru i moral kada propisuje u čl. 7: “Cilj Islamske zajednice je da svi njeni članovi žive u skladu sa islamskim

normama. Cilj Islamske zajednice ostvaruje se promicanjem dobra a odvrćanjem od zla.” “Promicanje dobra a odvrćanje od zla” jeste aktivnost koja adresira savjest pojedinaca. Kao potencijalni mehanizmi za aktuelizaciju islamskih normi u sekularnoj državi mogli bi biti: tumačenje propisa (*ifta*), obrazovanje i odgoj (*edeb*), savjeti (*nasihat*) te alternativna rješenja sporova među muslimanima kao što su mirenje (*sulh*) i arbitraža (*tahkim*), između ostalog.

Drugo, u poučavanju i praktikovanju vjere naglasak je, nakon vjerovanja (*akaid*), dat na vjerske obrede (*ibadat*) te, na kraju, u ograničenom obimu na društvene poslove (*muamelat*). O tome najbolje govori struktura i sadržaj osnovnih islamskih udžbenika (*Ilmihal*) i nastavnih programa medresa iz tog doba.

U istom vremenu tekao je ubrzani proces transformacije bosanskohercegovačkog društva iskazan u rapidnom procesu modernizacije. Pokazatelji tog procesa bili su industrijalizacija, urbanizacija, sekularizacija, potiskivanje tradicionalnih normi i oblika života itd. Ovaj proces je, takođe, ostavio trag na tumačenju i praktikovanju islama. Misao i praksa nastali u ovom periodu takođe treba da budu predmet ocjene u smislu njihove saglasnosti sa nepromjenljivim elementima i ciljevima normativnog učenja.

Ovaj pokušaj skiciranja glavnih elemenata “islamske tradicije Bošnjaka” završićemo s nekoliko zaključnih stavova. Prvo, “islamska tradicija Bošnjaka” nije teorijska konstrukcija, već realnost razumijevanja i življenja islama kod ovog naroda u proteklih pet vjekova. Samim tim, tačan sadržaj ovog koncepta treba da se utvrđuje izučavanjem islamske misli i prakse muslimana u BiH. Drugo, islamska tradicija Bošnjaka uključuje u sebi statičke i razvojne elemente. Među tim elementi-

ma 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.

Preporod, 7/12/2006.

ŠTA SU TO “ZAHTJEVI VREMENA”?

Važeći Ustav Islamske zajednice (IZ), usvojen 26. novembra 1997., u čl. 4 navodi: “Ustrojstvo organa i ustanova Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i njene djelatnosti temelje se na Kur’ani kerimu i sunnetu Muhammeda, alejhi-s-selam, islamskoj tradiciji Bošnjaka i zahtjevima vremena.” Ovi izvori organizacije i djelatnosti IZ u njenom osnovnom tekstu nisu dalje elaborirani, ostavljajući to pitanje našoj nauci. Mi smo ranije dali jedan prilog definisanju “islamske tradicije Bošnjaka” a sada to činimo u pogledu četvrtog izvora organizacije i djelatnosti IZ - “zahtjevima vremena”.

“Zahtjevi vremena” jeste sintagma koja se često može naći u islamskoj literaturi. Na arapskom jeziku ona se obično izražava kao *muktedajat ez-zeman*. Riječ *zeman* je jedna od brojnih riječi u islamskom vokabularu koje se odnose na vrijeme. Ona leksički označava, kako kaže Ibn Menzur u *Lisanu-l-arab* (17:60) “vrijeme bez obzira na dužinu trajanja” (*ism li-kalil el-vakt we kesirih*). Konstantni element upotrebe riječi *zeman* je njen odnos prema mjestu (*mekan*). Zato se i sintagma “zahtjevi vremena” nekada nalazi u obliku “zahtjevi mjesta i vremena”. Ova sintagma ukazuje na značaj koji vrijeme, često u kombinaciji sa mjestom, ima u životu čovjeka uopšte i u procesu tumačenja i ostvarivanja islama, posebno.

Život čovjeka na ovom svijetu odvija se u koordinatama mjesta i vremena koje muslimanski autori, kako je to pokazao Hilmi Abdulmun'im Sabir u djelu *El-vakt fi-l-islam* (Kairo: El-muessese el-arebijje el-hadise, 1988.) nazivaju “ovosvjetsko vrijeme” (*ez-zeman ed-dunjevi*). Ovo vrijeme, poznato i kao “fizičko vrijeme”, jeste vrijeme koje se mjeri kretanjem nebeskih tijela (planeta i zvijezda). Čovjekov život se mjeri ovim vremenom, većina ibadeta je u vezi sa ovim vremenom i čovjekova odgovornost na Sudnjem danu biće temeljena na ovoj vrsti vremena. Allah, dž.š., u Kur'anu naglašava važnost ovog vremena za čovjeka. U odnosu na čovjeka ovo vrijeme je podijeljeno na prošlost, sadašnjost i budućnost. Čovjek treba da uči iz prošlosti, živi potpuno u sadašnjosti i ima nadu za budućnost.

Nasuprot ovom vremenu postoji “metafizičko vrijeme” (*ez-zeman el-gajbi*). To je vrsta vremena koja je postojala prije stvaranja nebesa i Zemlje i koja će postojati nakon njihovog kraja. Alternativno, ova vrsta vremena je poznata kao “vrijeme prije stvaranja” ili “eshatološko vrijeme”. Mjerenje ovog vremena je drugačije od “ovosvjetskog vremena” (Kur'an, 32:5, 70:4). Tvorac obje vrste vremena je Allah, dž.š. U Taftazanijevom komentaru djela *Akaid en-Nesefi* kaže se: “Vrijeme (*zeman*) je izraz za nešto što je stvoreno čime se mjeri nešto drugo što je takođe stvoreno.”

Kada je riječ o tumačenju i ostvarivanju islama u historiji govorimo o “ovosvjetskom vremenu”. Vrijeme je važan faktor koji se uzima u obzir u procesu razumijevanja i tumačenja Kur'ana i sunneta. Kur'anske sure se po kriteriju vremena i mjesta dijele na mekanske i medinske, vrijeme objavljivanja jednog ajeta značajno je za koncept abrogacije (*nesh*), gdje kasniji propis abrogira raniji ukoliko se odnose na isto pita-

nje. Okolnosti objavljivanja ajeta (*esbab en-nuzul*) važne su za razumijevanje njegovog smisla. Sličnu funkciju u pogledu hadisa imaju okolnosti izjava ili postupka Muhammeda, a.s. koji se prenosi (*esbab el-vurud*) .

Okolnosti mjesta i vremena se veoma često spominju kada je riječ o islamskim normama (*ahkam*) i ustanovama (*muessesat*). Značaj vremena za norme je, možda, najbolje izražen u opštim fikhskim pravilima (*el-kavaid el-fikhijje*). Među njima je i ona sadržana u čl. 39 osmanske kodifikacije šerijatskog imovinskog prava – Medželle - koja glasi: “Ne negira se promjena propisa sa promjenom vremena” (*la junker tegajjur el-ahkam bi-tegajjur ez-zeman*). Ovo pravilo ukazuje da u cjelini islamskog normativnog sistema (fikh), razvijenog tokom vremena na osnovu pravničkog razumijevanja glavnih izvora, postoje nepromjenljivi elementi (*sevabit*) i elementi koji su podložni promjeni (*mutegajjirat*). Promjenljivi elementi su oni koji su nastali kao odraz “mjesta i vremena” a izraženi su u formi detaljnih i sporednih propisa (*el-ahkam el-džuz’ijje*), koji nisu zasnovani na izričitom tekstu (*nass*). Međudjelovanje nepromjenljivih i promjenljivih elemenata pomaže, između ostalog, primjeni islamskih propisa u “svakom mjestu i vremenu” (*fi kulli mekan ve zeman*).

U pogledu islamskih institucija uloga mjesta i vremena je još značajnija. Naime, za razliku od normi koje se redovno vežu za tekstualne izvore, institucije shvaćene kao ustanovljene organizacije, odnosno strukture i mehanizmi poretka i saradnje, razvijale su se pod većim uticajem mjesta i vremena. Kao primjer ćemo uzeti obrazovne institucije (*medrese*). U glavnim izvorima islamskog učenja ukazano je na značaj znanja (*ilm*), njegove izvore, vrijednost i potrebu traganja za znanjem. Islamski normativni sistem elaborirao je ovu materiju i dao

sistematski pregled vrsta znanja, načina prenošenja, sticanja, postupanja po znanju itd. Historija, a to znači okolnosti mjesta i vremena, uticali su na način realizacije ovih normi. Od mesdžida, kao prvih centara islamskog znanja, preko abasij-skih, seldžučkih i osmanskih medresa, došlo se do savremenih islamskih univerziteta.

Značaj koji okolnosti vremena i mjesta imaju za islamske institucije vidljiv je i u činjenici da se jedna takva sintagma na bosanskohercegovačkim prostorima spominje veoma rano, i to vezano za medrese. Naime, u vakufnami Kuršumlije medrese od 8. januara 1537. navodi se:

Neka im (muderis - op. aut.) predaje tefsir (tumačenje Kur'ana), hadis (tradiciju), ahkam (šerijatsko pravo) usul (institucije šerijatskog prava), meani ve bejan (poetiku i retoriku), kelam (dogmatiku) i ostalo što bude iziskivao običaj i mjesto (*ve min sairih e jdan hasbe ma jaktedih el-urf ve el-mekam*)

(*Spomenica Gazi Husrev-begove četiristogodišnjice*, Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1932., str. XXVIII, XXXIII)

Ovdje se spominje “običaj i mjesto”, ali se to u krajnjoj liniji može shvatiti kao “mjesto i vrijeme”, pošto i običaji nastaju, mijenjaju se i nestaju u vremenu i mjestu.

Konačno i “zahtjevi vremena” o kojima govori Ustav IZ odnose se na ustrojstvo organa i ustanova IZ i njene djelatnosti, što znači na način institucionalizacije islama i funkcionisanja islamskih institucija. “Zahtjevi vremena” bili su vidljivi od samog početka izgradnje islamskih ustanova u BiH u moderno doba. U austrougarskom periodu ustanove su bile uređene tako da kombinuju koncepte sadržane u izvorima islama, osmanskoj praksi institucionalizacije islama i određene austro-

ugarske, odnosno evropske koncepte. Naprimjer, Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u BiH od 15. aprila 1909. uvodi princip predstavljanja (reprezentacije) u organizaciju IZ. Ustav IVZ Kraljevine Jugoslavije od 9. jula 1930. propisao je, nakon ukidanja hilafeta u Turskoj, da će “do uspostave pravilno obrazovanog hilafeta” ovlašćenje za vršenje dužnosti (menšura) reisu-l-ulemi davati posebno obrazovani savjet (čl.64). U federativno uređenoj socijalističkoj Jugoslaviji, IZ je takođe bila uređena na federalnom principu. Postojali su vakufski sabori u republikama gdje su bile znatne koncentracije muslimana i Vrhovni sabor sa nadležnošću za cijelu državnu teritoriju, zajedno sa Vrhovnim islamskim starješinstvom i Reisu-l-ulemom. Važeći Ustav IZ u BiH predvidio je prvi put u historiji ove zajednice formiranje Ustavnog suda, kao najvišeg tijela za kontrolu ustavnosti u radu organa i ustanova IZ (čl.65). Ustanova Ustavnog suda preuzeta je iz evropske pravne tradicije, gdje postoje posebni sudovi koji bdiju nad zaštitom principa ustavnosti u državi. IZ je osjetila potrebu da ima posebno tijelo koje će kontrolisati usklađenost nižih akata sa višim aktima IZ i kontrolisati da se djelatnost svih organa i ustanova IZ odvija u skladu sa njenim temeljnim aktom. Ustanova kojoj je to dato u nadležnost preuzeta je iz svjetovnog prava (*kanun*), i to iz pravne tradicije evropskih država. Tako su uradile i brojne muslimanske države koje u svom pravosudnom državnom sistemu imaju ustavne sudove (*el-mahkeme ed-dusturijje*). IZ u BiH je, sigurno, jedina vjerska zajednica koja ima ovakvu vrstu unutrašnje kontrole. Vrlo vjerovatno da je IZ i jedina među muslimanskim zajednicama izvan centralnih muslimanskih zemalja koja ima takav sistem kontrole ustavnosti. Ove slučajeve možemo smatrati instruktivnim primjerima kako se “zahtjevi vremena” uvažavaju u institucionalnoj strukturi jedne vjerske zajednice.

Ako se traga za supstancom koja stoji iza sintagme “zahtjevi vremena”, onda bi mogući odgovor bio da su to, u stvari, izazovi koje tok historije postavlja pred muslimanska društva i zajednice. Ti izazovi mogu biti unutrašnji i vanjski. U prvu vrstu spadaju izazovi ekonomskog, društvenog, političkog i kulturnog razvoja muslimanskih društava. U drugu vrstu spadaju sve vrste izazova koje dolaze iz okruženja muslimanskih društava i zajednica. Da bi muslimanska društva i zajednice mogli dati adekvatan odgovor na ove izazove, islamska misao (*el-fikr al-islami*) mora biti u stanju da osigura potreban referentni okvir koji inicira ili pospješuje taj odgovor. Ukoliko to nije slučaj, onda se dolazi do situacije u kojima se javlja jaz između ideala i stvarnosti. Taj jaz se nekada pokušava premostiti fikcijama (*hijel*), preuzimanjem tuđih modela (*iktibas*) ili pokušajem vraćanja u stanje prije izazova. Nijedan od ovih pokušaja ne daje autentičan i održiv odgovor na izazove historije. To se može postići, po našem mišljenju, samo kreativnim prevođenjem u stvarnost principa i normi sadržanih u izvorima i oslanjanjem na akumuliranu tradiciju. Ova tradicija (*turas*), je, takođe, predmet utvrđivanja autentičnosti (*tešid*) na osnovu normativnih kriterija a ne jednostavno preuzimanje onoga što se naslijedilo (*irs*). Na taj način islamska misao može pružiti odgovor muslimanima kako da svjedoče islam “ovdje i sada”.

Uvažavanje “zahtjeva vremena”, prema tome, omogućava muslimanima da žive potpuno u sadašnjosti i imaju optimizma u pogledu budućnosti. Ovaj koncept, između ostalog, daje islamskim normama i institucijama elemenat fleksibilnosti i, u krajnjoj liniji, osigurava sjevremenost islamske poruke.

Preporod, br. 2/844 - 15. januar 2007.

RAZUMIJEVANJE ŠERIJATA U DJELIMA HUSEIN-EF. ĐOZE

Ključno mjesto u opusu Husein-ef. Đoze, kao i svakog angažovanog muslimanskog mislioca, zauzima Šerijat, normativni sistem islama. O tome govore i neki kvantitativni pokazatelji. Od pet tomova nedavno izašlih izabranih djela Husein-ef. Đoze, dva toma sadrže fetve - odnosno tumačenja Šerijata data u formi odgovora na pitanja zainteresovanih pojedinaca ili institucija, dok se on i u ostala tri toma, koji sadrže njegova tumačenja Kur'ana, oglede ili publicističke radove, veoma često bavi šerijatskim pitanjima. Ovom prilikom imamo namjeru da damo samo neke naznake o tome kako je Husein-ef. pristupao pitanju Šerijata, njegovom tumačenju i relevantnosti za doba u kome je živio. Potpuniji uvid u ovo pitanje moći će se dobiti samo nakon detaljne i kritičke analize Husein-ef. djela, koja će vjerovatno uslijediti u formi istraživačkih radova. Jedan takav rad o uvažavanju opšteg interesa (masleha) u fetvama Husein-ef. prije nekoliko godina odbranjen je na Međunarodnom islamskom univerzitetu u Maleziji.

Značajno mjesto koje Šerijat zauzima u djelima Husein-ef. Đoze, koja su nastala najvećim dijelom u vrijeme kada šerijatsko pravo nije bilo dio pozitivnog prava za muslimane u Bosni i Hercegovini, može se objasniti obraćanjem pažnje na značenje i funkciju Šerijata u islamu i intelektualno profiliranje Husein-ef.

ZNAČENJA I FUNKCIJE ŠERIJATA

Što se tiče značenja i funkcije Šerijata u islamu, ovdje ćemo spomenuti nekoliko momenata. Termin "šerijat" u etimološkom značenju "puta koja vodi prema izvoru" označava cjelinu Božijih zapovijedi koje se tiču vjerovanja (*iman*), prakse (*amel*) i morala (*ahlak*). U ovom značenju Šerijat obuhvata vjerske, društvene i moralne norme. U tom smislu, Šerijat je sinonim za islam. U drugom smislu, termin "šerijat" se upotrebljava da označi pozitivne, odnosno važeće norme (*ahkam*) koje regulišu različite odnose u muslimanskim društvima. U tom smislu se govori o "šerijatskom pravu". Atribut "pravni" mi koristimo da označimo normu koju jedna zajednica smatra obavezujućom. Za takvo razumijevanje prava nije neophodno da takve norme sankcioniše država, kao što to misle pozitivisti.

Polazeći od ova dva značenja ovog ključnog islamskog koncepta, Šerijatu pristupaju alimi, mislioci i daije, na jednoj strani, i pravnici praktičari - kao što su kadije - na drugoj strani. Da se poslužimo riječima jednog muslimanskog učenjaka i aktiviste iz druge polovine 20. vijeka, to bi bila distinkcija između *duat* (daija, aktivista) i *kudat* (sudija). Prvi pristup u Šerijatu vidi funkcionalni aspekt islamskog učenja, drugi skup normi koje treba primijenti putem sudskih ustanova. Oba pristupa imaju neke zajedničke osnove - temeljni postulat da je riječ o Božijim zapovijedima koje treba protumačiti i realizovati u ljudskoj praksi, da su te zapovijedi utemeljene na vjeri i imaju vjersku dimenziju i sl. Ovi pristupi imaju i neke specifičnosti. Prvi pristup naglašava vjersku osnovu i motivaciju prakse, drugi naglašava pravno-tehnički aspekt. Ova distinkcija može biti korisna kada se analiziraju djela Husein-ef.

Što se tiče funkcija koje Šerijat može imati u muslimanskim društvima, možemo ih identifikovati nekoliko. Prvo, na nivou spoznaje, šerijatski propisi se veoma često javljaju kao jedinstveni kodeks ponašanja, normativni model koji treba da se slijedi. Na političkom nivou, u većinskim muslimanskim društvima može da bude osnova legitimnosti sistema i faktor njegovog ograničavanja. Na pravnom planu, može biti, u većem ili manjem obimu, osnova pravnog sistema. Konačno, na ideološkom planu može imati funkciju sredstva političke mobilizacije i vrednovanja postojećeg sistema.

HUSEIN-EF. ĐOZO I NJEGOVO BAVLJENJE ŠERIJATOM

Kroz cijelu muslimansku historiju šerijatske nauke bili su esencijalni dio obrazovanja alima. Riječi “alim” (učenjak) i “fakih” (poznavalac islamske vjersko-pravne nauke) nerijetko su sinonimi. Husein-ef. je završio Šerijatsku sudačku školu u Sarajevu i “pronađen sposobnim da može vršiti svaku islamsku znanstvenu službu a naročito da može službovati kod šerijatskih sudova”, kako se navodi u njegovoj diplomi. Na univerzitetu Al-Azhar, gdje je nastavio studije, Husein ef. je studirao na odsjeku za šerijatsko pravo. Međutim Husein-ef. se nije opredijelio sa šerijatsku sudijsku službu. Od 1939., kada je završio Al-Azhar, pa do 1946., kada su u BiH ukinuti šerijatski sudovi, ta mogućnost je za njega teorijski bila otvorena. Njega je život i vlastiti duh vodio drugim pravcem. On je izrastao u muslimanskog mislioca (*el-mufekkir el-islami*). Tome je posebno doprinijela njegova pozicija vjersko-prosvjetnog referenta Vrhovnog islamskog starješinstva u tadašnjoj Jugoslaviji, kada je on faktički postao glavni teoretičar Islamske zajednice. U tom svojstvu objavljivao

je teorijske članke o različitim aspektima islamske misli i prakse, pokrenuo rubriku "Pitanja i odgovori" u *Glasniku Vrhovnog islamskog starješinstva*, list "Preporod", predavao u Medresi i na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu itd. Njegovo bavljenje Šerijatom se, dakle, izražavalo u dva oblika - u vidu teorijskih članaka o pojedinim pitanjima i u vidu "odgovora" na postavljena pitanja, što je bilo vršenje funkcije *ifta*, odnosno davanje fetvi ili odgovora (responsa).

RAZUMIJEVANJE ŠERIJATA

Za Husein-ef. razumijevanje Šerijata na ovom mjestu kao indikaciju možemo koristiti dva teksta. Prvi je članak "Vraćanje Šerijatu", koji je objavljen nakon njegove smrti (*Glasnik*, XLV, 1982, br.3, str. 249-258; *Izabrana djela*, t. I, str. 636-640). Ovaj članak se bavi poznatim fenomenom iz perioda islamske obnove započetog 1970-tih u gotovo svim dijelovima muslimanskog svijeta. Posebno u većinskim muslimanskim zemljama, javio se zahtjev za uvođenjem Šerijata, Husein-ef. razmatra ovaj fenomen i ukazuje na njegove dublje razloge. Po njegovom mišljenju zahtjevi za vraćanje Šerijatu su: (1) svaki musliman je dužan da živi prema propisima islama. Prema tome, Husein-ef. ovdje shvata Šerijat kao cjelinu normativnog aspekta islama; (2) u savremenom buđenju muslimana islam igra glavnu ulogu. Husein-ef. ovdje skreće pažnju na društvenu ulogu islama u preobražajima muslimanskog svijeta, nešto što su tadašnji društveni teoretičari negirali ili umanjivali. Ako islam ima ulogu u savremenom buđenju muslimana onda će se pažnja dati inormativnom aspektu islama; (3) postoji tobožnja primjena Šerijata u nekim muslimanskim zemljama, koje se navodno pridržavaju islama, ali u kojima vladaju ne samo

feudalni nego i robovlasnički odnosi. Husein-ef. na ovaj način skreće pažnju na fenomen moguće upotrebe ili zloupotrebe Šerijata od strane despotskih i autoritarnih režima; (4) zapadna misao, posebno sa svojim sekularističko-pozitivističkim elementima, kompromitovala se u muslimanskom svijetu. Iz toga proizlazi i kompromitacija zapadnih pravnih modela i želja muslimana da revitaliziraju svoje vlastite ustanove; (5) vraćanje Šerijatu ne znači okretanje prošlosti i vraćanje unazad. To znači “traženje onoga što nedostaje u savremenom životu - duhovno-etičke komponente koju islam zaista može ponuditi”. Prema ovome, Husein-ef. ne vidi izlaz u povratku u “zlatno doba” iz prošlosti, ma kako ono bilo definisano a vraćanje Šerijatu vidi u nuđenju savremenom svijetu islamske duhovno-etičke komponente. Teško bi neki šerijatski praktičar govorio o “duhovno-etičkim komponentama” kao suštini procesa vraćanja Šerijatu. Vidjeli smo da su u tom periodu u nekoliko muslimanskih zemalja nedemokratski, mahom vojni režimi, optirali za primjenu Šerijata, shvaćenu kao prvenstveno primjenjivanje šerijatskog krivičnog prava. Oni se nisu, naprimjer, fokusirali na ključni šerijatski koncept pravde ili zaštite ljudskog dostojanstva već na kazne, kao da su sankcije sve što Šerijat može da ponudi savremenom svijetu.

Drugo karakteristično mjesto je Husein-ef. odgovor na zanimljivo pitanje: “Šerijatsko pravo je okarakterisano kao vrlo konzervativno i prevaziđeno. Šta mislite o ovome i koji su vaši protuargumenti?” Husein-ef. odgovor glasi:

Ovdje bi trebalo najprije utvrditi šta se misli pod terminom šerijatsko pravo. Ako se misli na propise koji reguliraju pitanje društvenog života (muamelat) koje su izveli iz njihovih izvora prvi mudžtehidi prije hiljadu godina, pitanje ne bi bilo sasvim suvišno. Kur’anski principi i metod Muhammeda,

a.s., u primjeni tih principa su neiscrpni i trajno važeći. Oni u svakom vremenu i prostoru nude čovjeku i društvu onoliko koliko, prema svojim potrebama i mogućnostima, mogu da prime. Ono što jedna generacija iz njih izvede u vidu rješenja za svoje probleme i zadovoljenje svojih potreba, ne može, razumije se, u cjelini važiti za sljedeće generacije i podmirivati potrebe njihova daljeg razvoja. Ne smije se zanemariti činjenica da je izvođenje pojedinačnih propisa i rješenja iz kur'anskih koncepcija i principa metodom sunneta ljudsko djelo determinirano potrebama i mogućnostima datog historijskog trenutka. Mi smo više puta isticali da je islamska misao uglavnom samo kao rješenje i okvir za društveni razvoj u određenim uslovima datog vremena. Bilo bi suvišno nenaučno i smiješno tvrditi da propisi iz ove razrade i procjene mogu uvijek važiti i podmirivati potrebe u svim vremenima. Pa ipak se, nažalost, dogodilo da se razvoj islamske misli zadržavao u njenim prvobitnim oblicima prve razrade. Tako je ona stoljećima čamila u okoštanim formama.

*Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka
u Sarajevu, br. 11 (2006).*

PROF. DR HAMDİJA ĆEMERLIĆ O VJERSKOM JEDINSTVU MUSLIMANA (HILAFETU)

U časopisu Organizacije ilmije "El-Hidaje" (br. 4-5, 28 siječnja 1942., str. 82-89) dr Hamdija Ćemerlić, tada vanredni profesor na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi u Sarajevu, objavio je članak pod naslovom "Hilafet (vjersko jedinstvo muslimana)". Ovo je jedan od rijetkih radova, ako ne i jedini, gdje se dr Hamdija Ćemerlić bavio jednom šerijatskopравnom ustanovom.

Naime, nakon ukidanja hilafeta u Turskoj 1924. ovo pitanje je postalo predmet interesovanja muslimanskih intelektualaca u svijetu pa i u Bosni i Hercegovini. (Sažet pregled pisanja bosanskohercegovačkih intelektualaca dao je autor ovog teksta u knjizi *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990., str. 226-230). Dr Hamdija Ćemerlić posvetio je pažnju pitanju hilafeta u vrijeme kada su u Bosni i Hercegovini već bili izdiferencirani stavovi različitih autora i kada je ovo pitanje još uvijek imalo određeni praktični značaj. (Tek 1969., kada je formirana Organizacija islamske konferencije, kao nova ustanova islamske solidarnosti, pitanje hilafeta prenijeto je sa praktičnog na historijski plan.)

Neveliki članak dr Ćemerlića daje izvanredan sažetak historije hilafeta, njegove pravne utemeljnosti i autorov pogled na

budućnost ove ustanove. U pogledu historije, dr Ćemerlić zastupa stav da se historijski razvoj muslimanske zajednice može proučavati samo kroz historijski razvoj hilafeta. U početku ova zajednica je bila čisto vjerska zajednica (muslimanska zajednica u Meki), zatim vjersko-politička (država u Medini, republikanska muslimanska država Hulefa-i rašidin, muslimanske monarhije različitih dinastija završno sa Osmanlijama) i najzad opet čisto vjerska zajednica (nakon odvajanja hilafeta i sultanata u Turskoj 1922.). Za svaki ovaj period autor je dao njegove glavne karakteristike, posebno u pogledu odnosa religijske i političke vlasti.

U pogledu pravne utemeljenosti hilafeta, dr. Ćemerlić podvlači stav šerijatskih pravnika da je hilafet utemeljen na idžmau (consensus doctorum), te da većina muslimanskih pravnika smatra da se radi o vjerskoj tvorevini. Manjinsko mišljenje (posebno muslimanskih racionalista - mutezila) smatra da je riječ o čisto razumskoj tvorevini.

U pogledu budućnosti ove ustanove, odnosno njenog potencijalnog obnavljanja, dr Ćemerlić zauzima stav "pošto je hilafet već funkcionirao kao vjerska zajednica i pošto je pravilo povezanosti vjere i države postavljeno consensusom (koji nije nepromjenljiv), smatramo da bi bilo moguće uspostaviti samo vjerski hilafet. Današnje vrijeme i potrebe muslimana imperativno nalažu uspostavu jedne opće muslimanske ustanove koja će bdjeti nad sudbinom muslimanskog svijeta. Ta ustanova bila bi novi hilafet shvaćen kao čisto vjerska zajednica svih muslimana" (str.89).

Svojim shvatanjem da je moguće i potrebno obnoviti hilafet kao čisto vjersku ustanovu, dr Ćemerlić se svrstao u red muslimanskih modernista koji su željeli da vide transformaciju ove ustanove u svjetski vjerski autoritet muslimana, sli-

čan, kako su neki govorili, papskom autoritetu kod katolika. Spominjanje “današnjeg vremena” od strane dr Ćemerlića, a 1942. u vrijeme štampanja ovog teksta bosanskohercegovački muslimani teško stradaju, ukazuje na kontekst u kome je tekst nastao. Muslimanske manjine širom svijeta polagale su velike nade u ustanovu hilafeta gledajući u njoj ustanovu koja će ih zaštititi od, vrlo često, neprijateljskog okruženja. Historijske okolnosti nisu išle u prilog obnovi hilafeta ni u kom obliku a muslimanski intelektualci vremenom prenose svoju pažnju na odnos vjere i političkog autoriteta u okvirima nacionalnih država, koje postaju stvarnost muslimanskog svijeta. Tako će se u bosanskohercegovačkim publikacijama pojaviti 1970-tih još samo jedan ozbiljan tekst o hilafetu, i time će ovaj diskusija biti zaključena.

Na kraju, našu pažnju privlači i pitanje izvora i literature koje je koristio dr Ćemerlić u svom članku o Hilafetu. Pažljivo čitanje fusnota pokazuje da se dr Ćemerlić poziva na Ibn Haldunovu “Mukaddimu” (arapsko izdanje), muslimanskog klasičnog teoretičara države El-Maverdija (francusko izdanje), moderne muslimanske autore kao što su Savas-paša, koji je na francuskom jeziku 1898. pisao o teoriji muslimanskog prava, egipatski autor Abdurezak Senhuri, koji je na francuskom jeziku 1926. objavio poznato djelo o hilafetu i njegovoj evoluciju prema jednom Društvu istočnih naroda, te njegov zemljak Ali Abdurazik, koji je iste godine na arapskom jeziku objavio djelo “Islam i osnova vlasti”, u kome se založio za svjetovnu državu kod muslimana. Dr Ćemerlić se takođe pozivao i na francuskog orijetalistu G.H. Bousqueta, mentora druge dvojice Bošnjaka savremenika dr Ćemerlića - dr Mehmeda Begovića i dr Abduselama Balagije, i druge evropske autore.

Izvori i literatura na kojoj se zasniva ovaj članak, koji bi se mogli klasifikovati kao pregledni naučni rad, pokazuju da je dr Čemerlić u ovom pitanju bio u dijalogu sa relevantnim klasičnim i najnovijim djelima u oblasti kojoj pripada predmet njegovog interesa.

*Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka
u Sarajevu, br. 11, 2006.*

OČUVANJE BOSANSKE MUSLIMANSKE PRAKSE

Pokretanje javne debate o poligamiji, odnosno poliginiji - što je precizniji izraz za bračnu vezu muškarca sa više žena istovremeno - u BiH danas otvara više pitanja: teorijsku relevantnost i društvenu opravdanost otvaranja još jedne teme u našoj javnosti, pitanje normativnog okvira diskusije, pitanja kontinuiteta ili diskontinuiteta razvoja islamske misli u ovoj zemlji, i konačno odnosa religije i prava.

Prvo, o društvenoj relevantnosti i teorijskoj opravdanosti pokretanja javne debate o poligamiji. Nekoliko kontrapitanja: da li uvođenje višeženstva za muslimane u BiH može doprinijeti rješavanju ključnih problema pred kojima se ova skupina nalazi - ekonomska neizvjesnost, neefikasnost političkog sistema, rastući kriminal, korupcija i sl.? Gdje leže ključni problemi ove skupine i ostalih građana BiH - u javnoj sferi, u sferi organizacije i funkcionisanja države, ekonomije, socijalne politike i sl. ili u privatnoj sferi - u sferi braka i porodice? Da li se može prihvatiti kao valjan argumenat da je "pitanje višeženstva u BiH postalo aktuelno nakon agresije na BiH (1992-1995) kada je ostao veliki broj nezbrinutih udovica i jetima"? Ne reprodukuje li ovaj stav patrijarhalnu predstavu o muškarcu pojedincu koji "rješava" društvene probleme putem svoga braka, one probleme koje bi svaka država ili ustanove

civilnog društva trebalo da rješavaju? I konačno, da li se poligamni brakovi koji se u BiH ilegalno sklapaju, sklapaju sa udovicama radi zbrinjavanja jetima?

Da li je teorijski opravdano otvoriti pitanje poligamnih brakova danas u BiH? Poznavaooci historije islamske misli uopšte a šerijatskog prava posebno, znaju da je pitanje poligamije bilo jedno od najčešće diskutovanih pitanja među muslimanskim učenjacima krajem 19. i tokom 20. vijeka. Za poligamiju se vezivao jedan od najstarijih stereotipa zapadnjaka o muslimanima - muslimani žive u poligamnim brakovima i imaju hareme. U diskusijama koje su vođene tokom 20. vijeka među muslimanskim autorima formulisani su ili ponovljeni stavovi kojima se danas teško šta novo može dodati. Ti stavovi se mogu sažeti u sljedećem: višeženstvo je mogućnost koja se ne može eliminisati iz islamskog prava a dopuštenost organičenog višeženstva temelji se na tekstu Kur'ana (4:3, 4:129) i sunnetu - praksi Muhammeda, a.s. Islamsko pravo ograničilo je višeženstvo na više načina: po broju žena na četiri žene istovremeno (što je bio značajan korak s obzirom na praksu neograničenog višeženstva kod pojedinih naroda u starom vijeku), uslovom pravednog tretiranja svih supruge, pravom postojeće supruge da putem bračnog ugovora uskrati mužu mogućnost daljeg poligamnog braka, mogućnost predstavnika vlasti, odnosno sudije, da uskrati pojedincima dozvolu za sklapanje poligamnog braka i sl. Kada se govori o vjersko-pravnom statusu višeženstva kod muslimana onda treba naglasiti da je to dopušteno a ne naredeno. To nije vjerska dogma, nije vjerska zapovijest, to je posebna ustanova za posebne situacije.

Glavni oblik braka muslimana kroz historiju bio je monogamni brak. Glavni oblik braka kod muslimana u BiH bila je, svakako, monogamija. Poligamni brakovi bili su srazmjerno

malobrojni. Tu okolnost su uočili i zapadni putnici koji su putovali po Bosni tokom 19. vijeka. Dr Eugen Sladović, austrougarski pravnik koji se posebno zanimao za islamske pravne ustanove u BiH, naveo je da je prema popisu iz 1910. u zemlji bilo ukupno 612.137 muslimana i to 327.421 muškog a 284.716 ženskog spola, na koje su otpadale ukupno 1222 poligamne ženidbe. Najviše poligamnih brakova u BiH bilo je u Bihaćkom okrugu (594). To je protumačeno od strane drugih autora, kao što je dr Abduselam Balagija, posebnim historijskim okolnostima života u ovom pograničnom području (stradanje muškaraca u ratovima, uticaj Tatara i Čerkeza, koji su činili sastavni dio vojnih posada u osmansko doba i sl.).

Praksa bosanskih muslimana ilustruje jednu poznatu tendenciju u historiji šerijatskog prava, kao i prava uopšte. Naime, ustanove normativnog sistema koji je pledirao za univerzalnom primjenom, kod svakog naroda tokom procesa širenja islama prolazile su kroz filter preovladavajućih pravnih shvatanja, običaja i tradicija. Zato su neke ustanove zaživjele kod naroda sa odgovarajućim predispozicijama a kod drugih nisu. Višeženstvo, naprimjer, nikada nije bilo rašireno kod malajskog stanovništva na jugoistoku Azije zbog jakih matrijarhalnih tradicija.

Na području teorije i pravne prakse u muslimanskim zemljama glavna tendencija u moderno doba je bila ograničavanje ustanove poligamije. (Zemlje Arabijskog poluostrva ostale su izvan ovih tokova.) Naprimjer, reformistički orijentisani muslimanski autori su tokom cijelog 20. vijeka išli u pravcu naglašavanja monogamije. Poligamija je posmatrana kao ustanova koja je u određenim društvenim okolnostima, većinom u prošlosti, odigrala svoju ulogu i koja je stvar historije šerijatskog prava. Primjer ovakvog stava kod nas je bio Husein-ef. Đozo, koji je o višeženstvu napisao ove redove:

Višeženstvo je odobreno samo kao izuzetna mjera, pod određenim uslovima, kada se to ocijeni kao potreba zajednice, i kao rješenje nastalog društvenog problema. U određenim slučajevima nije dozvoljena ni jedna, a ne četiri žene. Svako da se ovo pitanje ne može niti smije ostaviti muškarcu da ga on rješava po svom ćefu.

(*Fetve*, Novi Pazar, 1996., str.164.)

Istu tendenciju pokazivalo je i zakonodavstvo muslimanskih modernih država. Najveći broj ovih država kodifikovao je šerijatsko porodično pravo, stavio ga u nadležnost državnih sudova i vrlo često intervenisao u oblast materijalnog pravnog prava. Poligamija je redovno ograničavana ili saglasnošću postojeće supruge, ili finansijskim mogućnostima muža da svakoj supruzi osigura poseban stan i izdržavanje, ili dozvolom suda. Tunis je, naprimjer, otišao najdalje, zabranio poligamiju i proglasio je za krivično djelo.

Tendencija ograničavanja poligamije bila je vidljiva i iz prakse šerijatskih sudova u BiH sve do njihovog ukidanja 1946. Dozvolu za sklapanje poligamnih brakova ovi sudovi su vezivali za imovinske i zdravstvene prilike muža. Zbog toga je zabrana poligamije u socijalističkom zakonodavstvu u BiH bila prihvaćena od muslimana kao nešto što je blisko njihovim vjersko-pravnim shvatanjima i što predstavlja logičan završetak prethodnog historijskog razvoja. U svakom slučaju poligamija nije nikada smatrana za ustanovu bitnu za očuvanje islamskog identiteta. Vrijednosti koje se moraju očuvati u svakom društvu i koje, u terminologiji šerijatskog prava, predstavljaju neophodne vrijednosti (*darurijat*) su: život, vjera, imovina, potomstvo i razum, odnosno dostojanstvo čovjeka.

Imajući u vidu sve ovo smatramo da nije bilo teorijski relevantno i društveno opravdano otvarati pitanje poligamije za

muslimane u BiH i da se problemi udovica i siročadi moraju rješavati pojačanom državnom i društvenom brigom a ne legalizacijom poligamnih brakova.

Pokrenuta debata otvorila je još neka pitanja koja se tiču religije i prava, odnosno vjerske zajednice i države. Prvo treba poći od načela da sve dok je poligamija zakonom zabranjena ona se ne smije praktikovati od strane muslimana. Muslimani su, naime, dužni da se pridržavaju zakona zemlje u kojoj žive. (El-muslimune ala šurutihim) Svi oni koji sklapaju takve brakove ili pred kime se sklapaju takvi brakovi, krše zakon i ne mogu se pozivati na vjeru kao razlog kršenja zakona. Oni čak krše i vlastiti vjersko-etički kodeks koji od njih traži javno, transparentno, normativno ponašanje.

Drugo, da li se zabranom višeženstva ograničavaju ljudska prava i vjerske slobode pojedinaca. Naše je mišljenje da se ne ograničavaju, jer poligamija ne spada u temeljne principe islamske vjere već u moguću formu braka muslimana u određenim društvenim okolnostima. Mormonska sekta u SAD, koja naučava da je poligamija vjerska dužnost, nije mogla da bude izuzeta od važenja načela monogamnog braka u državi sa visokim standardima zaštite praktikovanja religije. Sloboda vjerovanja je apsolutna a sloboda praktikovanja vjere se uređuje pravom. Pravna država treba da vrši "akomodaciju" vlastitih pravnih normi koje imaju opšte važenje na državnoj teritoriji uvažavajući zahtjeve vjernika, ali samo u slučajevima kada se radi o temeljnim načelima i praktikovanju vjere.

Još problematičniji su neki stavovi pojedinačno iznijeti u debati da bi u našim uslovima Islamska zajednica trebala da daje odobrenje za višeženstvo. Na taj način vjerska zajednica bi preuzela funkcije koje pripadaju državi, koncept jednoobraznog zakonodavstva za sve građane bi ustupio mjesto prav-

nom partikularizmu a nacija Bošnjaka bi došla u stanje muslimanskog *milleta* sa komunalnim ustanovama i manjinskim statusom slično situaciji iz Sen Žermena 1919. Čak i kada je šerijatsko pravo bilo važeće pravo za porodične, nasljedne i vakufske stvari muslimana u BiH, to pravo su primjenjivali državni šerijatski sudovi a ne organi vjerske zajednice.

Konačno, postavljeno je indirektno pitanje relevantnosti Šerijata za muslimane koji žive u savremenoj sekularnoj državi. Ovu državu shvatamo kao državu koja se ne identifikuje ni sa jednim svjetonazorom, ali koja poštuje svjetonazore svojih građana, bili oni utemeljeni na religiji ili nekom drugom uvjerenju. Šerijat je islamski normativni sistem, skup pravila koja se odnose na vjerovanje, moral i praktični život. Šerijat se ne svodi na pozitivno pravo već obuhvata vjeru i etiku. To je sistem dužnosti i prava koji se odnose na pojedince i grupe. U nekim slučajevima Šerijat je izvor pozitivnog prava, u drugim slučajevima on je lični vjersko-etički kodeks ponašanja pojedinca. U ovom posljednjem značenju Šerijat je relevantan za muslimane u sekularnim državama. Muslimani u BiH već 50 godina žive u takvim relacijama i njihova vjerska misao se razvijala u takvim okvirima. Naše mišljenje je da treba nastaviti sa teorijskom elaboracijom ovog iskustva, njegovim daljnjim razvijanjem i prezentiranjem a ne njegovom revizijom.

Objavljeno pod naslovom
 “Poligamija u BiH: za i(li) protiv očuvanja bosanske muslimanske prakse”, *Dani*, br. 435 - 14.10.2005.

DISOLUCIJA SFRJ I NJENE POSLJEDICE ZA ISLAMSKU ZAJEDNICU

Da bi se valjano razmotrile posljedice koje je po strukturu Islamske (vjerske) zajednice (IZ, IVZ) imao jedan politički proces - disolucija SFRJ - potrebno je prije toga dati jedan sažet prikaz glavnih tendencija o institucionalizaciji islama u zemljama zapadnog Balkana u postosmanskome periodu i na stanku jedinstvene IZ u Jugoslaviji.

Pitanje vjerskog organizovanja muslimana ili institucionalizacije islama postavljano je u zemljama zapadnog Balkana onim redom u kojima je u njima prestajala osmanska vlast. U Osmanskoj državi, kako je poznato, islamske ustanove bile su uređene na jedinstven način, u organskom spoju sa državnom organizacijom i sa jednim centrom - u Istanbulu u kacerariji šejhu-l-islama. Potiskivanje osmanske vlasti sa Balkana bio je veoma bolan proces za muslimansko stanovništvo. Nacionalni pokreti balkanskih hrišćanskih naroda identifikovali su muslimansko stanovništvo sa Osmanskom državom te je borba protiv osmanske vlasti redovno imala oblik borbe za vjerski i nacionalno "čiste" prostore. Maskarima, protjerivanjem i iseljenjem stvarani su isključivi vjersko-etnički prostori balkanskih hrišćanskih država.

U kasnijoj fazi ovog procesa, uglavnom nakon 1878. i zahtjeva evropskih sila balkanskim državama da poštuju manjinska prava, dopušteno je simboličko prisustvo muslimana u novouspostavljenim državama, izvršeno zakonsko priznanje islama i uređena unutrašnja vjerska organizacija muslimana. U tom smislu moguće je poređenje tih balkanskih država s kraja 19. vijeka sa kreiranjem entiteta Republike srpske 1990-tih, na čijoj teritoriji su genocidnom politikom muslimani od većinskog stanovništva svedeni na manjinsko stanovništvo, simboli islamskog identiteta uništavani a preostalim muslimanima kasnije formalno priznata vjerska i druga prava.

Od prestanka osmanske vlasti u zemljama koje su ušle u sastav Jugoslavije pa sve do 1930. godine organizaciju islamskih poslova karakterisale su dvije osobine: (1) vjersko organizovanje u okviru granica nacionalnih država i (2) zadržavanje vjersko-administrativne partikularnosti u prvoj fazi jugoslovenske države.

U pogledu organizacije unutar granica nacionalnih država, to je značilo da će se teritorijalna nadležnost vjerskih organa poklapati sa teritorijalnom nadležnošću državnih organa. Zbog načina na koji su tada bili uređeni odnosi između države i religije - a to je bio sistem priznatih vjerskih zajednica - svaka nacionalna država donijela je odgovarajući pravni propis o priznanju islama.¹²¹ Ovakva rješenja su bila u interesu nacionalnih država jer svaka država teži da na svom teritoriju ima zaokruženu vjersku organizaciju pojedinih grupa kako zbog lakše komunikacije tako i zbog lakšeg uticaja.

121 Fikret Karčić, "Pitanje javnopravnog priznanja islama u jugoslovenskim krajevima nakon prestanka osmanlijske vlasti", *Analiza Gazi Husrev-begove biblioteke*, XI-XII, 1985., 113-120.

Tako je , naprimjer, u Srbiji islam prvi put priznat 18. maja 1868.¹²² To je pretočeno u zakonski tekst 3. januara 1878. Privremenim zakonom o uređenju oslobođenih predela, nakon što se Srbija nakon osmansko-ruskog rata proširila na jug. Vjerski starješina muslimana postao je muftija u Nišu, u kom kraju je do balkanskih ratove živjela većina muslimanskog stanovništva. Nakon balkanskih ratova u sastav Srbije došli su muslimani dijela Novopazarskog sandžaka, Kosova i Makedonije. Mirovni ugovor između Srbije i Turske potpisan u Carigradu 14. marta 1914. predvidio je u čl. VIII uspostavljanje cjelovite vjerske organizacije muslimana u Srbiji sa vrhovnim muftijom na čelu. Iako je ovaj ugovor na najcjelovitiji način regulisao pitanja organizacije muslimana, on nije primijenjen. Srbija ga je otkazala jer je između nje i Turske nastupilo ratno stanje nastupanjem Prvog svjetskog rata. Ovaj dokumenat, međutim, uticao je na rješenja koja su u unutrašnjim aktima Srbije usvojena u pogledu vjerske organizacije muslimana. U toku Prvog svjetskog rata, niški muftija postavljen je za vršioca dužnosti Vrhovnog muftije Srbije. Sjedište vrhovnog muftije Srbije prenijeto je nakon Prvog svjetskog rata u Beograd.

U Crnoj Gori, pitanje priznanja islama i vjerske organizacije muslimana postavljeno je nakon ratova 1876-1878 kada je pet nekadašnjih osmanskih kadiluka pripojeno Crnoj Gori. I u ovoj zemlji, prvo je vladar - knjaz - imenovao muftiju a nakon toga je crnogorski ustav iz 1905. sažeto odredio da "unutrašnja uprava Muhamedove vjeroispovijesti pripada muftiji crnogorskom" (čl.129). Muslimani na teritoriji Crne Gore imali su svoju zaokruženu vjersku administraciju. Glavna uprava Šerijata formirana je sa sjedištem u Starom Baru, koje je kasnije prenijeto u Podgoricu.

122 Fikret Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1986.), 26-32.

U BiH, kako je poznato, muslimani su nakon prestanka osmanske vlasti, pod austrougarskom vlašću postepeno izgradili zaokruženu cjelinu vjerske administracije sa reisu-l-ulemom na čelu. Ova cjelina je obuhvatala ilmijju, mearif (obražovanje), vakuf i šerijatske sudove. Štatutom za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova od 15 aprila 1909., IZ u BiH izborila se za unutrašnju autonomiju.

U ovakvom stanju, posjedujući odvojene vjerske organizacije muslimani južnoslovenskog prostora, ući će u sastav prve jugoslovenske države 1918. Nakon toga Privremenom uredbom o upravi vakufa u Kraljevini SHS od 12. septembra 1919., koja je 28. februara 1922. zamijenjena zakonom ukinuta je Glavna uprava Šerijata u Crnoj Gori i zvanje glavnog muftije, kadije su dobile naziv muftije, kao u Srbiji, a njihova pretpostavljena vjerska vlast postao je Vrhovni muftija u Beogradu. Na taj način muslimani izvan BiH, Hrvatske i Slovenije stavljeni su pod jednu vjersku jurisdikciju sa centrom u Beogradu. To je učinjeno aktima državne vlasti. S druge strane, muslimani u Hrvatskoj bili su u vjersko-administrativnom smislu vezani sa BiH. U Sloveniji i Dalmaciji 1922. bilo je malo muslimana, oko 1300, tako da pitanje njihove vjerske organizacije nije ni postavljano. Ovakvo stanje partikularnog uređenja vjerskih poslova ostalo je do vremena šestojanuarskog režima u Jugoslaviji.¹²³

Ovaj režim donio je 31. januara 1930. Zakon o Islamskoj vjerskoj zajednici Kraljevine Jugoslavije koje je sve muslimane Jugoslavije objedinio u jedinstvenu vjersku zajednicu sa reisu-l-ulemom kao vjerskim starješinom. Unutrašnja orga-

123 Vidi: Mustafa Imamović, "Opšte karakteristike vjerskog zakonodavstva šestojanuarske diktature", *Glasnik Rijaseta islamske zajednice u SFRJ*, br. 2/1991, 150-159.

nizacija IVZ uređena je Ustavom Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije od 9. jula 1930. Glavni koncept organizacije bio je povezanost sa državom, organizaciono jedinstvo, korištenje bosanskohercegovačke titule reisu-l-ulema za vjerskog vođu jugoslovenskih muslimana, kako je to nalagao i Senžermenski ugovor o zaštiti manjina iz 1919. i sl. Centri IVZ bili su Beograd (sjedište Vrhovnog vjerskog starješinstva i Reisu-l-uleme), Sarajevo i Skoplje (sjedišta vakufsko-meirifskih vijeća i ulema-medžlisa). (Sjedište Reisu-l-uleme biće vraćeno u Sarajevo Ustavom Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije od 24. oktobra 1936.) Glavni motiv šestojanuarskog režima za objedinjavanje organizacije IVZ bio je politički. Šestojanuarski režim slijedio je politiku integralnog jugoslovenstva, te je dopuštao samo djelovanje organizacijama i udruženjima jugoslovenskog karaktera. Jedinstvena IVZ Jugoslavije, prema tome, bila je rezultat političke odluke državnog vođstva.

Ova tekovina jugoslovenske ideje i političkog razvoja u monarhističkoj Jugoslaviji zadržana je i u socijalističkoj Jugoslaviji. Svi ustavi I(V)Z donijeti u ovoj državi naglašavaće da svi muslimani ("pripadnici IVZ", "pripadnici islamske vjere" građani Jugoslavije) a od 1990. i "jugoslovenski iseljenici i građani islamske vjeroispovijesti koji borave u inostranstvu" čine jedinstvenu vjersku zajednicu. Centar ove zajednice (sjedište Reisu-l-uleme) je za sve vrijeme socijalističke države bio u Sarajevu. Unutrašnja struktura zajednice se federalizirala. Slijedeći sistem državne organizacije i teritorijalne podjele zemlje, Islamska zajednica uspostavila je svoju strukturu. Predstavnički organi vjerske administracije (sabori) i njihovi izvršni organi (ulema-medžlisi, kasnije starješinstva, te mešihati) organizuju se prema teritorijama republika, s tim što se BiH, Hrvatska i

Slovenija objedinjuju. (Sabor IZ u Zagrebu za Hrvatsku i Sloveniju formira se na osnovu Ustava IZ iz 1990. Samostalni Sabor IZ za Sloveniju formira se 1994.). Sjedišta ovih tijela su u glavnim gradovima republika, osim u slučaju Srbije, gdje je sjedište u Prištini, pošto se na Kosovu nalazi najveća koncentracija muslimanskog stanovništva u Srbiji. To pokazuje da se princip teritorijalnog poklapanja vjerske i državne administracije korigovao uvažavanjem demografskog momenta. Na nivou Jugoslavije postojali su "federalni" organi IZ - Vrhovni sabor, Vrhovno islamsko starješinstvo i Reisu-l-ulema. Prema Ustavu IZ iz 1990. organizaciona struktura IZ više je ličila na konfederaciju nego na odraz federativne strukture. To je bilo vjerni odraz stanja u jugoslovenskoj državi. Vjerski organi u pojedinim republikama bili su tako uređeni da su samostalno djelovali na svome području dok je organima IZ na nivou Jugoslavije ostala usmjeravajuća funkcija. U takvom stanju došlo je do disolucije SFRJ.

Bilo je očigledno da će disolucija jedne države bitno uticati na organizaciju vjerske zajednice koja je bila izgrađena po uzoru na tu državu. Jedinstvena IZ u Jugoslaviji bila je rezultat jugoslovenske države i ona je dovedena u pitanje nestankom te države. O tome kakvi će biti efekti disolucije SFRJ na IZ nisu vođene javne debate. U *Glasniku Rijasetu Islamske zajednice* objavljen je samo jedan kraći rad iz pera autora ovog teksta.¹²⁴ Teorijski bio je moguć razvoj u dva pravca: (1) da se i u novim uslovima sačuva izvjesno vjersko jedinstvo muslimana izraženo kroz postojanje autoriteta regionalnog karaktera s funkcijom autorizacije postavljenja nižih službenika, tumačenja vjere i vjerskog obrazovanja ili (2) da se u okviru novih samostalnih

124 Fikret Karčić, "Raspad SFRJ i pitanje organizacije Islamske zajednice", *Glasnik Rijasetu Islamske zajednice*, br. 3-4/1992., 191-193.

država nastalih na teritoriji nekadašnje SFRJ osnuju samostalne Islamske zajednice, koje bi imale zaokruženu organizaciju unutar državnih okvira.

Procesi koji su se odvijali 1990-tih razvijali su se u pravcu ovog drugog rješenja. Faktički, bio je to povratak na situaciju prije 1930. korigovan nekim novim momentima. U BiH 28. aprila 1993. održan je Obnoviteljski sabor koji je imao za cilj obnavljanje autonomije IZ koju je ova zajednica imala prema Statutu iz 1909. Ustavna odluka usvojena na ovom saboru unijela je i novinu u pogledu definisanja IZ u BiH. Ona je definisana kao “jedinstvena i samostalna vjerska zajednica kojoj pripadaju svi muslimani u R BiH, kao i svi bosanski muslimani privremeno ili stalno nastanjeni u inostranstvu”. Ovim aktom u definiciju IZ unijet je pored teritorijalnog momenta i etnički momenat, što je imalo za posljedicu okolnost da će u sastav IZ u BiH ući i bosanski muslimani koji žive izvan BiH. Ovaj etnički elemenat u definiciji IZ u BiH dovešće do daljih korekcija u definisanju islamskih zajednica u susjednim zemljama. Ustav IZ u BiH od 26. novembra 1997. zadržaće ovu definiciju s tim što će termin “bosanski musliman” zamijeniti terminom “Bošnjak” i izričito navesti da “Mešihat IZ Sandžaka, Mešihat IZ u Hrvatskoj i Mešihat IZ u Sloveniji, sastavni su dio IZ u BiH” (čl.1).

Jedini nama poznati formalni akt koji se bavio pitanjem sudbine Islamske zajednice u SFRJ bio je odluka sa sastanka predstavnika islamskih zajednica sa područja bivše Jugoslavije održanog 29. oktobra 1994. u Istanbulu.¹²⁵ Na sastanku su učestvovali čelnici islamskih zajednica Republike BiH dr Mustafa Cerić, predsjednik predsjedništva IZ Kosova dr Redžep Boja, predsjednik Mešihata Islamske zajednice Republike Ma-

125 Kopija dokumenta u posjedu autora.

kedonije Sulejman-ef. Redžepi, predsjednik Mešihata Islamske zajednice Sandžaka Muamer-ef. Zukorlić i predsjednik Sabora Islamske zajednice Hrvatske i Slovenije Salim Šabić. Oni su konstatovali da nakon svoje posljednje sjednice održane u Skoplju septembra 1993., Rijaset, reisu-l-ulema i ostali organi IZ bivše Jugoslavije ne postoje, da islamske zajednice koje su formirane kao samostalne na području bivše Jugoslavije svoju legitimnost izvode iz šerijatskih propisa i normativnih akata koje utvrđuju zakonodavna tijela tih zajednica, da te zajednice prema vani predstavljaju legalni čelnici, da će čelnici tih zajednica razvijati duhovno jedinstvo na načelima islamskog bratstva i solidarnosti, te sarađivati u interesu islama i svih muslimana na Balkanu i šire.

Prema tome, u pogledu donošenja odluke o sudbini IZ u SFRJ nije se išlo na sazivanje najvišeg predstavničkog tijela - Vrhovnog sabora - koji bi odlučio o sudbini zajednice, čiji je bio najviši organ. Prihvaćena je činjenica osnivanja samostalnih islamskih zajednica u BiH, Kosovu, Sandžaku, Makedoniji, Hrvatskoj i Sloveniji te Crnoj Gori. Temelj legitimiteta ovih zajednica tražen je u šerijatskim propisima, bez njihove dalje konkretizacije, i normativnim aktima predstavničkih tijela tih zajednica, što znači aktima o samokonstituisanju. Iz ovoga proizlazi da je došlo do prestanka rada IZ u SFRJ faktičkim putem, da je nakon toga došlo do ponovnog konstituisanja tih zajednica na novim osnovama i ponovnog uspostavljanja pravnog stanja. Nisu definisani zajednički prihvaćeni principi unutrašnje organizacije što će posebno doći do izražaja u unutrašnjoj organizaciji ovih zajednica, nazivima njihovih organa i titulama njihovih vođa. Konačno, može se reći da su islamske zajednice na prostoru nekadašnje SFRJ konstituisane na kombinacijama teritorijalnog (da obuhvataju muslimane koji žive na određenoj teritoriji) i

etničkog principa (da obuhvataju pripadnike određene grupe bez obzira na teritoriju na kojoj žive). Sve ovo će biti vidljivo iz pregleda normativnog aspekta organizacije islamskih zajednica regiona.

Referat podnesen na seminaru
Islamske zajednice u regionu - normativni aspekt,
održanom 17. januara 2008. u Sarajevu

PORICANJE GENOCIDA PROGLASITI KRIVIČNIM DJELOM

Krajem maja ove godine poslanik parlamentarne skupštine Bosne i Hercegovine prof. dr Ekrem Ajanović podnio je Predstavničkom domu Parlamentarne skupštine Prijedlog zakona o zabrani negiranja, minimiziranja, opravdavanja ili odobravanja holokausta, zločina genocida i zločina protiv čovječnosti. Na taj način pokrenuta je procedura da se u našoj zemlji poricanje genocida proglasi krivičnim djelom, nešto što je već učinjeno u velikim broju evropskih i drugih zemalja. Predloženo je donošenje posebnog zakona o zabrani poricanja Holokausta, genocida i zločina protiv čovječnosti a ne dopuna Krivičnog zakona BiH. Za poricanje je predložena kazna zatvora između 8 dana do 3 godine i novčana kazna između 1.000 i 10.000 KM. Već na samom početku svog puta prema realizaciji, ovaj prijedlog se susreo sa preprekama - protivljenjem članova Ustavnopravne komisije iz Republike srpske. Uvjereni da je potrebno da se o ovom pitanju izjasni naša najšira javnost, odlučili smo da se uključimo u raspravu o potrebi i modalitetima krivičnopravne zabrane poricanja genocida.

U ovom tekstu se osvrćemo na tri pitanja: fenomen poricanja genocida, glavne tendencije u praksi zemalja Evropske unije te potrebu i perspektive inkriminacije ovog djela u BiH.

PORICANJE - POSLJEDNJA FAZA U IZVRŠENJU GENOCIDA

Dr Gregory H. Stanton, predsjednik Genocide Watch, identifikovao je osam faza u izvršenju genocida. Te faze su: (1) klasifikacija - razdvajanje ljudi na “naši” i “njihovi”; (2) simbolizacija – davanje imena ili simbola grupi koja će biti cilj napada; (3) dehumanizacija – odricanje ljudskih karakteristika ciljanoj grupi; (4) organizacija – pripremanje vojnih ili paravojnih grupa za izvršenje genocida; (5) polarizacija – razdvajanje grupa koje su do tada zajedno živjele; (6) identifikacija – identifikovanje budućih žrtava na osnovu etničkog, religijskog, ili drugog identiteta; (7) istrebljenje – masovna ubijanja; (8) poricanje. O ovoj posljednjoj fazi dr Stanton kaže:

Poricanje je osma faza koja uvijek slijedi genocid. To je jedan od najsigurnijih indikatora budućih genocidnih masakara. Počinioци genocida kopaju masovne grobnice, spaljuju tijela, nastoje da prikriju dokaze i zastrašuju svjedoke. Oni poriču da su počinili bilo kakav zločin i često okrivljuju žrtve za ono što im se dogodilo. Blokiraju istrage o zločinima i nastavljaju da vladaju sve dok se silom ne maknu sa vlasti, kada bježe u izbjeglištvo. Tamo ostaju nekažnjeni, kao Pol Pot ili Idi Amin, ukoliko nisu uhvaćeni a tribunal uspostavljen da im sudi. Tu se iznose dokazi i kažnjavaju počinioци. Tribunali kao što je onaj za Jugoslaviju i Ruandu, za Crvene Kmere u Kambodži ili Međunarodni krivični sud možda neće moći odvratiti najgore ubice. Ali s političkom voljom da se hapse i progone, neki mogu biti privedeni pravdi. Takvi sudovi mogu odvratiti buduće počinioce genocida koji više nikad neće dijeliti Hitlerovo očekivanje da će proći nekažnjeno kada je podrugljivo rekao: “Ko se nakon svega sjeća Ermena.”

(The Eight Stages of Genocide, <http://www.genocidewatch.org/eightstages.htm>)

U poricanje genocida mogu biti uključeni počinioci, javna historija kolektiva kome pripadaju počinioci te državne vlasti čiji su organi počinili genocid. Kao poricatelji se veoma često pojavljuju lica s akademskim obrazovanjem. U takvim slučajevima, poricanje genocida predstavlja jednu vrstu “intelektualne agresije” (Erich Kulka). Prilikom poricanja koriste se različiti mehanizmi. Neki od njih uključuju: poricanje znanja o genocidu, poricanje odgovornosti, poricanje postojanja žrtve, optuživanje optužioca te moralna ravnodušnost prema zločinu.

Poricanje genocida ima više funkcija: “da preoblikuje historiju s ciljem rehabilitacije počinitelja i demoniziranja žrtve” (Deborah Lipstadth), da “napadne historijski duh i moral” preživjelih i potomaka ubijenih i oteža njihov oporavak (Israel W. Charny), da spriječi zarastanje rana nanijetih genocidom jer vrši “napad na kolektivni identitet i nacionalni kulturni kontinuitet naroda žrtava”. Pošto se genocid utvrđuje na dva načina – pravnim (suđenje) i naučnim (historijska istraživanja) na poricanje genocida moguće je odgovoriti takođe na dva načina: naučnom kritikom poricanja i proglašavanjem poricanja genocida za krivično djelo. U ovom tekstu bavimo se ovom drugom vrstom odgovora.

EVROPSKA UNIJA I INKRIMINACIJA PORICANJA GENOCIDA

Veći broj evropskih zemalja kao što su: Austrija, Belgija, Francuska, SR Njemačka, Španija, Švajcarska, Italija, Luksemburg, Slovačka i sl. imaju u svom krivičnom zakonodavstvu inkriminaciju poricanja genocida.

Na osnovu analize njihovih krivičnih zakona moguće je uočiti dva osnovna modela inkriminacije poricanja genocida:

(1) inkriminiše se poricanje genocida i zločina protiv čovječnosti uopšte

(2) inkriminiše se poricanje posebnog genocida – Holokausta - nad Jevrejima od strane nacističkog režima i zločina protiv čovječnosti.

Biće krivičnog djela opisuje se najčešće kao poricanje, dovođenje u pitanje, trivijalizacija, podržavanje i opravdavanje. Za djela se predviđaju većinom zatvorske kazne različite dužine trajanja - od 8 dana do 20 godina - i novčana kazna. U pogledu vremena uvođenja ovih zakona, dvije zemlje – Njemačka i Austrija - zbog historijske odgovornosti prve su inkriminisale poricanje genocida izvršenog nad Jevrejima. Ostale evropske zemlje slijedile su ovu praksu 1990-tih inkriminisući ili poricanje Holokausta ili genocida i zločina protiv čovječnosti uopšte. Može se pretpostaviti da je na to uticala pojava neonacizma, odnosno ponavljanje zločina genocida u svijetu krajem 20. vijeka.

Evropska unija, takođe, preduzela je korake prema inkriminaciji poricanja genocida. Prvo je zajedničkom akcijom 98/443/JHA bilo predviđeno da rasističko i ksenofobično ponašanje treba da predstavlja krivično djelo u svim zemljama članicama. Zatim je 2001. izrađen prijedlog Okvirne odluke o borbi protiv rasizma i ksenofobije. U ovom dokumentu u ponašanje koje se smatra rasističkim i ksenofobičnim uključuje se:

...javno podržavanje genocida ili zločina protiv čovječnosti kako su oni definisali u Statutu Međunarodnog krivičnog suda.

Ovaj prijedlog usvojio je Evropski parlament 23/05/2002. Međutim u kasnijem postupku rezervu u pogledu teksta odluke dale su Italija, Ujedinjeno Kraljevstvo i Danska.

U Ujedinjenom Kraljevstvu jedna komisija stručnjaka londonskog Instituta za istraživanje jevrejske politike (JPR) koju je predvodio Anthony Julius juna 2000. godine podnijela je ministru unutrašnjih poslova izvještaj u kome nije savjetovano inkriminisanje poricanja Holokausta. Istaknuto je da su postojeći antirasistički zakoni, s potrebnim izmjenama i dopunama, dovoljni da se bave izrazima rasizma i antisemitizma. Istovremeno, u Italiji je u vladi Silvija Berlusconija bila profašistička stranka koja nije željela antiporiceatelski zakon.

Godine 2003. ovaj dokumenat je razmatran na Savjetu ministara pravde i unutrašnjih poslova. Napredak nije postignut, te su 2005. zamrznuti pregovori o ovom pitanju.

Januara 2007., nakon što je preuzela predsjedavanje EU, SR Njemačka preduzela je inicijativu da oživi pregovore o Okvirnoj odluci o borbi protiv rasizma i ksenofobije. Reafirmisano je da je cilj te odluke da se među zemljama članicama postigne minimum harmonizacije odredbi o krivičnoj odgovornosti za širenje rasističkih i ksenofobičnih izjava. Prema saopštenju objavljenom 29. januara 2007. krivična odgovornost bi bila ustanovljena i za:

Javno odobravanje, poricanje ili teško umanjivanje genocida, zločina protiv čovječnosti i ratnih zločina u okviru značenja člana 6, 7 i 8 Statuta Međunarodnog krivičnog suda ("Rimski statut") i saglasno članu 6. Međunarodnog krivičnog tribunala iz 1945. (Nirnbërški tribunal) protiv neke grupe lica i članova takve grupe, definisane po kriteriju rase, boje, religije, porijekla ili nacionalnog ili etničkog porijekla, biće inkriminisano.

Maksimalna kazna biće najmanje jedna do tri godine zatvora.

Ovaj prijedlog Okvirne odluke ne identifikuje specifične slučajeve genocida, zločina protiv čovječnosti ili ratnih zloči-

na, nego referira na statute dva krivična suda koji definišu te zločine. Tako se kreiraju apstraktni zločini. Da li neki historijski događaj spada pod te definicije odlučuje sud – nacionalni ili međunarodni – u svakom slučaju.

Pregovori o ovom prijedlogu još su u toku.

POTREBA I PERSPEKTIVE INKRIMINACIJE PORICANJA GENOCIDA U BIH

Presudom Međunarodnog suda pravde od 26/02/2007. dokazano je da je u Bosni i Hercegovini izvršen genocid nad Bosanskim muslimanima odnosno Bošnjacima jula 1995. godine u Srebrenici i oko nje, brojni zločini protiv čovječnosti, ratni zločini širom Bosne i Hercegovine. Genocid je počinila Vojska Republike srpske (VRS). Glavni osumnjičeni su i dalje u bjekstvu a među znatnim segmentima srpskog stanovništva Republike srpske, Srbije i Crne Gore, oni se smatraju herojima. Sudovi Republike srpske nisu do sada procesuirali ni jednu optužbu za genocid. Suočavanje sa prošlošću nije izvršeno, brojni pripadnici formacija koje su direktno ili indirektno učestvovalе u genocidu čak su uključeni i u sigurnosne strukture. U takvim okolnostima moguće je da mladići i djevojke, koji su u vrijeme izvršenja genocida, bili djeca, danas uzvikuju parole “Nož, žica, Srebrenica”. Istovremeno u Bosni i Hercegovini i zemljama regiona postoji različit odnos prema brojnim zločinitima koji su fašisti i njihovi pomagači izvršili tokom drugog svjetskog rata – zločina genocida, zločina protiv čovječnosti i ratnih zločina. Ti zločini uključuju genocid nad Srbima, Jevrejima i Romima koji je počinjen u tzv. Nezavisnoj državi Hrvatskoj, genocid, ratne zločine i zločine protiv čovječnosti nad Bošnjacima i Hrvatima koji su počinili pripadnici srpskog

četničkog pokreta, ratne zločine protiv pripadnika antifašističkog pokreta itd.

U situaciji koja ima sva obilježja “stanja poricanja”, postoje svi valjani razlozi za inkriminaciju poricanja genocida i zločina protiv čovječnosti u BiH. Neke političke stranke koje većinom predstavljaju bošnjačke glasače već su zatražile inkriminaciju poricanja genocida. U sadašnjoj konstelaciji političkih odnosa u BiH pitanje je da li će takav prijedlog dobiti potreban broj glasova u Parlamentarnoj skupštini. Međutim to ne znači da od takve inicijative treba odustati, već uporno, uz podršku stručne i druge javnosti raditi na iznalaženju najboljeg pravno-tehničkog modaliteta krivičnopravne zabrane poricanja genocida izbjegavajući, pri tome, vezivanje ove mjere za neke druge političke zahtjeve.

U tom smislu bi predložili da se u Krivični zakon BiH unese poseban član koji bi inkriminisao poricanje genocida. Formulacija tog člana bi slijedila u osnovi posljednji prijedlog za inkriminaciju ovog djela u okviru Evropske unije, te bi glasila:

Svaki onaj ko javno odobrava, poriče ili teško umanjuje genocid, zločine protiv čovječnosti i ratne zločine čije izvršenje je utvrđeno presudom domaćeg ili međunarodnog suda kaznit će se zatvorom od jedne do tri godine.

Postoji i drugi mogući scenario za odvijanje ovog procesa. Ukoliko se, naime, unutar Evropske unije postigne suglasnost o inkriminaciji poricanja genocida i to postane pozitivna norma zemalja članica, BiH kao zemlja opredjeljena za priključenje Uniji moraće prihvatiti takvo rješenje. Možda bi, na taj način, perspektiva pridruženja Evropi pomogla da se riješi još jedan unutrašnji problem.

Preporod, br. 13/855 - 1. juli 2007.

SJEĆANJE NA “LAVA OD PLEVNE”

Novinske agencije su izvijestile da je 10. decembra prošle godine u Bugarskoj obilježna 130. godišnjica pada Plevne. Tom prilikom održane su prigodne manifestacije kojima su prisustvovali, između ostalih, i predsjednici Bugarske, Rusije i Moldove. U javnosti tih zemalja ovaj događaj prihvata se kao veoma važan u procesu potiskivanja Osmanske države sa Balkana i stvaranja modernih nacionalnih balkanskih država. Nekako u isto vrijeme ili nešto ranije bosanskohercegovačka interpretatorka sevdalinke Hanka Paldum uvrstila je u svoj repertoar i tursku verziju pjesme “Zaplakala šećer Đula”. Oba ova događaja povezuje jedna ličnost - Gazi Osman-paša, branilac Plevne, koji je zbog svoje vojne vještine i junaštva ušao u udžbenike vojne historije i narodne pjesme. Ovim tekstom želimo da podsjetimo na ulogu koju je Bitka za Plevnu imala tako da je postala dio naslijeđa različitih balkanskih naroda.

Tokom cijelog 19. vijeka Osmanska država trpi teritorijalne gubitke. Na međunarodnom planu ona nije više aktivan faktor, nego predmet bavljenja velikih evropskih sila. Njeno potiskivanje iz Evrope, eufemistički nazvano rješavanje “istočnog pitanja”, na dnevnom redu je evropskih sila, posebno Rusije. Međutim nije riječ samo o opstanku osmanskih državnih institucija na jugoistoku Evrope. Radi se i o sudbini muslimana

mana ovog regiona koji su početkom 19. vijeka činili 60% ukupnog stanovništva na prostoru od Jadranskog do Crnog mora. Pobjednici u antiosmanskim ratovima ne prave razliku između osmanske vojne i političke strukture i muslimanskog stanovništva. Za sve se predviđa potiskivanje u Aziju.

U ljeto 1875. započinje ustanak nemuslimanskog stanovništva u Hercegovini i Bosanskoj Krajini. Godine 1876. pobuna je vojno skršena. Istovremeno, slična pobuna izbija i u Bugarskoj. I tamo Osmanlije pacificiraju situaciju mjerama koje će u Evropi biti označene kao “bugarski zločini” (Bulgarian atrocities). Vlade autonomnih kneževina Srbije i Crne Gore smatraju da je došlo vrijeme da se otvoreno umiješaju u ove događaje i objavljuju rat Osmanskoj državi. Obje ove države vojno su poražene u ljeto 1876. Ovakav razvoj događaja nije bio prihvatljiv za Rusiju i ona objavljuje rat Osmanskoj državi 24. aprila 1877. Strateški cilj Rusije bio je da uspostavi kontrolu nad Crnim morem i preko tjesnaca Bosfor i Dardaneli osigura izlazak na Mediteran. Granice Osmanske države u to doba bile su na Dunavu. Cijeli region Balkana na sjever do Dunava i na zapad do Une bio je pod osmanskim suverenitetom i nazivan je u osmanskim izvorima kao “Osmanska Evropa”.

Nakon proglašenja rata ruska vojska pod komandom carevog brata velikog kneza Nikolaja kreće prema osmanskim granicama. Cilj ruske vojske bio je da prođe kroz današnju Rumuniju, pređe Dunav na prostoru između Ruščuka (Ruse) i Nikopolja, prođe preko planine Balkan i napreduje prema Edirni i Istanbulu. Za tu svrhu bilo je angažovano 200.000 vojnika sa 850 poljskih i 400 opsadnih topova. Ukupne osmanske snage na Balkanu su tada brojale oko 120.000 vojnika sa 450 topova. Međutim osmanska vojska na Balkanu nije bila koncentrisana te ju je ta okolnost stavljala u inferioran položaj u odnosu na rusku vojsku. Osmanlije su, s druge strane, imale prednost jer su vodili odbrambeni rat.

Osmanlije su takođe imali prednost u smislu vatrene moći, jer su njihovi vojnici posjedovali moderne njemačke topove “Krupp” i američke karabine “Winchester”.

U Evropi je s posebnim zanimanjem praćeno odvijanje ovog sukoba. Isto tako je bilo i u svim dijelovima Osmanske države, jer se radilo o pitanju opstanka carevine u Evropi i o sudbini balkanskog muslimanskog stanovništva.

Najveće iznenađenje i za napredujuću rusku vojsku i za evropske posmatrače bilo je zaustavljanje ruske vojske kod grada Plevne. Ovo malo, do tada nepoznato, mjesto na sjeveru današnje Bugarske relativno blizu Dunava postaće slavno. Jedan od veoma sposobnih osmanskih komandanata Osman Nuri-paša (1832-1900) zaustavio je napredujuću rusku vojsku i vezao je za Plevna oko pet mjeseci (tačno 145 dana) i na taj način osujetio ostvarivanje ruskih strateških ciljeva.

Osman Nuri je rođen u Amasyi, u centralnoj Anadoliji. Završio je vojnu akademiju u Istanbulu. Vojna karijera vodila ga je u sve krajeve Carevine gdje se iskazivala kriza ili vanjska prijetnja - Krim, Krit, Jemen, Skadar, Bosna, Niš. Kada ga je osmanski generalštab poslao na obale Dunava, imao je čin feldmaršala (mušir). Ono po čemu će ga historija pamtiti, bila je odbrana Plevne. Osman-paša je naredio takvo ukopavanje ljudstva i tehnike da je to postalo primjer modernih odbrambenih utvrđenja. Takođe je poznat po korištenju koncentrisane vatre iz pješadijskog naoružanja.

U toku opsade Plevne (Plevne destani) vođene su tri bitke za grad. Prva bitka se odigrala 20. jula 1877. i završena je porazom i teškim gubicima ruske vojske. Druga bitka odigrala se 30. jula 1877. i opet se završila porazom ruske vojske koja je pretrpjela gubitak od 30% angažovanih vojnika. Treća bitka se odigrala 11. septembra 1877. Kombinovane ruske i rumunske snage su poražene i izgubile oko 53% angažovanih vojnika.

Nastavljena je opsada te su glad, bolesti i neprijateljske akcije nanijeli teške gubitke osmanskim snagama (oko 10.000 vojnika) i civilnom stanovništvu. Početkom decembra Osman-paša je imao na raspolaganju 40.000 vojnika naprema oko 150.000 ruskih i savezničkih vojnika (većinom Rumuni i bugarski gerilci).

U jutro 10. decembra Osman-paša je naredio proboj iz grada. Proboj nije bio uspješan. Osmanska vojska i povlačeći muslimanski civili našli su se na otvorenom. U borbama je ranjen i sam Osman-paša. Oko 13 sati 10. decembra 1877. obustavljena je vatra a osmanske snage su istakle bijelu zastavu. Osman-paša je predao svoju sablju dvojici rumunskih oficira. Zatim je na kolima prevezen u Plevne pred komandanta ruske vojske velikog kneza Nikolaja. Historičari bilježe da je veliki knez tada rekao: "Čestitam Vam na odbrani Plevne. To je jedan od najsjajnijih vojnih poduhvata u historiji odbrane." Veliki knez je vratio Osman-paši njegovu sablju kao izraz poštovanja. Do kraja rata Osman-paša je proveo komforno interniran u Harkovu. Nakon završetka rusko-osmanskog rata vratio se u Istanbul gdje je dočekan kao heroj. Sultan Abdulhamid II imenovao ga je "maršalom palate". Kasnije je napisao knjigu o opsadi Plevne na francuskom jeziku. Do kraja života bio je veoma poštovana ličnost u Istanbulu i cijelom carstvu. Ukopan je u dvorištu Sultan-Fatihove džamije u Istanbulu. Jedan dio Istanbula, na evropskoj strani, i danas nosi njegovo ime.

Nakon slamanja odbrane Plevne ruske i savezničke snage nastavile su napredovati po zacrtanoj liniji i 16. januara 1878. okupirale Edirne. Dana 31. januara potpisano je primirje a 3. marta 1878. u mjestu Yesil koy (San Stefano) i mir. Odredbe ovog mirovnog ugovora, kojeg je diktirala Rusija, nisu bile prihvatljive za ostale evropske sile. Uslijedila je njegova revizija na Berlinskom kongresu u ljeto 1878. Rezultat je bio umanjeno osmansko prisustvo u Evropi, koje će konačno nakon

balkanskih ratova biti svedeno na današnje granice Republike Turske. Istanbul i tjesnaci su bili odbranjeni, ali je znatan dio Balkana bio izgubljen.

A muslimansko stanovništvo izgubljenih teritorija, u mjeri u kojoj je preživjelo masakre pobjednika, krenulo je neizvjesnim putem muhadžerluka ili borbe za opstanak u svojoj domovini u statusu vjerske manjine. Na različitim jezicima tih naroda preživjele su i pjesme o Gazi Osman-paši.

Još u toku opsade Plevne nastala je kompozicija “Marš Osman-paše” ili “Plevne marš”. Riječi pjesme na turskom jeziku glase:

*Tuna nehri akmam diyor
Etrafımı yıkmam diyor.
Şanı büyük Osman Paşa
Plevne'den çıkmam diyor.*

*Düşman Tuna'yı atladı
Karakolları yokladı.
Osman Paşa'nın kolunda
Beş bin top birden patladı.*

*Kılıcımı vurdum taşa
Taş yarıldı baştan başa.
Şanı büyük Osman Paşa
Askerinle binler yaşa.*

Marš o Plevni (prijevod)

Rijeka Dunav “Neću teći” reče
Neću ništiti' svoju okolinu
Slavni Osman-paša reče
“Neću napustiti Plevnu”.

Neprijatelj Dunav pređe
 Zaobiđe straže
 S položaja Osman-paše
 Pet hiljada topova puče.

Sabljom udarih o kamen
 Kamen se rascijepi
 Nek' slavni Osman paša i vojska mu
 hiljadu godina žive!

(prevod na bosanski: Amina Kadribegović - Mehić).

Bošnjaci koji su učestvovali u odbrani Plevne u jedinici pod komandom Sulejman-paše (?) donijeli su kući melodiju ove kompozicije, ali su u riječima dali vlastito viđenje ovog velikana i događaja u kome su učestvovali. Jedna verzija te pjesme glasi:

*U Stambolu na Bosforu,
 a u svome bijelom dvoru,
 zaplakala šećer-Đula
 Osman-paše vjerna ljuba:
 "Moj Osmane đe si bio
 đe si vojsku izgubio?"
 "U Bugarskoj kraj Sofije
 đe se ljuta bitka bije;
 oko Plevna Rusa mnogo tu sam Đulo iznemog'o!
 Što mi care vojske dade,
 sve mi Đulo za din pade!
 Dušman me je zarobio,
 život mi je poklonio!
 Ja ne pijem šećer-kahve
 nit' uživam kakve slave,*

*jer ja nemam nikog svoga
osim Boga Jedinoga!
Đulo mlada preudaj se,
svom Osmanu ne nadaj se!
Kad moj đogo gladan brže
ja se Đulo vezan trže.”*

Preporod, br. 4/870 - 15. februar 2008.

VRIJEME DEKLARACIJA

Dana 10. januara 2008. u Briselu svečano je potpisana i proglašena Povelja muslimana Evrope. Poslove oko izrade, usvajanja i proglašenja ova povelje koordinirala je Federacija islamskih organizacija Evrope (FIOE). To je organizacija koja okuplja organizacije i udruženja sunijskih muslimana uključujući Muslimansko udruženje Britanije (Muslim Association of Britain - MAB), Uniju islamskih organizacija Francuske (Union des organisations islamique de France - UIOF), Islamsko udruženje Njemačke (Islamische Gemeinschaft in Detschland) i druge. Federacija islamskih organizacija Evrope ima sjedište u Briselu i djeluje kao transnacionalna muslimanska organizacija koja za ciljnu grupu ima muslimane Evropske unije.

Prilikom usvajanja ove povelje navedeno je da ju je prihvatilo više od 400 različitih organizacija i udruženja iz različitih evropskih zemalja. (Pri ocjenjivanju ovog broja treba imati na umu da u zemljama Evropske unije svaka muslimanska zajednica čak i lokalnog nivoa ima zaseban status. To su većinom "udruženja građana" a ne vjerske zajednice u smislu u kome mi koristimo taj termin.) Istovremeno, u evropskoj javnosti su zabilježene pozitivne reakcije na izdavanje ovog dokumenta. Potpredsjednik Evropskog parlamenta Mario Mauro, zadužen za odnose sa vjerskim grupama, pozdravio je izdavanje ove povelje (vidi: Euroobserver.com, 14/01708).

ZAŠTO POVELJA MUSLIMANA EVROPE?

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

Na drugoj strani, unutar muslimanskih udruženja u Evropskoj uniji već deceniju teku pokušaji da se donosu izvjesni akti koji će definisati način razmišljanja islama koji slijedi određena grupa i njen odnos prema okruženju u kome se nalazi.

To je bilo potrebno da bi se ta grupa identifikovala u okolnostima kada na prostoru Evrope ne postoji jedinstveni vjerski autoritet muslimana. Takođe, bilo je potrebno da se obznani kakve pozicije ima određena grupa u odnosu na važna društvena pitanja našeg vremena. Konačno, bilo je potrebno da muslimanske asocijacije preduzmu praktične korake u vrijeme kada se postavlja pitanje “ko govori u ime muslimana?” i da se onemogući otmica “stvari islama” od strane ekstermističkih grupa i pojedinaca.

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

ŠTA JE NOVO NA (MUSLIMANSKOM) ZAPADU?

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

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

Iz prvog dijela posebno ističemo određene navode principijelne prirode:

- Autentični izvori islama iz kojih se izvode nepromjenljivi temeljni principi za muslimane Evrope su Kur'an i Sunnet, u okviru idžmaa i uz uvažavanje vremenskog faktora i specifičnosti evropske stvarnosti.

- Istinski duh islama se temelji na "srednjem putu" koji se izvodi iz univerzalnih ciljeva religije (*makasid*).

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

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

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

Drugi dio govori o muslimanskom prisustvu u društvu u Evropi. Uloga muslimana u društvu prvenstveno se posmatra kroz institut građanstva, koncept koji su u svojim radovima naglasili brojni savremeni muslimanski autori, uključujući i one okupljene oko Evropskog savjeta za fetve i istraživanja, koji je takođe prihvatio ovu Povelju. U tom kontekstu naglašava se obaveza muslimana da poštuju pravo zemlje u kojoj žive i autoritete koji donose i provode te zakone. Ako postoji konflikt između pozitivnih zakona i religije onda to treba rješavati u saradnji sa relevantnim autoritetima. Takođe se

izričito prihvata neutralnost države u pogledu religijskih pitanja. To znači jednak odnos države prema svim religijama i dozvolu onima koji dijele religijske vrijednosti da izražavaju svoja vjerovanja i praktikuju religiju pojedinačno i kolektivno, privatno i javno u skladu sa evropskim i međunarodnim aktima o ljudskim pravima. Ovo veoma jasno opredjeljenje pisaca povelje obara bilo kakve teze o navodnim ambicijama muslimana da u Evropi žele uspostavu teokratskih entiteta. Ali očigledno je da potpisnici Povelje ne žele ni neprijateljstvo države prema religiji, posebno prema islamu, koje se zna maskirati konceptom neutralnosti države. Ova povelja, često kao referentni okvir koristi islam i evropske pravne akte, čime pokazuju spojivost ova dva referentna okvira.

Dalje se govori o potrebi pozitivne integracije muslimana u evropska društva, problemu koji posebno pogađa imigrantske zajednice. Međutim pitanje integracije, ne u pravnom, nego u sociološkom smislu, nije apsolvirano ni za ustanovljene muslimanske zajednice Jugoistočne Evrope. Ovdje je 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.

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

Ovom poveljom dobijen je jedan važan dokumenat koji pomaže izgradnji "islamske tradicije u Evropi". S pozivanjem

na islamski referentni okvir u njemu se govori o odnosu univerzalnog i partikularnog u razumijevanju i življenju islama u ovom dijelu svijeta i poziciji muslimana u evropskim društvima. Na taj način, čuo se još jedan glas realnosti i razuma u vrijeme kada je to neophodno. Stručnjaci za savremeni islam moći će vremenom ocijeniti koliko su evropski ambijent i iskustvo neposrednog života u njemu uticali na razvoj ove tendencije u krugovima u kojima je tekst nastao.

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

Preporod, br. 5/871 - 1. mart 2008.

UGOVORI DRŽAVE I VJERSKIH ZAJEDNICA - PORIJEKLO, PRIRODA I FUNKCIJA

Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica (u daljem tekstu: Zakon o slobodi vjere BiH) od 28. januara 2004. predviđa u čl. 15:

“1. Pitanja od zajedničkog interesa za Bosnu i Hercegovinu, neku ili više crkava i vjerskih zajednica, mogu se uređivati sporazumom koji zaključuje Predsjedništvo BiH, Vijeće ministara, vlade entiteta i crkva, odnosno vjerska zajednica.” Na ovaj način, BiH se opredijelila za rješenje po kome se položaj i djelovanje vjerskih zajednica reguliše zakonom i sporazumima (ugovorima) na temelju zakona.

KRATKA HISTORIJA UGOVORA IZMEĐU DRŽAVE I VJERSKIH ZAJEDNICA U BIH

Prva vjerska zajednica, odnosno crkva koja je pristupila ugovornom regulisanju vjerskih pitanja sa državom bila je Katolička crkva, odnosno Sveta Stolica kao univerzalni autoritet ove crkve. U stvari, Sveta Stolica je još od 2002., dvije godine prije donošenja Zakona o slobodi vjere u BiH, pokrenula inicijativu za sklapanje ovakvog ugovora. Ti naporu su odgođeni

za vrijeme nakon stupanja na snagu Zakona o slobodi vjere u BiH. Odmah po stupanju ovog zakona na snagu, početkom 2005. reaktivirani su ovi napori i izrađen je prijedlog ugovora između Svete Stolice i BiH. Ovaj akt, nazvan Temeljni ugovor između Svete Stolice i BiH (Basic Agreement Between the Holy See and Bosnia and Herzegovina), potpisan je u zgradi Predsjedništva BiH dana 19. aprila 2006., na godišnjicu izbora pape Benedikta XVI, što je i državni praznik Vatikana. Dana 29. septembra 2006. potpisan je i Dodatni protokol na Temeljni ugovor između Svete Stolice i Bosne i Hercegovine. Službeni jezik ovih dokumenata je engleski a neslužbeni prevod na hrvatski načinio je dr don Tomo Vukšić, profesor na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji u Sarajevu.

Po svojoj prirodi ovaj ugovor je međunarodni ugovor pošto Sveta Stolica ima status subjekta međunarodnog prava. Zbog takve prirode ugovor je trebalo ratifikovati, odnosno pretočiti u bosanskohercegovačko zakonodavstvo nakon prihvatanja od strane državnog zakonodavnog tijela. Kod ovakvih ugovora, tek kada ovlašteni predstavnici obje strane razmijene ratifikacione instrumente - izjave o službenom prihvatanju ugovora - ugovor stupa na snagu. Razmjena ratifikacionih instrumenata obavljena je u Rimu dana 25. oktobra 2007., na dan smrti bosanske kraljice Katarine Kotromanić-Kosače, umrle u Rimu 1478. Ratifikacijski instrumenti su razmijenjeni prilikom audijencije Željka Komšića, predsjednika Predsjedništva BiH, kod pape Benedikta XVI. Predsjednik Predsjedništva BiH u povodu razmjene ratifikacijskih instrumenata susreo se sa kardinalom Tarcisiom Bertoneom, državnim sekretarom Svete Stolice i nadbiskupom Dominiqueom Mambertijem, sekretarom vatikanskog Sekretarijata za odnose sa državama.

Temeljni ugovor između Svete Stolice i Bosne i Hercegovine ima 19 članova. Značajna je okolnost da je upravo Sveta Stolica, koja ima vjekovno iskustvo u sklapanju ovakvih i sličnih ugovora prva sklopila ugovor sa BiH i na taj način uticala na sadržaj budućih ugovora sa ostalim crkvama i vjerskim zajednicama. Naime, od konkordata iz Wormsa (1122) između pape Callixtusa II i imperatora Svetog rimskog carstva Henrija V, do savremenog doba, Sveta Stolica je sklopila više od 150 ugovora sa pojedinim državama kojima su regulisana pitanja iskazivanja katoličke vjere i položaja Crkve na njihovim teritorijama. Ti ugovori nosili su naziv *konkordat*, sve do 1980., kada je posljednji formalni konkordat prestao da važi. Nakon toga koriste se termini ugovor ili temeljni ugovor.

Glavni razlog činjenice da Katolička crkva ima najdužu tradiciju sklapanja ugovora sa teritorijalnim državama leži u okolnosti da je tokom historije u kršćanskom svijetu bio prihvaćen model razlikovanja političkog i religijskog autoriteta pa se onda postavilo i pitanje njihovih međusobnih odnosa. Bilo je slučajeva kada je religijski autoritet dominirao nad političkim (papocezarizam), slučajeva kada je politički autoritet dominirao nad religijskim (cezaropapizam) ili kada su njihovi odnosi bili manje-više harmonični. U svakom slučaju od 12. vijeka razvijena je praksa u zapadnoj Evropi da se ti odnosi regulišu ugovorima. Vremenom je ta praksa protegnuta na sve religijske zajednice. U muslimanskom svijetu takva praksa nije postojala pošto je sve do 20. vijeka prevladavao model jedinstva religijskog i političkog autoriteta (*din ve devlet*) te nisu postojali posebni entiteti islamske zajednice odvojene od državnih institucija pa samim tim ni potreba da se njihovi odnosi regulišu ugovorima. U okviru tog koncepta, politički autoritet je uglavnom dominirao nad religijskim.

Nakon Svete Stolice, Srpska pravoslavna crkva je pristupila sklapanju ugovora sa BiH. Taj akt, nazvan Osnovni ugovor između Srpske pravoslavne crkve i Bosne i Hercegovine, potpisali su u Sarajevu 3. decembra 2007. u ime SPC patrijarh srpski gospodin Pavle a u ime BiH, po ovlašćenju Predsjedništva BiH, ministar za ljudska prava i izbjeglice BiH dr Safet Halilović. Ovaj ugovor još nije ratifikovan. Problem je u tome što je u slučaju Temelnog ugovora između Svete Stolice i BiH očigledno da se radi o međunarodnom ugovoru te Predsjedništvo donosi odluku o ratifikaciji na osnovu člana V. 3 (d) Ustava BiH. U slučaju Osnovnog ugovora između Bosne i Hercegovine i Srpske pravoslavne crkve, SPC nije međunarodnopravni subjekt nego Crkva čije je sjedište u stranoj zemlji. Zato je u Predsjedništvu BiH postavljeno pitanje ratifikacije i da li potvrđivanje ovog ugovora spada u nadležnost Predsjedništva na osnovu člana V. 3(d) Ustava BiH. Ostaje da se vidi kako će se ovo pitanje raz riješiti.

Konačno, 12. marta 2008. Rijaset IZ u BiH donio je odluku da pristupi postupku sklapanja ugovora sa državom. Na taj način i najbrojnija vjerska zajednica u BiH odlučila se i za ugovorno regulisanje, nakon što je njeno vodstvo jedno vrijeme smatralo da je dovoljan zakonski okvir. Prethodno su dva organizaciona dijela ove zajednice - Islamska zajednica u Hrvatskoj i Islamska zajednica u Sloveniji - sklopili odgovarajuće ugovore sa državama u kojima djeluju. Sadržina teksta ugovora IZ i države BiH biće određena sadržajem prethodno potpisanih ugovora. Na temelju principa jednakosti, ono što se garantuje jednoj crkvi i vjerskoj zajednici mora se garantovati i ostalim u jednakom obimu. Zato je korisno u ovoj fazi znati šta je to sadržaj dosadašnjih ugovora sa državom u BiH (vidi: prilog 1, Tekst Temelnog ugovora između Svete Stolice i Bosne i Hercegovine, [http://www.ktabkbih.net/Temeljni ugovor.pdf](http://www.ktabkbih.net/Temeljni%20ugovor.pdf)).

Radi uporedne perspektive korisno je takođe imati na umu šta je garantovano IZ u zemljama okruženja, kao što je Hrvatska (vidi: prilog 2, Tekst Ugovora između Vlade Republike Hrvatske i Islamske zajednice u Hrvatskoj o pitanjima od zajedničkog interesa, <http://www.poslovniforum.hr/zakoni/crkva02.asp>).

Priroda ovog ugovora biće određena statusom i sjedištem IZ. Naime, sjedište IZ u BiH je u Sarajevu (čl. 20 Ustava IZ u BiH). Prema tome, ugovor će sklapati vjerska zajednica čije je sjedište u BiH sa državom BiH. To je, onda, ugovor unutrašnjeg prava. U slučaju Katoličke crkve u BiH riječ je o međunarodnom ugovoru a u slučaju Srpske pravoslavne crkve o ugovoru između države i crkve koja ima sjedište u drugoj državi (elemenat inostranosti). Očigledno je da različiti tipovi vodstva koji postoje u slučaju različitih crkava i vjerskih zajednica dovode i do različite pravne prirode ugovora. U svakom slučaju u pogledu sadržine slijedi se princip jednakosti.

FUNKCIJA UGOVORA

Već od same najave sklapanja ugovora između države i crkava, odnosno vjerskih zajednica u javnosti se postavljalo pitanje da li su ti ugovori neophodni pošto postoji zakon koji reguliše slobodu vjere i pravni položaj crkava i vjerskih zajednica. Na ovo pitanje bi se moglo odgovoriti da ti ugovori nisu neophodni, ali su korisni. Korisno je, naime, da se preciziraju međusobni odnosi ova dva autoriteta, da se riješe pitanja koja nisu obuhvaćena zakonom i na taj način eliminišu mogući nesporazumi. Sa teorijskog i praktičnog aspekta, bolje je imati precizne i konkretizovane norme nego neizvjesnost.

Naprimjer, Republika Hrvatska je već prije pet godina ugovorno regulisala odnose sa svim crkvama i vjerskim zajednicama na svom području. Prvi ugovor sklopila je sa Svetom Stolicom i on je ratifikovan 13. februara 1997. Tokom 2003. Vlada Republike Hrvatske sklopila je ugovore sa pet ostalih crkava i vjerskih zajednica, uključujući i Islamsku zajednicu u Hrvatskoj. Ti ugovori se označavaju kao “ugovor između Vlade Republike Hrvatske i (određene crkve/vjerske zajednice) o pitanjima od zajedničkog interesa”.

Ugovori nekada idu i korak dalje od zakona. Naprimjer, Temeljni ugovor Svete Stolice i Bosne i Hercegovine sadrži neke odredbe kojih nema u Zakonu o slobodi vjere u BiH. Takve su odredbe da u slučaju istrage protiv svećenika i redovnika državne vlasti prije preduzimanja mjera moraju o tome obavijestiti crkvene vlasti (čl.8); da će u roku od deset godina od stupanja na snagu ovog ugovora BiH vratiti Katoličkoj crkvi nacionalizovana dobra ili za njih dati pravednu naknadu (čl.10); da će država BiH posebnim zakonom urediti da pet svetkovina budu neradni dani za sve katolike u zemlji (čl.9) itd.

Sporazumi ili ugovori, takođe pokazuju da se država i crkve, odnosno vjerske zajednice sporazumijevaju radi ostvarivanja opšteg dobra. Odvajanje i saradnja političkog i religijskog autoriteta jeste glavna tendencija u savremenim državama. Ovo je posebno potrebno naglasiti u slučaju tranzicijskih zemalja koje iz socijalizma prelaze u liberalnu demokratiju. Te zemlje su u ranijem periodu uglavnom iskusile odvajanje države i religije i društvenu marginalizaciju vjernika. Odvajanje je često shvaćano kao kontrola, potiskivanje i nadređenost. Iz te paradigme treba preći u paradigmu “odvajanje i saradnja”. Paradigma “odvajanje i saradnja” znači: (1) strukturalno i funk-

cionalno odvajanje političkog i religijskog autoriteta i (2) njihova saradnja radi ostvarivanja opšteg dobra. Saradnja nije da jedan autoritet preuzima funkcije drugog autoriteta, već da i jedan i drugi, svako iz svoga domena, sarađuju na ostvarivanju zajedničkih ciljeva i zaštiti zajedničkih vrijednosti u društvu. Ugovorno regulisanje odnosa države i crkve, odnosno vjerskih zajednica može pomoći afirmaciji ove paradigme.

Preporod, br. 8/874 - 15. april 2008.

KAKO SE RAZVILA IDEJA SLOBODE RELIGIJE NA ZAPADU

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

PRVA FAZA: RELIGIJSKA NESLOBODA

U najranijoj fazi historije Evrope kršćanske ere nalazimo ideju povezivanja političkog i religijskog autoriteta i namećanja jedne religije za službenu religiju države. To znači da su svi stanovnici države bili obavezni da slijede jedno religijsko

učenje i da učestvuju u obredima te religije. To, opet, znači da je pojedinac bio neslobodan u pogledu izbora religije. Religija je data. Takođe, nije postojala sloboda za one koji bi slijedili drugu religiju osim one zvanične.

Ovakav sistem uspostavljen je u Rimskom carstvu 394/395 godine, nakon što su imperatori Gracijan (375-383), na Zapadu, i Teodosije (379-394), na Istoku, proglasili kršćanstvo za jedinu ovlaštenu religiju u Carstvu. Ovom aktu prethodilo je priznanje kršćanstva 313. za ravnopravnu religiju s ostalim religijama u Carstvu od strane imperatora Konstantina. Na taj način, kršćanstvo je od progonjene religije (100-250 godine) postalo jedina službena religija. Historičar August Franzen napisao je da je na taj način “ono što je bilo crno postalo bijelo i obrnuto”.

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

Jedna pod posljedica ovakvog pristupa pitanju religije bili su religijski ratovi u Evropi, koji su bjesnili u periodu 1560-1715. U ovom periodu u Evropi je bilo samo 30 godina međuvjerskog mira. Sve ostalo su bili religijski motivisano ratovi i progoni. Jedan pokušaj rješenja ovih sukoba bio je mir u Augsburgu 1555. koji je propisao: (1) svaki vladar ima pravo da odredi religiju svojih podanika i (2) podanici koji žele da sačuvaju svoju religiju imaju pravo da se isele na teritoriju svojih istovjernika. Ovo rješenje je samo pojačavalo sukobe. Jedan od takvih sukoba bio je "tridesetogodišnji rat" (1618-1648), koji je završen Vestfalskim mirom 1648. Ovaj mir prihvata princip trpljenja (tolerancije) tri kršćanske denominacije - katoličke, protestantske i kalvinističke - na teritorijama država potpisnica. Manjinske religijske zajednice sada mogu ostati na teritorijama pod vlašću vladara druge denominacije, ali nemaju pravo javnog vršenja religije.

DRUGA FAZA: TOLERANCIJA

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

U prvom slučaju, dat je sada drugačiji odgovor od onoga koji se ticao donatista u 4. i 5. vijeku. Jedan od najranijih i najuticajnijih autora koji se založio da se državna sila ne koristi protiv heretika, već da se s njima razgovara argumentima bio je francuski propovjednik i teolog Sebastian Castellio (1515-1563). On je o tome napisao djelo "Da li heretici treba

da budu progonjeni” (1554), gdje je negativno odgovorio na pitanje u naslovu knjige i na taj način legalizovao pravo na herezu. Protestantski teolozi su posebno insistirali na tezi da je hereza duhovna stvar. Na taj način su se borili za drugačije mišljenje unutar katoličkih zemalja i mogućnost svoga opstanka. Međutim kada su došli na vlast, nerijetko su pravo na herezu odriicali drugima.

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

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

Tokom 17. i 18. vijeka veliki broj evropskih zemalja izdao je zakone o toleranciji, bilo ograničenoj bilo univerzalnoj. Suštinski, tolerancija je prvo data kršćanskim manjinskim zajed-

nicama, zatim Jevrejima, zatim muslimanima (19. vijek) a nakon toga ostalim religijskim grupama kako su se pojavljivale na evropskom prostoru.

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

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

TREĆA FAZA: SLOBODA RELIGIJE

Ovaj koncept je razvijen u Sjevernoj Americi a zatim je internacionalizovan tokom 20. vijeka. Sam razvoj ove ideje u Americi bio je uzrokovan međudjelovanjem nekoliko faktora i tekao je u nekoliko faza. Američki puritanski useljenici iz 17. vijeka, koji su bili progonjeni u Evropi, prvo traže religijske slobode za sebe. Oni žele da u Americi uspostave “kraljevstvo Božije”. Zato nekada ne bježe i od sistema državne religije u kolonijama u kojima čine većinu. Multivjerski karakter kolonija dovodi do potrebe da se ovo pitanje drugačije adresira. Američki useljenici su imali pred sobom evropski koncept

ograničene ili univerzalne tolerancije ali se njihovi istaknuti mislioci opredjeljuju za jedan novi koncept - sloboda religije (religious liberty).

Najpoznatiji protagonist ovakvog pristupa bio je Roger Williams (1603-1683), koji zahtijeva slobodu savjesti za sve i prestanak državnog sankcionisanja religije. Svojim stavovima utiče na Johna Locka (1632-1704), koji će dalje biti glavni izvor inspiracije za Thomasa Jeffersona, autora ustavnopravne formulacije američkog pristupa religiji (Amandaman I, 1791). Roger Williams svoje ideje o slobodi religije pretače u pravne akte kolonije Rhode Island. Ovaj koncept prihvata i Zakon o pravima Virginije (Virginia Bill of Rights, 1778), koji u čl.16 propisuje: "Religija ili dužnost koju dugujemo našem Tvorcu, i način na koji se ona praktikuje može biti vođena samo razumom i uvjerenjem, ne silom i prinudom; te, prema tome, svi ljudi imaju jednako pravo na slobodno praktikovanje religije, prema nalogima savjesti, te je uzajamna dužnost svih da međusobno praktikuju kršćansku strpljivost, ljubav i dobročinstvo." U ovom aktu umjesto termina "tolerancija" koristi se termin "slobodno vršenje religije prema nalogu savjesti" (free exercise of religion, according to the dictates of conscience).

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

Georg Jellinek će 1895. napisati da je sloboda savjesti prva sloboda u modernom smislu riječi. Na kraju smo vidjeli kako se i sloboda savjesti javila i razvila u vezi sa slobodom religije, ali je kasnije dobila samostalni razvojni put. Danas se sloboda savjesti garantuje ljudima svih vjera ili ubjeđenja.

Konačno uobličen sadržaj slobode religije je takav da obuhvata:

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

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

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

Preporod, br.11/877 - 1. juni 2008.

SADRŽAJ

Članci

Kako je hanefijski mezheb došao u Bosnu	7
Islamski reformizam u Bosni i Hercegovini u 20. vijeku	21
Izučavanje fikha na pragu 21. vijeka - uporedna perspektiva.....	33
Islamske studije na pragu 21. vijeka: naslijeđe prošlosti i izazovi budućnosti.....	47
Koncept građanstva u savremenoj islamskoj pravnoj misli	69
O institucionalizaciji islama u zemljama Evropske unije	91
Muslimani Balkana na pragu 21. vijeka	109

Eseji

Šta je to “islamska tradicija bošnjaka”?	121
Šta su to “zahtjevi vremena”?	133
Razumijevanje šerijata u djelima Husein-ef. Đoze.....	139
Prof. dr Hamdija Čemerlić o vjerskom jedinstvu muslimana (hilafetu)	145
Očuvanje bosanske muslimanske prakse	149
Disolucija SFRJ i njene posljedice za Islamsku zajednicu	155
Poricanje genocida proglasiti krivičnim djelom	165
Sjećanje na “Lava od Plevne”	173
Vrijeme deklaracija	181
Ugovori države i vjerskih zajednica - porijeklo, priroda i funkcija.....	187
Kako se razvila ideja slobode religije na Zapadu.....	195