

Glasnik

Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

ISSN 1512-6609



3-4

Sarajevo

mart-april 2016.

VOL. LXXVIII • Str. 169-362

U ovom broju pišu:

Fuad Sedić • Elvir Duranović • Mujo Rančić • Adis Poljić
Orhan Bajraktarević • Haris Dubravac • Muhamed Okić
Mirsada Suljić • Safet Brkić • Enes Karić

| Sadržaj

Hutba

175-180 Fuad Sedić Beričet vakufa

Islamske teme

181-196 dr. Elvir Duranović Redefiniranje pozicije dovištā u islamskoj tradiciji Bošnjaka

Studije

197-218 Mujo Rančić Socio-ekonomski profil muslimanskog svijeta
219-238 Adis Poljić Funkcija sudije i postupanje sudije u parničnom postupku, prema hadisu i pravu Bosne i Hercegovine

Pogledi

239-250 Dr. Orhan Bajraktarević Ali Sami Nešar i jezik autentičnosti
251-268 Haris Dubravac Politički islam značenje i implikacije

Kulturna baština

269-280 Muhamed Okić Stara džamija u Čehajama

Esej

281-298 Mr. sc. Mirsada Suljić Simbolika drveta

Godišnjice

299-308 Safet Brkić Džemal-ef. Omerčić (1922 – 2015) sjećanje u povodu
godišnjice od preseljenja na ahiret

Portreti

309-324 Enes Karić Nepoznati Muhammed Abduhū (2)
prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima
(nastavak iz broja 1–2 -)

Službeni dio

327-333 Vijeće muftija

335-360 Dekreti

فهرست

خطبة الجمعة

١٨٠-١٧٥ فؤاد سيديتش: بركة الوقف

موضوعات إسلامية

١٩٦-١٨١ ألوير دورانوفيتش: إعادة تعريف مكانة المصلبات في تراث البشائقة الإسلامي

دراسات

٢١٨-١٩٧ مويو راتشيتش: المظهر الاجتماعي والاقتصادي للعالم الإسلامي

٢٢٨-٢١٩ آدس بوليتش: وظيفة القاضي وسلوك القاضي في الدعوى القضائية في الحديث النبوي وفي قوانين البوسنة والهرسك

نظرات

٢٥٠-٢٣٩ أورهان بيرقارفيتش: علي سامي النشار ولغة الأصالة

٢٦٨-٢٥١ حارس دويرافاتس: الإسلام السياسي - المعنى والمضامين

تراث ثقافي

٢٨٠-٢٦٩ محمد أوكيتش: المسجد القديم في كهايا

مقالة

٢٩٨-٢٨١ مرصادة سوليتش: رمزية الشجرة

ذكريات سنوية

٣٠٨-٢٩٩ صفوت بركيتش: جمال أفندي عمرتشيتهش (١٩٢٢-٢٠١٥) - ذكرى مرور سنة على ارتحاله

شخصيات

٣٢٤-٣٠٩ أنس كاريتش: ما لم يشع لحد الإين من أخبار محمد عبده
(حسب ذكريات WILFRID SCAWEN BLUNT وغيرها من المصادر الغربية)

رسميات

٣٣٣-٣٢٧ مجلس المفتين
٣٦٠-٣٣٥ قرارات التوظيف والعزل عن الوظيفة

| Contents

Khutba

175-180 **Fuad Sedic** • Benefits of Waqf

Islamic Themes

181-196 **Elvir Duranovic** • Redefining the Position of Pilgrimage Sites in the
Islamic Tradition of Bosniaks

Studies

197-218 **Mujo Rancic** • Socio-Economic Profile of the Muslim World
219-238 **Addis Poljic** Position of Judge and His Conduct in Civil Proceedings
According to Both the Hadith and the Bosnian Law

Views

239-250 **Orhan Bajraktarevic** • Ali Sami Al-Nashshar and a Language of
Authenticity
251-268 **Haris Dubravac** • Political Islam – Meaning and Implications

Cultural Heritage

269-280 **Muhamed Okic** • The Old Mosque in Cehaje

Essay

281-298 **Mirsada Suljic** • Symbolism of a Tree

Anniversaries

299-308 **Safet Brkic** • Dzemaal-ef Omercic (1922 - 2015) – A Remembrance to Mark One Year Since He Passed Away

Portraits

309-324 **Enes Karic** • Unknown Muhammad Abduh (According to the Memoirs of Wilfrid Scawen Blunt and Other Sources)

The Official Part

327-333 Council of Muftis

335-360 Decrees

Berićet vakufa

Fuad Sedić

redovni profesor na IPF-u u Bihaću
fuadsedic@gmail.com

Hvala Allahu, dž.š., Koji nas je uputio na Pravi put i poslao nam Muhammeda, s.a.v.s., da nas poduči djelima od kojih ćemo imati nagradu i sevap kada napustimo ovaj svijet.

Kao vid učešća u manifestaciji “Dani vakufa”, koju organizira Vakufska direkcija IZ u Bosni i Hercegovini jeste i ova hutba u kojoj ćemo ukazati na berićet i blagoslov onoga što se uvakufi, tj. ostavi kao trajna sadaka za potrebne i nemoćne.

Kada je Allah, dž.š., objavio ovaj ajet:

﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران 92)

”Nećete zaslužiti nagradu (tj. Džennet) sve dok ne udijelite dio od onoga što vam je najdraže; a bilo šta vi udijelili, Allah će, sigurno, za to znati.” (Sura Ali Imran, 92) došao je ashab Ebu Talha, koji je u Medini posjedovao najviše palmi, i rekao: „Allahov Poslaniče, najdraže od moga imetka mi je bašča (palmovnik) *Bejruha*.“ (Ova bašča se nalazila u blizini Pejgamberove, s.a.v.s., džamije i on je u nju često ulazio da bi se napio vode.) „Nju dajem kao sadaku u ime Allaha. Nadam se da ću za to od Allaha dobiti nagradu, pa je ti, o Allahov Poslaniče, iskoristi u ono na šta ti Allah ukaže.” Tada je Poslanik, a.s., rekao: “Čestitam ti, to je imetak koji će ti donijeti mnogo koristi (i hajra).” (muttefekun alejhi)

Od svega što posjedujemo na ovom prolaznom svijetu (dunjaluku), od imetaka, hrane, odjeće i ostalih blagodati, na drugom svijetu (ahiretu) jedino ćemo imati nagradu i korist od onoga što smo udijelili kao trajnu sadaku, tj. onoga što smo uvakufili. Na to ukazuje sljedeći hadis:

وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ يَقْرَأُ: أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ

„Abdullah ibn Mes'ud, r.a., kaže da je jednom prilikom došao kod Poslanika, s.a.v.s., a on je učio ajet: *'Elhakumuttekasur'*/Zanijelo vas je natjecanje u gomilanju imetka', pa je rekao:

قَالَ: « يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَا لِي مَالِي، وَهَلْ لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتُ فَأَقْبَيْتَ، أَوْ لَبِسْتُ فَأَبْلَيْتَ، أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ ». (أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ)

‘Čovjek će govoriti: ‘Moj imetak, moj imetak?!’ O čovječe, pa zar tebi od tvog imetka pripada išta drugo osim onoga što si pojeo pa se okoristio, obukao pa poderao, ili udijelio pa si ga zauvijek ostavio (uvakufio).” (Muslim, Tirmizi i Nesai)

Uzor u svemu pa i u nesebičnom dijeljenju nam je naš poslanik Muhammed, s.a.v.s., koji je svojim dolaskom u Medinu već počeo sa uvakufijavanjem, pa je u predgrađu Medine u mjestu Kuba, gdje je nekoliko dana odsjeo i napravio džamiju koja je postala vakuf. Također je isti slučaj i sa njegovom džamijom u Medini, koju je sagradio sa svojim ashabima. Čak je od specifičnosti koje su vezane za sve Allahove poslanike, a.s., bila i tā da se njihov imetak nije mogao naslijediti, nego bi ostajao kao trajna sadaka.

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنا - مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ - لَا نُورَثُ؛ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ.

Ebu Hurejre, r.a., prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: “Mi smo poslanici, naš imetak se ne naslijeđuje. Ono što smo ostavili je sadaka (vakuf).” (muttefekun alejhi)

Ono od čega će čovjek imati koristi na Sudnjem danu je samo ono što je udijelio od svog imetka, tj. ono što je uvakufio i ostavio kao trajnu sadaku, od koje će imati korist i sevap sve do Sudnjeg dana.

Ashabi, r.a., bili su oni koji su svoje posjede i imetke uvakufijavali i ostavljali da se time okoriste oni poslije njih. Oni su se natjecali u udjeljivanju i pomaganju drugih. Omer, r.a., jednom je prilikom donio polo-

vinu svog imetka, nadajući se da će time konačno preteći Ebu Bekra, r.a., u činjenju dobrih dijela. Međutim Ebu Bekr, r.a., donosi cijeli svoj imetak i stavlja ga na raspolaganje Poslaniku, s.a.v.s. Omer, r.a., tada odluči da više nikada ne pokuša preteći Ebu Bekra u dobru.

Svijetli su primjeri i ostalih ashaba u udjeljivanju i davanju prednosti drugima nad sobom. Kada su muslimani došli u Medinu, jedan židov je posjedovao bunar i korištenje njegove vode je dobro naplaćivao. Poslanik, s.a.v.s., ga je pokušao ubijediti da im proda taj bunar, ali je on to odbijao. Nakon toga je Poslanik, s.a.v.s., rekao:

«مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةَ فَلَهُ الْجَنَّةُ»

“Ko otkupi taj bunar i stavi ga u općekorisne svrhe (tj. uvakufi ga) imat će Džennet.” Osman, r.a., uspio je da od toga židova otkupi polovinu tog bunara, tj. da ga on koristi svaki drugi dan. Kada je Osman, r.a., razglasio da je bunar svaki drugi dan besplatno dostupan muslimanima, onda je židov odlučio da mu proda i drugu polovinu. Nakon toga su ljudi pokušavali da od Osmana, r.a., otkupe bunar i za to su mu davali dvostruku, trostruku itd. cijenu, sve dok nisu stigli do deseterostruke cijene. Tada im Osman, r.a., reče: „Ne mogu vam prodati bunar, jer sam ga ‘prodao’ Onome Ko će mi ga platiti višestruko.“

Tako su nastavile i naredne generacije muslimana da uvakufljuju svoj imetak, bilo da su to bile džamije, zemljišta za mezarje, medrese, sirotišta, kuće za nemoćne, bolnice, dućani, mostovi, putevi i ostali vidovi dobrotvornih hajrata od kojih živi ljudi imaju korist a sevap i nagrada se piše mrtvima i nakon njihove smrti. Naši cijenjени vakifi su uvijek imali u vidu hadis u kojem Poslanik, s.a.v.s., kaže:

«خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ»

“Najbolji ljudi su oni koji najviše koriste ljudima.” (hadis je sahih)¹

Mnoštvo bunara, vodovoda i hajrat-česmi po cijelom islamskom svijetu a i po našoj Bosni je rezultat primjene hadisa u kojem Poslanik, s.a.v.s., kaže:

«أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ سَقْيُ الْمَاءِ»

¹ Sujuti u *El-Džami-s-sagiru*. Hadis je sahih, pogledaj Sahihu-l-džami', broj: 426.

“Najbolji vid sadake (vakufa) je hajrat-česma (ili bunar).” (hadis je sahih)²

Draga i poštovana braćo, ono što želimo posebno naglasiti u ovoj hutbi je da ono što udijelimo, zasigurno neće umanjiti naš imetak, nego će ga oberičetiti i uvećati. Poslanik, s.a.v.s., kaže:

«لَا يَنْقُصُ مَالٌ مِنْ صَدَقَةٍ، فَتَصَدَّقُوا...»

“Sadaka (udjeljivanje) neće umanjiti imetak, pa dijelite...” (sahih)³

Svevišnji Allah obećava i kaže u hadisi-kudsijju:

قَالَ اللَّهُ: «أَنْفِقْ يَا ابْنَ آدَمَ أَنْفِقْ عَلَيَّ» (رواه البخاري ومسلم)

“O čovječe, udjeljuj imetak pa ću i Ja tebi davati.” (Buhari, Muslim)

Nadoknadu i beričet onoga što se udijeli ili uvakufi garantuje Svevišnji Allah u Kur'anu pa kaže:

{وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ} (سبأ: 39)

“...a šta god vi udijelite, On će to nadoknaditi, On najbolje opskrbljuje.” (sura Sebe', 39)

Također i Allahov Poslanik, s.a.v.s., jasno u hadisu naglašava pa kaže: „Svako jutro osvanu dva meleka koji uče dove. Jedan melek kaže:

«اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمَسِكًا تَلْفَاءً»

„Allahu moj, upropasti imetak onoga koji škrtari i ne udjeljuje!“

Drugi kaže ovako:

«اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا»

„Allahu moj, nadoknadi i daj beričet u imetku onoga koji dijeli!“

Interesantno je napomenuti, kada se pogledaju vakufske građevine, da su naši vakifi vodili računa da vakufske građevine prave od najkvalitetnijeg kamena i materijala, jer su željeli da taj vakuf što duže traje i da se ljudi što duže njime koriste, za razliku od svojih privatnih kuća, koje su građene manje kvalitetnim materijalom, jer su im one služile samo za kratki ovozemaljski život.

2 Pogledaj Sahihu-l-džami', broj: 113.

3 Ibn Ebi Faris, El-Fevaidu-l-munteka, br. 37. Sličnu predaju bilježe Tirmizi i drugi.

Naši dobri prethodnici su imali običaj, kada im dođe neko da prosi, govoriti: “Dobro nam došli oni koji naš imetak prenose iz jedne kuće (dunjaluk) u drugu (ahiret).”

Naše cijenjene džematlije, koji žele da pomognu svojim mrtvima, trebamo upućivati na to da pred duše svojih rahmetlija uvakufe nešto od imetka, pošalju bedela (zamjenu za njih) da se obavi hadž i drugi vidovi hajrata, za koji će biti nagrađeni i mrtvi a i živi koji to, pred njihove duše, urade.

Nisu slučajno nazivi gradova Donji Vakuf, Gornji Vakuf, Skender-Vakuf, Varcar-Vakuf, Kulen-Vakuf i dr. dobili ova imena. Tako bi se mogla zvati većina ostalih gradova i naselja u BiH, jer kada bi se vratili svi uzurpirani i oduzeti vakufi i hajrati, ovo bi bila zemlja vakufa i vakifa.

Molimo Uzvišenog Allaha da nas učini svjesnim vrijednosti vakufa i davanja dijela našeg imetka na Allahovom putu kako bi se time okoristili na ovome i na budućem svijetu.

Molimo Allaha, dž.š., da nam dā berićet u našim imecima, da nas učini od vakifa i da ta naša djela primi, kako bi se njima koristili oni poslije nas a nama se pisali sevapi i nakon naše smrti. (amin)

Bihać, april 2016.

فؤاد سيديتش

بركة الوقف

يتكلم المؤلف في هذه الخطبة عن الوقف - وهو حبس مال يمكن الإنتفاع به، مع بقاء عينه، على مصرف مباح، والذي هو أمر حث عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه. ومن المشار إليه في الخطبة إشارة خاصة فضائل هذا العمل وبركاته والخير الكثير لمن قام به وللجماعة الموقوفة لها الأموال.

Fuad Sedic

Benefits of Waqf

Summary

The author of this sermon talks about waqf – some property that a Muslim allocates from his possessions and puts it at the disposal of other people. Such actions were encouraged by Prophet Muhammad himself. The sermon has emphasized the blessedness of this deed and its benefits for the one who does it and for the wider community as well.

Redefiniranje pozicije dovištā u islamskoj tradiciji Bošnjaka

dr. Elvir Duranović

naučni saradnik na Institutu za islamsku tradiciju bošnjaka
duranovic@iitb.ba

Sažetak

Višestoljetna praksa posjećivanja dovišta u Bosni i Hercegovini jedan je od segmenata sveukupne islamske tradicije Bašnjaka koju muslimanski puritanci, služeći se slabim dokazima, posljednjih decenija intenzivno problematiziraju. U ovom radu smo na osnovu Kur'ana i Sunneta argumentirano odgovorili na sporna pitanja i ustanovili da dovišta nisu sveta mjesta u islamu, ali da, također, ne postoje nikakve vjerske zabrane za njihovo posjećivanje uz pridržavanje islamskih normi ponašanja. Na kraju rada, dovišta smo analizirali kroz suodnos mi-oni što je rezultiralo novim definisanjem pozicije dovišta koje bi moglo biti prihvatljivo za sve Bošnjake.

Uvod

Sve hodočasnike na svijetu, bez obzira iz koje religije, kulturne zone i društvene grupe dolazili, na sveto putovanje pokreće samo jedan istinski motiv: traganje. Traganje za ličnim osvjeđenjem onoga u šta se do tada pūko vjerovalo, traganje za višim smislom života, traganje za zdravljem, bogatstvom i srećom. Svi ostali motivi gube se u traganju. Traganje je na početku jer uspjeh hodočašća zavisi od toga da li će se pronaći ono za čim se tragalo, ili neće. Ako hodočasnik pronađe ono za čim je tragao, on se neumitno ponovo vraća kako bi pronašao više, razumio bolje i uro-

nio dublje. Ako, pak, hodočasnik na jednom mjestu ne pronađe onoga ili ono za čim je traga, on će nastaviti traganje na drugom mjestu tako da, neprestano, i poslije traganja ostaje traganje. Iskonsku potrebu i neutaživu žeđ za svetim, najčešće zbog nemogućnosti da posjećuju sveta mjesta matične religije, stanovnici Bosne i Hercegovine zadovoljavali su i još uvijek u pojedinim slučajevima zadovoljavaju svojim, lokalnim svetištima, molitvištima i dovištima. Širom Bosne i Hercegovine, svake godine, od sredine proljeća do kraja ljeta, muslimani u velikom broju hodočaste dovišta, na kojima se mole Bogu nadajući se otklanjanju neće, dobrom zdravlju, zdravom porodu, skladnom braku i ispunjenju raznovrsnih želja i molbi.

Fenomen dovišta u Bosni i Hercegovini višeslojan je i kompleksan i može se promatrati iz različitih uglova, pogotovo ako se zna da je svako pojedinačno dovište priča za sebe koja može, ali i ne mora imati dodirnih tački s drugim dovištima. Ipak, zajednička crta svih dovišta je njihova pretpostavljena „svetost“ i oreol blagoslovljenosti koji ih okružuje. Posljednjih desetljeća dovišta Bošnjaka našla su se na udaru muslimanskih puritanaca koji koriste sva raspoloživa sredstva, printane medije, internet, pa čak i brošure, kako bi „spasili“ Bošnjake od idolopokloničkog odlaska na pojedina dovišta. Njihovu tezu o dovištu kao idolopokloničkom mjestu dodatno argumentiraju neuki pojedinci koji tokom posjete Ajvatovici uzimaju i svojoj kući odnose kamenčiće iz Ajvaz-dedine stijene ili nekog drugog dovišta, što je s pozicije islamskog učenja neprihvatljivo, a o čemu smo ranije pisali.¹ U ovom radu ćemo, na osnovu osnovnih izvora islama, pokušati odgovoriti na pitanje da li je posjećivanje dovišta u skladu s islamskom tradicijom Bošnjaka², da li je Bošnjacima dozvoljeno posjećivati dovišta i s kojim ciljem te da li su dovišta sveta mjesta u islamu?

1 Vidi: Elvir Duranović „Neke negativne posljedice narodnog vjerovanja u svetost Ajvaz-dedine stijene“, *Glasnik RIZ-a u BiH*, maj-juni 2014., Vol. LXXVI, br. 5-6., Sarajevo, 2014., str. 475-484.

2 Islamska tradicija Bošnjaka obuhvata islamsko ehli-sunnetsko vjerovanje i vjerske obrede Bošnjaka interpretirane kroz maturidijsko učenje i hanefijski mezheb protkane tesavvufom i obojene tursko-osmanskim i predislamskim običajima naroda Bosne i Hercegovine koji su nakon pomnog odabira postali sastavni dio njihove sveukupne islamske tradicije. Više o konceptu islamske tradicije Bošnjaka vidi: Elvir Duranović, „Narodna religija narodni islam u Bosni i Hercegovini – bosanski islam i islamska tradicija Bošnjaka – diferencirajući faktori“, *Glasnik RIZ-a u BiH*, novembar-decembar 2014., Vol. LXXVI, br. 11-12., Sarajevo, 2014., str. 1077-1094.

„Cijela zemlja je džamija”

Prema učenju islama, namaz, obavezna svakodnevna molitva propisana svakom muslimanu i muslimanki, može se, za razliku od drugih objavljenih religija, izvršavati pojedinačno, bez prisustva svećenika i izvan bogomolja. Stoga je bilo potrebno osigurati vjernicima adekvatan prostor za molitvu i kada nisu u mogućnosti otići u džamiju. Rješenje ovog problema je izuzetno jednostavno i stoga izvanredno. Nema ljepšeg i čistijeg prostora za namaz od netaknute prirode koju je Svemogući za ljude stvorio. Poslanik, a.s., je tu činjenicu samo potvrdio: ...cjelokupna Zemlja je čista poput džamije, pa gdje god nekog čovjeka od moga ummeta zadesi namaz neka klanja...³ Ili kako je rekao jednom od svojih ashaba: *No, gdje god te zadesi namaz, klanjaj ga! Ta, i to je džamija.*⁴ Svaki čisti prostor na Zemlji na kojem se obavlja namaz postaje, za vrijeme dok traje molitva, blagoslovljeno mjesto kao džamija ili mesdžid. Poput namaza i dova se može učiti na svakom čistom mjestu na planeti Zemlji, što znači da ne postoji nikakva vjerska zapreka da Bošnjaci obavljaju namaz i uče dove širom Bosne i Hercegovine, pa i na dovištima.

Namaz i dova na mjestu predislamskog svetišta

Argument koji muslimanski puritanci u Bosni i Hercegovini neprestano podastiru Bošnjacima kako bi im zabranili okupljanje je to što se dovišta nalaze na mjestima predislamskih svetišta i molitvišta. Ovo je samo djelimično tačno jer je većina dovišta locirana na mjestima povezanim s burnom historijom islama i muslimana na ovim prostorima što znači da većina dovišta ima muslimansko, a ne kako se ubičajeno misli predislamsko porijeklo.⁵ Postavlja se dakle pitanje: Da li je dozvoljeno obavljati namaz i učiti dove na mjestima predislamskih svetišta i molitvišta? Odgovor na ovo pitanje dobit ćemo uvidom u Sunnet Allahovog Poslanika, a.s.

3 Ibid., hadis br. 335., str. 258-259.

4 El-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa...*, hadis 235., str.124.

5 O lokacijama dovišta Bošnjaka vidi: „Dovište – pojmovno određenje“, *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, br. 12/2014., str. 285-306.

Kada su stanovnici Taifa prešli na islam, Allahov Poslanik, a.s., je poslao ashaba Mugiru ibn Š'ubu da sruši idolopoklonički hram u ovom gradu, što je on i učinio. Naravno, to što je Allahov Poslanik, a.s., naredio da se sruši idolopoklonički hram sasvim je očekivano. Međutim, Allahov Poslanik, a.s., je gradonačelniku Taifa, ashabu Osmanu ibn Ebu 'Asu, naredio da na istom tom mjestu sagradi džamiju. Ebu Davud bilježi da je Osman ibn Ebu 'As, r.a., rekao: „Allahov Poslanik, a.s., mi je naredio da sagradim džamiju na mjestu gdje su bili njihovi idoli.“⁶ To znači da ne samo da nije zabranjeno klanjati na mjestima predislamskih svetišta i molitvišta, nego je to na izvjestan način i preporučeno.

Dalje, nakon što se islam proširio među kršćanima, dakle i među našim precima u Bosni i Hercegovini, mnoge crkve su pretvorene u džamije. U ovom radu ćemo spomenuti samo Fethiju džamiju u Bihaću, tj., crkvu svetog Ante koja je nakon širenja islama pretvorena u džamiju. Iako je Fethija u Bihaću do kraja XVI stoljeća bila crkva (predislamski hram) niko nikada nije dovodio u pitanje valjanost namaza obavljenih u njoj. Potom, Sabit ibn Dahhak, r.a., kaže: „Neki čovek se zavjetovao da će žrtvovati devu u mjestu Buvana. Otišao je Allahovom Poslaniku, a.s., i rekao: 'Ja sam se zavjetovao da ću žrtvovati devu u Buvani.' Allahov Poslanik, a.s., ga upita: 'Da li je u njoj (Buvani) bio neki idol iz doba džahilijeta koji se obožavao?' 'Ne', odgovorili su (prisutni). Poslanik, a.s., ponovo upita: 'A da li se tu održavala kakva predislamska svetkovina?' 'Ne', rekoše. Allahov Poslanik, a.s., tada reče ovom čovjeku: 'Ispuni svoj zavjet...’“⁷

Neko bi na osnovu ovog hadisa mogao zaključiti da bi Allahov Poslanik, a.s., zabranio i obavljanje namaza na mjestima na kojima su se nalazili idoli ili predislamske svetkovine, kao što bi, vjerovatno, ovom čovjeku zabranio žrtvovanje deve, međutim nije tako. Muhammed ibn Salih el-Usejmin, učenjak kojeg puritanci u Bosni i Hercegovini izuzetno cijene i često se pozivaju na njega, u komentaru ovog hadisa kaže: „Što se tiče namaza u crkvi, naš namaz nije sličan njihovom, tako da čovjek u

6 Ebu Davud, *Sunen Ebu Davuda*, prijevod i komentar Mahmut Karalić, Novi Pazar, 2012., tom 1., hadis br. 449., str. 311.

7 Abu Dawud Sulaiman bin Ash'ath, *Sunan Abu Dawud (english translation)*, Dar es-Selam, Rijad, 2008., tom. 4., hadis br. 3313., str. 46. Hadis je *sahih*.

ovom postupku ne nalikuje nemuslimanima. Suprotno ovome je prinošenje žrtve na mjestu gdje drugi kolju nekome mimo Allahu, jer je radnja jedna i identična. No, ako čovjek htjedne da klanja na mjestu na kojem se prinose žrtve nekome mimo Allaha, dozvoljeno mu je to, jer to nije od vrste ibadeta koji idolopoklonici rade na tom mjestu.⁴⁸

Ne postoje dakle vjerske zabrane za obavljanje namaza i učenje dove na mjestima na kojima su se prije islama nalazili idolopoklonički hramovi ili crkve, pa prema tome nije valjana argumentacija onih koji tvrde da Bošnjaci ne smiju posjećivati dovišta, na njima klanjati i učiti dove čak i ako su se tu ranije nalazila predislamska svetišta.

Dovište – sveto mjesto u islamu?

Sljedeće pitanje kojim ćemo se pozabaviti jeste: Da li su dovišta Bošnjaka sveta mjesta prema islamskom učenju? Ako jesu, po čemu su sveta, odnosno ko ih je proglasio svetim? Ako nisu, zašto ih muslimani posjećuju? Pitanje svetosti u islamu nije predmet dogovora. Svetost prostora, vremena, tekstova, obreda i ljudi određuje se na osnovu objavljenih tekstova: Kur'ana i Sunneta. To znači, da ako u Kur'anu i Sunnetu postoji argumentacija za neko mjesto da je sveto, onda je ono sveto. No, premda je uspostavljanje svetog prostora u islamu isključivo u domenu objavljene Riječi Božije, vidjet ćemo da se sakralizacija profanog i u islamu događa prema univerzalnom pravilu: tj., isijavanjem Svetog ili javljanjem Svetog na određenom mjestu. Bez teofanije ili hijerofanije nema svetog prostora. Međutim, u isto vrijeme to ne znači da svaka hijerofanija podrazumijeva sakralizaciju.

Očigledan primjer za to je pećina Hira, mjesto prvog susreta Muhammeda, a.s, i meleka Džebraila, a.s., Iako se na ovom mjestu desila Prva objava, izvori islama pećini Hira nisu dodijelili neki poseban status svetog, osim što se pećina Hira nalazi u svetom području mekanskog harema. U konkretnom slučaju Objava je prednost dala vremenu nad prostorom, pa je vrijeme Prve objave, Noć Kadr, posvećeno, blagoslovljeno i izdvojeno u odnosu na profano vrijeme mimo nje.

8 Muhammed b. Salih el-Ušejmin, *Unikatna značenja tevhide kroz prizmu Knjige tevhide*, knj. 1., Udruženje za afirmaciju moralnih, kulturnih i intelektualnih vrijednosti – Orijent, Sarajevo, 2009., str. 187.

Sveta mjesta u Kur'anu i Sunnetu

Prema Kur'anu i Sunnetu na planeti Zemlji postoje četiri sveta mjesta i tri sveta hrama, svi unutar granica svetog prostora. Sveta mjesta su: Sveta ili Obećana zemlja, Mekka i njena okolina, dolina Tuvā te Medina i njena okolina, dok su sveti hramovi: Mesdžidu-l-harām (*Al-masǧid al-ḥarām*) u Mekki i Mesdžidu-l-aksā (*Al-Masǧid al-aqṣā*) u Jerusalemu i džamija Allahovog Poslanika, a.s., u Medini.

a. Mekka i Mesdžidu-l-harām

Ibrahim, a.s., je svoju suprugu Hadžeru i sina Ismaila naselio u pustojoj dolini u kojoj će kasnije sagraditi Kabu.⁹ Prema Božijim uputama Ibrahim, a.s., je uspostavio granice *harema*,¹⁰ odnosno svetog prostora oko Mekke. To su: Ten'im (*At-Tan'im*) 7,4 km sjeverno, Nahla (*Naḥla*) 12,8 km sjeveroistočno, Hudejbija (*Al-Ḥudajbija*) 21,7 km zapadno, Azahu Libn (*Azāhu Libn*) 16 km južno, Arefat (*'Arafāt*) 21,7 km istočno, Džiraneh (*Al-Ǧirāna*) 21,7 km sjeveroistočno. Prostor *harema* u čijem centru je Meka obuhvata 550 km². Kur'an nedvosmisleno potvrđuje svetost Mekke, nazivajući Allaha, dž.š.: *Gospodarom ovog grada koji je On učinio svetim.*¹¹ To je grad u koji se Allahovom milošću *slijevaju plodovi raznovrsni.*¹² Integritet Mekke i njen sveti prostor zaštićen je mjerama uvedenim za vrijeme Ibrahima, a.s. Nakon oslobođenja Mekke Muhammed, a.s., je potvrdio svetost ovog *harema* i njegovu nepovredivost: *Ovaj je grad Allah učinio svetim i nepovredivim. Njegovo drveće ne smije se sjeći; divljač u njemu lovit; i izgubljenu stvar uzeti, osim onoga ko će je obznaniti.*¹³ Skrnavljenje svetosti Mekke spada u velike grijeha za koje počinioca očekuje nesnošna kazna.¹⁴

9 Hafiz ibn Kesir, *Kazivanja o vjerovjesnicima*, preveo Ahmed Adilović, Ilum d.o.o. - Bužim, Bužim, 1428.-2007., str. 139-143.

10 Riječ *harem* na arapskom jeziku znači: zabranjen, nedopusšten, svet, nepovrediv, sveto područje itd. Vidi: Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski riječnik*, knj. I, Drugo izdanje, Starješinstvo IZ u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo, 1984., str. 648-649.

11 *Kur'an*, sura *En-Naml*, 91. Svi ajeti u radu citirani su na osnovu prijevoda Kur'ana Besima Korkuta. Vidi: Besim Korkut, *Prevod Kur'ana*, Islamska pedagoška akademija, Zenica, 1995.

12 *Kur'an*, sura *El-Kasas*, 57.

13 Hasan Škapur, *Sahihu-l-Buhari, Buharijeva zbirka hadisa*, drugo izdanje, knj. II, MAG, Sarajevo, 1996., „Poglavlje o hadžu”, hadis br. 67., str. 568.

14 *Kur'an*, sura *El-Hadždž*, 25.

Kad je Ismail, a.s., ojačao, Ibrahim, a.s., i on sagradili su Kabu, Božiji hram u svetoj dolini Mekke.¹⁵ To je prvi hram sagrađen za ljude, s očiglednim znamenjima, među kojima istaknuto mjesto zauzima *Mekamu Ibrahim*.¹⁶ Ko u njega uđe, siguran je.¹⁷ Čak i u vrijeme idolopoklonstva, sveti prostor mekanskog *harema* bio je zaštićen i siguran, iako se: ...*svuda oko njega otima i pljačka*.¹⁸ U Kabu je ugrađen Crni kamen, prema tradiciji, dragulj iz Dženneta. Nekada blistav i bijel, pocrnio je zbog ljudskih grijeha.¹⁹ Smatra se za temelj ili osnov Kabe. Jedini je predmet kojem je Božiji Poslanik, a.s., iskazivao poštovanje ljubljem, što je kod nekih njegovih sljedbenika izazivalo podozrenje.²⁰ Kaba posjeduje *bereket* - vanredni kvalitet i izvrsnost koji molitvu pored nje čine posebnom i izuzetno vrijednom.²¹

b. Sveta zemlja i Mesdžidu-l-aksā

Zemlju od rijeke u Egiptu, do rijeke Eufrata, Bog je dao u naslijeđe Ibrahimu, a.s., i njegovim potomcima.²² Prostor koji ona obuhvata Kur'an naziva svetim samo jedanput u kontekstu pripovijedanja o izlasku Musaa, a.s., i Jevreja iz Egipta i njihove neodlučnosti da se sukobe sa tadašnjim stanovnicima Svete zemlje.²³ Međutim, na više mjesta u Kur'anu se za ovo područje navodi da je to *mubarek*,²⁴ blagoslovljena zemlja. Tako su Jevrejima tlačenim u Egiptu dati u naslijeđe istočni i zapadni krajevi

¹⁵ *Kur'an*, sura *El-Baqara*, 127.

¹⁶ *Mekamu Ibrahim* je kamen s tragovima ljudskih stopala utisnutih u njega. Prema predanju to su tragovi stopa Ibrahimovih, a. s., utisnutih u kamen dok je gradio Kabu. Vidi: Cyril Glasse, *Enciklopedija Islama*, s engleskog preveli Fikret Pašanović..., Libris, Sarajevo, 2006., str. 374.

¹⁷ *Kur'an*, sura *Ali 'Imran*, 96-97.

¹⁸ *Kur'an*, sura *El-Ankabūt*, 67.

¹⁹ Mahmut Karalić, *Tirmizijin džami'-sunen, Tirmizijina zbirka hadisa*, knj. 3., Elči Ibrahim-pašina medresa, Travnik, 2001., hadisi br. 878. i 879., str. 270-271.

²⁰ Hazreti Omer je jednom prilikom rekao Crnom kamenu: „Tako mi Boga, ljubim te, a znam da si ti kamen, koji niti štetu donosi, a niti korist daje! Da nisam vidio Božijeg Poslanika, a.s., da te ljubim, ni ja te ne bih poljubio!“ Vidi: Hasan Škapur, *Sahihu-l-Buhari Buharijeva zbirka hadisa*, drugo izdanje, knj. II, MAG, Sarajevo, 1996. Poglavlje o hadžu, hadis br. 77., str. 576.

²¹ Poslanik, a.s., kaže: „Namaz obavljen u Mesdždu-l-haramu vrijedan je kao stotinu hiljada namaza.“ Muhammad bin Yazeed Ibn Majah al-Qazwini, *Sunan ibn Majah (english translation)*, Dar es-Selam, Rijad, 2007. godine, tom. 2., hadis br. 1413., str. 349.

²² *Biblija, Knjiga postanka*, 15, 18-21. Na ovom prostoru su kroz povijest živjeli brojni narodi.

²³ „O narode moj, udite u Svetu zemlju, koju vam je Allah dodijelio, i ne uzmičite nazad, pa da se vratite izgubljeni.“ Vidi: *Kur'an*, sura *El-Mā'ida*, 21.

²⁴ U istom značenju koristi se riječ *bereket*, što znači: blagoslov, blagodat, nebeski dar, blagostanje i sreća. Vidi: Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski...*, knj. I, str. 203.

blagoslovljene zemlje.²⁵ Bog je Ibrahima i Luta, a.s., spasio u *blagoslovljenu* zemlju,²⁶ a vjetar koji je Bog potčinio Sulejmanu, a.s., puhao je u *blagoslovljenoj* zemlji.²⁷ U glavnom gradu Svete zemlje, Jerusalemu, Sulejman, a.s., je sagradio hram kojeg Kur'an naziva *Mesdžidu-l-aksā*, Hram daleki.²⁸ Sveti hram u Jerusalemu spominje se na više mjesta u Kur'anu, uglavnom u okviru pripovijedanja o Isau, Zekerijahu, Jahjau, a.s., i hazreti Merjemi. Muhammed, a.s., je također za vrijeme Isrā'a i M'irādža (*m'irāğ*),²⁹ posjetio Svetu zemlju, klanjao dva rekata u hramu, a zatim je s prostora u neposrednoj blizini hrama (danas se na tom mjestu nalazi čuvena Kupola na stijeni) uzdignut na nebesa. Mesdžidu-l-aksā u Jerusalemu jedna je od tri džamije koje, prema preporuci Božijeg Poslanika, a.s., vrijedi posjetiti.³⁰

c. Sveta dolina Tuvā

Čuvena teofanija, razgovor između Allaha, dž.š., i Musaa, a.s., desio se, prema kur'anskom kazivanju, u svetoj dolini Tuvā koja se nalazi na planini Horebu ili Sinaju. Ovaj sveti prostor, poput Obećane zemlje i harema Mekke, također je *mubarek*, blagoslovljen, mada nije poznato šta ta blagoslovljenost konkretno znači.³¹ Neki od ashaba Allahovog Poslanika, a.s., su nakon njegove smrti posjećivali Sinaj i tu klanjali namaze.³²

d. Medina i džamija Allahovog Poslanika, a.s.

S Božijom dozvolom, Muhammed, a.s., je proglasio svetom (*harem*) Medinu, kao što je prije njega Ibrahim, a.s., proglasio svetom Mekku.³³

25 Kur'an, sura *El-Araf*, 137.

26 Kur'an, sura *El-Anbija*, 71.

27 Kur'an, sura *El-Anbija*, 81.

28 Kur'an, sura *El-Isrā'*, 1.

29 Više o Isrā'u i M'iradžu vidi: Abdulhalim Mahmud, *Isra' i Miradž*, El-Kalem, Sarajevo, 2003.

30 Ebu Hurejre prenosi da je Vjerovjesnik, a.s., rekao: „Sedla se pritežu samo radi tri mesdžida: Ovog mog mesdžida, Mesdžidu-l-harama i Mesdžidu-l-aksaa.” Navedeno prema: El-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa...*, hadis br. 789. str. 339.

31 *A kad dode do vatre, neko ga zovnu s desne strane doline, iz stabla, u blagoslovljenom kraju: „O Musa, Ja sam - Allah, Gospodar svjetova!”* Kur'an, sura *El-Kaşaş*, 30.

32 Ebu Hurejre, čuveni ashab Božijeg Poslanika, a.s., išao je na Sinaj, na mjesto gdje je Allah, dž.š., razgovarao s Musaom, a. s., i klanjao na tom mjestu. Vidi: Imam Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, Muessese er-risale, Bejrut, 1997., tom 39., hadis br. 23948., str. 267. Hadis je *sahih*.

33 Allahov Poslanik, a.s., rekao je: „Ja sam učinio svetom Medinu kao što je Ibrahim učinio Mekku i učio sam dove za izobilje i bereket u njoj dvostruko više nego što je Ibrahim učio za stanovništvo Mekke.” Navedeno prema: El-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa...*, hadis br. 773., str. 334.

Granice medinskog *harema* na istoku i zapadu su dva predjela s crnim kamenjem, a na jugu i sjeveru brda Ajr i Sevr.³⁴

Poput mekanskog harema i unutar medinskog svetog prostora zabranjen je lov i sjeća drveća, a sigurnost je zagarantirana svim muslimanima bez obzira na njihov društveni status. Nepovredivost medinskog *harema* štite meleci,³⁵ a onome ko želi nauditi njegovim stanovnicima prijeti se uništenjem.³⁶ U centru medinskog harema sagrađena je džamija Allahovog Poslanika, a.s. Mada je cijela džamija blagoslovljena,³⁷ ipak se posebno svetim smatra dio između privatne sobe Božijeg Poslanika, a.s., i njegovog *minbera* (govornice).³⁸ Poput Crnog kamena u Kabi kojeg svi hodočasnici nastoje dodirnuti i poljubiti, svi posjetitelji Medine nastoje klanjati barem jedan namaz u ovom dijelu džamije Allahovog Poslanika, a.s. Nakon smrti Božijeg Poslanika, a.s., svetost džamije u Medini još više je porasla u očima vjernika, jer se mezar s mubarek tijelom Božijeg Poslanika, a.s., nalazi u sklopu džamijskog kompleksa.

e. Svetost ostalih džamija

Ostale džamije sagrađene nakon širenja islama u svim krajevima svijeta gdje žive muslimani nisu, u objavljenim izvorima islama, direktno nazvane svetim. Međutim, džamije su u Kur'anu pripisane Bogu (*masağidallah*),³⁹ a ono što Allah, dž.š., u objavi pripíše Sebi smatra se svetim i blagoslovljenim, poput Božijih poslanika, Božijih objava, Božijih štćenika (*evlija*) itd. Svetost i blagoslovljenost ostalih džamija sagrađenih radi Allaha, dž.š., može se argumentirati Božijom zaštitom njihovog integriteta i nepovredivosti. Naime, najveće je nasilje, shodno kur'anskom tekstu, sprečavati vjernike da odlaze u džamije, a onima

34 Ibid., hadisi br.774. i 777., str. 335-336.

35 Ibid., hadis br. 781. str. 337.

36 Ibid., hadis br. 784., str. 337.

37 Allahov Poslanik, a.s., rekao je da je namaz u njegovoj džamiji bolji od hiljadu namaza obavljenih u nekoj drugoj džamiji, osim u Mesdžidul-haramu. Vidi: El-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa...*, hadis br. 790., str. 339.

38 Božiji Poslanik, a.s., je rekao: „Prostor između moje sobe i mog minbera je jedna od džennetskih bašči, a moj minber je na mom džennetskom vrelu.” Navedeno prema: El-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa...*, hadis br. 787., str. 338.

39 U Kur'anu stoji: *Allahove džamije održavaju oni koji u Allaha i u onaj svijet vjeruju i koji molitvu obavljaju i zekat daju i koji se nikoga osim Allaha ne boje; oni su, nadati se je, na pravom putu.* Kur'an, sura *Et-Tevba*, 18.

koji ruše džamije prijeti se poniženjem i teškom kaznom.⁴⁰ Vrijeđanje i omalovažavanje džamija smatra se teškim grijehom koji izvodi iz vjere. Svetost džamija potvrđuje i njihova fizička i metafizička povezanost s Kabom u Mekki.⁴¹

Poput snažnog generatora Kaba u Mekki svojom svetošću napaja sve zemaljske džamije i mesdžide. S druge strane, rijeka molitvi, želja, nadanja i skrušenog zazivanja pobožnih vjernika usmjerava se ka Kabi u Mekki, a od Gospodara Kabe dolazi blagoslov i odgovor na molitve. Koначно, džamije sadrže *bereket* jer je obavezni namaz obavljen u nekoj od njih vredniji od namaza pojedinca za dvadeset i pet puta.⁴² Među ostalim džamijama posebno mjesto zauzima džamija u Kubau, danas sastavni dio Medine, koju je Allahov Poslanik, a.s., često posjećivao⁴³ i čiju vrijednost je naglašavao.⁴⁴

Sveta mjesta u islamu naspram dovišta bosanskohercegovačkih muslimana

Gornja analiza kur'anskih i hadiskih tekstova otkriva gradivne elemente strukture svetog mjesta u islamu općenito. Neko mjesto se može smatrati svetim ako se ispune sljedeći uvjeti:

- a. da se svetim, posredno ili neposredno, naziva u osnovnim izvorima islama: Kur'anu i Sunnetu;
- b. da postoje vjerske i svjetovne zabrane kojima se štiti njegov integritet;
- c. da je na njemu u nekom periodu zemaljske povijesti došlo do isijavanja svetosti, odnosno dodira svetog i profanog;
- d. da ga svi muslimani svijeta smatraju svetim;
- e. da ga obuhvata *bereket* - Božiji blagoslov, koji se manifestira na različite načine, zavisno od mjesta do mjesta;

40 Kur'an, sura El-Bekare, 114., str. 14.

41 Jedan od uslova za ispravnost namaza jeste okretanje prema kibli, Kabi u Mekki zbog čega su sve džamije na Zemlji usmjerene na tu stranu.

42 Ibn Majah, *Sunan ibn Majah...*, tom. 2., hadis br. 1413., str. 349.

43 Allahov Poslanik, a.s., bi svake subote posjećivao džamiju u Kubau. Vidi: *Sahihu-l-Buhari...*, tom 1., hadisi br. 1193 i 1194., str. 805.

44 Allahov Poslanik, a.s., je rekao: „Namaz u džamiji u Kubau vrijedan je kao umra.“ Vidi: Karalić, *Tirmizijin džami'-sunen...*, knj. 2., hadis br. 323, str. 86. Tirmizi kaže da je ovaj hadis: hasen-garib.

- f. da posjeta tom svetom mjestu traje tokom čitave godine, a ne samo jedanput godišnje.

Uporede li se navedeni konstruktivni elementi svetog mjesta u islamu s osnovnim karakteristikama dovištā Bošnjaka, dobit će se odgovor na pitanje: da li su dovišta sveta mjesta?

Dakle, bosanskohercegovačka dovišta se ni u jednom slovu Kur'ana i Sunneta ne nazivaju svetim, niti se, u tom smislu, na bilo koji način tretiraju. Za osnovne izvore islama cjelokupan prostor Bosne i Hercegovine, osim džamija, je homogen bez pukotina svetog unutar njega. Pošto dovišta nemaju status svetog, ne posjeduju ni Objavom zagarantiran *bereket* te zato i ne postoje zabrane kojima bi se štitila njihova nepovredivost. Istina, postoje vjerske zabrane u vezi s grobovima šehida, uleme i dobrih ljudi, ali su to općenite zabrane koje se odnose na grobove svih ljudi, bez obzira na njihov status kod Boga.⁴⁵

Naveli smo ranije kako sveta mjesta u islamu hodočasnici posjećuju tokom cijele godine, međutim dovišta bosanskohercegovačkih muslimana posjećuju se tek skraja proljeća do sredine ljeta, a i tada, u većini slučajeva, samo jedanput. Na kraju ne postoji konsenzus muslimana cijeloga svijeta po pitanju svetosti dovišta bosanskohercegovačkih muslimana. Zapravo, ogromna većina muslimana uopće ne zna za njih.

Sumirajući rezultate komparativne analize karakterističnih elemenata svetih mjesta u islamu i dovištā Bošnjaka može se zaključiti da dovišta, prema islamskom učenju, nisu sveta mjesta niti se kvalitativno razlikuju od drugih mjesta na kojima se klanja i uči dova u Bosni i Hercegovini.

Ako dovišta nisu sveta mjesta u islamu, a nisu, zašto onda Islamska zajednica insistira na očuvanju te tradiciju?

Od austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine 1878. godine do današnjih dana na sceni je, katkad perfidno i latentno, uglavnom javno i otvoreno poricanje nacionalnog identiteta Bošnjaka. Tokom ovog dugog perioda Bošnjaci su bili: muhamedanci, muslimani, poturice, turci, „hr-

⁴⁵ Allahov Poslanik, a.s., zabranio je da se kreči grob, da se na njemu sjedi i da se bilo šta na njemu gradi. Vidi: Mahmud, Abdulhamid, Tuhmaz, *Hanefijski fikh*, knj. 1, Sarajevo, 2002., str. 426.

vatsko cvijeće“, Neopredjeljeni, Srbi ili Hrvati, bez prava na maternji jezik i na matične: naučne, kulturne i dobrotvorne ustanove. Takav odnos prema Bošnjacima direktna je posljedica njihovog prihvatanja islama.

Paradoksalno, odnos prema islamu, tj., nosiocima islama Turcima (Osmanlijama), utkan je u nacionalni identitet ne samo Bošnjaka već gotovo podjednako Srba i djelimično Hrvata. Mit o Kosovskom boju i „petstogodišnjem turskom jarmu“ nepovratno je odredio smjer razvoja duhovnog i nacionalnog identiteta Srba. U današnje vrijeme, posebno u doba krize, Kosovo je za srpske vjerske i političke lidere *univerzalno sveto mesto, sveto mesto pravoslavne religije i sveto jezgro srpske nacije*.⁴⁶ Ostatak će zapamćena - nikada je Bošnjaci ne smiju zaboraviti - rečenica haškog optuženika, komandanta vojske Republike srpske Ratka Mladića, koji je u jeku genocida nad Bošnjacima u Srebrenici jula 1995. godine izjavio: „...i, napokon, došao je trenutak da se posle Bune protiv dahija Turcima osvetimo na ovom prostoru.“⁴⁷ Visoki zvaničnik vojske Republike srpske, osoba koja je bila zadužena u doba rata provoditi politiku RS-a, Bošnjake naziva Turcima ustrajući pritom na mitološkim stereotipima koji su trebali poslužiti kao argument i opravdanje za planirani genocid.

S druge, zapadne, strane među Hrvatima je stoljećima njegovan i razvijan mit o Hrvatskoj kao „predziđu kršćanstva“ (*antemurale Christianitatis*). Premda ovaj mit potječe još iz vremēna krstaških ratova on će svoju punu afirmaciju doživjeti tokom XVI stoljaća u vrijeme kada Osmanlije nezadrživo prodiru u Evropu osvajajući jednu po jednu kršćansku državu. Tri stoljeća kasnije, na platnu Ferdinanda Quiquereza (1892.) pod naslovom *Antemurale christianitatis* (predziđe kršćanstva) Hrvatska će biti predstavljena u liku mlade žene sa isukanim mačem u lijevoj i štitom s motivom šahovnice u desnoj ruci kako na stepeništu zaustavlja Turke dok se iza njenih skuta kriju Rafael, Dante, Mikelandelo, Galileo, Molier i Šekspir.⁴⁸

46 Saša Nedeljković, „Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize“, *Etnoantropološki problemi*, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, nova serija, godina 1., sv. 1., 2006., str. 163.

47 <https://www.youtube.com/watch?v=edFQTZpf8yM> (Zadnja posjeta 22.03.2016.)

48 Ivo Žanić, „Simbolični identitet Hrvatske u trokutu raskrižje – predziđe – most“, u: *Historijski mitovi na Balkanu: zbornik radova*, Institut za istoriju, Sarajevo, 2003., str. 162-163.



Ferdinand Quiquerez (1892), *Antemurale christianitatis* (predziđe kršćanstva)

Ovaj mit nije zaboravljen ni u jeku sukoba između Armije Republike Bosne i Hercegovine i Hrvatskog vijeća obrane i obilato je korišten od strane političkog i vojnog vođstva tadašnje paradržavne tvorevine Hrvatske zajednice Herceg-Bosne.⁴⁹ I dok su Srbi i Hrvati nacionalni identitet, jedni više drugi manje, izgrađivali na historijskim događajima iz vremena stoljetnih borbi protiv Turaka – protagonista islama, Bošnjaci su s druge strane kroz običaje i usmenu tradiciju njegovali uspomenu na vrijeme prihvatanja i širenja islama u Bosni i Hercegovini.

Dva glavna tipa lokacija na kojima su situirana dovišta: predislamska molitvišta i bitna mjesta iz historije muslimana ovih prostora, otkrivaju dva ključna razloga zašto Bošnjaci posjećuju dovišta i zašto Islamska zajednica insistira na tome.

Prvo, dovišta pored predislamskih svetišta i molitvišta, poput dovišta u Brateljavečkoj pećini kod Kladnja ili Lastavice, najbolji su odgovor onima koji zastupaju tezu da su Bošnjaci Turci, tj., da su došli u Bosnu za vrijeme osmanske vladavine te da su trebali iz nje otići s Turcima krajem

⁴⁹ Ibid., str. 191.

XIX stoljeća. Iako ovu tezu više ne zastupa nijedan ozbiljan istraživač jer je opovrgnuta brojnim autentičnim historijskim izvorima, kolektivno sjećanje Bošnjaka očuvano kroz tradiciju posjećivanja dovišta ovog tipa svjedočanstvo je samo po sebi da su Bošnjaci, nekada Bošnjani, nastanjivali prostor Bosne i Hercegovine prije Osmanlija i da imaju puno pravo na svoju zemlju i nakon njihovog odlaska. A oni koji osuđuju Bošnjake, svejedno bili oni Srbi ili Hrvati, što su napustili svoju staru vjeru i prigrlili islam nazivajući ih „poturicama“, trebali bi početi od sebe jer su i oni također prigrlili pravoslavlje ili katoličanstvo napustivši i izdavši pritom svoju staru slavensku vjeru.

Drugo, najviše dovišta u Bosni i Hercegovini povezano je sa sultanom Mehmedom el-Fatihom i njegovom vojskom. To je zbog toga što je sultan Mehmed el-Fatih iznimno poštovan i cijenjen vladar kojeg je Allahov Poslanik, a.s., lično pohvalio. U vjerodostojnom (*sahih*) predanju imam Ahmed bilježi da je Allahov Poslanik, a.s., rekao: „Sigurno će biti osvojen Konstantinopolj, divan li je vojskovođa, vojskovođa (te vojske), i divna je vojska ta vojska.“⁵⁰ Sultan Mehmed el-Fatih osvojio je Konstantinopolj 1453. godine. Deset godina kasnije, 1463., isti vladar s, uglavnom, istom vojskom osvojio je Bosnu i njenim stanovnicima donio svetu vjeru islam.

Ne čudi, prema tome, činjenica da su Bošnjaci za svoja dovišta izabrali mjesta koja ih podjsećaju na, od Božijeg Poslanika, a.s., uvažavanog Mehmeda el-Fatiha, njegovu vojsku i vrijeme kada se islam proširio u Bosni. Uz mezare šehida iz Fatihove vojske dovišta se nalaze i pored turbeta i mezara cijenjenih imama, šejhova i evlija, tj., osoba koje su ne-sebično i neumorno radile na širenju i pravilnom razumijevanju islama. Naravno, ne treba ni napominjati da islam nema ništa protiv posjećivanja njihovih mezara s ciljem učenja dove za umrle i uzimanje pouke, a natruhe neislamskih elemenata na dovištima, kojih ima i pred kojima ne smijemo zatvarati oči, potrebno je strpljivo i sistemski odstranjivati.

I kao što Srbi i Hrvati memorijalizacijom važnijih bitki iz svoje duge historije borbe protiv Turaka – nosilaca islama, ističu svoju privrženost hrišćanstvu/kršćanstvu, Bošnjaci se odlaskom na dovišta s ponosom pri-

50 Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, Muessese er-risale, Bejrut, 1997., tom 31., hadis br. 18957., str. 287.

sjećaju vremena kada su prigrlili islam. Dovišta, dakle, ne izgrađuju Bošnjake iznutra kao vjernike muslimane, jer islam od njih ne traži da ih posjećuju. Ne, dovišta su međaši koji Bošnjake određuju u odnosu prema njihovom izvanjskom okruženju. Odlaskom na dovišta Bošnjaci, s jedne strane, svoje okruženje podsjećaju da su ove prostore nastanjivali davno prije Osmanlija i da imaju puno pravo na zemlju Bosnu i nakon njih.

S druge strane, insistiranjem na posjećivanju dovišta Islamska zajednica u Bosni i Hercegovni pokazuje da neizmjereno cijeni i poštuje one koji su žišku islama donijeli i predali Bošnjacima u amanet. I još nešto, nimalo manje važno. Nakon brutalne agresije na našu zemlju (1992.-1995.) mezari šehida i nevino ubijenih civila širom Bosne i Hercegovine, postali su mjesta posebnog pijeteta i poštovanja. O tome nedvosmisleno govori i nedavno donesena „Fetva o Srebrenici“ u kojoj se između ostalog ističe: „Vijeće muftija proglašava lokalitete Srebrenica i Žepa **Šehitlucima Genocida nad muslimanima Bošnjacima**. Ovi šehitluci za trajno imaju svoj hurmet, s posebnim normama ponašanja za muslimane i muslimanke. Svakom muslimanu i muslimanki preporučuje se da prouči Fatihu šehidima, žrtvama Genocida, i da se vodi računa o moralnom ponašanju na području šehitluka.“⁵¹ Mezari šehida poginulih u agresiji na Bosnu i Hercegovinu, poput mezara šehida iz vojske sultana Mehmeda el-Fatiha, neprestano nas podsjećaju na ljude koji su donijeli i životom branili islam i muslimane na ovim prostorima, a sve s jednim ciljem - da se ne zaboravi i da se zločin genocida Bošnjacima više nikada ne ponovi. Tako su dovišta koja, kako smo vidjeli, nikada nisu ni bila sveta mjesta muslimana, ustvari „sveta mjesta“ Bošnjaka.

ألوير دورانوفيتش

إعادة تعريف مكانة المصليات في تراث البشائقة الإسلامي

إن تقاليد زيارة المصليات القديمة في البوسنة والهرسك جزء من مجموع التقاليد الإسلامية التي يمارسها البشائقة، إلا أن المتزمتين من المسلمين يعارضون في العقود الأخيرة معارضة شديدة لتلك التقاليد وهم يستدلون عند ذلك بأدلة ضعيفة. وفي هذه المقالة يرد المؤلف على الأسئلة المتنازع عليها رداً أيده بأدلة القرآن والسنة ويؤكد أن المصليات ما هي بأمكان

51 Integralni tekst Fetve o Srebrenici vidi: „Fetva“, *Glasnik Rijaseta IZ u Bosni i Hercegovni*, br. 11-12., novembar-decembar 2015., vol. LXXVII, str. 1235-1236.

مقدسة في الإسلام ولكن في الوقت نفسه لا يوجد أي مانع ديني من زيارتها إذا تمسك زائرها بأداب التصرف الإسلامي. وفي ختام المقالة تم تحليل المصليات من خلال العلاقة «ما بيننا وبينهم» مما نتج عنه تعريف جديد لمكانة المصليات يحتمل أن يكون مقبولاً من جميع البشائفة.

Elvir Duranovic

Redefining the Position of Pilgrimage Sites in the Islamic Tradition of Bosniaks

Summary

A centuries long practice of visiting pilgrimage sites in Bosnia-Herzegovina is one of the segments of the overall Islamic tradition of Bosniaks that Muslim puritans, using weak evidences, intensively problematize in recent decades. The author, using arguments based on the Qur'an and Sunnah, responds to debatable issues and notes that pilgrimage sites are not sacred sites in Islam, but that there is, also, no religious ban on visiting them, provided it is in compliance with Islamic norms of behavior. At the end of the paper, pilgrimage sites were analyzed through correlation "us-them", resulting in a new definition of the position of pilgrimage sites that could be acceptable to all Bosniaks.

Socio-ekonomski profil muslimanskog svijeta¹

Mujo Rančić

magistar političkih nauka
yomura770@gmail.com

Sažetak

Autor u ovom radu opisuje Muslimanski svijet u pogledu njegove geostrateške pozicije, stanovništva u poređenju sa svjetskim stanovništvom i njegove socioekonomske uvjete. On se također, bavi ispitivanjem prirode i dometa globalizacije i vrste političkih sistema koji djeluju u njemu. Naime, iako su muslimanske zemlje smještene na veoma važnim geostrateškim lokacijama što im daje prednost u kontrolisanju svih kanala i ruta između mora i okeana, još uvijek većina muslimanskih zemalja puno zaostaje za ostatskom svijeta u mnogim pogledima. Muslimani djeluju unutar različitih političkih sistema. Mnogi od njih su tzv. samoproglašene republike.

Ključne riječi: muslimanske zemlje, geografski prostor, energetska bogatstva, demokratija, ljudski potencijal.

Uvod

Ovo poglavlje opisuje muslimanski svijet u pogledu njegove geostrateške pozicije, stanovništva u poređenju sa svjetskim stanovništvom i njegove socio-ekonomske uvjete. On se također, bavi ispitivanjem prirode i dometa globalizacije i vrste političkih sistema koji djeluju u njemu.

¹ Ovo je treće poglavlje magistarske teze pod nazivom: "Demokratija i ljudska prava u muslimanskom svijetu od 1990. do 2000." odbranjene od strane Muje Rančića, februara 2004. godine, na Fakultetu političkih nauka, Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji. Prijevod s engleskog: autor.

Lokacija muslimanskog svijeta

Muslimanski svijet nastanjuje veliki geografski prostor koji se prostire od Indonezije u jugoistočnoj Aziji do Maroka u sjevernoj Africi. Albanija se nalazi u jugoistočnoj Evropi sa Turskom koja leži između jugoistočne Evrope i jugozapadne Azije. Region Bliskog Istoka sadrži zemlje Bahrejn, Ujedinjene Arapske Emirate, Iran, Irak, Jordan, Kuvajt, Liban, Oman, Palestinu, Katar, Saudijsku Arabiju, Siriju i Jemen. Sjeverna Afrika je dom Alžiru, Egiptu, Libiji, Tunisu, Mauritaniji i Tunisu, dok se u sjevernoj Africi nalaze Burkina Faso, Gambia, Mali, Niger, a Nigerija, Džibuti i Somalija su smještene u istočnoj Africi, dok je Čad u centralnoj Aziji sa Komorosom u južnoj Africi. U centralnoj Aziji se nalaze Kirgizstan, Tadžikistan, Turkmenistan, Uzbekistan dok se Azerbejdžan nalazi u jugozapadnoj Aziji. Afganistan, Pakistan i Bangladeš nastanjuju južnu Aziju, a u regionu jugoistočne Azije nalaze se Malezija, Bruneji i Indonezija. Muslimanske zemlje se nalaze u sredini svijeta sa svim kanalima i rutama između svih mora i okeana. Stoga, nijedan brod ne može proći od mora do mora, a da ne prođe kroz kanal neke od muslimanskih zemalja.

Geostrateška važnost muslimanskog svijeta

Muslimani nastanjuju važne strateške lokacije u svjetskim regionima. Regioni su veoma bogati prirodnim i mineralnim izvorima koji se izuzetno potrebni modernim, industrijski razvijenim državama Zapada. Muslimani također, posjeduju nekoliko važnih vrata koja su vitalna za morsku trgovinu. Jedan od ovih regiona je Bliski Istok. State Department Sjedinjenih Američkih Država opisuje Bliski Istok kao "bogat izvor strateške moći i jednu od najvećih materijalnih nagrada u svjetskoj historiji". On je "najvjerovatnije, najbogatija ekonomska nagrada u oblasti stranog ulaganja u svijetu" ili kazano riječima predsjednika Ajzenhauera (Eisenhower) "strateški najvažnija oblast u svijetu".² Ričard Nikson (Richard Nixon) je napisao da je Bliskog Istoka "nafta životna krv moderne industrije, region Perzijskog zaljeva je srce koje pumpa tu krv, a morske rute oko ovog zaljeva su žile kucavice koje prenose tu krv".

² Citirano iz knjige Noama Chomskog, *World Orders: Old and New* (New York: Columbia University Press, 1994), 190.

U sljedećoj knjizi Nikson je mišljenja da zato što će Bliski Istok najverovatnije ostati "jedini izvor značajne izvozne nafte u svijetu u sljedećih 25 godina, nemamo izbora nego da ostanemo angažovani u toj zoni"³

Činjenica je da se 55% svjetski poznatih rezervi gasa nalaze na Bliskom Istoku. Gas i gasni proizvodi se koriste na brojne različite načine u cijelom svijetu, posebno u visoko industrijalizovanim, urbaniziranim i razvijenim društvima. Otprilike 45% gasa korištenog u Sjedinjenim Američkim Državama je iz vlastitih domaćih naftnih izvora, dok 55% gasa korištenog u S.A.D. dolazi izvana, a značajan dio toga dolazi sa Bliskog Istoka. Da su Arapi većinom nemuslimani i da nemaju naftu oni ne bi bili od interesa za Zapad. Kao dodatak nafti, poznato je da Bliski Istok posjeduje mnoge prirodne resurse kao što su, između ostalih, prirodni gas, željezna ruda, fosforna stijena, pamuk i drugi. Otprilike 60% svjetske fosforne stijene (od koje se prave fertilizatori, sapun i deterdženti) se nalaze u Maroku i Zapadnoj Sahari, koju kontroliše Maroko.⁴

Centralna Azija posjeduje neke od najvećih svjetskih naftnih i gasnih depozita i u skorašnje vrijeme se pojavila kao glavni centar za bušenje i istraživanje. Zbog svoje pozicije u kojoj nema izlaz na more, centralna Azija ne može lahko izvoziti svoje naftne proizvode. Da bi se riješio ovaj problem građeni su naftovodi, a trenutno se planira gradnja još nekoliko istih. Izgradnja naftovoda je parnična stvar, prije svega zato što nekoliko potencijalnih staza ide preko Irana, zemlje koja je i dalje pod sankcijama S.A.D. i Rusije, te koja je politički i ekonomski nestabilna zemlja. Također, region centralne Azije obiluje ugljikovodicima. Kazahstan i Azerbejdžan će se, vjerovatno, pojaviti kao dva glavna izvoznika sirove nafte, Turkmenistan posjeduje važne rezerve plina, što je navelo vladine planere da objave da će Turkmenistan ubrzo postati „Kuvajt državnog plina“, dok Uzbekistan posjeduje skromnije rezerve plina. Ova dragocjena imovina nije istražena najvjerovatnije zbog tehničkih razloga. Međutim zemlje ovog regiona pokušavaju da požanju ove resurse. Stoga su strane

3 Richard Nixon, *The Real War* (New York: Warner Books, 1980), 74; također *Seize the Moment: America's Challenge in a One-Superpower World* (New York: Simon and Schuster, 1992), 204., citirano u Abdul Rashid Moten, *Globalization and the Muslim World*, (neobjavljeni rukopis).

4 Mir Zohair Husain, *Global Islamic Politics*, (New York: Addison Wesley Educational Publishers Inc. 2003), ix.

naftne kompanije pozvane i razmatra se gradnja novih naftovoda radi izvoza ovih ugljikovodika. Bliski Istok se može pojaviti da odigra ulogu kanala za izvoz, posebno ako se Evropa pojavi kao vodeće tržište za ovakvu energiju. Također, Iran i Turska će, vjerovatno, biti važni korisnici u regionu, pomoću svojih lokacija kroz potencijalne rute ponude.⁵

U region zapadne ili supsaharske Afrike zemlje sa većinskim muslimanskim stanovništvom kao što su: Mali, Burkina Faso, Niger i Čad su među najsiromašnijima u regionu. One su pretrpjele dugotrajne suše i ozbiljnu okolišnu degradaciju i skromno su razvile infraskrukturu i komercijalne mreže. Izdvaja se Nigerija sa najvećim rezervama nafte u regionu. Međutim, loše upravljanje ovim prirodnim resursom je rezultiralo u bogatoj manjini dok je većina i dalje zaustavljena u neimaštini.⁶

Strateški plovni putevi

Da nema vrata neki svjetski kontinenti bi bili spojeni zajedno. Naprimjer, Evropa i Azija su odvojene sa nekoliko milja vode Gibraltarskim tjesnacem na zapadu. Evropa i Azija su odvojene uskim turskim tjesnacem na istoku, Afrika i Azija bi bile spojene na Sueckom kanalu, one su odvojene samo sa nekoliko milja na sjevernom kraju Crvenog mora na Babu el-Mandabu. Stoljećima su Gibraltarski tjesnac, Bosfor i Dardaneli i Istmus kod Sueckog kanala bile i ostale strateške tačke prelaženja za razne vojske prilikom invazija.

Za vrijeme mira, oni su ekstremno važni za prijevoz ljudi i dobara između kontinenata i unutar regiona koje ističe njihovu izuzetnu važnost.⁷ Pored toga, Suecki kanal osigurava ključnu vezu sa morskim ruta-ma između Atlantika i Indijskog okeana. Stoga, pet od svjetskih velikih, strateških plovnih puteva su smješteni u region, što jako utječe na geopolitičko razmišljanje na lokalnom i globalnom nivou.

Gibraltaški tjesnac je jedan od naprometnijih međuokeanskih plovnih puteva u svijetu, sa oko 150 brodova koji prolaze svakim danom, izuzimajući male brodove i podmornice. Saobraćaj uključuje trgovinu

5 Peter Ferdinand, ed., *The New Central Asia and Its Neighbors* (London: Pinter Publishers Limited, 1994), 65.

6 Less Rowntree et al., *Diversity Amid Globalization: World Regions, Environment, Development* (New Jersey: Prentice Hall, Inc. 2000), 255.

7 Ibid., 130.

sa lukama Mediteranskog i Crnog mora, prijevoz kroz Suecki kanal i prijevoz pomorskih brodića, uključujući i nuklearne podmornice. Teret od posebnog strateškog interesa uključuje južnoafrički ugaj vezan za Izrael, i naftu vezanu za zapadnu Evropu i S.A.D. Također, se odvija značajan prijevoz putnika i tereta preko Gibraltara između Afrike i Evrope.

Dardaneli i Bosfor su razdvojeni Mramornim morem, tako da brodovi koji su u tranzitu između Crnog i Egejskog mora, moraju putovati preko 200 milja (320 kilometara) turskim vodama. Veliki dio pomorske trgovine Turske prolazi kroz Dardanele, uključujući puno i naftu. Dardanele povezuju Egejsko more sa Mramornim morem, koje predstavlja unutrašnje vode koje su u potpunosti okružene Turskom. Bosfor povezuje Mramorno more sa Crnim morem.⁸ Region ovih tjesnaca leži u komercijalnom zemljišnom srcu gdje međukontinentalne zemaljske rute između Evrope i Azije sijeku među okeanske plovne rute.

Veliki dio saobraćaja koji prolazi kroz Suecki kanal također prolazi kroz Bab al-Mandab, tako da do koje je mjere važan Suecki kanal, također je važan i Bab al-Mandab. Priobalne zemlje Crvenog mora poput Jordana, Jemena, Etiopije i Sudana također imaju očigledan interes u Bab al-Mandabu jer to predstavlja njihov jedini izlaz na more osim putem Sueckog kanala. Bab al-Mandab je smješten u region političkog previranja, gdje se glavne svjetske političke sile bore za uticaj u rogu Afrike i u Arapskom poluotoku.

Hormuški tjesnac je otprilike 100 nautičkih milja dug, okružen sa sjevera Iranom i omanskom Musundam poluotokom na jugu. Najjuži dio leži između iranskog otoka Jazirat Larak i omanskog otočića Veliki Quoin, razmak je 21 nautička milja. Ovo je šire nego što vještački pogled na mapu može predložiti i šire od Engleskog kanala u njegovoj najjužoj tački. I Iran i Oman traže pravo nad teritorijalnim vodama od 12 nautičkih milja i stoga je protezanje od nekih 15 nautičkih milja gdje su njihove uvažene teritorijalne vode definisane usaglašenom centralnom linijom. U kasnim 1970. godinama, preko pola nafte koja se odnosi na međunarodnu trgovinu i 2/3 nafte OPEC-a je prolazilo kroz Hormuz, brzinom

8 Ross Robinson, International Conference On The Strait of Malacca: Meeting The Challenges Of The 21st Century, 14 & 15 June 1994. Kuala Lumpur.

otprilike 18 miliona barela dnevno. U tipičnom danu, između 70 i 80 brodova je koristilo tjesnac. Od toga, naftni uvoz putem tjesnaca je bio oko 38% za S.A.D., 60% za zapadnu Evropu i 75% za Japan. Priobalne zemlje regiona imaju očiti interes za Hormuški tjesnac ne samo iz razloga osiguranja proticanja izvoza nafte nego, također, da zaštite i uvoz. Irak, Bahrejn, Kuvajt i Katar nemaju alternativni izlaz na more.

Iako postoji tendencija da se potcijeni savremeni geopolitički značaj Sueckog kanala, otprilike 10% od naftnog izvoza zaljevskih zemalja SAD-u i Zapadnoj Evropi se odvija kroz kanal.⁹ Od svog otvaranja 1869. godine, Suecki kanal je stekao veliki geopolitički značaj za pomorske sile povezujući Atlantski sa Indijskim okeanom preko Mediterana i Crvenog mora. Globalna percepcija u razdaljini se radikalno smanjila zbog ušteđda u vremeni i razdaljini, a što primarno znači manji troškovi goriva za 40% ili 50% za određena putovanja. Prednosti komercijalnog prijevoza su jako privlačne, posebno za manje brodove, ali strateška vrijednost kanala za pomorske brodove je također veoma važna. Prijevoz pomorskih jedinica iz Mediteranskog mora u Indijski okean preko Sueckog kanala je 17 ili 18 dana kraći nego putovanje preko Rta dobre nade (Cape of Good Hope), u Južnoj Africi.¹⁰

Osim toga, od njegovog ponovnog otvaranja u junu 1975. godine Suecki kanal je postepeno povećao svoj udio u trgovini naftom, posebno nakon završetka glavnog projekta proširenja 1981. godine, koji je omogućio prolaz tankerima teškim 150.000 tona. Relativni pad važnosti Sueckog kanala za prijevoz nafte i naftnih proizvoda od 1966. godine također nastoji da zamrači činjenicu da se nenaftni teret od tada više nego udvostručio. Skoro svaka pomorska trgovinska država koristi kanal i raspon prijevoznih dobara je dokaz njegove ključne uloge u svjetskoj trgovini, tradicionalni primjeri prerađene robe koji idu ka jugu i sirovi materijali koji idu ka sjeveru potvrđuju tu istinu.

Među mineralima juga koji su vezani za Evropu je i nekoliko njih od strateške važnosti poput kroma, mangana, kalaja i nikla. Ako se Suecki kanal ponovo zatvori za prijevoz, njegov utjecaj na prijevoz nafte će biti minimalan, dok generalna trgovina teretom bi bila ozbiljno pogođena i troškovi transporta bi se povećali za 50%. S druge strane, ne postoji

9 Alasdair Drysdale & Gerald H. Blake, *The Middle East and North Africa A Political Geography* (New York: Oxford University Press, Inc. 1985), 141.

10 Ibid., 12.

zemlja koja bi išla u rat za kanal kao što su to učinile Francuska i Velika Britanija 1956. godine. Činjenica je da ne postoji zemlja koja ima poseban veliki ekonomski ili strateški interes za kanal. Prije bi se moglo reći da veliki broj zemalja ima neki interes za kanal. Značajno je istaknuti u ovom pogledu da je samo 190 ratnih brodova koristilo Suecki kanal 1981. godine.

Iako smješten u regionu jugoistočne Azije, Tjesnac Melake je važan međunarodni plovni put. Njegova važnost za svjetsku ekonomiju proizlazi iz činjenice da je to glavni morski put između Indijskog okeana i Pacifika. Tačnije, to je najkraća ruta između Afrike, zapadne Azije i indijskog potkontinenta i istočnoazijskih ekonomija. Tjesnac Melake je postao važna ruta sa otvaranjem Sueckog kanala 1869. godine, kada se dominantna trgovina između Evrope i dalekog Istoka prebacila od tjesnaca Cape Town-Sunda na tjesnac Suec-Melaka rutu. Osim toga, popularnost Tjesnaca Melake proizlazi iz činjenice da je veoma kraća nego alternativna ruta kroz tjesnac Lombok i Makassar i Celebes more za većinu brodova osim za najveće tankere koji su do vrha puni. Stoga je ruta preko tjesnaca Lombok siromašna zamjena za tjesnac Malake, to je duža i zato skuplja alternativa. Ukratko, za brodove koji plove između Indijskog okeana i Pacifika, tjesnac Melake najmanje košta i stoga je preferirana ruta.¹¹

Stanovništvo muslimanskog svijeta

U svijetu živi milijardu i 400 miliona muslimana, što čini 1/5 svjetske populacije. Muslimani čine većinu u 47 zemalja, značajnu manjinu u 7 zemalja i znatnu manjinu u još najmanje 9 zemalja. Iako su prisutni u cijelom svijetu, pokazujući brojne kulture i govoreći mnoge različite jezike, muslimani su većinom skoncentrisani u Aziji, gdje čine više od 2/3 populacije. Afrika je drugi najveći kontinent u kojem su skoncentrisani muslimani, sa procentom višim od 1/4 cjelokupne populacije. Kao druga najveća religija u svijetu sa preko milijardu i 400 miliona muslimana čineći 22,5% svjetske populacije, islam je jedna od najrasprostranjenijih religija. Otprilike 57,6% muslimana je u južnoj i jugoistočnoj Aziji, 28,1% u sjevernoj i supsaharskoj Africi, 8,9% u jugozapadnoj Aziji,

¹¹ Ross Robinson, International Conference On The Strait of Malacca: Meeting The Challenges Of The 21st Century, 18-19. 14 & 15 June 1994. Kuala Lumpur.

4,4% u bivšim sovjetskim republikama ili današnjoj Rusiji i 1% drugdje u svijetu. Manje od 25% muslimanskog svijeta je sačinjeno od Arapa muslimana (preko 24% živi na Bliskom Istoku) i ne više od 35% muslimanske populacije koja stanuje na Bliskom Istoku (jugozapadna Azija i sjeverna Afrika).¹²

Četiri zemlje sa najvećom koncentracijom muslimana su Indonezija (obuhvata 220 miliona muslimana), Pakistan (140 miliona), Bangladeš (130 miliona) i predominantno hinduska Indija (135 miliona muslimana). Broj Arapa u svijetu je otprilike 300 miliona, od toga 290 miliona je u arapskim zemljama.¹³

Bliski Istok i sjeverna Afrika su gusto naseljeni. Od 278 miliona, što čini 5,6% svjetske populacije u 1984. godini u region koji zauzima samo nešto preko 10% Zemljine površine. Prosječni omjer populacije u 22 zemlje ovog regiona je ispod 12 miliona. Najveće populacije su u Turskoj, Iranu i Egiptu koje su globalno na 18. 19. i 24. mjestu. Ove tri države posjeduju 52% populacije regiona. Također, region uključuje neke od najmanjih država svijeta i po veličini i po broju stanovnika poput Katara, Bahrejna, Kipra, Ujedinjenih Arapskih Emirata i Kuvajta. S druge strane, broj stanovnika regiona brzo raste jer je broj stope smrti pao a broj stope rađanja je ostao visok. Njihova srednja stopa rasta je 2,8% godišnje.

Iako su 18 zemalja Bliskog Istoka i sjeverne Afrike zvanično arapske, njihovi kulturni distributivni obrasci unutar regiona su kompleksni. Možda ovdje jezik može poslužiti kao korisniji vodič u raznovrsnost naroda. Dominantni regionalni jezici su arapski, turski i perzijski jezik. Postoji 50 zemalja koje imaju brojnu muslimansku većinu, 40. od ovih zemalja se zvanično opisuju kao islamske države. Otprilike, pola ovih koje smještaju ¼ od svjetske populacije muslimana su smještene na Bliskom Istoku i sjevernoj Africi. S druge strane, oko 93% naroda Bliskog Istoka i sjeverne Afrike su muslimani. Manje od 3% su kršćani, oko 3% slijedi plemenske religije, većinom u južnom Sudanu, i manje od 2% su Jevreji. Zbog svoje nadmoćne pozicije unutar regiona, islamska religija je integrirajuća snaga od posebnog značaja.

Region centralne Azije je rijetko naseljen. Velika prostranstva su u osnovi nenaseljena, previše sušna, ili su previsoka da bi podržala ljudski život. Čak mnoge od povoljnih prostranstava su naseljena sa široko

¹² Mir Zohair Husain, *Global Islamic Politics*, ix.151

¹³ *Ibid.*, 2.

raštrkanim grupama nomadskih pastoralista (narod koji se bavi stočarstvom da bi preživio)¹⁴

Na početku 20. stoljeća, populacija regiona je bila otprilike 10 miliona, od tada ovaj broj se pet puta povećao, tako da danas iznosi 50 miliona, zahvaljujući velikom porastu broja rođenih među domaćim stanovništvom, posebno u ruralnim zonama i opadajućim broju rane smrti.¹⁵

Kao i u drugim dijelovima svijeta u razvoju, oko 50% populacije je ispod 20 godina svoje životne dobi. Međutim neprekidna imigracija u region je doprinijela brzom porastu u populaciji. Postojala su tri glavna talasa i to 1920., 1930. kada su razvojni programi u ekonomskoj i socijalnoj sferi bili energično sprovedeni od strane centralne vlade, za vrijeme II Svjetskog rata, kada su mnoge industrije i naučne institucije bile relocirane iz ranjivih zapadnih sovjetskih republika u centralnu Aziju i kada su nepouzdana narodi bili masovno prognani kao što su, npr., krimski Tataři, Nijemci sa Volge, Grci sa Crnog mora i 1950. i 1960. godina kada se pojavila nova eksplozija ekonomske aktivnosti u vezi sa razvojem 'prašumskih zemalja' Kazahstana. Kao rezultat ovih različitih ulijevanja, danas su sve centralnoazijske republike multietnične. Također postoji manji pad broja rođenih u urbanim sredinama, ali u ruralnim sredinama broj rođenih je i dalje visok i zasigurno će ostaviti povećani pritisak na socijalne usluge, smještaj i zapošljavanje.¹⁶

Ljudski razvoj u muslimanskom svijetu

Svih 47 zemalja sa muslimanskom većinom ima populaciju nejednake veličine. Afrika je dom 199 miliona muslimana. Oko 258 miliona muslimana živi u arapskim zemljama, dok 727 miliona muslimana živi u centralnoj i istočnoj Aziji. Oni su umjereno modernizirani, imaju relativno visok stepen inflacije, nizak stepen ekonomskog razvoja, nizak stepen životnog vijeka i visok stepen nepismenosti punoljetnih osoba. Indeks (pokazatelj) ljudskog razvoja, koji mjeri napredak koji zemlja ostvari u

14 Less Rowntree et al, *Diversity Amid Globalization: World Regions, Environment, Development* (New Jersey: Prentice Hall, Inc. 2000), 415.

15 Peter Ferdinand, ed., *The New Central Asia and Its Neighbors* 27-28.

16 Ibid.,

vremenskom periodu, osigurava korisne komparativne indikatore među mnogim zemljama i regionima u svijetu.¹⁷

Što se tiče muslimanskog svijeta, samo manji broj muslimana je bio u mogućnosti da ostvari neki napredak, dok većina ostaje na dnu skale. Kao što se može vidjeti u tabeli br. 1., više od 2/3 muslimana još uvijek je živjelo iznad niskog-srednjeg ljudskog razvoja 1999. godine. Izvještaj o ljudskom razvoju iz 2001. godine, kojeg su izdali Ujedinjeni narodi pokazao je da manje od 1% muslimana uživa standard visokog ljudskog razvoja. Izvještaj, također pokazuje da 38% muslimana živi u uslovima daleko ispod prosječnih, nemajući neke od minimalnih uslova za dostojan život.¹⁸

Ovi podaci o ljudskom razvoju odražavaju činjenicu da više od polovine populacije muslimanskog svijeta nije imalo svoga udjela u ekonomskom razvoju kojeg je ostatak svijeta doživio od kraja Drugog svjetskog rata.¹⁹

Tabela br.1. Indeksi ljudskog razvoja u muslimanskim zemljama 1999.god.

INDEKS LJUDSKOG RAZVOJA (HDI*)	BROJ ZEMALJA	CJELOKUPNA POPULACIJA
Nizak ljudski razvoj (manje od 0.500)	19**	Cjelokupna populacija 508 miliona (38 % od cjelokupnog broja muslimana)
Nizak srednji (0.501-0.700)	10***	Cjelokupna populacija 420 miliona (31 % od cjelokupnog broja muslimana)
Visoki srednji (0.701-0.800)	15****	Cjelokupna populacija 240 miliona (18 % od cjelokupnog broja muslimana)
Visok ljudski razvoj (preko 0.800)	5*****	Cjelokupna populacija 6 miliona (0.5 % od cjelokupnog broja muslimana)
0,716	World average	

17 UNDP: *Human development Report 2002: Deepening Democracy in a Fragmented World* (New York: Oxford University Press, 2002).

18 Amer Al-Roubaie, *Globalization and the Muslim World* (Selangor: Malita Jaya Sdn. Bhd, 2002), 76.

19 Ibid., 77.

** Sudan, Bangladeš, Mauritanija, Jemen, Džibuti, Nigerija, Senegal, Benin, Eritrea, Gambia, Guinea, Mali, Čad, Mozambik, Guinea-Bissau, Burkina-Faso, Niger, Sierra Leone, Pakistan.

*** Uzbekistan, Alžir, Indonezija, Tadžikistan, Siria, Egipat, Maroko, Irak, Camerun, Comoros.

**** Malezija, Libija, Kazahstan, Saudijska Arabija, Leban, Turska, Oman, Maldivi, Azerbejdžan, Jordan, Albanija, Iran, Kirgizstan, Turkmenistan, Tunis.

Napomena * HDI je konstruisan mjereći prosječna dostignuća u zemlji u tri osnovne dimenzije ljudskog razvoja: dug i zdrav život, mjereno na osnovu životne dobi po rođenju, znanje mjereno po broju pismenih punoljetnih osoba (sa brojem 2/3) i kombinovanom osnovnom, srednjom i tercijarnom upisnom brutokvotom (sa težinom 1/3) i dostojan standard življenja mjereno nacionalnim brutodohotkom (BDP) po glavi stanovnika (PPP US\$).

Izvor: United Nations, Human Development Report 2001 (New York: Oxford University Press, 2001).

Sa prolaskom vremena situacija je u većini slučajeva stagnirala, ukoliko se nije i pogoršala. Prema Izvještaju indeksa ljudskog razvoja iz 2002. godine "za vrijeme 1990. broj naroda u ekstremnom siromaštvu u pod-saharskoj Africi se popeo sa 242 na 300 miliona."²⁰

Unutar međunarodnog sistema ekonomske stratifikacije, većina muslimanske populacije je smještena u niske prihode i siromašne ekonomije. Dvadeset pet od ovih 47 zemalja uključujući i četiri najnaseljenije, tačnije Indonezija, Nigerija, Bangladeš i Pakistan su klasificirane kao niskoprihodne ekonomije (sa BDP od \$755 ili manje po glavi stanovnika u 1999. godini) i 18 zemalja koje su srednjeprihodne ekonomije sa (BDP od \$756-9,265 po glavi stanovnika). Samo četiri muslimanske zemlje spadaju u visokoprihodne ekonomije.²¹ Ove četiri naftom bogate zemlje sadrže samo oko 2% od cjelokupne muslimanske svjetske populacije.

U pogledu Indeksa tehnološkog postignuća, ni jedna od muslimanskih zemalja nije uključena u „lidere“ sa visokim dostignućima u proizvodnji tehnologije, difuziji i ljudskim vještinama. Od 10 istraženih muslimanskih zemalja samo Malezija je uključena u „potencijalne lidere“ jer je investirala visoko u ljudske vještine i razvukla je stare tehnologije naširoko, ali inovira (izumi) malo. Tri zemlje : Pakistan, Senegal i Sudan okarakterisani su kao „marginalizirani“, što znači da je dug put difuzije tehnologije i izgradnje vještina u ovim zemljama. Oni još uvijek koriste polomljene mašine za kucanje i čuvaju vrijedne dokumente na neučvršćenim papirima. U ovom kontekstu, interesantno je spomenuti i to da

20 UNDP, *Human Development Report 2002: Deepening Democracy in a Fragmented World* (New York: Oxford University Press, 2002), 10.

21 Ibid., 270. Izvještaj ne uključuje Afganistan, Irak, Palestinu i Somaliju u svojoj kategorizaciji.

je Nigerija odgodila izbore jer su „mravi izjeli veći dio glasačkog registra Nigerije”.²² Preostalih 6 zemalja su okarakterisane kao „dinamički usvajaoci”.²³

Samo nekoliko od muslimanskih zemalja, kao što je Malezija su visoko integrirani u globalnu ekonomiju. Sveukupno, izvoz iz 47 muslimanskih zemalja je negdje oko 5,8% od cjelokupnog svjetskog izvoza, međutim Malezija sa samo 2,8% muslimanske svjetske populacije, iznosi 25% tog izvoza. Izuzimajući doprinos Malezije cjelokupnom izvozu, udio muslimanskog svijeta u globalnoj trgovini je otprilike 4,6%. Udio u izvozu muslimanskih zemalja po BDP po glavi stanovnika je također veoma skroman u poređenju sa zemljama dalekog Istoka ili latinske Amerike.

Još jedan problem sa kojim se susreću muslimanske zemlje je iznos globalnog stranog direktnog ulaganja koje one zaprimaju. Godine 1998. cjelokupno strano direktno ulaganje je iznosilo oko 18,400\$ miliona, što predstavlja 3,0% od svjetskog stranog direktnog ulaganja ili 1,5% od cjelokupnog BDP po glavi stanovnika muslimanskog svijeta. Bliski Istok i sjeverna Afrika su zaprimili oko 1% od cjelokupnog svjetskog ulaganja dok je supsaharska Afrika zaprimila 0,8%. Godine 2000. uliv stranog direktnog ulaganja se popeo na 1118,3\$ milijarde, od toga 898,5\$ ili više od 80\$ se odvijalo u zemljama u razvoju.²⁴

Činjenica da muslimanske zemlje predstavljaju oko 15% svjetske populacije što za račun ima da između 4% do 5% globalne trgovine i ulaganja nije zbog njihovih antiglobalnih politika. Oni ekonomski zaostaju daleko iza industrijalizovanih zemalja i dokazali su se nesposobnim da smanje ove razvojne procjepe.²⁵

Rashod (trošak) na edukaciju u muslimanskom svijetu daleko zaostaje, predstavljajući manje od 4% cjelokupnog BDP po glavi stanovnika godišnje. Sadašnji edukacioni sistem u većini muslimanskih zemalja nije adekvatno planiran da popravi kvalitet rada i da zadovolji globalne

22 *New Sunday Times*, August 18, 2002, citirano u A. Rashid Moten, *Globalization and the Muslim World*, (unpublished manuscript).

23 *Ibid.*, 45. TAI je konstruiran koristeći indikatore kao što su dostignuće zemlje u četiri dimenzije: stvaranje tehnologije, difuzija skorašnjih inovacija, difuzija starih inovacija i ljudskih vještina.

24 Amer Al-Roubaie, *Globalization and the Muslim World* 62-65.

25 A. Rashid Moten, *Globalization and the Muslim world*, (neobjavljeni rukopis).

uslove. Pritisak globalizacije će zahtijevati od muslimanskih zemalja da ulažu više u ljudske kapitalne resurse.²⁶

U pogledu broja pismenih punoljetnih osoba, Muslimanski svijet predstavlja zemlje sa ekstremno nejednakim procentom. Naprimjer, najveći stepen pismenosti punoljetnih osoba u procentima (%) do 15 godina životne dobi i iznad u 2000. godini ima Uzbekistan i Tadžikistan, svaka zemlja sa rezultatom od 99,2%. Većina muslimanskih zemalja ima stepen pismenosti punoljetnih osoba otprilike oko 77%, dok neke od zemalja imaju stepen pismenosti punoljetnih osoba iznad 50%.²⁷

U pogledu broja rasta populacije godišnje, izraženo u procentima u periodu između 1975. i 2000. godine, Ujedinjeni Arapski Emirati su imali najveći godišnji rast od 6,6%, slijede ih Katar sa 4,8% i Džibuti sa 4,4%. Najniži godišnji rast populacije ima Liban sa 0,9%, a slijedi ga Albanija sa 1.1% i Kirgistan i Siera Leone, koji imaju isti postotak od 1,6%.

Otprilike, većina muslimanskih zemalja je imala rast populacije godišnje u navedenom period od oko 2,3%. Izuzev u nekoliko zemalja,²⁸ većina njih troši više na vojne izdatke nego na zdravstvene usluge.

Od 47 muslimanskih zemalja nema ni jedne zemlje koja je postigla status industrijski razvijene zemlje. Pretežna većina, tj. njih 33 su karakterizirane kao zemlje u razvoju.²⁹

Od ovoga, 12 muslimanskih zemalja pripada najmanje razvijenim zemljama svijeta.³⁰

Situaciju u muslimanskom svijetu dobro opisuje dr. Mahatir Muhammed, bivši premijer Malezije, na sljedeći način:

26 Ibid., 80.

27 Ove zemlje su Maroko 48,9%, Pakistan 43,2%, Jemen 46,3%, Bangladeš 41,3%, Mauritania 40,2%, Senegal 37,3%, Gambia 36,6% Mali 41,5%, Čad 42,6%, Siera Leone 36,0%, Burkina Faso 23,9% i najmanji stepen pismenosti punoljetnih osoba ima Niger, a to je 15,9%. Za više informacija pogledati UNDP, *Human Development Report 2002: Deepening Democracy in a Fragmented World* 60-61.

28 Izuzezi u ovom slučaju su sljedeće zemlje: Albanija, Bangladeš, Džibuti, Uzbekistan, Tadžikistan, Kirgistan, Turkmenistan, Tunis i Senegal.

29 To su: Alžir, Bahrein, Bangladeš, Brunei Darussalam, Burkina Faso, Čad, Comoros, Džibuti, Egipat, Gambia, Guinea, Indonezija, Islamska Republika Iran, Jordan, Kuvajt, Liban, Libijska Arapska Džamahirija, Malezija, Mali, Mauritanija, Maroko, Nigerija, Oman, Pakistan, Qatar, Senegal, Sierra Leone, Sudan, Sirijska Arapska Republika, Tunis, Turska, Ujedinjeni Arapski Emirati i Jemen. Pogledati: UNDP, *Human Development Report 2002: Deepening Democracy in a Fragmented World* 271.

30 Sa izuzećem Bangladeša, ostatak zemalja je uglavnom sa afričkog kontinenta, to su: Burkina Faso, Čad, Komorski otoci, Džibuti, Gambia, Guinea, Mali, Mauritania, Senegal, Sudan i Jemen.

Ne postoji niti jedna muslimanska zemlja koja se može kvalificirati kao razvijena. Jedan broj njih je veoma bogat, sa dobro obdarenim prirodnim resursima. Ali, skoro sve one zaostaju u modernom znanju, tehnološkim vještinama i u velikom broju u efikasnoj vladi. Činjenica je da u nekoliko zemalja preovladava stanje blizu anarhije. Nema kriterija kojima bi se i jedna od njih mogla karakterizirati kao razvijena... Siromaštvo, neznanje i nestabilnost su postale takve zajedničke karakteristike u muslimanskim zemljama da se pretpostavlja da je to prirodna posljedica slijeđenja učenja islama. Stoga nije iznenađujuće da danas svijet asocira islam sa nazadnošću.³¹

Globalne transakcije

Proizvodna struktura i ekonomska proizvodnja u muslimanskim zemljama su neadekvatne da bi zadovoljile svjetske standarde. Ekonomske odluke u ovim zemljama su potpuno centralizirane sa malom tržišnom slobodom za učešće privatnih kompanija u ekonomskim aktivnostima. Rigidnost njihovih institucionalnih tijela i vladine regulacione mjere su smanjile efikasnost lokalnog tržišta i spriječile ga od natjecanja na globalnim tržištima. U nekim muslimanskim zemljama pristup tehnologiji i modernim komunikacijama se smatra prijetnjom državnoj sigurnosti a ne kao moćna alatka za promociju ljudskog i fizičkog razvoja.

Produbljivanje integracije u svjetskoj ekonomiji će zahtijevati povećani udio državne trgovine u cjelokupnim svjetskim transakcijama dobara, usluga, ulaganja i faktora kretanja. Trgovina se smatra motorom razvoja i muslimanske zemlje ne mogu ignorirati prospekte za povećanjem trgovine u budućem razvoju svojih društava. U eri globalizacije, pristup globalnim tržištima uključuje ne samo skupljanje fizičkih dobara i usluga, nego i znanja i tehnologije potrebne za obezbjeđivanje kapaciteta ekonomije da proizvodi proizvode zasnovane na znanju. Često se spominje da radi produbljivanja integracije zemlje juga trebaju da budu u poziciji da se natječu na globalnim tržištima. Međutim znajući da je nova globalna ekonomija visoko tehnološka i zahtijeva organizacione, tehničke i menadžerske sastojke koje puno razvojnih zemalja ne posje-

³¹ Citirano u Amer Al-Roubaie, *Globalization and the Muslim World* 54.

duje, konkurentnost će jednostavno značiti kompromis između dobitka od trgovine i socijalnog blagostanja u siromašnim zemljama. U muslimanskom svijetu ne postoji niti jedna zemlja koja može tvrditi da ima sredstva za natjecanje sa multinacionalnim kompanijama, industrijski razvijenim zemljama ili zemljama u razvoju. Da bi zadovoljile svjetske standarde, ove zemlje moraju restrukturirati svoje ekonomije radi popravljanja fleksibilnosti i promovisanja integracije u globalnoj ekonomiji.

Međunarodna trgovina muslimanskih zemalja uglavnom uključuje izvoz ograničenog broja primarnih proizvoda i sirovih mineral. Globalni izvoz dobara i usluga je bio blizu 7 triliona američkih dolara 1998. godine, a muslimanske zemlje su doprinijele tome samo sa 6,3% cjelokupnom svjetskom izvozu.

Alarmanтно je za zemlje Organizacije islamskih zemalja, između ostalih muslimanskih zemalja, da čine tako mali udio u cjelokupnoj svjetskoj trgovini. Također, udio ovih zemalja u cjelokupnom obimu zemalja u razvoju je bio oko ¼ u 1998. godini. Ovo ukazuje da se trebaju izvršiti promjene u obimu i sastavu Organizacije islamskih zemalja kako bi ove zemlje popravile svoj status na svjetskim tržištima. Povrh toga, globalizacija povećava udio usluga u globalnoj trgovini, a to je zona u kojoj muslimani puno zaostaju. Informacione tehnologije su doprinijele globalizaciji potražnje usluga, ali većina muslimanskih zemalja još uvijek je u nemogućnosti da pribavi pristup takvoj tehnologiji. Transfer tehnologije je većinom povezan sa operacijama multinacionalnih kompanija kao i sa prilivom direktnog stranog ulaganja.³²

Heterogeni muslimanski svijet

Muslimanski svijet je veoma heterogen i pluralističan. Da nije islama, zemlje muslimanskog svijeta ne bi imale puno zajedničkog. Svi muslimani vjeruju u svemogućeg Allaha, dž.š., Njegove poslanike, objavljenje knjige sa posljednjim Božijim poslanikom Muhamedom, s.a.v.s., kojem je objavljen Kur'an. Međutim muslimani se dijele na sekte, i to: sunije i ši'ije, postoje četiri priznata mezheba ili pravne škole mišljenja, a među

32 Amer Al-Roubaie, *Globalization and the Muslim World* 62.

ši'ijama, većinu predstavlja sekta dvanaest imama. Neke muslimanske zemlje su drevne po svom nastanku poput Irana, Iraka, Egipta i Jemena, dok su druge skorašnje tvorevine kolonijalnih sila, poput Nigerije i Pakistana ili su federacije prethodno razdvojenih naroda poput Malezije.

Muslimanski svijet zauzima velike geografske zone svijeta. Unutar ovih zemalja nalazi se raznolik i znatan dio obnovljivih i neobnovljivih resursa. Sa više od dva stoljeća kolonijalne dominacije, većina ovih resursa je eksploatisana da zadovolji vanjsku potražnju, a koja je generirala samo malu korist za ostatak ekonomije. Ekonomska orijentacija ovih zemalja ka međunarodnoj trgovini je prouzrokovala curenje prihoda, ekonomsku ovisnost, dvojnost, ekonomsku degradaciju i osiromašenje neobnovljivih resursa. U procesu, otvaranje njihovih ekonomija se proširilo do te mjere da je ekonomski napredak počeo da se ljulja u istom smjeru kao i ciklične fluktuacije u globalnim tržištima.³³

Sve je ovo imalo utjecaja na muslimansku kulturu i društvo. Nano-vo uvedene ekonomske promjene su narušile tradicionalne strukture autoriteta i zamijenile ih sa modernim, zapadnjačkim okvirima. U isto vrijeme, zapadnjačka kultura i edukacija su počele da se sudaraju sa regionima, prvo u urbanim zonama i među domaćom elitom, a kasnije sve više i u ruralnim zonama i unutar cijele populacije.

Kolonijalni period je ostavio institucionalno i ideološko nasljedstvo. Educirani ljudi koji su vodili rodoljubive pokrete u muslimanskom svijetu i kasnije formirali vlade nanovo nezavisnih država su bili zapadnjački educirani. Zakonodavne i izvršne institucije su uspostavljene na način da predstavljaju ogledalo kolonijalnih sila, iako su one nekada bile ukinute ili su njihove nadležnosti bili uzdrmane, administracija i funkcionisanje zemalja je slijedilo zapadnjački kalup. Vrijednosti koje je nova autohtona elita donijela sa sobom su bile demokratija, socijalizam i komunizam.³⁴

U regionu zapadne Afrike, države poput Alžira, Maroka i Tunisa su bile francuske kolonije dok je Egipat i Sudan pripadao Britancima, a Abesiniju i Libiju je zauzela Italija.

33 Jonathan Rigg, *Southeast Asia A Region in Transition* (London: Unwin Hyman Ltd, 1991), 19.

34 *Ibid.*, 54.

Region jugoistočne Azije je bio predmet kolonijalnih zahtjeva tako da su Holandanci kontrolisali Javu, Sumatru i južni dio Bornea, a Britanci su imali vlast nad malajskim državama i sjevernim dijelom Bornea. Stoga, jedine nezavisne muslimanske teritorije u 18. stoljeću su bile Otomanska imperija, Perzija, Arabijski poluotok: Nedž i Šamar, Afganistan i Maroko. Čak i ove države su često nazivane polunezavisne države, jer su krucijalni dijelovi njihovih državnih poslova zavisili od odluka evropskih sila, posebno Francuske i Velike Britanije.

Francuzi su također imali kolonije u Mauritaniji, Senegal, Nigeru, Čadu i Somaliji, dok su na Bliskom Istoku nakon Prvog svjetskog rata, Velika Britanija i Francuska preuzele pravo da vladaju zauzetim teritorijama u ime Lige naroda. Posebno, Francuskoj je dat mandat nad Sirijom i Libanom dok je Velika Britanija preuzela mandate nad novoosnovanim zemljama poput Palestine, Transjordana i Iraka.

Protivničke kolonijalne sile su nametnule svoje vlastite arbitrarne linije u muslimanskom svijetu bez detaljnog znanja ljudske aktivnosti ili topografije.³⁵

Nadalje, ove granice nisu uzimale u obzir fizičke ili kulturne karakteristike. Osim ovoga, kolonijalne sile su nametnule muslimanskom svijetu smrtonosni rak kada su državu Izrael ugradile u njegovo regionalno srce, jer "pojmljivo je da se pojavi Arapski plodni polumjesec, koji će se prostirati od Mediterana do zaliva i ležeći između Turske i arapskih puštinjskih kraljevstava na jugu".³⁶

Stoga je stvaranje države Izrael i nepristupačna priroda granica Izraela u arapskom svijetu rezultirala da Izrael postane efikasna barijera između istočnog i zapadnog krila arapskog svijeta, a što je duboko utjecalo na geografski razvoj nekoliko gradova i sela. Jerusalem, Haifa i Ašdod u Izraelu kao i Hebron, Akaba i Gaza su očiti primjeri.³⁷

Na isti način su muslimanski hanati centralne Azije bili predmetom Ruske imperije. Čak i muslimanski regioni istočnog Turkistana (Sink-

35 "Kuriozitetna petlja na granici koja je napravljena da razdvoji novi emirat TransJordan od onoga što će kasnije postati Saudijska Arabija je poznata kao 'Vinstonovo štucanje' jer je, po legendi, ta linija napravljena od strane državnog sekretara sa olovkom i lenjirom nakon izuzetno dobrog ručka u Jerusalemu." Vidjeti Peter Mansfield, *The Arabs* rev. ed. (New York: Penguin Books, 1978), 219.

36 Alasdair Drysdale & Gerald H. Blake, *The Middle East and North Africa A Political Geography* 71-72.

37 103-4.

jang/Ujgur) su bili pod ruskim utjecajem, iako su pripadali Kini.³⁸ Tabela broj 2. pokazuje položaj muslimanskog svijeta koloniziranog 1900. godine.

Tabela broj. 2: kolonijalne sile u Muslimanskom svijetu (1900)

1. Velika Britanija	Egipat, istočni Sudan, Kenija, obala Zaljeva, Kuvajt, južna Arabija, Indijske teritorije, Malaja (osim kneževina Kedah, Kelantna i Teranganu, koje su bile potčinjene Kraljevini Tajland) Saravak i južni Borneo, sjeverna Somaliland, sjeverna Nigerija, Južna Gana; sveukupno 100 miliona muslimana.
2. Holandija	Sumatra, Java, Borneo, Celebes; sveukupno 30 miliona muslimana.
3. Rusija	Bivši turski hanati: južni Kavkaz; sveukupno 15 miliona muslimana.
4. Francuska	Sjeverna i zapadna Afrika, regioni Sahare, zapadni Sudan, Džibuti, Komorski otoci, Indokina; sveukupno 15 miliona muslimana.
5. Kina	Sinkjang: centralna Kina (Hui); sveukupno 10 miliona muslimana.
6. Njemačka imperija	Teritorije u istočnoj Africi, sjeverni Kamerun (Adamaua) i sjeverni Togo; sveukupno 3 miliona muslimana.
7. Austro-Ugarska imperija	Bosna i Hercegovina, Novi Pazar; sveukupno 2 miliona muslimana.
8. Italija	Južni Somaliland; sveukupno 1 milion muslimana.
9. Portugal	Obalne zone Mozambika; sveukupno 0,5 miliona muslimana.
10. Sjedinjene Američke Države	Južni Filipini; sveukupno 0,3 miliona muslimana.
11. Španija	Rio de Oro (zapadna Sahara); sveukupno 0,2 miliona muslimana.

Izvor: Reinhard Schulze, *A Modern History of the Islamic World* (New York: New York University Press, 2000), 25.

Muslimanski svijet je balkaniziran od strane glavnih kolonijalnih sila kojima su teritorije dodjeljivane na osnovu kriterija dominantnih metropolitanskih sila, a ne na osnovu zajednica koje će živjeti na tim granicama. Prema tome, sporna priroda državnog sistema i arbitrarna priroda teritorijalnih dodjeljivanja vodila je u brojne druge probleme, kao što su postojanje manjina unutar država i brojni granični sporovi.

³⁸ Reinhard Schulze, *A Modern History of the Islamic World* (New York: New York University Press, 2000), 23.

Ova pitanja bila su izvor tenzija u regionima koje su nastanjivali muslimani. Sve ove reperkusije su rezultirale u širokim razlikama, stvarajući kolonijalne sfere utjecaja u pogledu jezika, kulture, socijalne problematike muslimana do te mjere da su neki od njih pribjegli ili čak bili prinuđeni da studiraju engleski, neki francuski jezik, neki holandski kao nacionalne jezike dok su neki učili ruski jezik koji su bili uvedeni putem nacionalnog nastavnog plana i programa (kurikuluma) kao medij instrukcije i otuda se i natjecali sa njihovim maternjim jezicima njihovih uvaženih populacija i na taj način su, nažalost, povećali lingvistički rascjep među muslimanima u svijetu.³⁹

Politički sistemi u muslimanskom svijetu

Kao što je naprijed navedeno, jedan od utjecaja kolonijalizma u muslimanskom svijetu je bio i uvođenje novih političkih sistema koji su bili slični onima u kolonijalnim zemljama. Danas mnogim muslimanskim zemljama upravljaju monarsi, vojne hunte, a nekima od njih još uvijek upravljaju autoritarni jednopartijski režimi i samo nekoliko se može smatrati demokratskim zemljama. Naime, u 47 zemalja sa muslimanskom većinom, 10 zemalja su predsjedničko-parlamentarne demokracije, jedna je parlamentarna demokratija, devet zemalja su pod autoritarnim predsjednicima, sedam zemalja su dominantno jednopartijske u kojima su opozicione stranke nominalne, šest je sa predsjedničko-parlamentarnim sistemima sa karakteristikama autoritarne vladavine, devet zemalja su tradicionalne monarhije i tri zemlje su jednopartijske. Do novembra 2001. godine postojala je fundamentalistička teokracija Afganistan, pod vladavinom Talibana.⁴⁰

Među pretežno muslimanskim zemljama, izborne demokratije su u Albaniji, Bangladešu, Džibutiju, Gambiji, Indoneziji, Mali, Nigeru, Senegalu, Siera Leoneu i Turskoj. Iznenađujuće, nema islamske demokratije koja ima za većinu arapsku populaciju i sve većinom islamske izborne

39 Peter Ferdinand, ed., *The New Central Asia and Its Neighbors* 57.

40 Adrian Karatnycky, "Muslim Countries and the Democracy Gap," *Journal of Democracy*, Vol.13, No. 1 (January 2002), 103.

demokratije se nalaze na geografskim i kulturnim granicama islamskog svijeta.

Od 31. nearpske muslimanske zemlje, 11 zemalja su izborne demokratije, dok nijedna od 16 zemalja sa većinskim arapskim stanovništvom nema demokratski izabranu vladu. Među većinski arapskim zemljama, u jednoj (Tunis) je autoritativni predsjednički sistem, jedna (Liban) ima elemente višepartijskog sistema obojene sirijskim utjecajem, dvije (Libija i do skora Irak) su jednopartijska diktatura i četiri zemlje su sa dominantnom vladajućom strankom naspram ometane i jako obojene političke opozicije (Alžir, Egipat, Sirija i Jemen). Osam preostalih država su monarhije.⁴¹

Demokratske reforme u arapskom svijetu su bile relativno skromne sa nekoliko slučajeva demokratskog previranja. Monarhije poput onih u Maroku ili Jordanu su povećale prostor za učešće naroda u političkom životu zajednice, a Tunis je preuzeo mjere ka širenju političke participacije. Još uvijek region Bliskog Istoka je spor u demokratizaciji u poređenju sa ostalim dijelovima svijeta i samo 4 od 7 zemalja imaju višestrukačke izborne sisteme.⁴²

Zaključak

Muslimanski svijet je heterogen i pluralističan. Socio-ekonomski profil muslimanskog svijeta donosi mnogo različitih zemalja i njihove različite načine razvoja. Kao što je ilustrirano, samo nekoliko zemalja muslimanskog svijeta pripada rangu visokog ljudskog razvoja, dok većina njih spada u rang srednjeg ljudskog razvoja, međutim još uvijek značaj broj njih je u rangu niskog ljudskog razvoja. Iako su muslimanske zemlje smještene na veoma važnim geostrateškim lokacijama, što im daje prednost u kontrolisanju svih kanala i ruta između mora i okeana, još uvijek većina muslimanskih zemalja puno zaostaje za ostatkom svijeta u mnogim pogledima. Povrh toga, muslimanske zemlje, osim nekoliko njih, slabo su opremljene da se suoče sa fenomenima kao što su: globalizacija, visoka tehnologija i balans izvoza-uvoza, ostavljajući ih još uvijek prezauzetim

⁴¹ Ibid., 104.

⁴² UNDP, *Human Development Report 2002: Deepening Democracy in a Fragmented World* 15.

da se bave rješavanjem osnovnih problema njihovog stanovništva poput neimaštine, nepismenosti, nezaposlenosti, obrazovanja, zdravstvenog osiguranja, a sve to predlaže dug put da bi se sustigao ostatak industrijski razvijenog i tehnološki naprednog svijeta. Muslimani djeluju unutar različitih političkih sistema. Mnogi od njih su tzv. samoprogllašene republike.

Bibliografija

- Chomski, Noam, *World Orders: Old and New* (New York: Columbia University Press, 1994), 190.
- Drysdale, Alasdair & Gerald H. Blake, *The Middle East and North Africa A Political Geography* (New York: Oxford University Press, Inc. 1985).
- Ferdinand, Peter, ed., *The New Central Asia and Its Neighbors* (London: Pinter-Publishers Limited, 1994).
- Karatnycky, Adrian, "Muslim Countries and the Democracy Gap," *Journal of Democracy*, Vol.13, No. 1 (January 2002).
- Nixon, Richard, *The Real War* (New York: Warner Books, 1980), također *Seize the Moment: America's Challenge in a One-Superpower World* (New York: Simon and Schuster, 1992), citirano u Abdul Rashid Moten, *Globalization and the Muslim World*, (neobjavljeni rukopis).
- Mansfeld, Peter, *The Arabs* rev. ed. (New York: Penguin Books, 1978), 219.
- Mir Zohair, Husain, *Global Islamic Politics*, (New York: Addison Wesley Educational Publishers Inc. 2003).
- Rigg, Jonathan, *Southeast Asia A Region in Transition* (London: Unwin Hyman Ltd, 1991).
- Robinson, Ross, International Conference On The Strait of Malacca: Meeting The Challenges Of The 21st Century, 14 & 15 June 1994. Kuala Lumpur.
- Al-Roubaie, Amer, *Globalization and the Muslim World* (Selangor: Malita Jaya Sdn. Bhd, 2002).
- Rowntree, Less, et al., *Diversity Amid Globalization: World Regions, Environment, Development* (New Jersey: Prentice Hall, Inc. 2000).
- Schulze, Reinhard, *A Modern History of the Islamic World* (New York: New York University Press, 2000).
- *UNDP: Human development Report 2002: Deepening Democracy in a Fragmented World* (New York: Oxford University Press, 2002).

المظهر الاجتماعي والاقتصادي للعالم الإسلامي

يتناول المؤلف في هذه المقالة العالم الإسلامي من حيث وضعيته الجيوستراتيجية وتركيبه السكاني بالمقارنة مع سكان العالم وظروفه الاجتماعية والاقتصادية، كما يبحث أيضا في الطبيعة ونتائج العولمة وأنواع الأنظمة السياسية السائدة فيه.

ومما أكده المؤلف أن الدول الإسلامية رغم وقوعها في مواقع جيوسراتيجية هامة مما يعطي لها الأسبقية في المراقبة على جميع الطرق والقنوات الواقعة بين البحار والمحيطات إلا أن أغليبيتها لا تزال تتخلف كثيرا عن باقي دول العالم في الكثير من الاعتبارات. ويعيش المسلمون داخل أنظمة سياسة مختلفة والكثير منها جمهوريات أعلنت عن استقلاليتها إعلانا منفردا.

Mujo Rancic

Socio-Economic Profile of the Muslim World

Summary

The author describes the Muslim world in terms of its geo-strategic position, the population compared to the world population and its socio-economic conditions. He also examines the nature and scope of globalization and the types of political systems that are present in this part of the world. Although Muslim countries are situated in a very important geo-strategic location which gives them an advantage in controlling all channels and routes between the seas and oceans, yet most Muslim countries are much lagging behind the rest of the world in many respects. Muslims cohabitate within different political systems many of which are so-called the self-proclaimed republics.

Funkcija sudije i postupanje sudije u parničnom postupku, prema hadisu i pravu Bosne i Hercegovine

Adis Poljić

magistar prava
adispoljic@yahoo.com

Sažetak

U radu se ukazuje da sličnosti koje postoje u hadisima i pravnom poretku Bosne i Hercegovine, u pogledu shvatanja dužnosti sudije i postupanja sudije u parnici. Hadisi ukazuju na veliki značaj i odgovornost obavljanja dužnosti sudije, dok pravo Bosne i Hercegovine propisuje složene uvjete i procedure za imenovanje u cilju izbora najboljih kandidata. U parnici sudija u oba pravna sistema mora da prije svega omogući objema strankama saslušanje u parničnom postupku, te da prilikom ocjene dokaza ima slobodu za utvrđivanje činjenica. Sudija prilikom primjene materijalnog prava mora poštovati hijerarhiju pravnih akata. Posebno je zanimljivo što je na osnovu postupanja u parnici uputio Muhammed, s.a.v.s., iako je živio prije skoro 1400 godina. Međutim odluke se ne mogu donositi samo na osnovu zakletve, odnosno saslušanja stranke. Zakletva nije prisutna u parnici Bosne i Hercegovine, ali je slično saslušanje stranke. Sudija je dužan pokušati tokom postupka podstaknuti da stranke mirno riješe spor i predložiti moguća rješenja. Dužnost je sudije da onemogući svaku zloupotrebu prava stranke u postupku, a stranke ne trebaju bespotrebno pokretati parnicu. Donošenje različitih odluka je prisutno, ali isto treba biti zastupljeno u što manjoj mjeri radi postizanja pravne sigurnosti.

Ključne riječi: hadis, sudija, parnica, dokazivanje.

Uvod

U okviru podjele vlasti, sudska vlast zauzimala je oduvijek posebno mjesto. Odlikovala se posebnom odgovornošću i primjena manje jasnih, nejasnih odredbi ili rješavanje situacija koje nisu u cijelosti normirane ostavljane su na rješavanje sudovima. Važnost i odgovornost sudske vlasti prepoznata je i u vrijeme Muhammeda, s.a.v.s., koji je često bio sudija i ostavio osnovna načela postupanja za buduće generacije. Protekom vremena neke norme, običaji i ponašanja izgube svoje mjesto u društvu. Postaju neprimjenjivi i zamjenjuju se drugima. Naravno da svako društvo zbog različitih kultura, običaja i ponašanja ima i drukčije norme koje se postepeno mijenjaju. Promjene su prisutne, ali se i vraćaju norme ili običaji koji su se ranije nekada primjenjivali.

Kroz rad se želi istražiti priroda funkcije sudije, na koji način treba biti imenovan i kako treba postupati u parnici. Odgovornost sudije se prije svega ogleda u činjenici da odlučuje o veoma značajnim pitanjima stranaka, te njegova odluka često određuje njihovu budućnost. Kako bi odgovorio u cijelosti ovoj funkciji, mora posjedovati znanje da odgovori složenim pravnim zadacima, treba posjedovati i opće znanje, a prije svega treba postupati savjesno i nepristrasno. Pored navedenog, u radu se želi istražiti da li su postupanja u parničnom postupku i dokazivanje u hadisima primjenjiva u parničnim postupcima u Bosni i Hercegovini i u kojoj mjeri.

Iako je prošlo 1400 godina, neki hadisi mogu se primijeniti ili se primjenjuju u Bosni i Hercegovini. Također, u pogledu dokazivanja, zanimljivo je ko, na koji način i putem čega treba dokazati sporne činjenice. Ovo se posebno odnosi na dokazivanje putem saslušanja stranaka i svjedoka.

1. Priroda sudijske funkcije

Obavljanje funkcije sudije donosi ugled u društvu te, u odnosu na druge poslove, i veću zaradu. Ovo često potakne veliki broj pravnika na želju da budu sudije ne razmišljajući o svojim mogućnostima, prije svega znanju i dosadašnjim rezultatima rada. O teretu sudijske funkcije najbolje

govori sljedeći hadis: „Ko bude imenovan za sudiju među ljudima taj je zaklan bez noža.“¹

Zbog ovog hadisa odbijalo se da se bude sudija, jer obavljanje ove funkcije često je put Džehennemu dok je teško zaraditi Džennet. Naime, Osman b. Affan rekao je Ibn Omeru: „Idi i budi sudija.” „Zar me nećeš toga poštediti, o Vladaru pravovjernih?”, upita on. Osman reče: „Idi i budi sudija ljudima.” „Poštedi me, o Vladaru pravovjernih!”, ponovo će on. „Naređujem ti da ideš i budeš sudija”, reče Osman. On reče: „Ne požuruj! Jesi li čuo Allahovog Poslanika, s.a.v.s., kada je rekao: ‘Ko zatraži utočište od Allaha, On će ga zaštititi od onoga od čega se utjecao?’“ „Jesam”, reče Osman, a on će na to: „Ja se utječem Allahu da me sačuva od toga da budem sudija.” Osman će na to: „A šta te sprečava da budeš sudija, kada je i tvoj otac sudio?” Ibn Omer reče: „Sprečava me to što sam čuo Allahovog Poslanika, s.a.v.s., kada je kazao: ‘Ko bude sudija, pa bude sudio po neznanju, bit će stanovnik Vatre. Ko bude sudija pa bude sudio krivo, i on će biti stanovnik Vatre. A ko bude sudija pa bude sudio po istini i pravdi tražit će da se spasi pa makar i bez nagrade i bez kazne’, pa čemu da se nadam nakon ovoga.”²

Postupanje sudije će se kažnjavati ili nagrađivati na sljedeći način, „tri su vrste sudija; jedna vrsta će u Džennet, a dvije u Džehennem: sudija koji će u Džennet je onaj koji spozna Istinu i presudi prema njoj; sudija koji spozna Istinu, a presudi krivo - on će u Džehennem; i sudija koji sudi ljudima po neznanju - i on će u Džehennem.”³ Navedeno ukazuje da dva načina postupanja vode ka Džehennemu, dok samo jedan put vodi ka Džennetu. Također sudiju obavezuje da posjeduje znanje o rješavanju pravnog problema, jer je i to put ka Džehennemu. Međutim gleda se i namjera sudije, „ukoliko se sudija (prilikom suđenja) trudi (da donese pravednu presudu), pa ispravno presudi, imat će dvije nagrade, a ukoliko se trudi (da pravedno presudi) pa pogriješi, imat će jednu nagradu.”⁴

1 Ebu Davud Sulejman ibn Eš'as es-Sidžistani, *Sunen Ebu Davuda*, 5. knjiga, Novi Pazar, El-Kelimeh, 2012., 233.

2 Ibid, 233.

3 Ibid, 234.

4 Ibid, 235.

Dvije nagrade dobija iz razloga što jednu nagradu dobija za to što se trudio da pravilno presudi, a drugu zato što je pravilno presudio.⁵

Sudijska funkcija je nužna u svakoj državi, te ne mogu svi odbijati da je vrše. Dvostruko lakše zarađivanje Džehennema nosi sa sobom i veću nagradu za pravilno postupanje, zbog toga „ko bude tražio da bude sudija među muslimanima sve dotle dok to ne postigne, pa mu pravednost prevlada nad nepravednošću, zaslužiti će Džennet. Međutim kod koga nepravednost prevlada nad pravednošću, zaslužiti će Džehennem“.⁶ Za sudijsku funkciju je potrebno i određeno iskustvo i ne preporučuje se žurba za njeno obavljanje. Zabilježeno je da su dva čovjeka ušla (u Medinu) na kapiju od strane plemena Kinde, a Ebu Mes'ud el-Ensari je sjedio u kružoku. Oni rekoše: „Ima li među vama neko da nam presudi?“ Neki čovjek iz kružoka reče: „Ja ću“, a Ebu Mes'ud uze šaku pijeska, baci je na njega i reče: „Polahko. U (Vjerovjesnikovo, s.a.v.s.) vrijeme nije odobravano žurenje za suđenjem.“⁷

Put do imenovanja na poziciju sudije je dug i težak, i treba ga isključivo zaslužiti svojim moralnim osobinama, znanjem i radom. Naime, „ko bude tražio da bude sudija i angažira one koji će mu u tome pomoći (da to postane), bit će prepušten sam sebi. A ko bude sudija ne tražeći to i ne angažirajući nikog za to, Allah će mu spustiti meleka koji će ga usmjeravati“.⁸ Također, Allah je uz sudiju sve dok ne počne činiti nepravdu, a kada počne činiti nepravdu On ga napušta a šejtan ga preuzme (i ustrajno ga upućuje na zabludu).⁹ Sigurno je da zbog odgovornosti sudija pri suđenju ima veću pomoć od Allaha u odnosu na druge poslove, ukoliko je njegov put do sudije i rad ispravan. Međutim ukoliko to nije slučaj te kako Muhammed, s.a.v.s., navodi da bude *prepušten sam sebi* ili još gore *da ga šejtan preuzme*, onda rad sudije postane u velikoj mjeri težak i dodatno se povećavaju mogućnosti za put Džehennemu, odnosno da će njegove odluke nanijeti štetu strankama ili samo jednoj stranci.

5 Ibid, 235.

6 Ibid, 235.

7 Ibid, 236.

8 Ibid, 237.

9 Ebu Isa Muhammed b. Isa b. Sevre et-Tirmizi. *Tirmizijin Džami'-Sunen Ebu Davuda*, 4. knjiga, Travnik, Elči Ibrahim-pašina medresa, 2004., 238.

Iz navedenih hadisa i događaja ashaba Muhammeda, s.a.v.s., dolazimo do zaključka da sudija mora da bude nepristrasan, nezavisan, mora imati znanje, dovoljno radno iskustvo, do funkcije sudije da dođe isključivo svojim radom bez pomoći bilo kojih osoba, a da treba suditi na osnovu Kur'ana, hadisa i drugih izvora šerijatskog prava.

U Bosni i Hercegovini imenovanje sudija i nadzor nad njihovim radom obavlja Visoko sudsko i tužilačko vijeće Bosne i Hercegovine (Vijeće). Ne može se reći da se odbija imenovanje na poziciju sudije, ili da kandidati vode računa o svojim mogućnostima i sposobnostima. Naprotiv, veliki je broj kandidata koji žele da obavljaju ovu funkciju, te je vrlo odgovoran zadatak Vijeća da upravo imenuje kandidate na poziciju sudije koji će imati sve potrebne osobine za zakonit i pravilan rad. Vijeće je samostalan organ Bosne i Hercegovine i ima svojstvo pravnog lica,¹⁰ te nije podložno bilo kakvom utjecaju, što mu ostavlja široke mogućnosti u ostvarivanju zadatka. Zadatak Vijeća je da osigura nezavisno, nepristrasno i profesionalno pravosuđe.¹¹

Uvjeti za imenovanje na dužnost sudije su: (a) da je državljanin Bosne i Hercegovine; (b) da je intelektualno i fizički sposobna da obavlja sudijsku dužnost; (c) da ima diplomu pravnog fakulteta iz Bosne i Hercegovine ili Socijalističke federativne republike Jugoslavije ili nekog drugog pravnog fakulteta, pod uvjetom da je diploma koju je izdao taj pravni fakultet nostrificirana u skladu sa zakonom; (d) da ima položen pravosudni ispit u Bosni i Hercegovini ili Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji; (e) ili, izuzetno od odredbe alineje (d), da ima položen pravosudni ispit u periodu između 6.4.1992. godine i 31.3.2004. godine u nekoj od država koja je ranije bila dio Socijalističke federativne republike Jugoslavije i da je vršio dužnost sudije ili tužioca u Bosni i Hercegovini u periodu između 6.4.1992. godine i 31.3.2004. godine,¹² te da se odlikuje profesionalnom nepristrasnošću, visokim moralnim kvalitetima i dokazanim stručnim sposobnostima.¹³

10 Čl. 1. st. 2. Zakona o Visokom sudskom i tužilačkom vijeću Bosne i Hercegovine, „Službeni glasnik BiH”, broj 25/04, 93/05, 15/08 i 48/07-ZOVSTV.

11 Čl. 3. st. 1. ZOVSTV.

12 Čl. 21. ZOVSTV.

13 Čl. 22. st. 1. ZOVSTV.

Pored navedenih uvjeta, potrebno je odgovarajuće radno iskustvo u radu kao sudije, tužioca, advokata ili drugo relevantno pravno iskustvo, nakon položenog pravosudnog ispita. Potrebna dužina radnog iskustva zavisi od suda za koji se vrši imenovanje, tako za Sud Bosne i Hercegovine¹⁴, vrhovne sudove entiteta¹⁵ i Apelacioni sud Brčko distrikta¹⁶ potrebno je osam godina, za kantonalne, odnosno okružne sudove pet godina¹⁷, dok je za općinske, odnosno osnovne sudove potrebno tri godine¹⁸. Nezavisnost i nepristrasnost sudije je osigurana i što se sudije imenuju doživotno, s tim što im mandat može prestati u slučaju da podnesu ostavku, navrše starosnu dob propisanu za obavezan odlazak u penziju ili budu smijenjeni s funkcije iz razloga utvrđenih zakonom.

Vijeće poduzima posebne aktivnosti u cilju što pravilnijeg imenovanja sudija, te je od septembra 2014. godine izmijenjen način imenovanja u skladu sa Pravilnikom o kvalifikacionom i pismenom testiranju kandidata za pozicije nosilaca pravosudnih funkcija u Bosni i Hercegovini¹⁹. Ovim Pravilnikom uvedena je obaveza kvalifikacionog testiranja za kandidate koji ne obavljaju dužnost sudije ili tužioca, a prijave se na poziciju sudije ili tužioca u pravosuđu Bosne i Hercegovine bilo kojeg nivoa i kandidate koji obavljaju dužnost sudije ili tužioca i koji se prijave na poziciju sudije ili tužioca u pravosuđu Bosne i Hercegovine bilo kojeg nivoa, a nemaju ocjenu rada za posljednje tri godine.²⁰

Pored polaganja kvalifikacionog ispita, pismeni ispit su obavezni položiti kandidati koji nisu nosioci pravosudne funkcije, a prijave se na poziciju sudije okružnog ili kantonalnog suda, entitetskih vrhovnih sudova, Suda BiH, Višeg privrednog suda, Apelacionog suda Brčko distrikta BiH i kandidati koji obavljaju dužnost sudije ili tužioca i nemaju ocjenu rada za posljednje tri godine, a prijave se na navedene pozicije.²¹ Pravilni-

14 Čl. 23. st. 1. ZOVSTV.

15 Čl. 25. st. 1. ZOVSTV.

16 Čl. 26. st. 1. ZOVSTV.

17 Čl. 27. st. 1. ZOVSTV.

18 Čl. 28. st. 1. ZOVSTV.

19 „Službeni glasnik BiH”, broj 78/14.

20 Čl. 4 st. 1. Pravilnika o kvalifikacionom i pismenom testiranju kandidata za pozicije nosilaca pravosudnih funkcija u Bosni i Hercegovini, „Službeni glasnik BiH”, broj 78/14, 45/15.

21 Čl. 4 st. 1. Pravilnika o kvalifikacionom i pismenom testiranju kandidata za pozicije nosilaca pravosudnih funkcija u Bosni i Hercegovini, „Službeni glasnik BiH”, broj 78/14, 45/15.

kom je napravljena razlika u pogledu uvjeta za imenovanje s obzirom na to da je za kandidate za poziciju sudije okružnog ili kantonalnog suda, entitetskih vrhovnih sudova, Suda BiH, Višeg privrednog suda, Apelacionog suda Brčko distrikta BiH propisan i pismeni ispit, s obzirom na to da je za obavljanje ovih pozicija potrebna dodatna stručnost i znanje.

Ukoliko izvršimo poređenje osnovnih principa koji se traže za poziciju sudije, jasno zaključujemo da principi koji su sadržani u hadisima, isti su sadržani u pravu Bosne i Hercegovine. Posebno treba naglasiti da je imenovanje sudija u Bosne i Hercegovini zasnovano na modernim principima, što ukazuje da protekom vremena hadisi ne gube vrijednost. Jedina razlika koja se uočava je što se ne shvata težina i odgovornost obavljanja funkcije sudije. Međutim Vijeće sa svojim nadležnostima i velikim brojem kandidata može da uspješno izvrši svoj zadatak i odabere sudije koji će nezavisno i nepristrasno postupati u skladu sa ustavima, zakonima i drugim pravnim aktima.

2. Postupanje sudije u parničnom postupku

Iako je sve češće prisutno mišljenje da se šerijatsko pravo razlikuje od prava iz država Evrope, pa tako i Bosne i Hercegovine, navedeno se ne može prihvatiti. Tako, iz događaja kada su parničari došli kod Davuda, a.s., koji je opisan u Kur'anu, i to suri Sad 21-26. ajet, proizlaze osnovna načela parničnog postupka dispozicije, kontradiktornosti, neposrednosti, usmenosti, nepristrasnosti i nezavisnosti, a povreda dovodi do ostvarenja žalbenih osnova povrede odredaba parničnog postupka, pogrešno i nepotpuno utvrđenog činjeničnog stanja i pogrešne primjene materijalnog prava.²² Također su česta pogrešna mišljenja vezana za krivično šerijatsko pravo. Jedan od najčešćih mitova povezan sa šerijatskim pravom je da sudija uvijek mora nametnuti fiksne i unaprijed određene kazne za svako krivičnog djelo, te zapadni pisci često ukazuju na nefleksibilnu prirodu šerijatskog prava.²³

22 Adis, Poljić. Građanskopravni propisi Kur'ana i pravo Bosne i Hercegovine. *Novi Muallim*, 15. (2014.) 59., 50.

23 International Business Publications USA. *Arab League League of Arab States Business Law Handbook*. Washington. Int'l Business Publication, 2007., 39.

Sudija je po šerijatskom pravu dužan izreći više kazne propisane u Kur'anu za nekoliko vrlo teških krivičnih djela, ali on ima puno veću slobodu za kazne za manje ozbiljna krivična djela.²⁴ Zakon sadrži precedentno pravo, pravila i ograničenja koja uključuju kreativnu pravdu.²⁵ Sudija po šerijatskom pravu je slobodan stvoriti nove mogućnosti i ideje za rješavanje novih problema povezanih s kriminalom.²⁶ Također u pogledu građanskog prava, zastupljeno je mišljenje da je *mehr* cijena mlade, umjesto toga, to je svota novca ili neka druga ekonomski vrijedna imovina koju muž mora dati za ženu.²⁷

2.1. Kako suditi?

Nakon što sudija bude imenovan i počne sa radom, potrebno je istom ukazati kako se sudi. U vrijeme Muhammeda, s.a.v.s., sudije su imale najboljeg savjetnika za suđenje, kako u pogledu procesnog dijela tako i primjene materijalnog prava. Osnovni savjet Muhammeda, s.a.v.s., jeste da se ispoštuje načelo kontradiktornosti. Naime, bilježi se da je Alija kazao: „Allahov Poslanik, s.a.v.s., imenovao me je za sudiju u Jemenu. Rekao sam mu: „Allahov Poslaniče, šalješ me a ja sam mlad i ne znam kako se sudi.” On reče: „Allah će ti uputiti srce i učvrstiti jezik. Kad se pred tobom pojave dvije osobe koje su u sporu, nipošto ne donosi presudu dok ne saslušaj obje strane. Tad će ti se pokazati kako ćeš presuditi.” Nakon toga sam uvijek (tako) sudio (ili je kazao: Nakon toga više nisam imao dileme u pogledu suđenja).”²⁸ Od svih principa građanskog sudskog postupka ovaj je najstariji.²⁹ Može se reći da njime počinje historija organizovane zaštite subjektivnih prava.³⁰

U pogledu primjene materijalnog prava bilježi se sljedeće: „Pošto je Allahov Poslanik, s.a.v.s., odlučio Muaza uputiti u Jemen, reče: „Kako ćeš

24 Ibid, 39.

25 Ibid, 39.

26 Ibid, 39.

27 Nathan, B. Oman. How to Judge Shari'a Contracts: A Guide to Islamic Marriage Agreements in American Courts. *Utah Law Review*, (2011.) 1., str. 302.

28 *Sunen Ebu Davuda*, 5. knjiga, 2012., 239.

29 Borislav, Poznić, *Gradansko procesno pravo*, 9. izd., Beograd, Savremena administracija, 1986., 152.

30 Ibid, 152.

suditi, ako se pred tobom -pojavi spor?" „Sudit ću prema onome što je u Allahovoj Knjizi." - reče on. „A ako (o tome) ne nađeš ništa u Allahovoj Knjizi?" - upita. „Onda po sunnetu Allahovog Poslanika, s.a.v.s.“, reče o. „A ako (o tome) ne nađeš ništa ni u sunnetu Allahovog Poslanika, ni u Allahovoj Knjizi?", ponovo će Vjerovjesnik, s.a.v.s. On reče: „Onda ću dobro razmisliti i (na osnovu toga) presuditi." Allahov Poslanik, s.a.v.s., potapša ga po grudima i reče: „Hvala Allahu, Koji je darovao izaslaniku Allahovog Poslanika ono sa čim je zadovoljan Njegov Poslanik."³¹

Ovim hadisom ukazuje se na hijerarhiju pravnih propisa i da je prvo potrebno primijeniti Kur'an kao osnovni izvor šerijatskog prava, a u slučaju da pravna situacija nije normirana Kur'anom, onda se primjenjuje sunnet, a ukoliko ni sunnetom nije normirano onda se posredno na osnovu ovih izvora izvodi rješenje pravnog pitanja. U posljednjem slučaju sudija će imati u vidu osnovne principe šerijatskog prava, analogiju i sudsku praksu, te primjenom svega navedenog riješiti pravnu situaciju. Nauka usuli-fikha je naučavala da je u šerijatu Bog zakonodavac (*el-hakim*), da Božansko pravo tumače učenjaci (*ulema*) a da državi pripada pravo uređivanja primjene Šerijata (*es-sijase el-šer'ije*).³²

Odnos obavezujućih tekstova Kur'ana i sunneta (*nass*) i njihovog tumačenja izražava u islamu relacije uma i autoriteta, svetog i ljudskog, stalnog i promjenljivog.³³ Za te odnose karakteristična je načelna nadmoć autoriteta nad umom („Nema mjesta idžtihadu³⁴ ako postoji obavezni tekst"), ali i praktično autonomna uloga uma pošto se ljudskom djelatnošću određuje smisao, cilj, obim važenja i način primjene svetog teksta.³⁵ Muhammed, s.a.v.s., ukazao je i na psihičko stanje prilikom suđenja. Kako bi se pravilno sudilo potrebna je maksimalna koncentracija sudije i usredočenost na slučaj, te *neka sudija ne sudi dvojici zavađenih u stanju kada je ljut*.³⁶

31 Sunen Ebu Davuda, 5. knjiga, 2012., 244.

32 Fikret, Karčić, *Studije o Šerijatskom pravu i institucijama, Drugo dopunjeno izdanje*, Sarajevo, El-Kalem, 2011., 216.

33 Fikret, Karčić, *Šerijatsko pravo - reformizam i izazovi modernosti*, Sarajevo, Savremeni islamski mislioci, 2009., 10.

34 Postupak kojim se pravo saznaje iz jezika svetih tekstova, a definiše se kao „napor pravnika radi formulisanja pravnih propisa na osnovu dokaza sadržanih u izvorima"

35 Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo - reformizam i izazovi modernosti*, 2009., 10.

36 *Tirmizijin Džami'-sunen Ebu Davuda*, 4. knjiga, 2004., 241.

Također u hadisu nalazimo da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., odredio *da dvojica koji su u sporu sjede ispred sudije*.³⁷ Na ovaj način se osigurava da se stranke primjereno ponašaju, ne da hodaju ispred sudije, a također sudija može da gleda reakcije stranaka prilikom iznošenja navoda, kao i provođenja dokaza.

U našem pravu također je načelo kontradiktornosti jedno od osnovnih načela. Svaka stranka ima pravo da se izjasni o prijedlozima i zahtjevima protivne stranke.³⁸ Primjenom ovog načela obezbjeđuje se stvarna ravnopravnost stranaka u postupku i pretpostavke za objektivno suđenje.³⁹ Primjena materijalnog prava se zasniva na principu hijerarhije, tako da sud primjenjuje ustave, kao najviši pravni akt u našem pravu, zatim zakone i onda ostale podzakonske akte. U slučaju da određena situacija nije normirana na sudiji je dužnost da na osnovu osnovnih načela riješi nastali pravni problem, s tim da posebno jaku ulogu ima sudska praksa. U parničnom postupku ne postoji obaveza stranaka da ustaju prilikom iznošenja navoda, kao što je to slučaj u krivičnom postupku.

2.2. Načelo formalne istine i teret dokazivanja u parničnom postupku

Parnični postupak može se temeljiti na načelu materijalne istine kada je obaveza suda da utvrdi istinito činjenice na kojima zasniva svoju odluku, te načelu formalne istine kada je sud vezan za dokazane činjenice od stranaka bez obzira šta je ustvari istina. Muhammed s.a.v.s. rekao je: „Ja sam samo čovjek kome dolaze parničari. Moguće je da neko od njih bude rječitiji od onog drugog pa da pomislim da on govori istinu i donesem presudu u njegovu korist. Ali kome ja tako dosudim pravo drugog muslimana, neka zna da je to dio Džehennema pa neka ga prihvati ili

³⁷ *Sunen Ebu Davuda*, 5. knjiga, 2012., 242.

³⁸ Čl. 10. Zakona o parničnom postupku pred sudom BiH-ZPP BiH, „Službeni glasnik BiH”, broj 36/04, 84/07, 58/13; Čl. 5. Zakona o parničnom postupku FBiH-ZPP FBiH, „Službene novine FBiH”, broj 53/03, 73/05, 19/06, 98/15; Čl. 5. Zakona o parničnom postupku Republike srpske, „Službeni glasnik RS”- ZPP RS, broj 58/03, 85/03, 74/05, 63/07, 49/09, 61/13; Čl. 5. Zakona o parničnom postupku Brčko distrikta Bosne i Hercegovine, „Službeni glasnik Brčko distrikta BiH”- ZPP BD, broj 08/09, 52/10.

³⁹ Senad, Mulabdić, *Građansko procesno pravo*, Gračanica, Grin, 2010., 64.

neka ostavi.⁴⁰ Iz ovog hadisa zaključujemo da je zastupljeno načelo formalne istine, jer Muhammed, s.a.v.s., na osnovu dokaza izvedenih od stranki donosi odluku, jer navodi da *bude rječitiji od onog drugog*, što upućuje da on samostalno ne utvrđuje istinu već samo na osnovu činjenica i dokaza od stranaka.

Načelo formalne istine upućuje na teret dokazivanja. Stranka koja želi da ostvari pravo mora da dokaže činjenice na kojima temelji svoj tužbeni zahtjev, dok suprotna stranka može da dokazuje činjenice kojima osporava pravo tužitelja. U hadisu se navodi: „Kad bi ljudima bilo davano na osnovu njihovih optužbi, oni bi od drugih ljudi tražili i krv i imovinu njihovu, međutim okrivljeni ima pravo na zakletvu.⁴¹ Dakle, ukoliko bi bilo drugačije bio bi još veći broj parničnih postupaka, i još više zloupotreba, s tim da se *pravo na zakletvu* može smatrati davanjem iskaza tuženog. Postoje situacije kada obje stranke dokažu činjenice, te je u tom slučaju potrebno pravilno primijeniti pravo. Zabilježno je da su se dvojica ljudi sporila oko deve i svaki od njih je dokazivao da ona pripada njemu jer se otelila dok je bila kod njega. Allahov Poslanik, s.a.v.s., presudio je da ona pripada onome kod koga se nalazila.⁴²

Iz sljedećeg hadisa jasno zaključujemo na kome je teret dokazivanja, s obzirom na to da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Tužitelj treba imati dokaz, a tuženom je dovoljna zakletva.⁴³ Dakle, tužitelj treba pribaviti dokaze kao što su svjedoci ili materijalni dokazi, dok je tuženom za dokazivanje činjenica dovoljna zakletva. Međutim svakako da i tuženi treba predložiti dokazna sredstva kako bi dokazao činjenice koje iznosi u toku postupka. Drugim riječima i kada odlučuje primjenjujući pravila o teretu dokazivanja sud prethodno vrši ocjenu dokaza i, tek pod uslovom ako ta ocjena ne da rezultat, odluku donosi primjenjujući pravila o teretu dokazivanja.⁴⁴

U parničnim postupcima u Bosni i Hercegovini također je zastupljeno načelo formalne istine. Dužnost je stranaka iznijeti sve činjenice na

40 Muhammed Nasiruddin, *Muslimova zbirka hadisa, Sažetak*, Sarajevo, El-Kalem, 2004., 457.

41 Ibid, 457.

42 Musned Ebu Hanife, *Hadiska zbirka Musned Ebu Hanife*, Bihać, 2007., 175.

43 *Tirmizijin Džami'-Sunen Ebu Davuda, 4. knjiga*, 2004., 246.

44 Ranko Keča, O teretu dokazivanja u parničnom postupku, *Zbornik radova Pravnog fakulteta Novi Sad*, 47. (2013.) 3., str. 86.

kojima zasnivaju svoje zahtjeve i izvoditi dokaze kojima se utvrđuju te činjenice.⁴⁵ Teret dokazivanje je prioritarno na tužitelju jer treba dokazati činjenice na kojima zasniva svoje zahtjeve. U našem pravu također je moguće da obje stranke dokaže svoju navode, tako, naprimjer, u slučaju štete, tužitelj može dokazati na koji način je nastala, da je odgovoran tuženi i dokazati visinu štete, dok tuženi dokaže svoje navode da je i tužitelj doprinio nastanku štete. Sud će u ovom slučaju odlučiti prema pravilima o podijeljenoj odgovornosti.⁴⁶

2.3. Načelo slobodne ocjene dokaza

Ovo načelo podrazumijeva da sudija nije vezan za dokaznu snagu određenog dokaza, odnosno da jedni dokazi imaju jaču dokaznu snagu od drugih. Naprimjer, da uvid i čitanje isprava imaju jaču dokaznu snagu od saslušanja svjedoka. Sud prema specifičnostima konkretnog slučaja i rezultatima konkretnog istraživanja slobodno, bez formalnih ograničenja, ocjenjuje izvedene dokaze i formira svoje uvjerenje o dokaznim, odnosno nedokazanim činjenicama po pravilima logike i psihologije.⁴⁷ U hadisima je upravo zastupljeno ovo načelo. Naime, bilježi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., presudio na osnovu zakletve i jednog svjedoka.⁴⁸

Muzhir veli: „Prilikom jedne parnice tužitelj je imao samo jednog svjedoka, pa je Allahov Poslanik, s.a.v.s., od njega zahtijevao da se, umjesto drugog svjedoka, zakune Allahom. Pošto se zakleo, on je presudio u njegovu korist.” Na temelju ovoga su Malik b. Enes, Šafija, Ahmed b. Hanbel i Ishak mišljenja da se, ukoliko tužitelj nema dva svjedoka, može donijeti presuda u njegovu korist ako se, umjesto drugog svjedoka, zakune. Ebu Hanife smatra da se presuda ne može donijeti na osnovu jednog svjedoka i zakletve; za to su potrebna najmanje dva svjedoka.⁴⁹ Iz po-

45 Čl. 12. st. 1. ZPP BiH; Čl. 7. st. 1. ZPP FBiH; Čl. 7. st. 1. ZPP RS; Čl. 7. st. 1. ZPP BD

46 Čl. 192. st. 1. Zakona o obligacionim odnosima, Službeni list SFRJ, broj 29/78, 39/85, 45/89, 57/89 i Službeni list RBiH broj 2/92, 13/93, 13/94.

47 Jozo Čizmić, *Komentar Zakona o parničnom postupku Federacije Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, Privredna štampa, 2009., 53.

48 Ebu Davud Sulejman ibn Eš'as es-Sidžistani, *Sunen Ebu Davuda*, 5. knjiga, Novi Pazar, El-Kelimeh, 2012., 256.

49 Ibid, 256.

stupanja Muhammeda, s.a.v.s., jasno zaključujemo da je dovoljan i jedan svjedok, naravno ukoliko sudija smatra da govori istinu. U situaciju kada su dva čovjeka pred Vjerovjesnikom, s.a.v.s., prisvajali istu kamilu (ili: životinju), a ni jedan nije imao svjedoka za to. Vjerovjesnik, s.a.v.s., je presudio da ona pripadne obojici, po pola.⁵⁰ U sličnoj situaciji Muhammed s.a.v.s. je presudio na isti način, kada su dva čovjeka prisvajali istu kamilu. Svaki je doveo dva svjedoka, pa je Vjerovjesnik, s.a.v.s., presudio da ona pripadne obojici, po pola.⁵¹

U vrijeme života Allahovog Poslanika s.a.v.s. vjera je bila u puno većoj mjeri zastupljena nego danas, te je zakletvom stranka dokazivala činjenice. Tako se bilježi da su se dva čovjeka parničili kod Vjerovjesnika, s.a.v.s., u vezi s opremom, a ni jedan nije imao svjedoka. Vjerovjesnik, s.a.v.s., reče: „Neka bace strelice, (pa na koga padne strelica) da se zakune na ono što tvrdi (i ako se zakune da njemu pripadne), sviđalo vam se to ili ne sviđalo.”⁵² Na ovaj način Muhamed, s.a.v.s., nije htio da bilo koju stranu obaveže na zakletvu već ovakvim nesumičnim izborom dolazi se do toga koja će stranka dati zakletvu. Iako se iz ovoga može pogrešno zaključiti da nije teret na tužitelju, teret dokazivanja je na tužitelju.⁵³

Sudija u šerijatskom pravu treba da traži da se stranka zakune na način kako je to radio Vjerovjesnik s.a.v.s., i to: „Zakuni se Allahom, osim Koga drugog boga nema, da njemu (tj. tužitelju) kod tebe ne pripada ništa.”⁵⁴

U parničnim postupcima u Bosni i Hercegovini također se primjenjuje načelo slobodne ocjene dokaza. Koje će činjenice uzeti kao dokazane odlučuje sud na osnovu slobodne ocjene dokaza, a sud će savjesno i brižljivo cijiniti svaki dokaz posebno i sve dokaze zajedno.⁵⁵ U pogledu zakletvi one nisu normirane u našem pravu u parničnom postupku, s tim da je normirano saslušanje stranaka. Na prijedlog stranke, sud će odrediti izvođenje dokaza saslušanjem stranaka.⁵⁶ Dokaz saslušanjem

⁵⁰ Ibid, 260.

⁵¹ Ibid, 261.

⁵² Ibid, 261.

⁵³ Vidi: Sura 2.2.

⁵⁴ *Sunen Ebu Davuda, 5. knjiga, 263.*

⁵⁵ Čl. 13. ZPP BiH; Čl. 8. ZPP FBiH; Čl. 8. ZPP RS; Čl. 8. ZPP BD

⁵⁶ Čl. 130. ZPP BiH; Čl. 163. ZPP FBiH; Čl. 163. ZPP RS; Čl. 276. ZPP BD

stranaka izjednačen je sa drugim dokazima, pa se može izvoditi radi dokazivanja iznijetih spornih pravno relevantnih činjenica.⁵⁷ Međutim postoje mišljenja u sudskoj praksi da se odluka ne može isključivo zasnivati na iskazu tužitelja.⁵⁸ Ipak, pošto se stranka saslušava u vlastitoj stvari, ona se ne može na saslušanje prinuditi, ali kao i svjedok odgovara krivično za neistinit iskaz.⁵⁹

Ovakva situacija nije bila uvijek kroz historijski razvoj parničnog postupka. Tako nalazimo da je u ranijem pravu Jugoslavije sudija mogao odlučiti da provede dokaz saslušanja stranaka samo kada nema drugih dokaza ili kada i pored drugih dokaza ustanovi da je to potrebno za utvrđivanje važnih činjenica, dok izvođenje ovog dokaza nije bilo dopušteno u postupku zbog smetanja posjeda.⁶⁰ Navedena pravila upućuju na zaključak o supsidijarnosti, odnosno o potpunom isključenju ovog dokaznog sredstva iz sistema dokazivanja.⁶¹

2.4. Zloupotreba prava u parničnom postupku

Vođenje parničnog postupka podrazumijeva angažovanje suda, kako sudije tako i drugih službenih radnika suda koji postupaju po naredbama sudije. Nije rijetka situacija da određene osobe često pokreću parnični postupak iako je vrijednost predmeta spora neznatna, ali to opravdavaju ostvarivanjem „lične satisfakcije”. Na ovaj način često se pribavlja i imovina koja pripada drugoj strani. Također dolazi do pokretanja postupaka protiv istih stranaka, sa istim tužbenim zahtjevom temeljenim na istim činjenicama kao u drugim postupcima koji se vode ili su pravosnažno okončani. Ovakve radnje su zabranjene. Naime, *najmrži čovjek Allahu je zagriženi parničar*.⁶²

U parničnim postupcima Bosne i Hercegovine ukoliko dođe do pokretanja parničnog postupka sa neznatnom vrijednosti predmeta spora, nema izričite odredbe da se zbog toga tužba odbacuje, već se provodi

57 Senad, Mulabdić, *Građansko procesno pravo*, Gračanica, Grin, 2010., 282.

58 Ovo proizlazi iz Odluke Kantonalnog suda u Tuzli, broj 32 o Mal 010353 14 Gž od 08.09.2014. godine.

59 Senad, Mulabdić, *Građansko procesno pravo*, Gračanica, Grin, 2010., 282.

60 Siniša Triva, *Građansko procesno pravo*, Zagreb, Narodne novine, 1964., 440.

61 Ibid, 440.

62 Muhammed Nasiruddin, *Muslimova zbirka hadisa, Sažetak*, Sarajevo, El-Kalem, 2004., 457.

postupak osim ako je predmet parničnog postupka tužba za utvrđenje i utvrdi se da tužitelj nema pravni interes. Ovo su sporovi male vrijednosti. Sporovi male vrijednosti jesu sporovi u kojima se tužbeni zahtjev odnosi na potraživanje u novcu koje ne prelazi iznos od 3.000 KM u BD, u postupku pred sudom BiH iznos od 10.000,00 KM, a u FBiH i RS iznos od 5.000,00 KM, zatim smatraju se i sporovi u kojima se tužbeni zahtjev ne odnosi na potraživanje u novcu, a tužilac je u tužbi naveo da pristaje da umjesto udovoljenja određenom zahtjevu primi određeni novčani iznos koji ne prelazi navedeni iznos, a sporovima male vrijednosti smatraju se i sporovi u kojima predmet tužbenog zahtjeva nije novčani iznos, već predaja pokretne stvari čija vrijednost, koju je tužilac u tužbi naveo, ne prelazi navedeni iznos.⁶³

Postupak u sporovima male vrijednosti razlikuje se od općeg parničnog postupka, kraći su rokovi za izjavljivanje žalbe i paricioni rok, te nije dozvoljena žalba zbog nepotpuno i pogrešno utvrđenog činjeničnog stanja. Sud će odbaciti tužbu ukoliko utvrdi da o istom zahtjevu već teče parnica, da je stvar pravosnažno presuđena, da je o predmetu spora sklopljena sudska nagodba, da se tužitelj pred sudom odrekao tužbenog zahtjeva i da ne postoji pravni interes tužitelja za podnošenje tužbe za utvrđenje.⁶⁴ Nakon što se pokrene parnični postupak, ukoliko sud ne odbaci tužbu, dužan je onemogućiti svaku zloupotrebu prava koja strankama pripadaju u postupku,⁶⁵ te će sud u toku postupka kazniti novčanom kaznom od 100 do 1.000 KM stranku, odnosno do 5.000 KM u Brčko distriktu, zakonskog zastupnika, punomoćnika ili umješaća koji su svojim parničnim radnjama teže zloupotrijebili prava priznata u parničnom postupku.⁶⁶

2.5. Sudska nagodba

Do pokretanja parnice dolazi jer stranke ne mogu da se dogovore oko nastalog spora. Nemogućnost postizanja dogovora može biti i razlog što

63 Vidi: Čl. 362. ZPP BiH; Čl. 429. ZPP FBiH; Čl. 429 ZPP RS; Čl. 408 ZPP BD

64 Čl. 34. st. 1. ZPP BiH; Čl. 67. st. 1. ZPP FBiH; Čl. 67. st. 1. ZPP RS; Čl. 180. st. 1. ZPP BD

65 Čl. 15. st. 2. ZPP BiH; Čl. 10. st. 2. ZPP FBiH; Čl. 10. st. 2. ZPP RS; Čl. 10. ZPP BD

66 Čl. 343. ZPP BiH; Čl. 406. ZPP FBiH; Čl. 406. ZPP RS; Čl. 139. ZPP BD

nemaju posrednika, odnosno treću stranu koja će ukazati način mirnog rješavanja spora. Sudija je dužan pokušati da stranke postignu sporazum o nastalom sporu, zaključče sudsku ili vansudsku nagodbu. Muhammed, s.a.v.s., nastajao je da se stranke izmire i prije nego što dođe do pokretanja postupka. Prenosi se da su se stanovnici Kubaa (jednom prilikom) toliko potukli da su jedni druge kamenicama gađali. Kada je Allahov Poslanik, s.a.v.s., čuo za to, rekao je: „Pođite sa mnom da ih izmirimo!”⁶⁷

Muhammed, s.a.v.s., davao je i prijedloge za rješavanje sporova. Tako se bilježi da je Ka’ba, radijallahu anhu, u džamiji tražio od Ibn Ebi Hadreda naplatu duga što ga je kod njega imao i da su podigli svoje glasove toliko da ih je čuo i Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, u svojoj sobi, izišao im, otkrio zastor (na vratima) svoje sobe i viknuo: „Ka’bu!” „Odazivam ti se, Allahov Poslaniče!” - odgovorio je on. „Snizi od svoga duga ovoliko!” - rekao je i pokazao prstima polovinu. „Učinio sam, Allahov Poslaniče” - rekao je on. „Ustani (Hadrede) i plati mu ga!”, rekao je Alejhisselam.⁶⁸

Također je zanimljiv i sljedeći prijedlog nagodbe: bilježi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Neki čovjek je od drugog kupio zemlju. Čovjek koji je kupio zemlju našao je u njoj ćup zlatnika. Rekao je onome od koga ju je kupio: „Uzmi od mene svoje zlatnike jer sam ja od tebe kupio samo zemlju, a ne i zlatnike.” Vlasnik zemlje je rekao: „Ja sam ti prodao zemlju i sve što je u njoj.” Otišli su nekom čovjeku da im presudi. Čovjek kojem su došli je upitao: „Imate li vi djece?” Jedan od njih je rekao: „Ja imam sina.” Drugi je rekao: „Ja imam kćerku.” Čovjek je rekao: „Neka se tvoj sin oženi njegovom kćerkom, uzmite od toga za sebe i podijelite sadaku.”⁶⁹

Međutim prilikom izmirenja, odnosno zaključenja nagodbe mora se voditi računa da se postigne sporazum u skladu sa šerijatskim pravom. Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao je: „Pomirenje je dozvoljeno među muslimanima, osim onog kojim se zabranjuje dozvoljeno ili dozvoljava zabranjeno. Muslimani su dužni poštovati (dogovorene) uslove osim onih

67 *Buharijina zbirka hadisa, Sažetak*, Sarajevo, El-Kalem, 2004., 518.

68 Muhamed ibn Ismail, el-Buhari, *Buharijina zbirka hadisa, Knjiga 2*, Sarajevo, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 2009., 381.

69 Muhammed Nasiruddin, *Muslimova zbirka hadisa, Knjiga 2*, Zenica, Kuća mudrosti, 2004., 143.

kojima se zabranjuje dozvoljeno ili dozvoljava zabranjeno.” Tako bi, na primjer, bila nedozvoljena sudska nagodba kojom bi se jedna strana drugoj obavezala da umjesto duga u novcu drugoj strani preda opojna pića ili svinjsko meso.

U našem pravu sud će, na način koji ne ugrožava njegovu nepristrasnost, na pripremnom ročištu, kao i u toku cijelog postupka, nastojati da stranke zaključe sudska nagodbu.⁷⁰ Također se sudska nagodba ne može zaključiti u pogledu svih sporova. Pred sudom se ne može zaključiti nagodba u pogledu zahtjeva kojima stranke ne mogu raspolagati.⁷¹ Tako, na primjer, stranke ne mogu zaključiti sudska nagodbu o razvodu braka ili izdržavanju djeteta.

2.6. Donošenje različitih presuda od nepristrasnih sudija

U sudskoj praksi zastupljene su situacije kada se u istim slučajevima sa različitim strankama donose različite presude, iako se tužbeni zahtjevi temelje na istim činjenicama i dokazima. Ovo negativno utječe na pravnu sigurnost, ali se ne može osporiti pravo sudije da presudi po slobodnom nahođenju. U hadisu, Muhammed, s.a.v.s., ukazuje na jednu takvu situaciju, i to: „...dok su dvije žene bile zajedno sa po jednim svojim sinom, naiđe vuk i pojede jedno dijete. Jedna od njih reče onoj drugoj: „Tvoga sina je pojeo.” „Pojeo je tvoga sina!” - reče ona druga. Otišle su zajedno Davudu, s.a.v.s., da im presudi, pa on presudi u korist starije. Zatim su istupile pred Sulejmana, sina Davudova, s.a.v.s., i obavijestile ga o sporu pa on reče: „Dajte mi nož da ga raspolovim za vas dvije.” „Nemoj, Allah ti se smilovao, to je njen sin - reče mlađa, i on donese presudu da mladoj pripadne dijete.” Kroz ovaj slučaj je ukazano da su Božiji poslanici donijeli različite presude, s tim da se u njihovom postupanju ne može posumnjati u nezavisnost i nepristrasnost. Sulejman, s.a.v.s., do pravilne odluke došao je korištenjem logike i općeg životnog iskustva.

U parničnim postupcima u Bosni i Hercegovini dužnost suda je da ocijeni dokaze prema svom općem životnom iskustvu i znanju, primje-

⁷⁰ Čl. 55. st. 1. ZPP BiH; Čl. 88. st. 1. ZPP FBiH; Čl. 88. st. 1. ZPP RS; Čl. 201. st. 1. ZPP BD

⁷¹ Čl. 56. st. 2. ZPP BiH; Čl. 89. st. 2. ZPP FBiH; Čl. 88. st. 2. ZPP RS; Čl. 202. st. 2. ZPP BD

njujući stavove psihologije i logike.⁷² Posebno će sud biti dužan da postupna na ovaj način u sporovima gdje stranke ne mogu slobodno raspolagati tužbenim zahtjevom, kao što su bračni i porodični sporovi.

Zaključak

Iz rada proizlazi da hadisi pronalaze primjenu i u pravu Bosne i Hercegovine. Prije svega, pridaje se velika dužnost sudiji i načinu izbora. Kroz hadise je ukazano da funkcija sudije nosi sa sobom veliku odgovornost i da je dvostruko lakše krenuti put Džehennemu nego Džennetu. Zbog toga ovu funkciju moraju da obavljaju osobe koje posjeduju znanje te veoma jake moralne kvalitete. Nepristrasnost i nezavisnost predstavljaju osnovna načela za imenovanje sudija od Vijeća, ali isto tako i ova načela moraju biti zastupljena u radu sudije. Do pozicije sudije mora se isključivo doći putem ličnog znanja i sposobnosti, a Vijeće osigurava da ovo bude ostvareno prilikom svakog imenovanja.

Sudija u parničnom postupku prije svega mora poštovati osnovna načela parničnog postupka, a smatra se da je jedno od osnovnih načela modernog parničnog postupka načelo kontradiktornosti. Posebno je zanimljivo da Muhammed, s.a.v.s., kada objašnjava na koji način treba postupati sudija, prvo navodi da se moraju saslušati obje stranke. Također upućuje da se prilikom primjene materijalnog prava mora voditi računa o hijerarhiji pravnih akata.

Iako se u islamu pokušava na svaki način pomoći ugroženim i nezaštićenim licima, u parnici se ne primjenjuje načelo materijalne istine, već formalne istine kao i u našem pravu. Stranke moraju pred sudom iznijeti sve pravno relevantne činjenice i izvesti dokaze kojima će dokazati ove činjenice. Također osnovni teret dokazivanja je na tužitelju.

U oba pravna sistema sudija donosi odluku na osnovu načela slobodne ocjene. Postoji razlika u pogledu zakletve koja je zastupljena u hadisima, s tim da se poređenje može napraviti sa iskazom stranke jer i stranka podliježe krivičnoj odgovornosti zbog davanja lažnog iskaza.

U hadisima se pokušava utjecati da se ne pokreću bespotrebni parnični postupci, dok se također u parničnim postupcima Bosne i Herce-

⁷² Odluka Vrhovnog suda Republike srpske, broj 118-0-Rev-07-000 312 od 07.05.2008. godine.

govine pokušava onemogućiti zloupotreba prava u parnici i predviđene su sankcije za zloupotrebu prava. Činjenica je da se rijetko ili skoro nikako izriču.

Posljednjih godina posebno je u našem pravu prisutno ukazivanje na zaključenje sudske nagodbe, odnosno mirno rješavanje sporova. Upravo se i u hadisu teži da se sporovi mirno rješavaju, te da se strankama predloži način rješavanja sporova.

Sudija je slobodan prilikom utvrđivanja činjenica, te primjene materijalnog prava u oba pravna sistema, što je, svakako, pozitivno prilikom donošenja odluka. Međutim postoje situacije kada različite sudije isti slučaj rješavaju na različite načine, što umanjuje pravnu sigurnost. Prilikom donošenja odluke sudija je dužan koristiti se općim životnim iskustvom i znanjem, primjenjujući stavove psihologije i logike.

Iz svega navedenog, jasno se ukazuje da postoje brojne sličnosti za obavljanje dužnosti sudije, kao i postupanja sudije po hadisima i u parničnim postupcima Bosne i Hercegovine.

آدس بوليتش

وظيفة القاضي وسلوك القاضي في الدعوى القضائية في الحديث النبوي وفي قوانين البوسنة والهرسك

من المشار إليه في المقالة التشابه بين ما ورد في الحديث النبوي وما تنصه القوانين في البوسنة والهرسك فيما يخص تعاطي وظيفة القاضي وسلوك القاضي في الدعوى القضائية. وتشير الأحاديث إلى أهمية بالغة لوظيفة القاضي ومسؤولية كبيرة لمن يتعاطى تلك الوظيفة، بينما أن قوانين البوسنة والهرسك تنص شروطا وإجراءات واسعة بخصوص اختيار وتعيين القضاة.

Addis Poljic

Position of Judge and His Conduct in Civil Proceedings

According to Both the Hadith and the Bosnian Law

Summary

The paper points to the similarities that exist in the Hadith and the legal order of Bosnia-Herzegovina, in terms of understanding the role of the judge and his conduct in litigation. The Hadiths indicate great importance and responsibility in occupying the position of a judge, while the Bosnian law lays down complex conditions and procedures in the judge appointment process, in order to select the best candidates.

Ali Sami Nešar i jezik autentičnosti

Dr. Orhan Bajraktarević

fakultet islamskih nauka u sarajevu
orhanbaj@bih.net.ba

Sažetak

Islamsku filozofiju, Nešar posmatra isključivo u okvirima prve islamske dijalektičko-spekulativne teologije kelama i njene ešarijske dimenzije, za koju smatra da, sama po sebi, predstavlja najviši izraz islamskog uma. Na ovaj način¹ on se suprotstavlja i tradicijama tvrdog racionalizma druge kelamske struje, mutezilija, i aristotelovskohelenskim interpretacijama jedinstva religije i filozofije kod Ibn Rušda. U muslimanskom svijetu danas ne postoji filozof na jedan evropski način kao što i ranije, kod naših starih, nije postojao filozof kao što je postojao u staroj Grčkoj ili kod brahmanista ili zoroasterovaca. Dakle, naša filozofija nije grčka filozofija, nije latinska, a nije ni savremena evropska filozofija, ona je – muslimanska filozofija koja proizlazi iz apsolutne transcencije Boga, iz samoga Kur'ana.

Ključne riječi: muslimanska filozofija, ešarije, Ibn Rušd, filozofska tradicija, Mustafa Abdurrazik, Mahmud Kasim, jezik i žargon, islamska autentičnost

(dehelenizacija i desekularizacija tradicionalne islamske misli u kontekstu vjersko-filozofskog pokreta za oživljenje ranih teološko-spekulativnih škola islama u savremenosti; elementi i paradoksi neokelamizma i neoešarizma modernog doba; nova obrazovanost i uloga Azhara)

¹ A.S.Nešar, Biografija Fahrudina Razije, *Islamska misao*, VI, 1984., 71, 32-37.

U narednom periodu a radi izvornosti islamske misli u nas treba raditi na osnivanju islamskog univerziteta. Članice ove visokoškolske ustanove bile bi: Islamski teološki fakultet u Sarajevu, Islamski teološki fakultet u Skoplju, Islamski teološki fakultet u Prištini, Islamski institut u Zagrebu i Gazi Husrevbegova biblioteka koja treba da preraste u institut za islamska istraživanja.

J. Ramić, *Moje putovanje kroz vrijeme i prostor*

Muslimanska filozofija kao nova filozofija vjere

U uvodnom dijelu prve od tri knjige pod naslovom *Nastanak filozofske misli u islamu/Nešetud-din: An-nazarijjatu-t-tetvurijje ve muluhijje fi-l-islam*, knjige za koju Muhamed Arkun tvrdi, s pravom, da je danas prisutna na skoro svim arapskim univerzitetima, Ali Sami Naššar² ističe da su muslimani ranog srednjovjekovlja uspostavili i predstavili jedno novo mišljenje, jednu novu filozofiju, filozofiju koju nisu poznavali ni stari Grci ni drugi narodi. Stoga on tu

2 Ali Sami Naššar (dalje: Nešar) spada u najistaknutije mislioece arapskog svijeta xx stoljeća. Rođen je u Kairu 1917. god. Diplomirao je na odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Kairu, tada Egipatskom univerzitetu 1939. god., a 1943. godine na istom Fakultetu pod mentorstvom Mustafe Abdu-razika, prvog filozofa arapske savremenosti, brani magistarski rad pod nazivom *Metodologija istraživanja kod islamskih mislilaca i muslimanska kritika Aristotelovog djela Logika*. Doktorsku disertaciju pod nazivom *Ebu Hasan eš-Šešteri, andaluzijski muftija* odbranio je 1951. god. na Kembridžu a mentor mu je bio istaknuti orijentalist Arthur John Arberry. Ali Sami Nešar je predavao filozofiju na egipatskom Univerzitetu u Aleksandriji i Univerzitetu Muhameda Petog u Rabatu u Maroku. U Aleksandriji je, od 1965. do 1969. i nastalo njegovo istaknuto trotomno djelo *Razvoj filozofske misli u islamu*. Umro je u Kairu 1980. U istaknute savremenike Ali Sami Nešara spadaju i velika imena savremenog egipatskog i arapsko-islamskog svijeta u oblastima filozofskih, religioznih, društveno-humanističkih, književno-umjetničkih i filoloških nauka: Ibrahim Matkur (1902.-1995.), Muhamed Mustafa Hilmi (1904.-1969.), Zeki Nedžib Mahmud (1905.-1993.), Osman Emin (1905.-1978.), Muhamed Mahmud el-Hudejri, 1908.-1982.), Teufik et-Tavil (1909.-1991.), Taha Husein (1889.-1973.), Nedžib Mahfuz (1911.-2006.), Mahmud Kasim (1913.-1973.) i drugi. U njegova istaknuta djela spadaju: 1. metode istraživanje kod islamskih mislilaca i otkriće naučne metode u islamskom svijetu (Menahidžu-l-bahs inde mufekirij-l-islam ve iktišafu-l-menhedž al-ilmi fi-l-alemi-l-islami), 2. islamsko vjerovanje prve generacije muslimana kod imama Ahmed b. Hanbela, Buharije, Ibn Qutejbe i Osmana Darimija (Aqaidus-selef lil eimme, Ahmed ibn Hanbel, ve-l-Buhari, ve Ibn Qutejbe ve Usman ad-Darimi), 3. formalna logika od Aristotela do modernog doba (al-Mantiq as-suveri munzu Aristu hata usurina al-hadira), 4. o fundamentalnoj teologiji islama (aš-Šamil fi usulid-din), 5. šehidi u vremenu vjerovjesništva (Šuheda al-islam fi ahdin-nubuvve, 6. nastanak religije: teorije razvoja i teološke teorije (Nešetud-din: An-nazarijjatu-t-tetvurijje ve muluhijje), a zatim, brojna djela vezana za antičku grčku filozofiju, za Platona, Demokrita i njihove pojedine filozofske fragmente te traktate i sl. Na bosanskom jeziku objavljena su dva kraća prijevoda sa arapskog jezika od Alija Samija Nešara u Islamskoj misli 1984. god., br. 70 i 71. pod nazivom *Vjerovanja muslimanskih i paganskih sekti i Biografija Fahrudina Razije*.

filozofiju, a posebno ono muslimansko u njoj, u cjelini, posmatra isključivo u okvirima prve islamske dijalektičko-spekulativne teologije, *kelama*, i njene ešarijske dimenzije za koju smatra da, sama po sebi, unutar povijesti i tradicije tumačenja i razumijevanja teksta kur'anske objave i autentičnosti njene poslaničke prakse Muhammeda, alejhi-s-selam, predstavlja najviši izraz islamskog uma.³ Na ovaj način on se suprotstavlja i tradicijama tvrdog racionalizma druge kelamske struje, *mutezilija*, i aristotelovsko-helenskim interpretacijama istine kao jedinstva religije i filozofije kod Ibn Rušda. Prihvatanje ešarijskog pravca mišljenja omogućilo je muslimanima da se oslobode kako nedostataka i granica čistog teološkog uma i aleksandrijsko-gnostičkog sinkretizma/hermetizma s jedne strane, tako i Ibn Rušdove tendencije čiste filozofske racionalnosti koja, kao takva, ne postiže očekivano prihvatanje i, čini se, ne ostvaruje bitne utjecaje unutar najširih krugova muslimanskih mislilaca, s druge strane.

Na ovoj liniji mišljenja Nešar ide i dalje, pa ustvrđuje da se klasična islamska filozofija/felsefa, u principu, svodi na njenu grčko-helenističku inspiraciju i da, prema tome, i njeni veliki predstavnici: Kindi, Farabi, Ibn Sina, Ibn Tufejl, Ibn Hazm, Ibn Rušd i drugi filozofi, oni koji su mislili unutar i na tragu antičke grčke filozofije, a s obzirom na filozofsku tradiciju i djela koja su nam ostavili, ne izražavaju islamsko-filozofsku autohtonost i autentičnost filozofske misli kod muslimana.⁴ U tom smislu Nešar pravi razliku između dvije vrste imenovanja: *ashabu-l-felsefa el-islamiyya*, *islamski filozofi*, oni koji su predmet njegove kritike i *ashabu-l-felsefa el-muslima*, *muslimanski filozofi*, izraz koji Nešar preferira.

Raznolike i brojne stare tradicije i kulture, razvijene tradicije drugih religija i naroda odigrale su veliku ulogu u nastanku i razvoju islamske kulture i civilizacije, ali, s druge strane, te brojne kulture i te tradicije, one koje dolaze iz dominantno politeističkih i paganskih sredina i učenja, staromediteranskih prije svega, preusmjeravale su neke temeljne kodove formativnog perioda islama kao svjetske povijesti i civilizacije, a posebno u sferama metafizike, teologije, psihologije, etike i oblasti-

3 2 A. S. Nešar, *Nešetü-l-fikri-l-felsefi-ti-l-islam*, T. I, Dar al-maarif, 1981., str. 25.

4 Ibid, str. 47

ma prirodnih nauka. Prirodne nauke proizašle iz tog Kur'anu prethodećeg duha, duha antropocentričkih i personaliziranih religija i učenja stajale su u direktnom sukobu sa strogim monoteističkim postulatima islamske objave i islamskim istraživanjima i razumijevanjima apsolutno transcendentnog Boga, svijeta prirode, čovjeka i njegovog položaja u kosmosu.

Unutar pojedinih društveno-političkih i povijesnih okolnosti ti politeističko-paganski, pretkur'anski, elementi ovih ranije vrlo utjecajnih tradicija, religija i kultura, posebno jevrejsko-kršćanskih „gdje je nesličnost između čovjeka i Boga veća nego sličnost“, postajali su, neprimjetno, sastavni dijelovi islamskog racionaliteta u ekspanziji i islamskog religioziteta uopće. Na taj način istina autentično islamskog, na revelaciji fundiranog, povijesno još nejaka, odmah je bila dovedena u pitanje: istina islama kao istina umjetnosti, istina povijesti, istina islamske doktrine i sl., iskazivana u raznolikim oblicima društvene svijesti i prakse, filozofskim, metafizičkim, mističkim, teološkim, umjetničkim, filološkim, već je bila pomućena i sada je u sebi nosila i sve one sporne elemente tih drugih tradicija, učenja i predaja, elemente mitološkog, idolopokloničkog, sektaškog, ateističkog, idealističkog, mističnog, svetog, naturalističkog, antropološkog, simboličkog, znaka i značenja, sve one elemente koji koji su je, unutar izvornosti vlastitog koda, bitno osporavali, onemogućavali ili preusmjeravali.⁵ „Ti snažni izvanjski elementi, iako prevladani, sada, kao sastavni dijelovi najšireg povijesnog izraza kur'anske objave, Božije objave koja dolazi iz Meke, svim snagama su nastojali da onemoguće i zaustave njenu obnoviteljsku ulogu svjetske civilizacije, da je golim planinskim masivima toga časnog grada, potpuno suprotno slovu i duhu Kur'ana, i ograniče isključivo na njega.“⁶

Formativni period islama i pad islamskog u naukama

Islamsko, kao takvo, tvrdi Nešar, nije ništa drugo nego kur'anska praksa i interpretacija svijeta i života, identitet čina i misli, hermeneutička interpretacija kao povijesna transformacija samog položaja čovjeka u svijetu,

⁵ S. R. Al-Hadžer, *Medhal lid-dirasa al-fikr al-islami al-hadis va al-muasir*, Kairo, 1995., str. 45.

⁶ A. S. Nešar, *Tarihu-l-fikri-l-felsefi fi-l-islam*, tom I, str 291.

u cjelini prirode, u konačnosti i beskonačnosti živih bića i života uopće: istraživanja naučnih zakonitosti kroz Kur'an dovodila su do nastanka šeriatsko-pravne interpretacije/*fikh*, hermeneutičke analize Kur'ana kao teksta koji postavlja metafizičke postulate dovode do pojave prvih teološko-filozofskih škola u islamu/*ilmu-l-kelem*, rasprave o budućem svijetu/*ahiret* unutar samog teksta Objave dovode do nastanka isposništva/*zuhd*, mistike/*tesavuf* i etike/*ahlak*, uzimanja Kur'ana kao izvora društveno-humanističkih zakona i zakonitosti uopće, omogućavaju nastanak društvenih i političkih nauka i tako dalje.

Dakle, razvoj islamskih nauka u cjelini nužno je istraživati i sagledavati u ovim, kur'anskim postulatima i okvirima, kroz prizmu Kur'ana jer, one u njima i nastaju i razvijaju se i, jedino u tom svjetlu te nauke se bitno približavaju općim naukama i naukama drugih ili im se, kao takve, opravdano odupiru i suprotstavljaju.⁷

Nema nikakve sumnje, ističe Nešar, da islamska filozofija predstavlja krajnji ishod novih shvatanja muslimanskog društva i da je upravo ona upalila baklju razvoja ovog svjetskog društva i države kroz vijekove. Istovremeno, ova filozofija objedinjava brojne društvene dimenzije i brojne naučne discipline i područja istraživanja, metafizičke, prirodne, etičke, estetičke, aksiološke, filološke, političke, vojne, ona uspostavlja i gradi jednu posebnu civilizaciju i kulturu, onu koja ima svoje vlastite karakteristike i sposobnosti koje je, kao takvu, izdvajaju i postavljaju uz druge narode i naspram njih, drugih naroda i država, drugih tradicija, kultura i civilizacija. Stoga bi bilo apsurdno i zamisliti da bi ova civilizacija bila samo još jedan prostor protezanja neke druge civilizacije, ili tek neka nedovršena i nepotpuna slika prethodnih filozofija i religija i različitih kulturnih i duhovnih svjetova.

Mislilac na islamski način: i vjera uma i um vjere

Filozofski duh koji proizlazi iz jednog društva i civilizacije koja ima svoje određene specifičnosti i karakteristike uvijek se razlikuje od filozofskog duha koji emanira drugo društvo, društvo drugih određenja i drugih utemeljenja. „Da li Grci, naprimjer, sličje i po čemi Indijcima? Da li Indijci,

7 M. Vehbe, Hivar havle Ibn Rušd, Kairo, 1995., str. 24-25.

gledano historijski, kao staro arijevske društvo mogu da pruže čovječanstvu ono što su dali stari Grci? Ili, da li Iranci, kao jedno drugo arijevske društvo i kultura mogu da daju državno-društvenoj i humanističkoj misli ono što su dali Indijci i Grci?⁴⁸ Ista stvar je i sa Arapima muslimanima koji dolaze sa Arabijskog poluotoka. Kada su ovi stupili na svjetsku scenu i pojavili se u znaku novih kriterija humaniteta i novih vjersko-humanističkih i prosvjetiteljskih sloboda i prava postali su provokacija i prijatna drugim narodima i kulturama: utoliko su i mogli da nam pruže jednu posve novu filozofiju, filozofiju koju nisu poznavali ni stari Grci niti drugi narodi. Ni danas u muslimanskom svijetu ne postoji filozof na jedan evropski način kao što i ranije, kod naših starih, nije postojao filozof kao što je postojao u staroj Grčkoj ili kod brahmanista ili zoroastrovaca i njihovih proroštava, magije i predskazanja.

Dakle, naša filozofija nije ni starogrčka ni latinska filozofija. A ako smo preuzimali neke dijelove antičke grčke filozofije i neke njene termine kao što je *logos*, pa to je stoga što je naše društvo bilo otvoreno, što su naši veliki gradovi bili otvoreni i slobodni za sve vrste idejnih i društvenih kretanja pa su neka od njih preuzimana i razvijana, ma odakle da su dolazila, a druga čuvana ili odbacivana. Zbog toga je islamska filozofija kao bitno nova kreacija unutar opće povijesti i povijesti države/hilafeta i društveno-humanističke misli kod muslimana, od samog početka, praktično, označavala početak onog stvaralačkog prosvjetiteljsko-reformističkog doba koje će mnogo kasnije, tek sa novovjekovljem nastupiti u Evropi. Moja istraživanja, navodi dalje Nešar, unutar ovih naučnih oblasti - a čije autentične aspekte i specifičnu pojmovnost propituje upravo islamska filozofija - nisu usamljena i, iz godine u godinu, sve je više izvanrednih istraživača, istraživačkih djela i studija o islamskoj filozofiji i njenoj zasebnoj povijesti i tradiciji.

Kritika islamskog uma u savremenosti

Od pojave Mustafe Abdu-r-Razika i njegovog poziva za studij islamske filozofije u savremenosti a u njenom vlastitom ključu, i to od klasičnog perioda i njenih klasičnih filozofa i protagonista, onih koji su i najteža

filozofska pitanja i probleme otvarali i prosuđivali smjelo i slobodno, u *svome vjeruju*, u svojoj živoj povijesno-objavljennoj riječi, pa sve do modernog doba, do modernog islamskog života i današnjeg muslimanskog svijeta, nastala su vrlo značajna djela i studije od pojedinih istaknutih predstavnika arapskog filozofskog kruga. U ovom krugu oko Mustafe Abdurrazika poseban značaj imaju:

- a. Muhamed Hudajri koji je, uz izdavačke projekte i kritičke obrade pojedinih velikih filozofa i njihovih filozofskih djela, označio bitnu shematiku i široke raspone istinite islamske filozofije kroz vijekove i raznolike epohe;
- b. Muhamed Mustafa Hilmi, kao istraživač Omera b. Farida, kroz tradiciju misli Mustafe Abdurrazika na Kairskom univerzitetu, isticao je i proširivao neke njene dimenzije, filozofiju božanske ljubavi, duhovni život, islamsku mistiku, one dimenzije koje su unutar novije povijesti islamske filozofije već bile poprilično zanemarene ili su pale u zaborav;
- c. Muhamed Abdulhadi Ebu Rida u svom veoma bogatom filozofskom životu ostavio je prijevode velikih filozofskih djela sa savremenih evropskih jezika a posebno je značajno njegovo djelo o tradicionalnom muslimanskom teologu/mutekelimu Ibrahimu b. Nazamu i njegovim teološko-filozofskim pogledima u kojima ističe izvornost filozofske misli kod ranih racionalističkih teologa/mutezilija, zatim *Kindijeve filozofske traktate*, koji zorno pokazuju sve razlike između antičke grčke filozofije i rane filozofije islama.

Na tragu Mustafe Abdurazika i njegove filozofske metode zasnovane na izvornosti i genijalnosti islamske filozofije Ebu Ridaa, ispisao je izvanredne komentare De Boreove knjige *Povijest filozofije u islamu/Geschichte der Philosophie im Islam*, djela kojeg on i prevodi sa njemačkog na arapski jezik. Ovaj filozofski pokret oko Mustafe Abdurrazika ili njegova škola filozofije nije bila jedina koja se temeljila na ovom naučno-civilizacijskom razumijevanju istine islamske filozofije i istine islama uopće: ubrzano su se pojavljivale i druge filozofske škole i filozofski krugovi koji su, unutar pojedinih velikih arapskih univerziteta i fakulteta posebno, preferirali i nje govali racionalističke filozofske tradicije kao što je Fakul-

tet Daru-l-ulum unutar Kairskog univerziteta, centar savremenih arapskih studija i nosilac specifične islamske tradicije svih usmjerenja i svih naučnih oblasti filozofskih, društveno-humanističkih, religiozno-umjetničkih, filološko-gramatičkih i drugih istraživanja i izučavanja.⁹

Nova teologija ešarijskog kelama i žargon autentičnosti

Ubrzo se pojavila i istaknuta islamska racionalistička škola velikog mislioca Mahmuda Kasima, prvog profesora savremene islamske filozofije na Bliskom istoku, sa novom istraživačkom metodologijom koja je insistirala na rekonstrukciji stroge racionalnosti u savremenim naukama i studijama kod arapskih profesora i studenata, i kod muslimanske akademske zajednice u cjelini. Njegove izvanredne studije i filozofski traktati o Ibn Rušdu na arapskom i francuskom jeziku, izgradile su poseban pristup ovom velikom filozofu, filozofski pristup koji smatra da Ibn Ružd izražava duh islamske filozofije i njenu autentičnost, u cjelini, i da kao takav nije bio puki sljedbenik i imitator Aristotela, kao što to izražava tradicionalna evropska filozofija pa i njena savremenost. Na taj način on energično odbacuje ustaljeni mit filozofske literature o Ibn Rušdu, koji ga predstavlja isključivo kao komentatora Aristotela.

U tim novim analizama i novim radovima Mahmuda Kasima kao što je djelo *Teorija spoznaje kod Ibn Rušda i njen utjecaj na Tomu Akvinskog*, Ibn Ružd kao latinizirani Averoes, ostavio je veliki utjecaj na teološko-filozofsku misao kršćanskog srednjovjekovlja a posebno teologe Tomu Akvinskog, Alberta Velikog, Sigera od Brabanta i kasnije Dunska Skota. Istovremeno, publicirajući Ibn Rušdovo djelo *Menahidžu-l-edille fi aqaidi-l-mille* on, u predgovoru vrši selektivno-komparativnu analizu *ranih teološko-filozofskih škola kelama, ešarija, maturidija i mutezilija*, energično odbacujući ešarije i njihovu apologetiku kao dogmatsko-spekulativnu i mističnu misao i tradiciju.

Ja se suprotstavljam Mahmudu Kasimu i njegovim stavovima o Ibn Rušdu, ističe Nešar, kao što se suprotstavljam i njegovim osporavanjima *ešarija* a preferiranjima *mutezilija* jer, kao uvjereni ešarijski mislilac koji smatra da je njegov bitni životni cilj zaštita i odbrana ešarijskog prav-

9 8.A.S.Nešar, Nešet, str.201.

ca mišljenja, onog mišljenja kojeg slijede najširi slojevi muslimanskih naroda, energično odbacujem osnovne ideje Mahmuda Kasima: s jedne strane to je mutezilijska spekulativna škola kelama a sa druge Ibn Rušdova grčko-helenistička škola filozofskog racionalizma.

Ni jedan od ovih pravaca nije bliži slovu i duhu islama od ešarijstva, štaviše „smatramo da je ešarijsko, u kur'ansko-hadiskom smislu riječi, ono najviše do čega je dospio islamski teorijsko-praktični um.

Poraz tradicionalne islamske misli i novo mišljenje: značaj univerziteta Azhar

Na tragu prethodnih istraživanja i analiza, brojnih djela i studija, nastavlja Nešar, javlja se niz mislilaca koji otvaraju muslimanska filozofska istraživanja u savremenosti: Amar Talibi i njegova dubinska istraživanja *haridžijskog kelama*, ešarijskog filozofa Ibn Arebija i Ibn Badisa; Muhammed Rešad Salim i njegova analitička ispitivanja Ibn Tejmije; Favkija Husein i njena istraživanja velikog ešarijskog filozofa Imami Haremejnana; Fethulah Halif i njegove studije o Fahrudin Raziju i *maturidijskom kelamu*; Abdulkadir Mahmud i njegova djela o pokretu *imamija* i povijesti *islamske mistike/tesavufa*; Ahmed Subhi i njegova teološko-kelamska djela uz muslimansko-etičke traktate i brojna druga djela. Svi oni usmjereni su ka reafirmaciji metodologije savremenih islamskih studija i proširivanju sadržaja i opsega njihovih istraživanja. Nova metoda iskazivala se kao istraživanje islamske filozofije tamo gdje ona uistinu postoji, u teološko-filozofskoj misli kelama i iskustvima islamsko-sunijske mistike/tesavufa, mišljenima koja, kao takva, proizlaze iz sveobuhvatnosti Božije objave: “Istražio sam apolozijske pravce i filozofske metode, a u njima ne zapazih onu korisnost koja bi bila ravna korisnosti koju sam pronašao u Kur'anu veličanstvenom.”⁴⁹

U tom smislu pristupilo se ubrzanom kritičkoj obradi ogromne filozofske baštine i izdavanju filozofskih djela u rukopisima od kojih su mnoga još uvijek neobjavljena.

Ovdje, u propitivanjima navedenih idejnih strujanja oko obnove savremenih islamskih studija postavilo se i pitanje pozicije i uloge teoloških univerziteta kao što je veliki Azhar, bastion ešarizma, naprimjer: ne

stoji li i on na jednom mjestu i nije li i on, „niz Nil, niz Nil preko Bijelog mora, zagledan u današnju Evropu, u njene savremene naučnike i filozofe i njene moderne škole i sekularne univerzitete“.

U velikim i snažnim pokretima za obnovu islamske misli i jednog čistog svijeta islama u savremenosti brojni teolozi i filozofi sa Azhara daju ogromne naučne doprinose:

- a. Abdulhalim Mahmud je objavio izvanredna i brojna djela o istini islamske misli i islamskoj mistici/tesavufu u islamu,
- b. Muhamed Abdurrahman Bejsar je dao značajne studije o Ibn Rušdu i filozofskoj istini njegove misli, zatim o Gazaliju, njegovoj vjerskoj misli i filozofiji,
- c. Sulejman Dunja, u kritičkim obradama brojnih djela klasične muslimanske filozofske baštine posebno se istakao u oživljavanju Gazalijevih djela i pojedinih problema njegove misli (*el-Hakika fi nazar al-Gazali*),
- d. Nuruddin Šurejba je u naučnoj obradi afirmisao neke rijetke rukopise iz islamske mistike/tesavufa i brojni drugi.

Na tragu prethodnih izlaganja moguće je zaključiti da savremena islamska misao ima svoja dva temeljna toka koji se ispoljavaju kao:

- a. savremena islamska škola mišljenja i
- b. savremena evropska škola mišljenja.

Mislioni izazvani evropskom mišlju, svi oni koji danas pred tom mišlju tako ponizno stoje, akademski drhte i strepe, javno objavljuju da ne postoji nikakva genijalnost i osobenost islamske misli i smatraju da se muslimanska kulturno-civilizacijska ostvarenja, pa i filozofska, u osnovi zasnivaju na, još od ranog perioda, velikim komparativno-sinkretičkim utjecajima drugih kultura i civilizacija, a posebno preuzimanjima iz stare Grčke i, u tom smislu, velikim podvrgavanjima grčko-helenskoj i helenističko-kršćanskoj misli i filozofiji. U jednom skoro suludom zanosu oni tvrde da je sva naša tradicija - grčka tradicija, da je naša misao ustvari njihova misao i da naš idejni i društveni život ima budućnost samo utoliko ukoliko je pratio i ukoliko prati velike i razvijene centre visoke obrazovanosti stare Grčke i nove Evrope i Amerike.

Sva moja djela, ističe Nešar, svi moji projekti i studije i sva moja istraživanja predstavljaju jedan krajnji otpor takvom mišljenju kao pseudo-mišljenju, kvazimišljenju, takvim lažnim mišljenjima i prosuđivanjima: još od moje prve knjige *Istraživačke metode islamskih mislilaca i muslimanska kritika Aristotelove logike/Menahidžu-l-bahs inde mufekhirī-l-islam ve naqdu-l-muslimin li-l-mantiki-l-aristutilisi* predstavnici i sljedbenici ove škole mišljenja pretrpjeli su potpuni raspad i poraz. Tako je još jedan savremeni mit, mit o presudnom utjecaju grčko-helenističke i mediteransko-sinkretičko-evropske filozofije na nastanak i razvoj muslimanske filozofije i nauke potpuno razobličen i doveden u pitanje i, kao takav, likvidiran i protjeran iz literature.

أورهان بيرقتارفيتش

علي سامي النشار ولغة الأصالة

يتناول المؤلف في هذه المقالة مسألة إزالة الأفكار اليونانية والعلمانية من الفكر الإسلامي في سياق الحركة الدينية الفلسفية لإحياء المذاهب الإسلامية الكلامية المبكرة في الوقت المعاصر ومسألة العناصر والتناقضات الموجودة في علم الكلام الحديث والأشعرية الحديثة في العصر الحديث ومسألة الثقافة الجديدة ودور الأزهر كأقدم وأهم جامعة إسلامية في العالم. ويقوم المؤلف بذلك عن طريق تصوير شخصية أحد من أكابر مفكري العرب في القرن العشرين وهو علي سامي النشار (١٩١٧-١٩٨٠).

Orhan Bajraktarevic

Ali Sami Al-Nashshar and a Language of Authenticity

Summary

The author talks about de-hellenization and de-secularization of traditional Islamic thought in the context of religious and philosophical movement for the revival of the early theological and speculative school of Islam in modern times; about the elements and paradoxes of neoqalamism and neoash'arism of the modern age; about the new level of education and the role of Al-Azhar, the oldest and most important Islamic university in the world. He does this through the portrayal of one of the greatest Arab thinkers of the 20th century Ali Sami Al-Nashshar (1917-1980).

Politički islam značenje i implikacije

Haris Dubravac

svršeniik fakulteta islamskih nauka u sarajevu
dubravacharis@gmail.com

Sažetak

U ovome radu razmatramo sintagmu *politički islam*, koja je vezana i za termin *islamizam*, odnos islama i politike, uz osvrt na klasičnu muslimansku političku misao, a posebice savremena kretanja. Razlog odabira ove teme krije se u tome što smatramo da ovim radom apostrofiramo cjelovitost islama i njegovu penetraciju u svaki aspekt života. Osvrnuli smo se na posljedice razdvajanja religijskih i političkih autoriteta, što će rasvijetliti ovo područje kojim se bavimo u narednim recima. Ne želeći odvajati zasebno svakog muslimanskog reformistu ili pokret, tematski smo uklopili njihova promišljanja u cjelini, gledišta koja smo smatrali osobitim, provijavajući kroz pitanje sekularizacije, jedinstva vjere i zakona, principa islamske politike, institucije šure, demokratije, razlike religijske i zapadne demokratije, pitanje teokratije i na kraju odgovornosti za neslobodu muslimanskih naroda. Zaključno, može se reći da je deteriranje sintagmom *politički islam* dio projekta kojim se žele udaljiti muslimani od bavljenja suštinskim pitanjima za njihovu egzistenciju u političkom polju. Drugo, nije moguće autentično islamski, time i politički, ispoljavanje muslimanskog duha ukoliko mu zapadni centri moći deformišu jezik kojim treba da ga izrazi.

Ključne riječi: *politički islam*, *islamizam*, politika, islam, klasična muslimanska misao, muslimanski reformisti, teokratija

Uvod

Na početku, analiziramo ispravnost upotrebe sintagme iz naslova, *politički islam*, ponajviše se oslanjajući na mišljenje Jusufa el-Karadavija, da bismo se kasnije upustili u samostalno kritičko razmatranje definicija te iste sintagme, spomenutih u radovima nekih nemuslimanskih autora. Ukazali smo na pogubnosti ove kovanice, te nedosljednosti koja se iz nje izvija.

Smatrali smo da je najadekvatnija struktura ovog teksta ona u kojoj će prvi dio, nakon analize sintagme *politički islam*, tretirati odnos islama i politike/vlasti, njihovu spregnutost i organsku povezanost, poziciju političke misli u klasičnoj muslimanskoj intelektualnoj tradiciji i njihovu vezu, a u drugom ono što se podrazumijeva pod sintagmom *politički islam* u savremenom kontekstu, ali smo, prije toga, morali ukazati na pogubnosti iste kako bismo akcentirali manipulacije koje se kriju iza insistiranja na takovrsnom izrazu.

Zbog tog razloga, u drugom podnaslovu razmatramo nerazdvojjivost islama i vlasti, odnosno islama i njegove realizacije u punom kapacitetu kolajući svim arterijama našeg tijela. Blagim potezom smo obuhvatili i nerazvijenost klasične muslimanske političke misli, kao posljedica razdvajanja religijskih i političkih autoriteta u već ranoj muslimanskoj povijesti. Taj nedostatak nije zaobišao ni neke velikane misli u krilu islama. Kasnije smo samo ukratko spomenuli opravdanost pobune protiv nepravednog i neadekvatnog vladara. Treći dio tretira savremena kretanja u muslimanskoj političkoj misli, gdje smo navodili mišljenja najznačajnijih savremenih muslimanskih mislilaca o političkoj sferi u okviru islama.

Definiranje pojma

Želimo da na samom početku ispitamo valjanost sintagme *politički islam*. Jusuf el-Karadavi smatra da je neprihvatljiva, jer, ustvari, predstavlja primjenu pristupa usmjerenog protiv islama. Njen cilj je parčanje i raščlanjivanje islama u smislu najrazličitijih podjela, tako da to ne bi bio jedinstveni islam kako ga je objavio Uzvišeni Allah i kome smo odani mi muslimani, već bi to bili islami, mnogobrojni i različiti. Nekada se on

dijeli po regionalnom, vremenskom, nacionalnom i mezhebskom principu. Drugo, istinski islam ne može nemati politički utjecaj. Ako bismo islam lišili politike, napravili bismo od njega drugu vjeru.¹

Oni koji su tvrdili da vjera nema veze sa politikom i koji su izmislili golemu neistinu: „Nema vjere u politici, niti politike u vjeri”, bili su prvi koji su to pobili svojim riječima i djelima. Pribjegavajući vjeri da bi u njoj našli potporu svoje politike i da bi druge nadvladali u međusobnim sukobima, ponekad iskoriste slabiće i bijednike iz reda vjerskih učenjaka da isposluju fetvu protiv onih koji su opozicija njihovoj politici.²

Vidimo potpuno neodrživom definiciju *političkog islama* (koja se odnosi i na *islamizam*) u kojoj se kaže da je to političko-religijski pokret koji smatra da je islam istovremeno religija, način života i država i da stoga društvo i država trebaju biti organizirani u skladu s principima i odredbama islamskog prava.³ Prvo, zašto to mora biti pokret koji će smatrati da islam predstavlja sjedinjenost religije, načina života i društva, kada islam to sam u svojoj biti podrazumijeva? Drugo, po našem mišljenju, ovaj prefiks *politički* je apsolutno bespotreban, jer po toj logici islam bez ovog prefiksa ne podrazumijeva politički aspekt! Muhammed Asad pogađa u srž: „Danas je uobičajeno da se sve ono čime se aktivni musliman odlikuje nad pasivnim, inertnim, okarakterizira *političkim*”.⁴

U drugom dijelu, *islamisti* se definiraju kao oni koji naglašavaju politički karakter islama i često sudjeluju u raznim oblicima proturežimskog djelovanja.⁵ Jednostavno, ako je definicija *islamizma* dijabolična, a jeste, onda je i definicija *islamiste* u najmanju ruku nejasna. Ako je *islamista* onaj ko smatra da se sfera islama odnosi na državno uređenje i zakonodavstvo, koga bi, skladno ovom terminološkom uzusu, onda predstavljao musliman? Ravnajući se gore navedenom zaključku za sintagmu *politički islam*, to bi značilo da je musliman onaj koji ne smatra

-
- 1 Usp. Jusuf el-Karadavi, *Suvremene fetve: (izbor)*, s arapskog preveli: Amir Karić i Munir Mujić, Harfograf, Tuzla, 1997., str. 12-13.
 - 2 *Ibid.*, str. 22.
 - 3 Usp. Davorka Matić, Mirko Bilandžić, *Politički islam i mogućnosti demokratizacije arapskog svijeta: slučaj Egipta*, Polemos, XIII, 2, Zagreb, 2010., str. 35., bilješka broj 3.
 - 4 Muhammed Asad, *Islam i politika*, sa njemačkog preveo: Salim Abid Hadžić, Rijaset Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1996., str. 3.
 - 5 Vidjeti: D. Matić, M. Bilandžić, *Ibid.*, str. 35., ista bilješka.

da je islam istovremeno religija, način života i država i da stoga društvo i država ne trebaju biti organizirani u skladu s principima i odredbama islamskog prava. Ovdje se mogu pratiti paralele: *politički islam* i islam; *islamista* i musliman.⁶

Važno je stvari imenovati pravim imenom, jer ukoliko prihvatimo tezu da imena odražavaju zbilju stvari, ako su pogrešno artikulirana onda nećemo nikada dohvatiti stvarnost. Jedan primjer nekritičkog prihvatanja imena, što za originalne i slobodne mislioce mora da predstavlja intelektualnu eroziju, jeste *antisemitizam*. On se odnosi samo na Jevreje, ali ne i na Arape koji su, također, Semiti i više puta brojniji od Jevreja, odnosno najbrojniji od Semita. Otuda postaje jasno do čega se dolazi prilikom nekritičkog usvajanja nametnute terminologije. Zbog toga, odlučno odbacujemo sintagmu *politički islam* i termin koji se usko veže za nju - *islamizam*. Sljedeći redovi će razbistriti razloge ovakvog postupka.

Politika u islamu

„Ako je vjerovanje privatna stvar, onda je nevjerovanje javna stvar”.

Islam ima jasna stanovišta i propise u mnogim pitanjima koja su srž politike. Islam nije samo vjerovanje u Boga ili izvršavanje pobožnih obreda, nije samo odnos čovjeka i njegova Gospodara bez povezanosti sa uređenjem cjelokupnog života i upravljanjem zajednicom i državom. Čak i dio fikha – *ibadat*, nije daleko od politike. Kur'an na više mjesta govori o silnicima na zemlji, kroz primjere faranona, Hamana, Karuna, njihovih sluga i vojski. Jedan od faktora koji čini da musliman bude stalno politički osviješten jeste taj da vjera traži od njega da ne živi samo za sebe, ne vodeći računa o problemima i interesima drugih.

Islam ne prihvata da bude bezutjecajan ili da bude sluga drugim filozofijama i ideologijama. On odbija biti bilo šta izuzev gospodar, vođa, onaj koji se slijedi i kome se služi. Islam čak ne prihvata da se život dijeli

6 Moramo priznati da nas čudi zašto je Muhamed Jusić nazvao svoju knjigu *Islamistički pokreti*, time pristajući na nametnutu terminologiju, vidjeti: Muhamed Jusić, *Islamistički pokreti: reprezentativan pregled*, Emanet, Zenica, 2005. Pogledati doktorsku disertaciju: Tarik Kulenović, *Politički islam: Osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*, V.B.Z., Zagreb, 2008.; Prikaz ove doktorske disertacije je u: Enes Sedić, *Tarik Kulenović – Politički islam*; John L. Esposito: *Nesveti rat – teror u ime islama*, Politička misao, god. 46, br. 1, 2009., str. 238-244.

između njega i nekog drugog autoriteta, da dijeli s njim usmjeravanje i zakonodavstvo; ne prihvata riječi koje se pripisuju Isa, a.s.: „Daj caru carevo, a Bogu Božije.” Njegova filozofija je na stanovištu da i car i ono što je carevo pripadaju Bogu. Božiji Poslanik, a.s., bio je političar, pored toga što je bio donosilac Objave.⁷ Arapska riječ *devletun* (*država*) se sastoji iz početnih glasova za sljedeće riječi: *vjera – dinun, zavičaj - vetanun i jezik - lugatun*.⁸ Tako da i u sferi arapskog jezika, kao glavnog jezika islama, primjećujemo prožimanje vjere i države, a „jezik je kuća bitka”, rekao bi Hajdeger. Spomenimo i to da Muhammed, a.s., kaže: „Ko umre a ne bude dao prisegu, umrijet će džahilijetskom smrću.”⁹

Ono što je ugrozilo muslimansku političku misao, bez ikakve sumnje, jeste razdvajanje religijskih i političkih autoriteta.¹⁰ Nažalost, pokazao se ovaj nedostatak čak i kod velikana muslimanske misli kao što je Gazali, zbog značaja ovog pasusa autora Ahmeta Alibašića u prikazu Gazalijevog djela *Savjeti vlastima*, navest ćemo ga u cjelini: „Povremeno iz Gazalijeva pera isure (...) nedostaci srednjovjekovne islamske političke misli. Tako, naprimjer, Gazali kao i ostali klasični islamski autori naglašava apsolutnu moć i vlast sultana koji nije odgovoran nikome do Bogu i za koga ne postoji legalna procedura smjene ma šta činio. Čak ni zulum nije opravdan razlog za pobunu, sve zbog straha od anarhije, tog apsolutno najvećeg zamislivog zla po shvatanju klasika islama. Sama vlast se ne može dijeliti baš kao što u jedne korice ne mogu stati dva mača.

Takvom konceptualizacijom vlasti Gazali je samo doprinio produbljenju jaza između idealnog islamskog političkog uređenja i stvarnog stanja koje je bilo pod jakim utjecajem predislamske perzijske političke paradigme. Pravilno bi bilo kazati da Gazalijeva politička misao pati od mnogih bolesti klasične islamske misli: u njoj nema institucija, ni procedure. Diskrecija vladara je potpuna. Da nije šerijatsko-moralnih ograni-

7 Usp. J. el-Karadavi, *Ibid.*, str. 22-23.

8 Usp. Mehmed Kico, *Bosanski jezik i baštinići*, El-Kalem, Sarajevo, 2001., str. 42-43.

9 El-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa: izbor*, prijevod: Šefik Kurdić, Kuća mudrosti, Zenica, 2003., Knj. 2, str. 339.

10 Usp. Taha Jabir al-'Alwani, *Idžtihad*, s engleskog preveo: Hilmo Ćerimović, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2008., 17-33; otuda Husein Đozo može kazati za Abduhua da je shvatao islam na način kako su ga shvatale prve generacije muslimana prije razdoblja građanskih ratova i frakcijskih borbi: T. Kulenović, *Ibid.*, str. 107.

čenja, koje vladar može i ne mora poštivati, moglo bi se reći da je sultan (bio) država. Sve ovo i nije čudno jer, kako reče veliki Ibn Kajjim, ljudi liče na svoje vrijeme više negoli na svoje očeve. Gazali, eto, nije izuzetak. U istom smislu, kod Gazalija nema tragova ideje o *Božijem imetku (ma-lullah)* oko koga su se tako često sporili ashabi i tabiini sa emevijskim halifama. Gazali tek ima preporučiti svojim vladarima da kad dijele ne škrtare. Ni riječi o porijeklu tih silnih zlatnika i srebrenjaka. Gazalija, opreznog sufiju iz *Alkemije sreće* i *Obnove vjerskih znanosti*, koji zahtijeva od poklonoprимca da provjeri izvor dodijeljenih mu sredstava, jedva da prepoznajete.¹¹

Tako, naprimjer, velika većina hadiskih učenjaka su mišljenja da bilo koji vid oružane borbe protiv muslimanskih autoriteta nije dozvoljen bez obzira na okolnosti. Međutim, Ebu Hanife smatra da *imamet* onih koji su uzurpirali položaje, ne samo da nije valjan nego određenu vrstu revolta, ako se za to stvore uvjeti, treba neizostavno izraziti. Time se stvaraju mogućnosti uspješne promjene, tj. da se umjesto nepravičnoga vođe izabere pravedan, bez prolijevanja krvi i uništavanja života.¹²

Savremeni izrazi političke misli u islamu

*„Kada se zajednica odrekne svog Zakona
njeni dijelovi se otcjepljuju kao raspršena prašina.
Biće muslimana počiva samo
na zakonu, koji je uistinu unutrašnja jezgra
Poslanikove vjere.”
(Muhammed Iqbal)¹³*

11 Ahmet Alibašić, *Imam El-Gazali savjetuje vlasti*, Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka, br. 7, Sarajevo, 2001., str. 325-326.; O utjecaju perzijske političke paradigme i na Gazalijinog savremenika Nizamul-mulka pogledati: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, s engleskog preveo: Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1988., tom II, str. 147-169.; a o političkoj misli u islamu, izuzetno vrijednim tekstovima: *Ibid.*, str. 70-183., 332-353.

12 Adnan Silajdžić, *40 hadisa sa komentaram*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, 2005., str. 198.

13 Navedeno prema: John L. Esposito, *Muhammad Iqbal i islamska država*, u: Enes Karić (prir.), *Kur'an u savremenom dobu*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1997., tom II, str. 118.

U ovom dijelu navest ćemo mišljenja najznačajnijih muslimanskih mislioca/reformista o političkoj sferi u okviru islama. Ne želeći odvajati zasebno svakog mislioca ili pokret, tematski ćemo uklopiti njihova promišljanja u cjelini, ali ćemo samo nabrojati najznačajnije inspiratore promišljanja u kojima se zahtijeva cjelovitost islamskog djelovanja: Džemaluddin Afgani, Muhammed Abduhu, Rešid Rida, Hasan el-Benna i *Muslimanska braća*, Ebul 'Ala el-Mevdudi, Sejjid Kutb, Ali Šerijati, Imam Homeini, Alija Izetbegović.¹⁴

Muhammed Asad će reći da budući se princip *sekularizacije* automatski izjednačava sa napretkom, onda se odmah unaprijed svaki pokušaj promatranja praktične politike sa stanovišta religije, odbacuje kao *reakcionaran*.¹⁵ Mada sekularizam nije u neskladu s kršćanstvom, isto se ne može kazati za islam jer bi to uključivalo ignorisanje, stavljanje van upotrebe i zamjenu mnogo čega što nalažu Kur'an i sunnet, a to bi osporavalo osnovu vjere islama.¹⁶

Da bi se ostvarili ciljevi onoga što se pogrešnim imenom naziva *politički islam*, najprije mora bit srušen sekularizam, jer ga većina savremenih muslimanskih mislioca odlučno napada. Tako, primjerice, Rešid Rida kaže da religiju sekularizam može oslabiti i učiniti je lakšim plijenom za zapadni imperijalizam.¹⁷

Muhammed Asad, ukratko, kaže da u modernoj *sekularnoj* državi ne postoji stabilna norma s pomoću koje bi se prosudilo šta je dobro a šta zlo, šta je ispravno a šta loše. Ovdje je jedini mogući kriterij *nacionalni interes*. Ali s odsustvom objektivne skale moralnih vrijednosti, različite grupe ljudi, čak i unutar jedne nacije, moraju imati – i obično imaju –

14 T. Kulenović, *Ibid.*, str. 100-114.; Usp. Gholam Reza Basirniya, *Odnos demokracije i političkih učenja: sekularizam, liberalizam, socijalizam, anarhizam, fašizam*, s perzijskog preveo: Sabahudin Šarić, Naučno-istraživački institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2012., str. 114-133.; E. Karić, *Ibid.*, tom I, str. 543-577.; tom II, str. 113-253., 597-623.

15 M. Asad, *Ibid.*, str. 3.

16 Hassan Hathout, Čitanje muslimanskog uma, s engleskog prevela: Naida Hota-Muminović, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013., str. 72.

17 T. Kulenović, *Ibid.*, str. 108.; Seyyed Hossein Nasr će kazati: „Za sam izraz sekularno u perzijskom i arapskom jeziku ne možemo naći odgovarajući ekvivalent. Arapi to danas prevode kao *ilmanijet*, no u starom arapskom jeziku ne nalazimo korijena za takav izraz, dok se u perzijskom kao ekvivalent koristi uglavnom kovanica *dunjageraji*. Ne postoji nikakav tradicionalni izraz koji bi odgovarao terminu *sekularizam*, što i ne čudi budući da u tradicionalnoj islamskoj civilizaciji nije bilo podvojenosti između vjerskog i svjetovnog.“ Sayyed Hossein Nasr, *Razgovori: u potrazi za svetim*, s perzijskog preveo: Muamer Kodrić, Dobra knjiga, Sarajevo, 2007., str. 190.

veće različite poglede o tome šta je to što uspostavlja najbolji nacionalni interes. Dok, npr., kapitalist, sasvim iskreno, vjeruje da će se civilizacija raspasti ukoliko ekonomski liberalizam bude zamijenjen socijalizmom, socijalist isto tako iskreno misli da opstanak civilizacije ovisi od toga hoće li biti dokinut kapitalizam i zamijenjen socijalizmom. I jedan i drugi su formirali svoje etičke poglede, tj. poglede o tome šta treba, a šta ne treba činiti i šta je to ljudsko biće. Ti su pogledi određeni isključivo njihovim ekonomskim gledištima, a krajnji rezultat ovog sučeljavanja je haos u njihovim međusobnim odnosima.

Ne postoji nacija niti zajednica koja može znati šta je to sreća ukoliko i sve dok ona nije istinski ujedinjena iznutra; a ona ne može biti ujedinjena iznutra ukoliko ne postigne viši stepen jednodušnosti o tome šta je to ispravno, a šta krivo u ljudskim poslovima; takva jednodušnost je moguća samo ukoliko se dotična nacija ili zajednica slaže u pogledu moralne odgovornosti koja proizlazi iz stalnog, nepromjenljivog moralnog zakona. Očigledno, samo *vjera* može osigurati takav zakon i, zajedno s tim, temelje za ovakvu saglasnost koja, unutar svake grupe, moralno obavezuje svakog člana te grupe.¹⁸

Najkraća definicija islamskog poretka može se označiti kao jedinstvo vjere i zakona.¹⁹ Za Rešida Ridaa vjera je bila javna, a stoga i politička stvar.²⁰ Islam ne može biti sveden samo na lični etički kodeks, nezavisno od društveno-političkog uređenja, jer je, kako kaže Ikbāl: „Religijski ideal islama organski povezan sa društvenim poretkom koji je proizveo.“ On tvrdi da je političko djelovanje izraz islamske duhovnosti nasuprot kršćanskog odvajanja crkve i države. Islam *treba* državu, postojanost i dobrobit države i njenog ekonomskog djelovanja su suština vjere, jer ekonomija ummeta i njegova dobrobit suštine su islama, kao što je i islamska duhovnost nezamisliva bez pravičnog ekonomskog djelovanja.²¹ Muhammed Asad objašnjava kako međusobni odnosi članova društva i vanjska forma društva kao takvi imaju jedan neposredan utje-

18 Usp. Muhammed Asad, *Principi islamske države i vlasti*, s engleskog preveo Džemaludin Latić, Medžlis Islamske zajednice Zagreb, Zagreb, 2005., str. 19-22.

19 Usp. Alija Izetbegović, *Islamska deklaracija*, Bosna, Sarajevo, 1990., str. 19-24.

20 T. Kulenović, *Ibid.*, str. 108-109.

21 Usp. Enes Durmišević, Ikbāl: Islam je državni poredak, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, XXXII, br. 17, Sarajevo, 2013., str. 100.; J. L. Esposito, *Ibid.*, u: E. Karić, *Ibid.*, tom II, str. 113-131.

čaj na moralni razvitak svakog pojedinog u njegovoj sredini. Nužnost jednog socijalnog zakonodavstva je zato neizbježna popratna pojava koju ljudi traže od duhovne zakonitosti.²²

Nadalje, reći će El-Karadavi da je pogrešno misliti da se zabranjena djela iscrpljuju u činjenju bluda i uživanju alkohola ili sličnim djelima. Omalovažavanje ugleda i časti naroda je pokuđeno, tj. zabranjeno djelo, kao što je zabranjeno falsificiranje izbora, neiznošenje izvještaja o nadziranju izbora (jer je to, ustvari, prikrivanje svjedočenja), zatim povjeravanje poslova onima koji ih nisu dostojni, krađa javne imovine, skrivanje robe i monopol nad njom za vrijeme nestašice u korist pojedinaca ili neke skupine, zatvaranje ljudi na pravdi Boga bez presude pravednog sudije, mučenje ljudi u zatvorima i logorima, davanje i primanje mita te posredništvo u tome, laskanje i dodvoravanje vladarima raznim neistinama, održavanje prijateljstva sa Allahovim neprijateljima i neprijateljima ummeta, a zapostavljanje vjernika. Vidimo da se krug zabranjenih djela stalno širi obuhvatajući mnogo od onoga što ljudi drže za suštinu politike.²³

Džemaluddin Afgani je ispravno isticao kako je islam vjera koja se manifestira u djelovanju. Stoga, ako žele spasiti islam, muslimani umjesto povlačenja u medrese moraju ući u svijet politike.²⁴ Tako im je savjetovao i Abduhu, tumačeći Šerijat u politici na *neuobičajen* način. On je promišljao kako se mase, iako povijesno pokorne muslimanskim despotima, mogu pokrenuti na akciju protiv strane vladavine. Citirao je hadise koji su podržavali zbacivanje nepravedne vladavine. Abduhuovo zagovaranje pomoglo je da se religija dovede u krug borbe protiv kolonijalnog ugnjetavanja.²⁵

Naravno, ne smijemo posmatrati ponovni ulazak religije u sferu političkog samo kao antipod nereligijskom upravljanju. Time bismo njenu ulogu uveliko smanjili. Želimo samo kazati da je na taj način, njen ponovni ulazak bio preko suprotstavljanja neprijateljima, ali kasnije ona iz svog vlastitog bogatstva treba da širi pozitivne utjecaje, ne zauzima-

22 M. Asad, *Islam i politika*, str. 7.

23 J. el-Karadavi, *Ibid.*, str. 16-17.

24 T. Kulenović, *Ibid.*, str. 103.

25 *Ibid.*, str. 106.

jući samo poziciju primarno kao korektiv, iako i to treba biti, međutim važnija je njena kreativnost i vođstvo neovisno o onima koji će tome oponirati. Prisjetićemo se početka misije Muhammeda, a.s., i njegovih sljedbenika, gdje je bilo nužno da se suprotstave nepravednom postupanju mušrika, međutim kasnijim cvjetanjem islamske civilizacije, kada faktički nije imala konkurenta, njena se uloga nije svodila na poziciju antipoda, već poziciju prvenstva.²⁶

Sejjid Kutb naglašava da je muslimansko društvo takvo da se u njemu manifestira apsolutna potčinjenost jedino Allahu kako u uvjerenju, bogoslužju, tako i u društvenom uređenju i zakonodavstvu.²⁷ On ukazuje da društvo uključuje u sebe državu, uzdiže je primjenom islamskog programa i njegove kontrole nad životom pojedinca i društva.²⁸

Principi islamske politike (prema Ebul 'Ala el-Mevdudiju):

1. Suverenitet pripada Bogu, a islamska država je namjesništvo
2. Svi muslimani u državi imaju jednaka prava
3. Šerijat je najviši zakon
4. Vlada, njezina vlast i dobra su od Boga na čuvanje
5. Poglavar države će biti postavljen na osnovi međusobne konsultacije muslimana i njihove saglasnosti
6. Halifi se treba dobrovoljno potčinjavati u svemu što je pravedno i pravilno
7. Najmanje su pogodni za odgovorne funkcije, a posebno za položaj halife, oni koji žude za tim položajima.²⁹

Što se tiče teorijskog obrasca, islam daje principe kojih se treba držati, a realizacija tih principa se vremenom mijenja. Po Sejjidu Kutbu, islamski sistem ima prostora za postizanje modela koji su u suglasju s prirodnim rastom društva i novim potrebama savremenog doba sve dok totalna islamska ideja vlada ovim modelima do svoje krajnje vanjske

26 Slično ovome, vidjeti Ikbalove stavove u odmišljanju uloge Pakistana: E. Durmišević, *Ibid.*, str. 100-101.

27 Sejjid Kutb, *Znakovi na putu*, s arapskog preveli: Mustafa Prljača i Muhamed Mrahorović, Muftijstvo, Tuzla, 1996., str. 53.

28 Vidjeti: Sayyid Qutb, *U okrilju Kur'ana: Fi zilali-l-Qur'an*, s arapskog preveli: Omer Nakićević, Jusuf Ramić, Mesud Hafizović, Enes Ljevaković, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2000., Knj. 25, str. 55.

29 Opširnije, pogledati u: M. M. Sharif, *Ibid.*, tom II, str. 70-71.; Značajnu knjigu koja se bavi ovim principima: M. Asad, *Principi islamske države i vlasti*; Vidjeti također, skraćeno: Muhammed Asad, *Principi države i vlasti u islamu*, Novi Muallim, časopis za odgoj i obrazovanje, god. V, br. 19, Sarajevo, 2004., str. 16-24.

granice.³⁰ Što se tiče dogovaranja (šure) jeste da forma kojom se ono čini nije data u čeličnom kalufu nego je ostavljena da se izvodi u povoljnoj formi za svaku sredinu i vrijeme da bi se ostvarilo to obilježje u životu muslimanske zajednice.³¹ Otuda se uz princip šure vezuje demokratija.³²

Doduše, treba imati rezerve spram demokratije na Zapadu, tako i Ikbalovo priznavanje demokratije kao idealnog oblika ne bi trebalo izjednačavati s probitačnim prihvatanjem demokratije kakva je postojala i djelovala na Zapadu.³³ Danas se često postavlja pitanje da li je islamsko učenje spojivo s postojećom demokratijom. Upadljivo je primijetiti da oni koji tvrde da nije predstavljaju tako raznoliku grupu da nemaju skoro ništa drugo zajedničko. Diktatori koji nose islamske odore i tvrde da su islamski, također promiču pogled da je demokratija strana islamskoj vjeri. Takvi u svojoj pratnji i na svom platnom spisku drže vjerske učenjake koji su spremni da ovo potvrde i da odigraju tu makijavelijsku ulogu.³⁴ Princip šure mora dominirati svim oblastima života na svim nivoima, čak i u naizgled sitnim pitanjima koja su spomenuta u Kur'anu, poput kur'anske zapovijedi da se odluka o prestanku dojenja dojenčeta treba donijeti uz zajednički dogovor (savjetovanje) i odobrenje oba roditelja.³⁵

Što se tiče razlika između religijske demokratije i zapadne, spomenućemo neke:

1. U sistemu nereligijske demokratije izvorni suverenitet pripada građanima, dok u religijskoj demokratiji vlast po svojoj biti, i na prvome mjestu pripada Bogu.
2. Nereligijska demokratija kao apsolutni kriterij djelovanja uzima glasove većine, dok religijska demokratija na temelju zakonitosti prihvata glasove većine, ali u okvirima vjerezakona.³⁶

30 Yvonne Haddad, *Sejjid Kutb: Ideolog islamske obnove*, u: E. Karić, *Ibid.*, str. 136.

31 Vidjeti: S. Qutb, *Ibid.*, str. 56.; O političkoj filozofiji Kur'ana i glavnim principima politike u islamu vidjeti dio teksta Ebul 'Ala El-Mevdudija: M. M. Sharif, *Ibid.*, tom I, str. 208-215.

32 Vidjeti razlike između *religijske demokratije* i (zapadne) demokratije: G. R. Basirmiya, *Ibid.*, str. 9-111.; O islamu i demokratiji: Ahmet Alibašić (ur.), *Savremene muslimanske dileme: pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*, CNS, Sarajevo, 2009., str. 60-81.

33 Usp. J. L. Esposito, *Ibid.*, u: E. Karić, *Ibid.*, str. 120.

34 Usp. H. Hathout, *Ibid.*, str. 75-76.

35 *Ibid.*, str. 78.

36 Pogledati izvanredno razmatranje posljedica preglasavanja većine: M. Asad, *Principi islamske države i vlasti*, str. 76-78.

3. U nereligijskoj demokratiji religija je apsolutno lična stvar koja se smješta u okvir individualnog, dočim religijska demokratija na religiju motri kao na individualni i društveni čovjekov aspekt.³⁷

Teokratija

Na pitanje da li uspostavljanje islamske države vodi *teokratiji*³⁸ Muhammed Asad odgovara sa „da i ne”. Da, ukoliko se pojam teokratija shvata u smislu društvene forme u kojoj svaki zakonodavac, čak samo uvjetovan vremenom, na kraju izvire iz autoriteta Kur’ana, ali s druge strane odgovor je odlučno „ne” ukoliko postavljeno pitanje pretpostavlja jednu usporedbu islamske teokratije sa vladavinom crkve u srednjovjekovnoj Evropi. U islamu nema ništa što bi se moglo usporediti sa jednom organiziranom „crkvom”. U jednoj zajednici kao što je islamska, u kojoj svaka odrasla osoba ima pravo da obavlja svaku religioznu funkciju, upravo nema mjesta a ne postoji ni potreba, za svećenstvo ili kler i zato ne postoji opasnost da religiozna hijerarhija preuzme političku vlast.³⁹

Što se tiče savremenog iskustva i okosnice političkog djelovanja, Islamska⁴⁰ revolucija u Iranu predstavlja međaš u savremenom islamskom iskustvu iz jednostavnog razloga što je prvi put u modernoj muslimanskoj historiji islamska vlada smijenila neislamsku, sekularnu (monarhističku) vladu, koju je ujedno potpomagao Zapad (SAD). Revolucija je proizvela snažan psihološki efekt širom muslimanskog svijeta. Što se zapadnih zemalja tiče, ovo je bio iznenađujući razvoj događaja. Prema zapadnim teorijama političkog razvoja, uloga vjere u politici trebalo je da se smanji i konačno nestane pod utjecajem modernizacije. Zato islamska vlada i misao uopće predstavljaju najveći izazov zapadnoj misli, jer ukazuju da zapadni način razvoja nije jedini put. Ovo uveliko objašnjava često neracionalnu mržnju i netrpeljivost koju određeni

37 G. R. Basirniya, *Ibid.*, str. 16., 125.

38 *Teokratija* je oblik vladavine koji se ozakonjuje Božijom voljom i zakonom te u kojem državni i religijski poredak čine jedinstvo. Religijski i teorijski najizrazitiji teokratski sistem razvio je islam (imamet, hilafet). (Adalbert Rebić (ur.), *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2002., str. 947.)

39 M. Asad, *Islam i politika*, str. 18-19.; M. Asad, *Principi islamske države i vlasti*, str. 39., M. Asad, *Principi države i vlasti u islamu*, str. 19.

40 Začudno je da promicatelji termina *islamizam* ne mijenjaju naziv revolucije u Iranu iz 1979. godine u *Islamističku*, mjesto *Islamsku*.

zapadni krugovi ispoljavaju generalno prema muslimanima, a posebno prema islamskim pokretima i organizacijama. Prema tom osnovu, Iran se našao u osovini zla. Konačno, možda i najbitniji aspekt savremenog islamskog preporoda jesu intelektualno previranje i relativno visok stepen originalnosti u islamskoj misli.⁴¹

Također, Alija Izetbegović spominje Islamsku revoluciju u kontekstu moći veličanja Allaha: „Čudesna moć ovog poziva doživjela je nedavno svoju provjeru u Islamskoj revoluciji u Iranu, kada je nenaoružani narod srušio sa vlasti do zuba naoružani režim šaha Reze Pahlavija. Najmoćnije oružje u ovoj borbi bila je deviza *Allahu-ekber*.”⁴²

Nakon Islamske revolucije, intenzivno se u zapadnim medijima upotrebljava sintagma *politički islam*, a muslimani su svjesniji da njihova razmatranja političkog djelovanja nisu mrtvo slovo na papiru, imajući u vidu da je uspjeh spomenute revolucije bilo iznenađenje za Zapad, a podsticaj za neslobodne muslimane.⁴³

Ko je kriv za neslobodu muslimanskih naroda? Prema savremenim muslimanskim misliocima najveći dio krivice za njihovu neslobodu ili društveno-ekonomsku, političku i vojno-stratešku ovisnost, snose upraviteljske vlasti u mnogim muslimanskim zemljama, poglavito u onim najbogatijim, vlasti koje u ime svojih političkih partnera sa Zapada vladaju protiv svog vlastitog naroda. Mogućnost oslobođenja i ponovnog uspostavljanja političkih sloboda muslimanskih naroda ovi mislioci vide u uspostavljanju modela ummeta, koji će snagom svojih živih institucija šure, idžma'a, zekata i džihada dovesti do oblikovanja pravičnije političke kulture svakog muslimana. Što se tiče političkih režima u muslimanskim zemljama, oni će se, svakako, naći na udaru procesa muslimanskog samo/otrežnjenja, a profesor Muhammed Arkun misli da najveći dio njih u svakom slučaju treba posve da nestane, jer su mno-

41 Usp. Ermin Sinanović, *Društveno-politička strujanja u modernom islamskom svijetu*, u: Ahmet Alibašić (et. al.), *Atlas islamskoga svijeta*, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 2003., str. 775; O drugoj, vremenski prvoj, islamskoj republici, Pakistanu, i teškoćama pri formiranju i usklađivanju raznolikih mišljenja, posebno vezanih za njen ustav, pa mogli bi reći i određenih razočarenja: A. Izetbegović, *Ibid.*, str. 44-46.; M. Asad, *Principi islamske države i vlasti*, str. 13-14.

42 Alija Izetbegović, *Islam između Istoka i Zapada*, Svjetlost, Sarajevo, 1995., str. 189.

43 Vidjeti izvanrednu analizu medijskog tretmana Islamske revolucije u djelu: Edward Said, *Krivotvorenje islama: Kako mediji i stručnjaci određuju način na koji vidimo ostatak svijeta*, V.B.Z., Zagreb, 1995., str. 61-101.

gi tamošnji politički režimi pravi balast za muslimanski narod i puka političko-gospodarska ekspozitura sasvim prepoznatljivih izrabljivača sa Zapada.⁴⁴

Zaključak

Može se reći da je deteriranje sintagmom *politički islam* dio projekta kojim se žele udaljiti muslimani od bavljenja suštinskim pitanjima za njihovu egzistenciju u političkom polju. Vidimo takvo angažiranje kao dio islamofobije. U tradicionalnom muslimanskom mišljenju nije bilo uobičajeno da se govori o takozvanom političkom islamu. To su izmislili neprijatelji islama koji žele da određuju do koje mjere može islam da utječe na političke tokove, a ukoliko bi prešao granicu bio bi stigmatiziran prefiksom *politički*, čime ga se stavlja na optuženičku klupu sa koje se snishodljivo treba braniti. Naše je mišljenje da je *politički islam* tautologija (kao da se kaže *islamski islam*) zbog toga što je politika sastavni dio islama, njegova neodvojiva supstanca. Mogu se pratiti paralele: *politički islam* i islam; *islamista* i musliman.

Druga stvar koja je diskutabilna jeste da *politički islam* alarmira zabrinutost, dočim islam - bez prefiksa *politički*, po našem mišljenju, samom takvom paradigmom podrazumijeva svoju apolitičnost. Insistiranje na kovanici *politički islam*, uz to ima za cilj da mobilizira i upozori sve anti-muslimanske snage kako bi pomogle zadržavanje sadašnjih diktatura u muslimanskom (arapskom) svijetu. Najnoviji primjer je iz Egipta. Islam je neodvojiv od politike, tako da čak i dio fikha – *ibadat*, nije daleko od polja politike.

Razdvajanje religijskih i političkih autoriteta je imalo katastrofalne posljedice na muslimansku religijsku i političku misao, nije se moglo naći skoro nikakvog razloga da se pobuni protiv nepravednog vladara, ma koliko on ogrezao u zlu i nasilju. Nemoguće je ne primijetiti da su savremenim muslimanskim misliocima bili bliži duhu oni klasici koji su zastupali suprotstavljanje mračnoj tiraniji, a ne oni koji su pristajali na neslobodu muslimana, zadovoljavajući se samo time da ostanu u životu,

44 Usp. Rešid Hafizović, *Imanski šarti u svjetlu klasičnog muslimanskog mišljenja*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2006., str. 305-308.

ma kako on jadan bio. Takav način rezonovanja savremenih mislilaca im je uveliko pomogao u suprotstavljanju kolonizatorima. Možemo samo zamisliti, da li bi se mogli suprotstaviti tim ugnjetačima da su se služili, odnosno da su slušali objašnjenja većine klasičnih učenjaka koji nisu mogli da pronađu ni jedan valjan razlog zbog kojeg se treba pobuniti protiv nepravedne i tlačiteljske vlasti. Istina, neko može pomisliti da se u ovom slučaju radi o nemuslimanskim uzurpatorima, dočim su se tumačenja klasičnih učenjaka odnosila na muslimanske. Dovoljno je kazati da takva tumačenja (koja se usput suprotstavljaju mnoštvu kur'anskih ajeta, naprimjer: XI, 59, 113; XXVI, 151-152; XXXIII, 67; XLIII, 54; LXXI, 21) uveliko otupljuju reflekse muslimana protiv nepravde, ma od koga ona dolazila!

Na kraju, možemo samo da se upitamo kucajući na vrata naše svijesti: kako da sebe autentično islamski, time i politički, ispolji muslimanski duh ukoliko mu zapadni centri moći deformišu jezik kojim treba da ga izrazi?

Literatura

- Adalbert Rebić (ur.), *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2002.
- Adnan Silajdžić, *40 hadisa sa komentarom*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, 2005.
- Ahmet Alibašić (et. al.), *Atlas islamskoga svijeta*, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 2003.
- Ahmet Alibašić, *Imam El-Gazali savjetuje vlasti*, Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka, XX, br. 7, Sarajevo, 2001., str. 323-327.
- Alija Izetbegović, *Islam između Istoka i Zapada*, Svjetlost, Sarajevo, 1995.
- Alija Izetbegović, *Islamska deklaracija*, Bosna, Sarajevo, 1990.
- Davorka Matić, Mirko Bilandžić, *Politički islam i mogućnosti demokratizacije arapskog svijeta: slučaj Egipta*, Polemos, XIII, 2, Zagreb, 2010., str. 33-57.
- El-Munziri, *Muslimova zbirka hadisa: izbor*, prijevod: Šefik Kurdić, Kuća mudrosti, Zenica, 2003., Knj. 2
- Enes Durmišević, *Ikkal: Islam je državni poredak*, Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka, XXXII, br. 17, Sarajevo, 2013., str. 91-103.

- Enes Karić (prir.), *Kur'an u savremenom dobu*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1997., tom I-II
- Gholam Reza Basirniya, *Odnos demokracije i političkih učenja: sekularizam, liberalizam, socijalizam, anarhizam, fašizam*, s perzijskog preveo: Sabahudin Šarić, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”, Sarajevo, 2012.
- Hassan Hathout, Čitanje muslimanskog uma, s engleskog prevela: Naida Hota-Muminović, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013.
- Jusuf el-Karadavi, *Suvremene fetve: (izbor)*, s arapskog preveli: Amir Karić i Munnir Mujić, Harfograf, Tuzla, 1997.
- M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, s engleskog preveo: Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1988., tom I-II
- Mehmed Kico, *Bosanski jezik i baštinici*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Muhammed Asad, *Islam i politika*, sa njemačkog preveo: Salim Abid Hadžić, Rijaset Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 1996.
- Muhammed Asad, *Principi države i vlasti u islamu*, Novi Muallim, časopis za odgoj i obrazovanje, god. V, br. 19, Sarajevo, 2004., str. 16-24.
- Muhammed Asad, *Principi islamske države i vlasti*, s engleskog preveo Džemaludin Latić, Medžlis Islamske zajednice Zagreb, Zagreb, 2005.
- Muhamed Jusić, *Islamistički pokreti: Reprezentativan pregled*, Emanet, Zenica, 2005.
- Rešid Hafizović, *Imanski šarti u svjetlu klasičnog muslimanskog mišljenja*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2006.
- Sayyed Hossein Nasr, *Razgovori: u potrazi za svetim*, s perzijskog preveo: Muammer Kodrić, Dobra knjiga, Sarajevo, 2007.
- Sayyid Qutb, *U okrilju Kur'ana: Fi zilali-l-Qur'an*, s arapskog preveli: Omer Nakićević, Jusuf Ramić, Mesud Hafizović, Enes Ljevaković, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2000., Knj. 25
- Sejjid Kutb, *Znakovi na putu*, s arapskog preveli: Mustafa Prljača i Muhamed Mrahorović, Muftijstvo, Tuzla, 1996.
- Taha Jabir al-'Alwani, *Idžtihad*, s engleskog preveo: Hilmo Ćerimović, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2008.
- Tarik Kulenović, *Politički islam: osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*, V.B.Z., Zagreb, 2008.

الإسلام السياسي - المعنى والمضامين

بحث المؤلف في هذه المقالة في كلمة «الإسلام السياسي» والتي لها صلة مع الكلمة Islamism (الإسلامية)، والعلاقة بين الإسلام والسياسة مع اللمحة إلى الفكر الإسلامي السياسي القديم والماجريات الحديثة، كما قدم أيضا لمحتة إلى نتائج التفرقة بين المراجع الدينية والسياسية. وقد ذكر أفكار المصلحين المسلمين أو الحركات الإسلامية دون أن يخصص الذكر لكل منهم على حدته وإنما ذكرها مجموعة بحسب الموضوعات والمسائل وهي العلمنة ووحدة الدين والشريعة ومبادئ السياسة الإسلامية ومؤسسة الشورى والديمقراطية والتيقراطية ومسألة المسؤولية عن عدم الحرية للشعوب المسلمة.

Haris Dubravac

Political Islam – Meaning and Implications

Summary

The author discusses the term political Islam, which is also linked to the term Islamism, and the relationship between Islam and politics with reference to traditional Muslim political thought, especially the modern trends. He, also, mentions the consequences of separation of religious and political authorities. Not wanting to separate every Muslim reformer or movement by treating them individually, the author has fit their thinking thematically as a whole as well as their specific views on secularization, the unity of religion and law, the principles of Islamic politics, the institution of shura, democracy, theocracy and, in the end, the responsibility for the lack of freedom of the Muslim nations

Stara džamija u Čehajama

Muhamed Okić

magistar islamskih nauka
muhamedokic@gmail.com

Sažetak

Čuvanje kulture i tradicije spada u obaveze prvog reda svakog naroda. Na njima počiva i kontinuirano se razvija njihov identitet. Ovim radom nastojali smo dati svoj doprinos tome, pišući o historiji i značaju Stare džamije u Čehajama, najprije, ali i o samom nastajanju ovog naselja. Ovaj rad donosi nam podatke o gradnji Stare džamije, njenim imamima, i njenoj važnosti za vjerski i društveni život stanovnika Čehaja.

Ključne riječi: Stara džamija u Čehajama, Čehaje, čehajska mezarja, islamska kultura i tradicija.

Uvod

S obzirom da Kur'an o džamijama i njenim održavateljima govori sljedeće: *Allahove džamije održavaju oni koji u Allaha i u onaj svijet vjeruju i koji molitvu obavljaju i zekat daju i koji se nikoga osim Allaha ne boje; oni su, nadati se je, na Pravom putu.* (Kur'an, 9:18), obaveza onih koji nisu imali priliku graditi džamije poput Stare džamije u Čehajama je u prvom redu čuvati i održavati ih, ali i čuvati lijep spomen o njima, posebno u pisanim obliku. Jer, sve što se zapiše, ostaje, a sve što se pamti, vremenom nestaje.

Nažalost, rušenjem od strane agresora velikog broja objekata islamske kulture na ovim prostorima s tendencijom njihovog zatiranja, u velikoj

mjeri i našim neparom o njima, kako o onima koje je poslije rata trebalo obnoviti tako i onima koje je usljed vremenske dotrajalosti trebalo restaurirati, dovelo se u pitanje nešto što ima značajnu ulogu u kulturnom identitetu Bošnjaka.

Dobro je da Stara džamija u Čehajama nije doživjela takvu sudbinu. Ono što se kroz njenu historiju može pratiti, od prve gradnje 1882. god., jeste to da su o njoj njene džematlije uvijek vodile brigu, pa i 1958. godine, kada ih je trebalo, zbog urušenosti građe od koje je pravljena, ponovo temelja graditi.

Međutim, ono na što se nije moglo naići, a što je, uslovno kazano, druga obaveza njenih džematlija bila, jeste pisani trag o njoj i važnim događajima vezanim za njeno funkcioniranje, kao bitnom svjedočanstvu življenja vjere muslimana tog mjesta. Ovaj rad je skroman doprinos tome, ali i, možda više od toga, pokušaj buđenja svijesti o bitnosti čuvanja ovakvog odnosa prema svemu onome što u određenom smislu može imati kulturnu i historijsku važnost.

Kao dokaz prethodno rečenom stoji činjenica da o ovom objektu, u pisanom tragu, postoji samo jedan tekst u *Glasniku VIS-a* iz 1959. god., i to sa svečanog otvaranja godinu dana ranije. Stoga, informacije o Staroj džamiji u Čehajama, koje se nalaze pred vama, temeljene su uglavnom na usmenim predanjima prof. dr. Edina Mutapčića i Jasmin-ef. Begunića, sadašnjeg imama, koji je vrijedno sakupljao i na raspolaganje stavio određeni materijal i bilješke o ovoj džamiji, te njenih starijih džematlija koji još uvijek imaju živa sjećanja na ovu džamiju iz 40-tih godina prošlog stoljeća.

1. Historijski podaci o naselju Čehaje

Čehaje se kao naselje u defterskim popisima ne spominje sve do 17. stoljeća. Prema drugim izvorima Čehaje se nije formiralo ni stotinu godina poslije.¹ S druge strane, prema nepisanim dokumentima, u dolini rijeke Tinje, oko koje će se vremenom sve više graditi i razvijati Čehaje, pri gradnji kuća redovno bi se pronalazile stare cigle. Cigla kao graditeljski

¹ Salih Kulenović, Rusmir Djedović i Edin Mutapčić, *Srebrenik, historijsko-etnografske skice*, JU Centar za kulturu i informisanje, Srebrenik, 2007., str. 55.

element na ovim prostorima je bila nepoznata pa se upućuje na nju kao ostatak svojevremenog življenja i djelovanja Rimljana na ovim prostorima. Navedeni ostaci cigle potiču najkasnije iz prvih stoljeća nove ere. Arheološka nauka bi u budućnosti u ovom mjestu, prema profesoru Edinu Mutapčiću (1973.), mogla imati puno posla i istraživanjem tog područja mogli bi se otkriti značajni nalazi rimskog graditeljstva.

Prema narodnom kazivanju Kurt Čehaja je bio prvi stanovnik ovog naselja. Naime, nakon mirovnog sporazuma u Karlovcu 1699. godine, Osmansko carstvo gubi Budimski pašaluk. Tom prilikom u Bosnu i Hercegovinu doseljavaju se mnogobrojni muslimani iz Budima. Među tim doseljenicima bio je i Kurt Alija koji se kao administrator i vojskovođa prvobitno naseljava na područje današnjih Humaca, gdje se i danas nalaze parcele tzv. Čehajske njive. Kurt Alija se u Čehaje najvjerojatnije doselio između 1705. i 1710. godine.

Pošto su se snadbjevači utvrđenih gradova, među kojima je bio i Srebrenik, zvali čehaje, vjerovatno je Kurt Alija bio jedan od čehaja za utvrđeni grad Srebrenik, pa je po njemu ovo selo i dobilo naziv Čehaje. Spominje se da je spomenuti Kurt Alija imao šest sinova po kojima su najvjerojatnije nastala današnja prezimena porodica u ovom naselju:

- Od Smajla - nastalo je prezime Smajlović,
- Od Omera - nastalo je prezime Omerović,
- Od Ibri - nastalo je prezime Ibrić,
- Od Huse - nastalo je prezime Husić,
- Od Avde - nastalo je prezime Avdić i
- Od Sulje/Suljage - nastalo je prezime Suljagić.²

Prema prvom austrougarskom popisu iz 1895. godine, Čehaje su tada bile dio Gradačačkog sreza sa 30 kuća i 201 stanovnikom, dok danas ovo naselje ima više od 300 domaćinstava sa više od 1000 stanovnika.³

2. Historijat stare džamije u Čehajama

Stara džamija u Čehajama sagrađena je 1882. godine od drvene građe i bila je zidana ćerpićem, te je kao takva služila sve do 1956. godine kada

² Prema kazivanju Safeta Avića (1929. g. - penzioner).

³ Prema kazivanju prof. Edina Mutapčića.



Slika 1. Gradnja munare, 21. juna 1957. godine

je srušena u oktobru iste godine. Prema kazivanju starih ljudi u prvoj džamiji u Čehajama imam je bio Halil Ibrić iz Čehaja. Njegov mezar sa velikim nišanom i turbanom nalazi se s desne strane džamije, na samome čošku. Nažalost, do perioda nove gradnje ove džamije, nemamo podatke o njenoj funkcionalnosti i aktivnosti. Te, 1956. godine, usljed vremenske dotrajalosti i slabe građe džamije, započeta je gradnja potpuno nove džamije, na temeljima prvoizgrađene. Džamija je zidana od čvrstog materijala a drvena munara obložena je limom koji ne oksidira.

Inače, pripremu za obnovu i gradnju nove džamije džematlije su započele mnogo ranije, pred početak Drugog svjetskog rata. Ali je tada, početkom Drugog svjetskog rata, pripremljeni matrijal nestao. Kada su džematlije Čehaja počele gradnju nove džamije, na prostoru od oko tri dunuma koje je uvakufila Hanumica Avdić, tadašnje komunističke vlasti obustavile su gradnju džamije. Postavili su uslov džematlijama Čehaja da prvo izgrade školu pa tek onda da nastave sa gradnjom džamije.⁴ Tako je i bilo. Prvo je izgrađena škola pa je onda završena džamija, koja je svečano otvorena u petak 10. novembra 1958. godine.

Interesantno je da su u takvom odnosu učestvovali i neki svršenci medrese, koji su u to vrijeme bili dio vlasti. Prema svjedoku tog vremena, penzioneru Muharemu Ibriću (r. 1926.), sama sabotaža gradnje džamije nije bila sve u tom negativnom odnosu vlasti prema vjeri i vjernicima. Desetak godina ranije, tokom Drugog svjetskog, pet ili šest softi iz

4 Prema kazivanju Safeta Avdića (1929. g. - penzioner).

Čehaja su mučeni od strane tadašnjeg sistema. Jedan od njih, Muhamed Suljagić, usljed posljedica fizičke torture je preminuo.

Vrijedno je spomenuti da je sama obnova, uz veliki angažman džematlija, tekla veoma brzo do te zabrane. Radilo se i noću. Kuriozitet je, prema kazivanju spomenutog Muharema Ibrića, da su džematlije sve vrijeme dok je zabrana trajala klanjali u džamiji. Krova nije bilo pa su ga džematlije nadomjestile najlonom. U takvim uvjetima, pa čak i u vrijeme zime, nije se prekidalo sa obredima u džamiji.



Slike 2. i 3. Svečano otvaranje, 17. oktobar 1958. godine

Svoj doprinos u gradnji džamije, što je vrijednost više ali i dokaz dobrih komšijskih odnosa, dali su i katolici i pravoslavci iz obližnjih mjesta. Oni su, prema kazivanju svjedoka, donosili majstorima hranu.

Kao što je spomenuto, Stara džamija u Čehajama je svečano otvorena 1958. godine, a prema izvještaju sa same svečanosti, doznajemo da je tom činu prisustvovalo oko 6000 džematlija i oko 60 vjerskih službenika.⁵

Ovoj džamiji je tada pripadalo 300 do 400 džematlija, a iz istog izvještaja saznajemo da je to bila lijepa džamija koja se nalazila u centru sela.

5 Zufer Bešlić, Svečano otvorenje džamije u Čehajama, *Glasnik VIS-a*, br. 4-6, Sarajevo, 1959., str. 221.-224.



Slika 4. Pratinja Alije Suljagić na hadž 6. marta 1966. godine

Njene dimenzije su bile 7.60 x 9.60 m, a visina od poda do plafona 5.70 m. U to vrijeme imam je bio Hasan-ef. Smajlović.⁶

U decembru 1979. godine, nakon 23 godine, izvršena je popravka, kao i u januaru 1980. godine. U toj popravci izmijenjen je pod, plafon



Slika 5. i 6. Džamija nakon obnove 2002. godine

i minbera. Stara džamija detaljno je renovirana i popravljena (i vanjski i unutrašnji dio) u ljeto 2002. godine. Tada je uloženo oko 40.000 KM.

⁶ Isto.

Renoviranje je obuhvatilo: nove temelje, vanjsku fasadu, plastičnu stolariju, novi lim za munaru i molerske poslove u unutrašnjosti. Dimenzije džamije su ostale iste, s tim što se džamiji dodala veranda koja nije bila u sklopu prve džamije.

Ovoj akciji se nije odazvao jedan broj džematlija smatrajući da je to nepotrebno jer su već bili postavljeni temelji novoj džamiji u Čehajama.⁷ Ova džamija je bila u funkciji sve do 2009. godine, kada je zatvorena, jer je u funkciju stavljena nova džamija.

2.1. Podaci o mezarlucima

Prema kazivanju prof. Edina Mutapčića, pored poznatih mezarja, mezarja pored Stare džamije, mazarje *Suljagić* i mazarje *Gaj*, postoje još mnoga manje poznata mezarja, poput onih svatovskih, čija su obilježja gotovo nestala, kao i onih mezarja koja nemaju nikakvih obilježja. Prema narodnom kazivanju, jedan slučaj umiranja djeteta pripisao se gradnji kuće na jednom od ovih neobilježenih mezarja u kojoj je živjelo dijete sa roditeljima.



Slika 7. Staro mezarje kod džamije

⁷ Prema kazivanju Jasmina-ef. Begunića (1978.), sadašnjeg imama u džematu Čehaje.

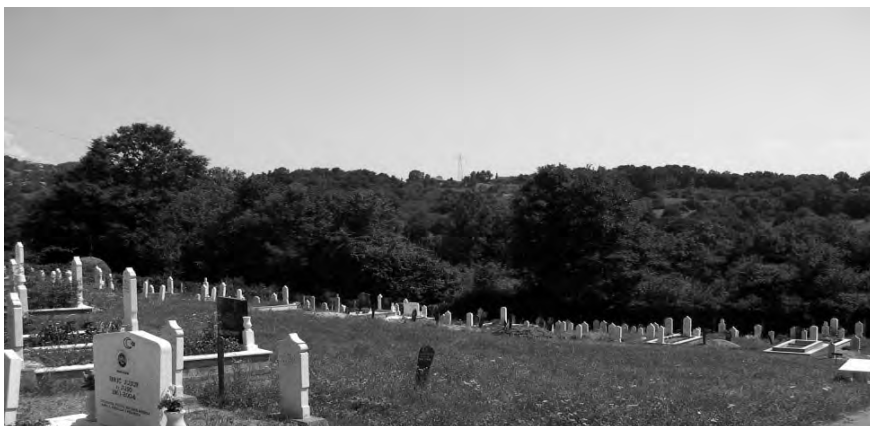
2.1.1. Staro mezarje kod džamije

U ovaj mezarluk se od 1998. godine ne ukopavaju muslimani. Izuzetak čine rezervacije koje su izvršile pojedine džematlije. U ovom mezarju postoje nišani iz 19. stoljeća, a među njima su brojni za koje se ne zna



Slika 8. Mazarje *Suljagić*

kome pripadaju. Veliki broj nišana je zbog svoje dotrajalosti sklonjen sa svoga mjesta.



Slika 9. Mazarje *Gaj*

2.1.2. Mazarje *Suljagić*

Ovo mezarje se nalazi u naselju pored puta. U njemu se ukopavaju samo porodice Suljagić. I u ovom mezarju postoji veliki broj nišana iz daleke prošlosti čije je obilježje teško raspoznati.

2.1.3. Mazarje *Gaj*

Ovo mezarje je uvakufio Meho Smajlović. U njemu se kopaju sve porodice iz džemata Čehaje. Prva osoba koja je ukopana u ovo mezarje bila je Ibrić Šuhreta zvana Šuhra, 1989. godine.

2.2. Imami Stare džamije u Čehajama

Imami koji su vršili imamsku dužnost u Staroj džamiji u Čehajama su sljedeći:

1. Halil-ef. Ibrić iz Čehaja, prvi imam džemata Čehaje.
2. Ahmet-ef. Mustafić iz Mustafića, drugi imam po redu.
3. Jusuf-ef. Suljagić iz Čehaja.
4. Mehmed-ef. Smajlović iz Čehaja.



Slika 10. Nišan i mezar prvog imama džemata Čehaja Halil-ef. Ibrića

5. Hafiz Husejn-ef. Mešanović iz Jelovče Sela, bio je imam šest mjeseci.
6. Hasib-ef. Selimović iz Seone, bio je imam šest mjeseci.
7. Hafiz Ibrahim-ef. Džananović iz Doborovaca, bio je imam od 1. januara 1963. do augusta 1975.
8. Hasan-ef. Saračević iz Srebrenika, nakon Ibrahim-ef. Džananovića vršio dužnost imama do izbora novog.
9. Husejn-ef. Mulahasanović iz Sladne, bio je imam od 1. januara 1976.
10. Ibrahim-ef. Hukić iz Cerske, bio je imam od 1. januara 1985.
11. Jasmin-ef. Begunić iz Čifluka, 5. septembra 2003. preuzeo je dužnost imama i još uvijek je obnaša.

2.3. Nova džamija u Čehajama

Stara džamija u Čehajama je bila u funkciji do 2009. godine, kada je zatvorena jer se novoizgrađena džamija počela koristiti. Svečano otvaranje nove džamije bilo je 23. jula 2011. godine. Gradnja ove džamije započeta je 2001. godine. Njene dimenzije su 24 x 16 m, sa suterenom u kojem se nalaze mektebska učionica, abdesthana, mokri čvor i gasulhana, kao i prostor za biblioteku i slobodne aktivnosti polaznika mektebske na-



Slika 11. Nova džamija u Čehajama

stave. Bakarne kupole i munara visine 50 m, građena na tradicionalan način, daju posebnost i izvanrednu eksterijalnu ljepotu ovog objekta.

Džemat Čehaje danas spada među veće džemate na području Medžliisa Islamske zajednice Srebrenik i broji oko 330 domaćinstava, odnosno oko 1000 stanovnika. Taj rast je u stalnom progresu. U ovaj džemat se doselilo i dvadestak porodica iz Podrinja koje su uspješno riješile svoje stambeno pitanje i uklopili se u društveni i vjerski život džemata Čehaje.

LITERATURA

- Bešlić Zufer, Svečano otvorenje džamije u Čehajama, *Glasnik VIS-a*, br. 4-6, Sarajevo, 1959.
- Durić Pašaga, *Atik džamija - Na brijegu između Tojšića i Gornjih Vukovija*, Harfograf, Tuzla, 1998.
- Kulenović Salih, Djedović Rusmir i Mutapčić Edin, *Srebrenik, historijsko-etnografske skice*, JU Centar za kulturu i informisanje, Srebrenik, 2007.

محمد أوكيتش

المسجد القديم في كهايا

إن كهايا قرية تقع على مشارف مدينة سربنيك، وبصفتها قرية لا تذكر في السجلات قبل القرن السابع عشر. أما المسجد القديم فيها فقد بني عام 1882م من مادة الخشب واللبن وقد كانت تستعمل وهي على تلك الحالة حتى شهر أكتوبر من العام 1956م حين هدم. وأتى المؤلف في هذه المقالة بما توصل إليه من المعلومات حول هذا المسجد مساهمًا بذلك في الحفاظ على ذكرى التراث الثقافي في البوسنة والهرسك.

Muhamed Okić

The Old Mosque in Čehaje

Summary

The Čehaje is a suburb of the town of Srebrenik. As a settlement, it is not mentioned in defter indexes until the 17th century. The Old Mosque in Čehaje was built in 1882 out of timber and unbaked bricks, and as such served until 1956, when it was demolished in October of the same year. In this paper, the author provides available data on the mosque and thus contributes to the preservation of memory and fostering cultural heritage in Bosnia-Herzegovina.

Simbolika drveta

Mr. sc. Mirsada Suljić

ju specijalna biblioteka behram-beg tuzla
sestre_suljic@hotmail.com

Sažetak

Simbolika drveta u modernom svijetu svetog i profanog zanimljiva je sintagma za historičare, sociologe, etnologe, umjetnike, teatrologe. Svi su oni svjedoci prizemnog života koji je u svojoj osnovi odbacio sveto i religiozno. Upravo ta „primitivna“, religiozna društva pečate svoj trag, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti. Moderni čovjek, čovjek tehnizacije, ne prihvata transcendentno. On desakralizuje sve, pa i Prirodu. S druge strane, baš mitovi u prvi plan stavljaju sveto, prirodu, drvo: drvo zlatnih plodova, čudesnog lišća, drvo na onom svijetu. Funkcija drveta iz svakodnevnog života i prostora prenosi se i u teatarski, likovni, filmski prostor. Prenosi se maštom stvarajući konkretizovani scenski prostor, u kojem drvo danas, možda, gubi i svoju najznačajniju – životnu funkciju. Simbolika drveta zrcali se u dva prostora: prostoru istočnjačke kulture i u savremenome svijetu na prostoru moderne scene. Japanski No, u kojemu dominira bor, donosilac neprikosnovene sreće, i danas živi. Simbolika drveta se zadržala, mada su u ovo savremeno vrijeme umrtvljeni i scena i drvo. Brukov prazni prostor, Artoovo surovo pozorište, minimaliziraju i umrtvljuju scenu. Modernu scenu karakteriše umiruća scena. Sprepleteni mit, magija, ritual uokvireni su u umjetnost koja u 20. i 21. stoljeću gubi i posljednju nit sa prirodom. Čovjek prostor u kojemu obitava gazi, a scenski prostor pretvara u najcrnji ritual. Krajnje je vrijeme, suhonjavno beživotno drvo na Beketovoj sceni zamijeniti lijepim živim drvetom, koje bi bilo uzrok i posljedica lijepe riječi, lijepog drveta (života) uopće.

Ključne riječi: simbol, drvo, simbolika drveta, scenski prostor, pozorišni prostor, drvo i čovjek

Uvod

Ova značajna i hiljadama godina intrigirajuća tema s pravom nalazi svoje mjesto u ovome radu. Zašto? Zato što je i u ovom 21. stoljeću aktuelna, živa i od značaja za sva živa bića.

Predmet ovoga rada će induktivno-deduktivnom, te teorijsko-historijskom metodom istražiti simboliku drveta. Osnovni cilj ovog znanstvenoistraživačkoga rada je dokazati naučno-teorijskim premisama da je drvo „izvor života“ i da, dok traje drvo, traju i živa bića.

Zadatak je nakon istraženoga pokazati da li je uistinu i sam ljudski život, gdje obitavaju i čovjek i drvo, jedna ogromna scena.

Postavlja se i problem funkcije drveta u svakodnevnom životu i prostoru jer se ona prenosi i u drugi: teatarski, likovni, filmski prostor. Prenosi se maštom stvarajući konkretizovani scenski prostor, u kojemu drvo danas, možda, gubi i svoju najznačajniju – životnu funkciju.

Da li danas umrtvljujemo scenu kao i sam život?

U radu će se naznačenim metodama pokušati istražiti predloženo i *odgovoriti* na postavljena pitanja. Pokušaće se *riješiti* problem simbolike drveta, odnosno njegove funkcije u životu čovjeka 21. stoljeća, paralelno s funkcijom drveta u prošlosti.

Tekst u nastavku definiše osnovne pojmove – okosnicu ovoga rada.

I dio: Simbolika drveta

Temeljno značenje riječi simbolika i drvo

Simbolika je „predstavljanje ideja simbolima pomoću određenih znakova“¹, dok se simbol u istom *Rečniku* definiše kao „lik, predmet, slika, znak koji se uzima kao oznaka za neki apstraktni pojam, za neku ideju.“²

U *Filozofijskom rječniku* simbol (grč. simbolikon) „općenito“ znači „znak, znamen, biljeg koji predstavlja, označuje neki pojam ili na nje-

¹ *Rečnik srpskohrvatskoga jezika*, knjiga peta, P-S, Matica srpska, Novi Sad, 1973., str. 763.

² Isto, str. 763.

ga podsjeća, smisljena slika, lik koji utjelovljuje i u sebi reprezentativno sadrži smisao nekog predmeta ili apstraktne pojave, koji je ekvivalent njihova značenja, a u sebi nosi asocijativnu i sugestivnu komponentu; osjetilni prikaz nečega duhovnoga“.³

U istom *Rječniku* simbolika znači „predstavljanje, reprezentiranje određenih ideja, pojmova, misli, čuvstava pomoću karakterističnih ili ugovorenih znakova; upotrebu simbola na području morala, prava i umjetnosti. Simbolika ima često značenje dogovorenih ili tajnih znakova: ona je u svakodnevnoj upotrebi, jer se pomoću simbola mnogo što za-
branjuje ili treba da nas na nešto sjeti“.⁴

Na pitanje šta je simbolika, u prethodnom tekstu, pokušalo se odgovoriti na osnovu relevantne, trenutno dostupne, naučne literature. Shodno zadatoj temi ostaje da se odgovori i na pitanje šta je to drvo, nakon čega će uslijediti pitanje problema simbolike drveta, razrada te pokušaj da se na postavljeno pitanje dā jasan i naučan odgovor.

„Drvo je tvar u pravom smislu te riječi, a to se iskazuje čak i u narodnom govoru, baštiniku zanatskih predaja koje su uglavnom obrađivale drvo. U Indiji je drvo simbol univerzalne supstancije (*materia prima*). U Grčkoj riječ *hyle*, koja ima isti smisao kao i pramaterija, doslovno označuje drvo. I u Kini je drvo jedno od pet elemenata koji odgovara istoku i proljeću. U katoličkoj liturgiji drvo je često sinonim križa i stabla. U nordijskim predajama drvo ili stablo u svim oblicima i aspektima sudjeluje u znanju. Opći je simbolizam drva postojan: drvo krije nadljudsku mudrost i znanje.“⁵

U *Općoj enciklopediji* stoji da „Drvo u nas ima dvostruko značenje.“ Drvo je „određeni oblik drvenaste biljke (tal. arbor)“ te označava „tvar, sirovinu što je te biljke proizvode (lat. lignum)“. Kada je visina drveta u pitanju „najveću poznatu visinu dosežu neki australski eukaliptusi (do 156 m). Drvo postiže i ‘nevjerovatnu’ debljinu. Baobab ima opseg 34-45

3 *Filozofijski rječnik*, drugo dopunjeno izdanje, grupa autora u Redakciji, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984., str. 301.

4 Isto, str. 301.

5 *Rječnik simbola*, priredili Jean Schevalier i Alain Gheerbrant, treće prošireno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989., str. 130.

m. Drvo doseže najveću starost od svih živih bića: (zmajevac doseže starost od 6000 godina)⁶

Ovaj pasus upotpunit ćemo i završiti definicijom znaka koji je „zamjena za nešto drugo“, odnosno dopunom da je „znak jedna stvar“.⁷ Po dr. T. Kulenoviću definicija znaka po svom bitnom i osnovnom dijelu identična je definiciji simbola. „Simbol je stvar, koja zamjenjuje nešto drugo, što nije ona sama“, a simbol je „ono ‘nešto drugo‘“. „U simbolu ne postoji na drugi način nego preko samog simbola“.⁸ „Veliki simboli, definiše Jung, jesu receptakuli psihičke energije, otud u dodiru s mitom, kao osnovnim nosiocem arhetipskih simbola, odjednom osjećamo ili neko posebno oslobođenje kao da smo poneseni krilima, ili da imamo osjećanje da nas je obuzela neka neshvatljiva sila“.⁹

U razradi ove teme vidjećemo zbog čega su navedene baš ove definicije simbola, simbolike i drveta. Na problem koji je postavljen, težiti će se dati odgovor temeljen isključivo na naučno-teorijskim osnovama iz oblasti teme koja se u ovome radu elaborira, a koja je zadata u okviru predmeta *Dramaturgija pozorišnog prostora i pozorišnog kostima*.

II dio: Sinhronijska i dijahronijska semantika drveta

Prostor i vrijeme - Scenski prostor

„U ime Allaha, Svemilosnog, Darivatelja milosti:

Razmišljaj o hujanju vremena!

Uistinu, (svaki čovjek je na gubitku

osim onih koji vjeruju, i dobra djela čine,

i jedni drugima propisuju držanje Istine,

i jedni drugima propisuju strpljenje u nevolji.“¹⁰

6 *Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda*, 2, C-Fob, Zagreb, 1977., str. 413.

7 Kulenović, Tvrtko: Znak, oblik i simbol u djelu *Rezime*, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 1995., str. 97.

8 Isto, str. 100.

9 Isto, str. 100. i 101.

10 Asad, Muhammed: El-'Asr (Hujanje vremena) u knjizi *Poruka Kur'ana*, prevod i komentar Muhammed Asad, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, Sarajevo, El-Kalem, 2004., str. 1003.

Šta je vrijeme? Šta prostor? Preciznije, šta se podrazumijeva pod pojmom simboličan prostor, simbolično vrijeme, neodvojivi od prostora i vremena u kojemu neko nešto izvodi, radi, predstavlja i živi. Odgovor je u zamisli namjene šta se želi, zbog čega i gdje nešto uraditi. Mekka, Jerusalem, Rim sveta su mjesta vjernika. Imaju višestruko značenje. To su simbolični prostori koji u simboličnome vremenu prerastaju u „scenu“, i s čovjekom sjedinjeni žive u duhovnom, tjelesnom, psihičkom i fizičkom smislu.

Balzak, francuski književnik (1799.-1850.), cijeli svijet doživljava kao scenu na kojoj se dešavaju „ljudske komedije“. Viktor Igo *Bogorodičnu crkvu* vidi kao simbolički prostor – scenu na kojoj se dešavaju sudbine.

Svaki određeni prostor zahtijeva i određeno vrijeme koje Muhammed Asad¹¹ pojašnjava na sljedeći način: on kaže da arapska „riječ *asr* označava, ‘vrijeme’ koje je mjerljivo, i sastoji se od slijeda razdoblja (za razliku od ‘arapske’, riječi *dehr*, koja označava ‘neograničeno vrijeme’, bez početka ili kraja, tj. ‘apsolutno vrijeme’). Odatle *asr* nosi značenje prolaska ili hujanja vremena – koje ne može nikada biti vraćeno“.¹²

Iz predočenog jasno se uočava da svako vrijeme i svaki prostor u određenom trenutku ima svoju funkciju. Dokazuje to i prohujalo vrijeme: socio-kulturološko, povijesno i scensko. „Pozorište u antičkoj tragediji je bilo u skladu sa njenom funkcijom, u početku primitivno, okruglo igralište sa žrtvenikom (*timela*) u sredini oko kojeg je igrao hor. Poslije se ono razvijalo i bilo je mnogo građenih pozorišta. Za najljepše se smatra

¹¹ Muhammed Asad (Leopold Weis) rođen je 1900. god. u današnjem poljskom gradu Lavovu (nekada Lemberg u Galiciji, provincija Austro-Ugarske) od oca advokata čiji su preci baštinili dugu tradiciju rabina kojom nastavlja hoditi i stjecati znanje i sam Muhammed Asad. Na hebrejskom jeziku studirao je Stari zavjet. Uoči Prvog svjetskog rata sa 14 godina Muhammed Asad se sa porodicom seli u Beč. Nakon Prvog svjetskog rata studira filozofiju i povijest umjetnosti na Univerzitetu u Beču. Kao dvadesetogodišnjak odlazi u Srednju Evropu, potom u Berlin, gdje posvećujući se novinarstvu upoznaje mnoge znamenite ličnosti tadašnje Evrope. Sa 22 godine kao novinar poslan je na Bliski Istok odakle izvještava za njemačke novine Frankfurter Zeitung. Upoznavši stvarni Bliski Istok, njegove ljude, običaje, tradiciju i vjeru Muhammed Asad prihvata islam. Između 1920. i 1980. godine Asad objavljuje značajne knjige: putopis *Neromantični Orijent* (1924.), autobiografski roman *Put u Mekku*, djelo *Islam na raspuću* (1934.), djelo *Sahih al-Bukhari*, potom *Principe države i vlasti u islamu* (1961.), zbirku eseja *Ovaj naš zakon i drugi eseji*, te najznačajniju svoju knjigu *Poruka Kur'ana* (1980.). Muhammed Asad umro je 1992. godine. V. šire – Muhammed Asad: najljepši dar Zapada islamskom Istoku u knjizi *Poruka Kur'ana* Muhammeda Asada, El-Kalem, Sarajevo, 2004. godina.

¹² Asad, Muhammed, El-'Asr (Hujanje vremena) u knjizi *Poruka Kur'ana*, prevod i komentar Muhammed Asad, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 1003.

dobro očuvano pozorište kod Epidaura u Argolidi. Razvijeno pozorište u antičkoj Grčkoj imalo je tri dijela: pozornicu sa pozorišnom zgradom oko nje (služile su za vježbanje, presvlačenje glumaca i čuvanje rekvizita), orhestru (u kojoj je igrao hor i čiji se oblik mijenjao od kruga do polukruga), prostor za publiku (koji je sa tri strane okruživalo orhestru). Pozorišta su imala svoju uobičajenu scenografiju i svaki dio scene imao je svoje značenje i zakonitosti koja su važila za sva pozorišta. (Npr. desna strana od gledalaca označavala je grad, lijeva tuđinu i sl.). Zanimljivo je da su ova pozorišta raspolagala i spravama za oponašanje različitih prirodnih pojava, npr. munja, gromova i sl. Antička pozorišta, u svakom slučaju, ostala su obrazac i za savremenu pozorišnu scenu.¹³

„*Ortaoyunu*, prvi oblik tradicionalnog popularnog teatra u Turskoj, sličan i blizak *Karadozu* (turski teatar sjena), posebne je prirode i odnosa sa publikom. Predstavnički je i neiluzionistički. Podsjeća na Artoovog glumca, pasivnog i neutralnog elementa, pošto mu je svaka inicijativa zabranjena. Publika ga ne posmatra kao nekog ko se pretvara. Publika ga, u *Ortaoyunu*, i vidi kao glumca. Mjesto izvedbe u *Ortaoyunu* nije odvojeno od publike, između njih ne postoji granica niti prozirni četvrti zid. Predstava se izvodi skoro bez ikakve scenografije u krugu u kojem su glavni glumci okruženi publikom. ‘Ukinućemo scenu i salu i zameniti ih nekom vrstom jedinstvenog prostora, bez zidova i bilo kakvih pregrada, prostora koji će postati pozorište radnje. Doći će do neposrednog opštenja između gledaoca i predstave, između glumca i gledaoca, s obzirom na to da će se gledalac nalaziti usred radnje i biti obavijen i ispresecan njome’. Vizija je ovo ili ‘mašta’ Artoa, ‘pobunjenika koji dovodi u pitanje ne samo francusku pozorišnu tradiciju već čitavu zapadnu pozorišnu koncepciju pozorišta, koja je po njemu, od samog početka bila pogrešna’, a koja se svjesno ili nesvjesno temelji na svetim, ritualnim oblicima pozorišta“.¹⁴

Drvo, bilo u kojem da je svojstvu – na sceni, u prirodi, ima ogromnu ulogu, značaj i svrhu.

13 Suljić, Mirsada: Obilježja antičke tragedije u neobjavljenom seminarskom radu Razlike između antičke i savremene tragedije, Tuzla-Kotor, 2010., str.7.

14 Suljić, Mirsada: Iz Uvoda u neobjavljenom seminarskom radu Karadoz (turski teatar sjena), Tuzla-Sarajevo, 2008., str.2.

Npr. likovi antičke tragedije sastojali su se od propisane odjeće, obuće i maski. U početku su se maske pravile od kore drveta, a da bi bili viši, glumci tragedije nosili su obuću veoma visokih drvenih đonova (pozorišta su u antičkom dobu bila neuporedivo veća od današnjih, pod vedrim nebom. Samo u Dioniziovo pozorište u Atini moglo je stati 27 hiljada gledalaca). Neophodno je napomenuti da u to vrijeme Sofoklo uvodi i slikani dekor na scenu.

Sve unaprijed kazano osnovna su potka za pasus pod imenom *Simbolika drveta na sceni*.

Simbolika drveta na sceni

Simbolika drveta mnogoznačna je i ide ukorak s mističnim, nedokučivim tajnama ljudske prirode. Kako u prošlosti, u različitim segmentima života, tako i u ovo savremeno doba, savremeni čovjek osmišljava komuniciranje elemenata u teatru, filmu te ostalim društveno-umjetničkim postojanostima.

Po Lesingu, u vremenu komuniciraju dramski tekst i muzika a u prostoru komuniciraju scena i kostim. „Za jednu dramu sklonu grotesci, kakva je Ibijeva, scenografija – slika predstavlja, infantilnim postupkom, istovremeno enterijer i eksterijer, oblasti tropske umerene i arktičke klime. ‘S leve strane je bio naslikan krevet kraj čijih nogu se videlo ogoljeno drvo na koje pada sneg. S desne, jedna palma“¹⁵

Neophodno je istaći, nakon istraženoga u naučnoj literaturi glede teme u naslovu, simboliku bora, trešnje i bambusa u strukturalno složenom japanskom *Nou*. Japanski *No* „zahteva minimum scenskih sredstava, i on ima stalnu islikanu pozadinu, na samoj sceni bor, a sa strane bambus: ‘Bor, trešnja i bambus su zapravo tri drveta koja donese sreću i stalno se pojavljuju u japanskoj ikonografiji“¹⁶.

Savremeno doba savremenu scenu vraća prvobitnom, iskonskom. U prethodnom tekstu, prethodnog odjeljka spomenut je otvoren prostor, otvorena scena. „ ‘Dovoljno je’, kaže na jednom mestu Krejg, ‘da jedan

15 Kulenović, Tvrtko: Likovno-scenski elementi u djelu *Teorijske osnove modernog evropskog i klasičnog azijskog pozorišta*, Svjetlost, Sarajevo, 1975., str.92.

16 Isto, str. 101.

kazališni entuzijast prisustvuje jednoj predstavi na otvorenom, ispred lijepog drveća, koju priređuje, recimo, neka družina 'glumaca u šumi', da bi zamislio kako se rješenje problema kazališne reforme sastoji, jednostavno, u tome da se čitavo kazalište prenese na otvoreno".¹⁷

Japanski *Kabuki* također se igra na „otvorenom“. Ima ogromnu scenu. Ponekad je široka i do trideset metara. Pored autentično prenesenog doživljaja na scenu: kuća, mora s brodovima, *Kabuki* na scenu postavlja i čitavu šumu. Istovremeno, na sceni dominira i realistično i prirodno, ispreplićući se i dajući iluzionističko-stvarnu sliku ljudske egzistencijalnosti i opstojnosti. U kolikoj mjeri je drvo bilo zastupljeno na sceni teatarskoj ili pak životnoj kazuje i sljedeći podatak: „Jedan carski sin je čak pri dvoru osnovao glumačku školu koja je bila poznata pod imenom 'Akademija kruškovog drveta'".¹⁸

O simbolu i značaju kruškovog drveta i ostalih drveta govorimo u pasusu u nastavku.

Duhovna i fizička simbolika drveta

U prethodnom tekstu naznačena je simbolika i funkcija drveta na sceni istočnjačke kulture i umjetnosti te potvrde, kroz literaturu, da se i u savremenom pozorištu simbolika drveta zadržala. Duhovna i fizička simbolika drveta značajan su segment ovosvjetskog, ali i onosvjetskog, onostranog poretka. U ovome pasusu govorimo o simbolu drveta, svetošći, njegovoj magičnosti te izražavajućoj psihičkoj činjenici simbola za nešto nadrealno i duhovno.

Japanska, budistička, indijska i svaka druga *religiozna* umjetnost predstavljaju nebo i zemlju kao simbole duha i materije, a „nebesko drvo simbolizuje provodnik kojim duhovi silaze i penju se, a božanski konj bi mogao biti šamanovo 'vozilo'".¹⁹

Simbolika drveta svrsishodno je povezana s mitom, te ritualom iz kojega i potiče tragedija, drama, koja se igra na određenom prostoru –

¹⁷ Isto, str. 99.

¹⁸ Kulenović, Tvrtko: Kina u djelu *Pozorište Azije*, Centar za kulturnu djelatnost Zagreb, Zagreb, 1983., str. 122.

¹⁹ Isto, Teorije o postanku pozorišta u svjetlu azijskih izvora i primera u djelu *Pozorište Azije*, str. 167.

sceni. „Grančica, drvo (štap), ogledalo, također obavezan su rekvizit šamanističkog rituala.“²⁰

Rečenice unaprijed potvrđuju jaku isprepletenost života, scene i magije.

I u ovom 21. vijeku kao i u prošlosti drvo ostaje postojani simbol svetoga, besmrtnosti, proljeća, znanja, meditacije. Prema starim tradicijama i mnogim vjerovanjima hrast, jabuka, jasen, kleka (smreka), lovor, smokva, šimšir, tisa, vrba, bagrem, breza, bor, cedar, čempres, cedrat, datula simboli su svetoga i besmrtnosti, a ebanovina, jablan, jasika simboli su podzemnog svijeta, žalosti, bola, žrtvovanja, dok tisa, pogrebno drvo, označava smrt i tugu, a kruškin cvijet u Kini smatraju simbolom žalosti. Šljiva, breskva, breza simboli su proljeća i bezbrižnosti, a maslina, kleka, jasen, orah, smokva, šipak, breskva, cedrat simboliziraju plodnost, za razliku od šimšira koji se u narodu smatra simbolom neplodnosti.

U pasusu koji govori o temeljnom značenju simbolike i drveta akcentat je stavljen na rečenicu u kojoj stoji da „drvo krije nadljudsku mudrost i znanje“. U naučnoj literaturi koja je korištena u ovom istraživačkom radu stoji da su lješnjak i jabuka stabla znanja i mudrosti. „U keltskim predajama ‘jabuka’ je sveto stablo s drugog svijeta, koje daje plodove znanja, magije i otkrivenja“.²¹

Hrast, maslina, palma, smokva stabla su koja se izrazito diferenciraju u odnosu na druga – po svom značenju, ulozi i simbolu. U kršćanstvu hrast se smatra simbolom Isusa Krista. U mnogim kulturama smatran je svetim drvetom, simbolom dugovječnosti, moći i gordosti, kako u duhovnoj tako i u materijalnoj postojanosti.

I u 21. st. Hrast dominira. Dovišta, značajan segment vjernikova života, lokalizovana pored izvora uz koja su iznikli čvrsti, grandiozni hrastovi, koji u sveukupnoj tihoj molitvi *pomiruju* nebesko sa zemaljskim, materijalno sa duhovnim, živi su primjer duhovno-fizičke, trajuće simbolike drveta, kako u kulturama Starog Istoka, Kini, Indiji, Egiptu, Grčkoj, Srednjem vijeku, dobu Kršćanstva, tako, evo, i danas, u modernom 21. stoljeću.

²⁰ Isto, str. 170.

²¹ Bosnić, Ahmed: Knjiga tajni, 1. izd., Sarajevo, 2007., str. 228.

O maslini, datuli (hurmi) i jabuci višestruke simbolike opširnije u III dijelu *Simbolika drveta u Svetim knjigama*.

III dio: Simbolika drveta u svetim knjigama

„A ti, o Ademe, i žena tvoja u Džennetu stanujte i odakle god hoćete jedite, samo se ovom drvetu ne približujte, da se prema sebi ne ogriješite“.²² „I Mi rekosmo: ‘O Ademe, živite ti i žena tvoja u Džennetu i jedite u njemu gdje god želite, ali se ovom drvetu ne približujte, pa da time nepravdu učinite’“²³ „Ali šejtan mu šaptaše: ‘Ademe, hoćeš li da te povedem do drveta vječnog života, (tako) do kraljevstva koje nikad propasti neće?’“²⁴

„8 Gospod, Bog, nasadi zatim vrt u Edenu prema Istoku, i onda namesti čoveka koga stvori. 9 Gospod, Bog, učini te iz zemlje nikoše svakojaka drveta lepa za gledanje i dobra za jelo, i drvo života usred vrta, i drvo poznanja dobra i zla“.²⁵

„16 Gospod, Bog, dade čoveku ovu zapovest: Jedi slobodno sa svakog drveta u vrtu; 17 ali s drveta poznanja dobra i zla ne jedi, jer u koji dan okusiš s njega umrećeš“.²⁶

U prvom dijelu ovog pasusa navedeni su tekstovi iz Kur’ana i Biblije koji nas obavještavaju o ulozi i simbolu drveta u okviru određenih poglavlja i kazivanja. Bog je pored svih stvari zabranio približavanje baš drvetu. I samo Bog zna zašto. Mi samo, na osnovu prijašnjih znanosti možemo naslutiti i teoretisati, ali nikako i tvrditi tačan razlog te zabrane. Postavlja se pitanje „kakvo je to drvo? Ima mišljenja da je to čokot grožđa, da je pšenica, da je drvo smokve, da je to trma (*Lavendula vera*), palma i sl. Tačno je, međutim, da je to u Džennetu neko drvo čiju vrstu nije naveo ni Kur’an ni sunnet“²⁷ (izreke i život posljednjeg Božijeg poslanika na ovom svijetu).

22 Ibn Kesir, El-A'raf (Vrhovi Bedema, ajet 19.) u djelu *Tefsir*: skraćeno izdanje, 2. izd., Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002., str.456.

23 Isto, El-Bekare (Krava, ajet 35.) u djelu *Tefsir*: skraćeno izdanje, str.53.

24 Asad, Muhammed: Ta-Ha (O, Čovječe, ajet 120.) u knjizi *Poruka Kur'ana*, prevod i komentar Muhammed Asad, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str.477.

25 *Biblija*: Knjiga: Od stvaranja sveta do Abrahama, Knjiga prva - Postanje, 2, 8-9, preveo dr. Lujo Bakotić, Dobra vest, Novi sad, 1988., str. 2.

26 Isto, Knjiga prva – Postanje u knjizi *Biblija*, 2, 16-17, str. 2.

27 Ibn-Kesir, El-Bekare (Krava) u djelu *Tefsir*: skraćeno izdanje, 2. izd., Visoki saudijski komitet za pomoć

Poznavali ili ne vrstu drveta *drvo* je ipak razlog izlaska Adema i Have „iz onoga u čemu su bili“!²⁸ Nameće se još jedno pitanje kao i *problem* u vezi s prethodnim. Jer, „kad oni drvo okusiše, stidna mjesta njihova ukazaše im se“.²⁹ Ne aludira li ova istina na seksualnost čovjeka (muškarca i žene) da rađa. „I kad je on nju obljudio, ona je zaniijela lahko breme“.³⁰ „Lahko breme“ vremenom valja podučiti i odgojiti u ime Boga koji stvara, baš kao i drvo koje krije mnoge zemaljske i nebeske tajne. Vraćamo se drvetu i zadivljujućoj činjenici da „ni jedan list ne opadne, a da On (Bog) za njega ne zna“.³¹

Kako se tema istražuje dolazi se i do činjenice da je drvo uistinu blagoslov. „...I pomoću nje (kiše) bašče za vas podižemo od palmi i loze vinove...“ „U njima mnogo voća imate“ i „vi ga jedete“, „i drvo koje na Sinajskoj gori raste“, tj. na planini na kojoj je Allah govorio Musau, mir neka je s njim, ‘a drvo je maslina’, „koje zejtin daje“, tj. „ulje i začini je onima koji jedu“.³² „Jedite ulje i mažite se njime, jer je ono od blagoslovljenog drveta“.³³

Ako se vratimo na početak ovog pasusa uočava se da simboličko drvo u Kur'anu šejtan oslovljava kao *drvo vječnog života*. U Bibliji Bog drvo imenovaše *drvetom života* i *drvetom poznanja dobra i zla*, a u Kur'anu se ono slovi kao *ovo drvo*, a što smo u prethodnim rečenicama i naznačili. Ako se Adem i Hava približe „ovom drvetu“ prema kur'anskom kazivanju *ogriješit će se prema sebi i nepravdu će učiniti*. Ipak, potpuno znanje o ovome ima samo Bog. Izrečeno u tekstu o drvetu može biti i alegorija. Jer simbolika drveta, i nakon istražene dostupne naučne literature u vezi s tim, može se shvatiti jedino prema vlastitom *slobodnom* uvjerenju i spoznaji o Bogu, duhovnim bićima, sudbini, času određenom te pojmu besmrtnosti, stavljajući sve to u kontekst ovog i onog svijeta, pokušavajući

BiH, Sarajevo, 2002., str. 53.

28 Isto, str. 53.

29 Isto, El-A'raf (Vrhovi Bedema, ajet 22.) u djelu *Tefsir*: skraćeno izdanje, str. 457.

30 Mahmud, Mustafa: Struktura Kur'ana u djelu *Kur'an pokušaj savremenog razumijevanja*, drugo izdanje, SIZ BiH, Sarajevo, 1991., str. 29.

31 Ibn Kesir, El-Mu'minin (Vjernici) u djelu *Tefsir*: skraćeno izdanje, 2.izd., Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002., str. 889.

32 Isto, str. 890.

33 Isto, str. 890.

na temeljima naučnih teorija pojmiti i shvatiti, pored ostaloga, i simboliku drveta, kako u svetim knjigama, tako i u ovom stvarnom životu.

Za razliku od funkcije i simbola drveta u Svetim knjigama - u Džennetu, odnosno Raju - Kur'an drvo spominje i u jednom drugom ambijentu. I samo Bog zna s kojom funkcijom, kao onom u Džennetu ili sasvim nekom drugom, suprotnom od prve.

„Uzdržavatelj tvoj obuhvata cijelo čovječanstvo (svojim znanjem i moći): i tako smo Mi odredili da ona vizija (Poslanikov Miradž kome je prethodilo Noćno putovanje) koju smo ti pokazali – kao i drvo (džehennemsko), proketo u ovom Kur'anu – bude samo iskušenje za ljude!“³⁴ U Kur'anu se ovo drvo spominje kao „drvo zekcum“. „To je drvo koje usred Džehennema raste“,³⁵ čije će grane „biti rasprostranjene po cijelom Džehennemu, kao što će grane drveta 'tuba' ući u svaku kuću u Džennetu“. „Stablo ez-zekcum raste iz dna vatre“.³⁶

Muhammed Asad u svom tumačenju Kur'ana navodi da prema leksikografima imenica zekcum označava „smrtonosnu hranu“, odakle se izraz šedžeretu ze-zekcum, simbol pakla, može prevesti i kao „drvo otrovnog ploda“, „a simbolizira činjenicu da su onosvjetske patnje koje Kur'an opisuje kao 'Džehennem' samo plod – tj. organska posljedica nečijih djela učinjenih na Zemlji“.³⁷

Ako se vratimo unazad, i *bacimo* pogled na cjelokupan tekst, napisan nakon detaljno istražene teme Simbolika drveta, s pravom se može i kazati da je sve to ukupno jedna velika alegorija, koju čovjek mora prepoznati i otkriti u svrhu svoje kompaktne i potpune slobode.

U posljednjem dijelu ovoga rada vraćamo se ovome svijetu, realnome čovjeku, njegovom odnosu prema drvetu – prirodi, te njegovoj maksimalnoj otuđenosti od prirode.

34 Asad, Muhammed: El-Isra (Noćno putovanje, ajet 60.) u knjizi *Poruka Kur'ana*, prevod i komentar Muhammed Asad, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 420.

35 Ibn Kesir, es-Saffat (Redovi) u djelu *Tefsir*:skraćeno izdanje, 2., izd., Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002., str. 1130.

36 Isto, str. 1130.

37 Asad, Muhammed: Es-Saffat (U Redove svrstani) u knjizi *Poruka Kur'ana*, prevod i komentar Muhammed Asad, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 685.

IV dio: Drvo i čovjek

Bog je prirodu stvorio samo radi čovjeka. Da čovjeku na usluzi bude, da mu olakša.

Budući da je čovjek stvorenje satkano od materije i duha, u tom smislu bi se trebao i odnositi i prema sebi, svome tijelu i svome duhu. Zdrav, prirodan odnos, shodno prethodnome, zahtijeva se i prema prirodi u kojoj, pored čovjeka, egzistira i svako drugo živo biće.

Nebo, Zemlja, Mjesec, Sunce, priroda simboli su, ali i dokazi Božije postojanosti i sveprisutnosti.

Sve se u životu kreće i živi: kosmos, priroda, živa bića – obnavlja se i traje po nekom urođenom, zadatom ritmu i redu.

Na prethodnim stranicama mogle su se uočiti osobine, značajnost i ine osobitosti drveta. Na osnovu tih saznanja može se kazati da su baš živost, misterija i obnavljanje „razlog što je kosmos bio zamišljen u obliku drveta“.³⁸

„Prirodni predmet, drvo nije moglo da predstavlja sveukupnost kosmičkog života: na nivou svjetovnog iskustva njegov način bivanja ne prepokriva način bivstvovanja kosmosa, u svoj njegovoj složenosti. Na tom planu vegetalni život otkriva samo slijed 'rađanja' i 'umiranja'. Tek religiozna vizija života omogućuje da se u ritmu vegetacije 'odgonetnu' druga značenja, a prije svega ideja o obnavljanju, vječnoj mladosti, zdravlju, besmrtnosti; religiozna ideja apsolutne stvarnosti simbolički je izražena, među inim, i kroz figuru 'čarobne voćke' koja daje istovremeno besmrtnost, sveznanje, i svemoć, voće koje je kadro da ljude pretvori u bogove.“³⁹

Simbolika drveta, kao i simboli uopće, u čovjeku bude vlastito, osebnjuno iskustvo i pomiruju ga sa duhovnim, te na takav način čovjek sebi omogućava spoznati Uzvišeno i Univerzalno, te razumjeti i shvatiti svijet u sebi i oko sebe. Čovjek Zapada ili čovjek modernog doba otuđuje se individualno, ali i u globalnom smislu od prirode, od sebe samog. Potkrepljuje se ova činjenica i u prethodnim poglavljima ovoga rada.

³⁸ Elijade, Mirča: Simbolizam kosmičkog Drveta i kultovi vegetacije u djelu *Sveto i profano*, Bard-fin Beograd, Romanov Banja Luka, 2003., str. 108.

³⁹ Isto, str. 108.

Beživotnost i umrtvljenost suprotni su prirodi, samim time i drvetu. I scenski prostor (kraj 20. i početak 21. stoljeća) dokazuje ovu otuđenost i beživotnost. Brukov prazni prostor, Artovo surovo pozorište, minimaliziraju i umrtvljuju scenu. Modernu scenu karakteriše umiruća scena. U kolikoj mjeri nadu daje drvo na sceni u Beketovom *Čekajući Godoa* ostaje da se vidi. U svojoj suštini savremeno pozorište teži iskonskom, prvobitnom – mitu, magiji, ritualu. U stvarnosti daleko je ova scena od željenog, a u kojemu bi energija trebala da živi, dominira i da se prenosi na publiku u cijelosti.

Čovjek, iako vezan za prirodu, uveliko se otuđio od prirode. U krajnjem, svaki prostor, pa i scenski, ima svoju simboličku stranu. Da li će se to prepoznati?! Odgovora nema. Samo se otvaraju nova, značajna pitanja za opstojnost čovjeka, prostora, scene i prirode.

Automatski, mehanički vjerski obredi i rituali zasigurno neće poroditi prostor i prirodu mirnu i korisnu za čovjeka.

Da li odnos savremenog čovjeka prema prirodi gubi i posljednju vezu s prirodom – s drvetom „izvorom života“?!

U literaturi su Drvo života, Keltsko drvo života, Drvo svijeta ili Kozmičko drvo, naznačeni kao sveti i veza su između Neba i Zemlje. S druge strane, baš to Drvo povezuje čovjeka sa zemaljskim dubinama i nebeskim visinama. Isprepleteni mit, magija, ritual uokvireni su u umjetnost koja na pragu 21. stoljeća GUBI I POSLJEDNJU NIT SA PRIRODOM. Čovjek, prostor u kojemu obitava *gazi*, a scenski prostor pretvara u najcrnji *ritual*, iz kojega bar za sada, izlaza nema.

Zaključak

U *Zaključku* ovoga rada, nakon istraženooga, saznajemo da se simbolika drveta zrcali u dva prostora: prostoru istočnjačke kulture i u savremeno-me svijetu na prostoru moderne scene.

S pravom, na osnovu relevantnih činjenica u teatrološkoj literaturi možemo kazati da japanski No, u kojemu dominira *bor*, donosilac neprikosnovene sreće, i danas živi. Simbolika drveta se zadržala, bar u ovome dijelu svijeta, dok u ovo savremeno vrijeme umrtvljeni su i scena i drvo.

Vidimo da svijet u kojemu još nije, bar u tolikoj mjeri kao u savremenoj dobi, iščezlo ono iskonsko urođeno, niti se otuđio od prirode, živi i doživljava simboliku drveta.

Koliko uistinu nade ima u Artoovim, Brukovim, ili pak Beketovim idejama u ovo savremeno doba ostaje da se vidi.

Na kraju, ma šta čovjek želio i htio, nauka i stvarnost govore jedno: Nebo-Zemlja, Profano-Sveto, Materija-Duh simboli su jedine opstojnosti ljudskog bitka na Zemlji.

Simbolika se prenosi s ovog na onaj svijet, a drvo mnogoznačne važnosti „krije nadljudsku mudrost i znanje“.

U „hujanju vremena – koje ne može nikada biti vraćeno“ treba iskreno živjeti – doživjeti i vrijeme i prostor. Jedno bez drugog ne može. Može to biti i Balzakov svijet-scena, može to biti bilo koji profani, scenski, sveti prostor, valja ga živjeti.

Svaku simboliku drveta kao i zaključak potcrtavaju završne riječi koje *zaokružuju* ovaj naučnoistraživački rad: „Zar ne vidiš kako Allah iznosi primjer lijepe riječi? (Ona je) kao lijepo drvo, čvrsto ukorijenjeno, drvo koje (pruža) grane svoje prema nebu“ „donoseći svoj plod u svako doba s dopuštenjem Uzdržavatelja svoga. Allah (tako) izlaže primjere ljudima kako bi se oni mogli podsjetiti (na Istinu)“. „A primjer loše riječi je loše drvo, iščupano (iz svoga korijenja) na površinu zemlje, potpuno nesposobno da opstane“.⁴⁰

Ako je „lijepa riječ“ kao „lijepo drvo“, a „loša riječ“ kao „loše drvo“, da li onda pomanjkanje prisustva drveta na scenskom prostoru, i u životnom prostoru ljudskog bitka uopće, simptomatično ukazuje na zamjenu lijepe riječi ružnom riječi. Da li je krajnje vrijeme, *suhonjavo beživotno drvo na Beketovoj sceni* zamijeniti lijepim živim drvetom, a koje bi bilo uzrok i posljedica lijepe riječi, lijepog drveta (života) uopće.

⁴⁰ Asad, Muhammed: Ibrahim (Ibrahim, ajeti 24., 25. i 26.) u knjizi *Poruka Kur'ana*, prevod i komentar Muhammed Asad, s engleskog preveo Hilmo Čerimović, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 367.

Literatura

- ARISTOTEL, O PESNIČKOJ UMETNOSTI, prevod Miloš N. Đurić, kolo1, knj. 4, Dereta, Beograd, 2002.
- ARTO, Antonen, POZORIŠTE I NJEGOVO DVOJNIK, Prosveta, Beograd, 1971.
- ASAD, Muhammed, PORUKA KUR'ANA, prevod i komentar Muhammed Asad, s engleskog preveo Hilmo Ćerimović, pisac predgovora Enes Karić, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- BIBLIJA Stari i Novi zavet, preveo dr. Lujo Bakotić, Dobra vest, Novi Sad, 1988.
- BOSNIĆ, Ahmed, KNJIGA TAJNI: velika ilustrirana enciklopedija tajnih znanja i zaboravljenih vjerovanja, 1. izd., Sarajevo, 2007.
- BOŠNJAK, Branko, FILOZOFIJA Uvod u filozofsko mišljenje i rječnik, treće prošireno izdanje, Naprijed, Zagreb, 1982.
- BROOK, Peter, PRAZNI PROSTOR, Nakladni zavod Marko Marulić, Split, 1972.
- ELIJADE, Mirča, ISTORIJA VEROVANJA I RELIGIJSKIH IDEJA, prevela Biljana Lukić, Bard-fin Beograd, Romanov Banja Luka, 2003.
- ELIJADE, Mirča, SVETO I PROFANO, preveo s francuskog Zoran Stojanović, Al-nari Tabernakl, Beograd, 2004.
- ENCIKLOPEDIJA ŽIVIH RELIGIJA, Nolit, Beograd, 1981.
- KULENOVIĆ, Tvrtko, TEORIJSKE OSNOVE MODERNOG EVROPSKOG I KLASIČNOG AZIJSKOG POZORIŠTA, Svjetlost, Sarajevo, 1975.
- Ibn KESIR, TEFSIR: skraćeno izdanje, 2. izd., Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002.
- KULENOVIĆ, Tvrtko, POZORIŠTE AZIJE, Centar za kulturnu djelatnost Zagreb, Zagreb, 1983.
- KULENOVIĆ, Tvrtko, REZIME Autorefleksija umjetnost i komunikacija prozne magije, Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 1995.
- MAHMUD, Mustafa, KUR'AN: POKUŠAJ SAVREMENOG RAZUMIJEVANJA, drugo izdanje, SIZ BiH, Sarajevo, 1991.
- OPĆA ENCIKLOPEDIJA Jugoslavenskog leksikografskog zavoda, 2, C-Fob, treće izdanje u 8 svezaka, Zagreb, 1977.
- RJEČNIK SIMBOLA, priredili Jean Schevalier i Alain Gheerbrant, treće prošireno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989.
- SENNETT, Richard, NESTANAK JAVNOG ČOVJEKA, preveo Srđan Dvornik, Naprijed, Zagreb, 1989.

- V. Volkenštajn, DRAMATURGIJA, preveo Ranko Simić, Umetnička akademija u Beogradu, Beograd, 1966.

مرسادة سوليتش

رمزية الشجرة

إن رمزية الشجرة في الفقه العصري لما هو ديني وما هو دنيوي كلمة تثير اهتمام العلماء في الكثير من المجالات ومنها التاريخ والمجتمع والأجناس البشرية والفن والمسرح وذلك لأن كلهم يشهدون الحياة الدنيوية التي ترفض في أساسها ما هو مقدس وما هو ديني. إن المجتمعات المتدنية المتهمة بالبدائية هي بالذات تخلف الآثار اللامعة والظاهرة في الماضي والحاضر على حد سواء، وأما الإنسان العصري، وهو إنسان الآليات والتكنولوجيات، فلا يقبل شيئاً مما هو ماورائي، وإنما يدنس قداسة كل شيء بما فيه الطبيعة نفسها. تتناول المؤلفة في هذه المقالة رمزية الشجرة ومعانيها اللغوية ولا سيما رمزية الشجرة في الكتب المقدسة.

Mirsada Suljic

Symbolism of a Tree

Summary

The symbolism of a tree in the modern world of sacred and profane is an interesting topic for historians, sociologists, ethnologists, artists, teatrologists. They are all witnesses of low-minded life that has, in its essence, rejected the holy and the religious. It is this „primitive“ religious society that seals its mark, both in the past and in the present. A modern man, the man of technology, does not accept the transcendental. He desacralizes everything, even the nature. The author of the article writes about the symbolism of a tree, the semantics of a tree, and the symbolism of a tree in the holy books.

Džemal-ef. Omerčić (1922 – 2015) sjećanje u povodu godišnjice od preseljenja na ahiret

Safet Brkić

imam; medžlis iz-e gradačac
safetbrkic1959@gmail.com

Sažetak

Tekst je napisan povodom godine dana od preseljenja na ahiret poznatog gradačačkog imama, velikog autoriteta u vjeri, Džemala ef. Omerčića. Džemal ef. je rođen 1922. godine u Mionici kod Gradačca gdje je stekao osnovno i mektebsko obrazovanje, da bi potom upisao Sviračku medresu u Gradačcu i bio jedan od njenih najboljih učenika.

Kao imam radio je u svom rodnom mjestu Alibašići kod Gradačca, zatim u Teočaku, Duvnu i Zavidovicima. Autor u ovome radu osvjetljava razne aspekte ličnosti ovoga čovjeka, koji je svuda gdje je radio, a naročito u svom zavičaju, ostavio dubok trag za sobom.

Ključne riječi: Sviračka medresa, imamska služba, humanost, posvećenost poslu.



Rahmetli
Džemal-ef. Omerčić

Uvod

Posao imama, hatiba i muallima, koji radim već punih trideset pet godina, trudio sam se da izučim kao dobar zanat i umijeće. To sam radio od

svoje mladosti kada sam počinjao imamsku karijeru. Počesto obrazovanje malo koristi ako ga ne znamo prezentirati drugima na pravi način. U tome nam najbolje pomaže vlastito ali i iskustvo drugih koji su neke stvari preživjeli u životu i osjetili ih na vlastitoj koži. Sjećam se da sam dosta vremena provodio u razgovorima s rahmetli Jusuf-ef. Bilajcem od 1982. do 1986. godine. Mnogo praktičnih stvari naučio sam od njega. Davao mi je očinske savjete, na prikladan način ukazivao na moje pogreške i učio me kako ću probleme, a u tom vremenu ih je bilo mnogo, rješavati. Učio me da budem mudar u svom poslu, da se naoružam saburom, a rezultati uvijek dolaze kasnije ili, kako je on govorio, da se „plodovi uvijek beru ujesen“. Dosta vremena sam provodio sa svojim mullimom rahmetli hfz. Džemal-ef. Hodžićem – Gagićem, Agan-ef. Osmanovićem i mnogim drugim od kojih sam učio, između ostalog, i praktičnu stranu imamskog poziva.



Džemal ef. Omerčić sa suprugom Razijom u poznim godinama života

Osoba velikog čuvenja

Džemal-ef. Omerčića, do njegovog penzionisanja, poznao sam samo po čuvenju. U Gradačcu se pričalo o njegovoj izobrazbi koju je stekao u nadaleko poznatoj Sviračkoj medresi. Govorilo se o njemu kao o dobrom vaizu, kariji, fakihu, a iznad svega o njegovoj pedantnosti i lijepom odnosu prema drugima, posebno onim mlađim sa kojima je na jednostavan način uspostavljao komunikaciju. U tom vremenu svi mlađi imami, među kojima sam bio i ja, trudili su se da budu u njegovoj blizini i da od njega potraže savjet i rješenja. Jedan dio njegove biografije saznao sam od njega samog u čestim sijelima i u šetnjama gradačačkom alejom, a drugi, mnogo interesantniji, saznao sam od naših džematlija te od njegovog sina Refika i supruge Razije za koju Refik kaza da je „živa enciklopedija“.

Džemal-ef. je rođen 1922. godine u Mionici kod Gradačca, gdje je stekao osnovno i mektebsko obrazovanje, a potom se upisao u Sviračku medresu u Gradačcu. U Medresi je sticao nauk pred poznatim muderrisom Muhamed-ef. Muftićem i bio jedan od najboljih učenika. Muhamed-ef., sa kojim je proveo najviše vremena u Medresi, bio je strog muderris i od svojih đaka, koje je spremao za poziv imama, hatiba i muallima, tražio je znanje iz svih oblasti, učio ih kako da se snalaze u raznim vremenima, posebno u vremenu koje je dolazilo. Po završetku Sviračke medrese, da bi izbjegao služenje raznih vojski, koje su se u tom vremenu često smjenjivale, zapošljava se kao imam i muallim u jedan mali džemat Gibe i tu ostaje sve dok se vjeh Drugog svjetskog rata nije smirio. Pred kraj školovanja u Medresi oženio je Raziju s kojom je imao petero djece. Odlazi u JNA 1947. godine u Novi Sad i nakon pune tri godine vojnog roka vraća se u svoj rodni Gradačac i zapošljava u rodnim Alibašićima kao imam, hatib i muallim. Kao imama komunističke vlasti „angažuju“ ga u raznim „dobrovoljnim“ akcijama kao što su izgradnja pruge Gradačac-Modriča, izgradnja termoelektrane u Tuzli, izgradnja raznih objekata u kojima je on kao imam mogao dati svoj doprinos. Na tim raznim akcijama ostajao bi i po nekoliko mjeseci. Samo su imami mogli ublažiti nezadovoljstvo naroda, posebno onda kada su upotrebljavane represivne mjere. Njegova porodica je najviše trpjela jer nije imao stalna i zagarantirana prima-

nja. Plata imama u tom periodu bila je u poljoprivrednim namirnicama i drvima koje su džematlije davale onda kada su to mogle i morale, a koje su u mnogo slučajeva bile nekvalitetne i nisu mogle zadovoljiti ni osnovne potrebe jedne porodice. Komunisti su tada angažirali i žensku radnu snagu, mlade djevojke, žene koje su imale malu djecu, što je svakako stvaralo otpor kod narada i veliko nezadovoljstvo. Narod vjeruje svom imamu, koji u skladu sa svojom časnom vjerom regulira svaki svoj postupak. A Džemal-ef. Omerčić je bio upravo takav. Vjera mu je bila iznad svega. Džematlije Alibašića su dale pristanak za odlazak ženske radne snage u „dobrovoljne“ brigade pod uslovom da na njihovom čelu bude Džemal-ef. U nekoliko takvih akcija bili su i udarnici. On je volio svoj narod, pomagao mu kada je god mogao, a i narod je volio i cijenio njega kao svog imama.

Crtice iz radnog angažmana

Narod kaže da čovjek boravi ondje gdje mu nafaka provrije a Džemal-ef. je, poslije službovanja u Alibašićima, provrila u Teočaku u kojem ostaje jednu godinu. Nema mnogo informacija o tome kako mu je bilo tamo. Njegova supruga Razija kaže da je to bio siromašan i pasivan kraj, uostalom kao i mnogi drugi u to vrijeme, sa dobrim i poštenim domaćinima koji su se i sami snalazili kako su znali i umjeli. Ponovo se vraća svojim u Alibašiće, da bi, kada su mu se već dvije kćerke udale a sin Refik otišao na zanat, sa mlađim sinom Šefikom i jednom kćerkom otišao „trbuhom za kruhom“ u Stipaniće kod Duvna i tu ostao punih šest godina. Tu su izmiješano živjeli Bošnjaci i Hrvati koji su se prilično dobro slagali i uvažavali, ali je bilo i međusobnih razmirica koje je Džemal-ef. znao riješiti na najbolji način. Prvo što je tamo uradio jeste da je poveo akciju za ograđivanje muslimanskih mezariluka i katoličkog groblja, koji su bili jedan do drugog i na kojima je do njegovog dolaska pasla stoka. Aktivirao se na postizanju što boljih rezultata u vjerskom podučavanju, kako onih najmlađih tako i onih starijih. Mnogo kasnije pričao mi je o svom boravku u Stipanićima.

Njegova supruga ispričala nam je priču u kojoj kaže da je Džemal-ef. jednom prilikom došao jedan nemusliman iz jednog sela kod Duvna

moleći ga da mu zapiše nešto iz Kur'ana jer mu je dijete teško bolesno. Mališan je imao problem sa genitalijama, ljekari su preporučili obrezivanje kao jedini način da se problem riješi, a roditelji su to shvatili kao vjerski čin koga obavljaju samo muslimani. Ljekari ih nisu mogli ubijediti, ili ih nisu ni htjeli ubjeđivati da je to medicinski opravdano i nužno, posebno u situaciji u kojoj je bio mališan. Bojali su se i reakcije svojih komšija. Džemal-ef. je uložio svo znanje i umijeće da ubijedi roditelje da obrezivanje nije samo vjerski čin koji prakticiraju muslimani nego je to i medicinski opravdan zahvat, posebno u njihovom slučaju.

U tome je i uspio. Nakon izvjesnog vremena, posjetili su ga roditelji koji su obrezali mališana u jednoj od medicinskih ustanova, mnogo mu se zahvaljivali i na poklon mu dali paketić. Kada ga je raspakirao, u njemu je bio za te prilike ogroman novac i neke sitnice. Novac je vratio roditeljima a zadržao samo sitnice da ga podsjećaju na taj događaj. Roditelji su bili zabezegnuti, krstili se od čuda i nikako im nije bilo jasno da postoje tako dobre osobe. A Džemal-ef. je bio takav, čvrsto je čuvao svoje dostojanstvo, vjera mu je bila iznad svega, a poziv imama najčasniji poziv.

Želja za rodnim krajem, posebno u poznim godinama, postaje veća. Tako je bilo i kod Džemal-ef. Da bi se približio rodnom Gradačcu, posao imama, hatiba i muallima nastavlja na području Zavidovića u džematu Potklečje. Džemat do njegovog dolaska nije imao stalnog imama. Džemal-ef. je imao pune ruke posla. Najviše pažnje je posvetio omladini i njihovom podučavanju vjeri i lijepom islamskom odgoju. I danas oni koje je on učio u mektebu s ponosom ističu da su bili njegovi učenici.

Bio je organizator mnogih akcija, od popravke i asfaltiranja mjesnog puta do pripreme za izgradnju nove džamije. Svaku akciju pomagao je u sklopu svojih materijalnih mogućnosti i to je ostalo zapamćeno do danas. Godine 1984., nakon punih četrdeset godina radnog staža provedenih na poslovima imama, hatiba i muallima, vraća se u svoj Gradačac, u porodičnu kuću. Svojom pedantnošću, znanjem i lijepim ophođenjem sa svima privlači pažnju svih žitelja Gradačca, posebno u to vrijeme mladih gradačačkih imama među kojima je bila i moja malenkost. U vrijeme koje je bilo dosta teško za uspostavljanje komunikacije među ljudima i u

kome niko nikome nije do kraja vjerovao Džemal-ef. Omerčića će, zbog njegovih pozitivnih vrлина, postaviti na mjesto predsjednika tadašnjeg Odbora IZ.

Sjećam se dobro toga vremena i njegovog vođenja Odbora IZ. Bio je dobar organizator i strateg, cijenio rad, red i disciplinu. U pojedinim džematima vrlo često su se dešavale pobune protiv imama a obično su ih dizali neodgovorni pojedinci koji su, kada su im „noge počele miriti na tabut“, napuštali partijske redove i ulazili u džamije. Odlazio je u te džemate i na njemu svojstven način smirivao tenzije, ali isto tako znao je posavjetovati imama kako da se ponaša u određenim situacijama. Materijalno je mnogo pomagao imame i stimulirao ih da što bolje rade svoj posao. Davao je iz fonda Odbora IZ pozajmice koje su nas vrlo često spašavale kredita sa ogromnim kamatama, jednostavno, kada nam je „gorilo pod nogama“, bio je prvi koji nam je pomagao.

Jednog događaja iz tog vremena se posebno sjećam. Negdje u sredini njegovog predsjedničkog mandata, u mom sviračkom džematu, ako se ne varam u povodu Lejletu-l-Mi'radža, organizirao sam mevludsku svečanost na koju se odazvalo manje džematlije nego uobičajeno. Bio sam mlad i neiskusn pa sam u svom nastupnom govoru dobro naružio džematlije, baš kao da su krivi oni što su došli. Vjerovatno bih izvukao deblji kraj da nije bilo Džemal-ef. Omerčića, koji je te noći bio moj gost i glavni predavač. Obraćajući se prisutnima mene kao imama uporedio je s majkom koja vrlo često ruži svoje dijete, nekada ga dobro i išiba, ali ga voli i nikada ga ne mrzi. Džematlije su vjerovatno ovo shvatile kao lekciju koju je on održao i meni i njima. Dobro sam upamtio ovu lekciju.

Iskrice ljudskosti

Sljedeći događaj ispričao mi je imam Reuf-begove džamije u Gradačcu h. hfz. Kemal-ef. Mehić. Naime, on je kao mladi imam bio raspoređen da održi predavanje u džematu Alibašići u povodu od jedne mubarek-noći. Pošto je tek počeo raditi, imao je oskudnu garderobu pa je predavanje trebao držati u farmericama i majici. On priča da ga je Džemal-ef. blago ukorio a potom odveo u robnu kuću da sebi izabere odijelo i ostale potreštine i da predavanje drži solidno obučen. U smijehu hafiz-ef. priča

da je mislio da će mu odijelo i ostalu garderobu platiti Džemal-ef. iz fonda Odbora IZ. Međutim njemu se to odbilo od sljedeće tri plate.

Husein-ef. Kujraković, koji sada radi kao predavač vjeronauke u OŠ „Safet-beg Bašagić“, jedno vrijeme je radio i kao imam Medžlisa IZ u Gradačcu. Bio je skromno obučen, s minimalnim primanjima. To je primijetio Džemal-ef. i od svoje skromne penzije kupio mu je novo odijelo. Volio je lijepu odjeću ali je volio da i drugi budu lijepo odjeveni. U tom vremenu, koje nije bilo naklonjeno imamima, posebno poslije sarajevskog procesa, Džemal-ef. nam je savjetovao da budemo oprezni jer, kako je često govorio, „i obala ima uši“, pa treba voditi računa o svojim porodicama. Govorio je i da „sve ima svoj početak i svoj kraj“, a kraj vladavine komunizma se, po njemu, jasno nazirao.

Bilo bi s moje strane neiskreno da ne priznam da se u pojedinim situacijama nisam slagao s njim. Bilo je situacija u kojima sam oštro reagirao na pojedine njegove stavove, možda nisam dokraja ni bio u pravu, ali sam mu sve smio kazati u lice ne bojeći se njegove osvete ili neprimjerene reakcije. U svom privatnom dnevniku, koji povremeno vodim i koji ću možda nekada publicirati, zapisao sam da sam samo rahmetli Džemal-ef. Omerčiću, prof. Adem-ef. Hadžiću i još ponekom smio kazati sve što u datom momentu mislim.

Poratno vrijeme

Rat je sa sobom donio veliko zlo i razaranja, posebno u mom herojskom Gradačcu. Četnici su iskoristili sva raspoloživa sredstva da ga osvoje i stave pod svoju čizmu. Samo im mornarica nije bila dostupna zbog nedostatka mora. Džemal-ef. Omerčić je jedan dio rata, kao i mnogi drugi, proveo u izbjeglištvu na području Srebrenika. Kada su se stekli uslovi za povratak, vratio se u svoju porodičnu kuću u Gradačcu i opet nastojao pomoći svima kojima je njegova pomoć bila potrebna. Poslije rata jedno vrijeme je honorarno radio u džematu Sibovac – Omeragići. I tu je ostavio lijep utisak i vidljiv trag svog rada i imamskog djelovanja. Po dolasku stalnog imama u taj džemat stavio se na raspolaganje džematlijama džamije Husejnije i tamošnjim imamima. Pomagao im je i zamjenjivao

ih kada god je bio u prilici. S njima je do uvođenja hafiske ramazanske mukabele učio mukabelu. I ne samo njima.

Bio je osoba koju je svako cijenio. U tom periodu na ahiret mu je preselila kćerka Asija, koja je živjela na području Brčkog. Četnici je protjerali i svu njenu imovinu uništili. Kćerku Asiju je poslije rata odveo u prodavnicu „Kula“, koja u Gradačcu važi za jednu od najkvalitetnijih i najskupljih, i pokupovao joj novu garderobu. Trgovkinja mi je pričala sa koliko ljubavi je to radio. Volio ga je i sav komšiluk. Pored uobičajenih hedija pred ramazan i Bajram, nosio bi im i ramazanske vaktije. Jedna nana, mnogo mlađa od Džemal-ef. upitala ga je kada joj je dao ramazansku vaktiju: „Dragi efendija, ko će nama donositi vaktije kada ti preseliš na ahiret?!“ Božija volja je bila da je nana nekoliko godina prije Džemal-ef. preselila na bolji svijet.

Džemal-ef. Omerčić je volio lijepe stvari i volio je da se lijepo dotjera. Bio je tako skladno i lijepo obučen da ga je bilo milina pogledati. Ni jedan detalj na njegovoj garderobi i obući nije bio suvišan. Nikada ga niko nije vidio u čaršiji neobrijanog, bez odijela i kravate, ni u onim vremenima kada je do dobrog odijela bilo teško doći. Pred kraj njegovog života obilazio sam ga onoliko koliko su mi mogućnosti dozvoljavale. Uvijek je imao priču za mene. Volio je umjerenu šalu, umjerenost ga je krasila u svemu.

Na isteku životnoga vijeka

Zadnji put smo sijelili zajedno sa hanumama. Na moje pitanje kako ga služi zdravlje u njegovoj devedesettrećoj odgovorio mi je: „Kako se staro, dobro se stalo“, a onda mi je u šali dobacio: „Pitat ću ja tebe kako ti je kada ti budeš imao ovoliko godina!“ Nije mi se žalio ni na godine, ni na zdravlje, ni na malu imamsku penziju, nego na rijetke posjete pojedinih kolega koji su ga skoro zaboravili a kojima je mnogo valjao u životu. Jedan moj zapis o njegovim penzionerskim danima objavljen je u IIN *Preporod*. Taj broj *Preporoda* pokazivao je svakom ko bi ga posjetio, sve do svoje smrti.

Džemal-ef. je operirao jednu izraslinu na vilici pa je otežano govorio i izbjegavao česte izlaske, ali je volio da mu se dođe, posebno je volio po-

sjete onih sa kojima je saradivao. Tada bi svojom pričom evocirao uspomene na protekle godine i period proveden radeći u Islamskoj zajednici. Bolovao je kratko. Sva njegova porodica trudila se da mu te momente učine što lakšim.

Ujutru, 23. aprila 2015. godine, prestalo je kucati plemenito srce Džemal-ef. Omerčića, jednog od najboljih alima koje je Gradačac imao. Vi jest sam primio sa žaljenjam, ali mi je bilo drago kada sam saznao da je Džemal-ef. ostavio oporuku da uz njegove imame i ja budem njegov gasal. Na džhenazi, koja mu je klanjana ispred Husejnije džamije u Gradačcu, bilo je preko trideset imama sa područja Gradačca, Modriče, Odžaka, Bosanskog Šamca, Srebrenika i Tuzle. Oni su pred plemenitu dušu Džemal-ef. proučili hatmu. Džhenazu je predvodio Raif-ef. Huskić, njegov bliži rođak. Pored mnogo njegovih poštovalaca džhenazi je prisustvovao i muftija tuzlanski Vahid-ef. Fazlović a kao izaslanik reisu-l-uleme Husein-ef. Kavazovića, prof. Mustafa-ef. Spahić. On se u svom nadahnutom govoru osvrnuo na veliki hizmet Džemal-ef. Omerčića Islamskoj zajednici, te o njegovim ljudskim vrlinama i vremenima koja je preživio.

Ukopan je u mezaristanu Kadić-bašča uoči mubar-koći Lejle-i regaib. Da mu se dragi Allah, dž.š., smiluje i podari sve džennetske ljepote!

صفوت برکيتش

جمال أفندي عمرتشييتش (١٩٢٢-٢٠١٥) - ذكرى مرور سنة على ارتحاله

أتت هذه المقالة بمناسبة ذكرى مرور سنة على الارتحال إلى رحمة ربه للإمام المشهور والحجة في الدين جمال أفندي عمرتشييتش من غراداتشاتس. ولد جمال أفندي عام ١٩٢٢م بقرية ميونيتسا الواقعة قرب غراداتشاتس حيث أنهى فيها الدراسة الابتدائية واكتسب المعارف الكتابية ثم التحق بمدرسة سويراتس الإسلامية في غراداتشاتس وأصبح من المتفوقين من بين طلابها.

عمل جمال أفندي كإمام مسجد في عدة جماعات مسلمة أولها قرية عليباشيتشي وهي مسقط رأسه ثم انتقل إلى بلدة تيوتشاك وبعدها إلى مدينة دوفنو حتى انتهى إلى مدينة زاودوفيتشي. وألقى المؤلف الضوء في هذه المقالة على نواحي مختلفة من شخصية هذا الرجل الذي خلف وراءه أثرا عميقا في كل جماعة من الجماعات التي عمل فيها ولا سيما في مسقط رأسه.

Safet Brkić

Džemal-ef Omerčić (1922 - 2015)

A Remembrance to Mark One Year Since He Passed Away

Summary

The text is written on the occasion of one year since passing away of a well known Gradacac imam, the great religious authority Džemal-ef Omerčić. Džemal-ef was born in 1922 in Mionica near Gradacac where he completed his primary state and mekteb education and then enrolled the Svirac Maddrasa in Gradacac where he was one of its best students.

As an imam, he worked in his hometown Alibasici near Gradacac, then in Teocak, Duvno and Zavidovici. The author of this paper sheds light on various aspects of the personality of this man, who left a deep mark wherever he worked, particularly in his own homeland.

Nepoznati Muhammed Abduhū (2)

prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima
(nastavak iz broja 1–2 -)

Kompilirao i priredio: Enes Karić

redovni profesor tefsira na fakultetu islamskih nauka u sarajevu

eneskarić@yahoo.com

U svojim memoarima dana 15. aprila Wilfrid Scawen Blunt bilježi da su mu pisali Muḥammed ‘Abduhū i Ṣanū¹ te da su izrazili svoje divljenje njegovim člankom koji je objavio u novinama *Times* (broj od 10. aprila 1884). U ovom članku je Blunt, kako navodi ‘Alī Šalaš,¹ predložio vladi svoje zemlje novi dogovor o egipatskom pitanju koji bi se temeljio na osnovu odlaska [engleskih trupa iz Egipta i Sudana], povratku prognanih i nagodbi sa Al-Mahdijem (*aṣ-ṣulḥu ma‘a l-mahdī – الصُّلْحُ مَعَ الْمُهْدِيِّ*).

Prema interpretacijama ‘Alija Šalaša, čini se da je u to vrijeme Muḥammed ‘Abduhū promijenio svoje mišljenje i odlučio da otputuje u London, i to nakon što mu je Blunt poslao sredstva za putne troškove. Ipak, svoje putovanje odložio je za neka tri mjeseca. Treba napomenuti da je ovo bila prva posjeta Muḥammeda ‘Abduhūa Londonu, k tome, nije to bila posjeta iz rasonode u mjeri u kojoj je to bila radna posjeta tokom koje je vidio mnoge znamenitosti i, također, susreo mnoge ličnosti.² Bluntovi memoari krcati su čestim navođenjem ‘Abduhūova imena

¹ ‘Alī Šalaš, š. 90.

² *Qābala l-kaṭīra aydan minā š-šahṣīyyāt* (قَابَلَ الْكَثِيرَ أَيْضًا مِنْ الشَّخْصِيَّاتِ). Prema: ‘Alī Šalaš, š. 90.

i njegovih aktivnosti, Blunt ga je ugostio u svojoj kući u Londonu, to je ona ista kuća koja se nalazi (la) u *James Street No. 10.*, ili James Street kako je to ime kratko izgovarao Blunt, to jest kuća u kojoj je on kasnije ugostio i Al-Afgānija.

U svojoj knjizi *Gordon in Khartoum*,³ kao i u svojim memoarima, Blunt prenosi detalje ove posjete Muḥammeda ‘Abduhūa Londonu. ‘Ali Šalaš je sačinio kompilaciju Bluntovih opisa te znamenite posjete, glavninu toga i mi ćemo navesti na stranicama koje slijede. Dakako, u podnožnim bilješkama dodaćemo objašnjenja koja je ‘Ali Šalaš ponekada dao u svo- me arapskom tekstu u zagradama.

21. juli 1884. godine

Muḥammed ‘Abduhū je stigao iz Pariza (u London u goste Wilfridu Scawenu Bluntu). Blunt navodi da su se pogledi Muḥammeda ‘Abduhūa promijenili otkako su se njih dvojica vidjeli zadnji put. Osjećanja koja su sada kod ‘Abduhūa vladala svodila su se na mržnju prema Engleskoj, to gađenje se kod njega udružilo sa mržnjom prema Čerkezima (Turcima).⁴ To je, naime, priča koja se od starina ponavlja na isti način (to jest, floskula o navodnom turskom tlačenju Arapa). Također, kad Evropa pritisne i zaprijeti, tada Egipćani zbiju svoje redove, baš kako su učinili i u vrijeme objelodanjivanja “Bilateralnoga memoranduma”⁵ kojeg su Engleska i Francuska uputile Egiptu 1881. godine, u kojem su podržale kediva protiv egipatskih nacionalista, te kao što je bilo u vrijeme “Ultimatuma” (*al-ındār - الأندار*)⁶ koji je uputio zapovjednik engleske flote (pobunjeniku) ‘Urābiju, 1882. godine, kratko vrijeme prije engleske okupacije, tj. zauzimanja Egipta. Uz sve to što se desilo, Abduhu se nije odrekao ‘Urābija, “premda smatra da je njegova [‘Urābijeva] uloga kao političke ličnosti⁷ završena u Egiptu, a to je bilo uveliko tačno.”⁸

3 جوردون في الخرطوم - usp. ‘Ali Šalaš, š. 90.

4 Ovim detaljima ukazuje se na tadašnju kompliciranu političku i vojnu scenu u Egiptu. Naime, ostaci osmanske vojske (koja je bila uglavnom raspuštena) služili su kod kediva, kao i dio osmanske (turske) administracije. ‘Abduhū je ovih godina bio veoma kritičan prema njima, to je bila etapa nacionalističkog mišljenja u njegovim političkim pogledima.

5 *Al-Mudakkiratu at-tunā’iyatu* (المذكّرة التنايية).

6 ‘Ali Šalaš ovo spominje na str. 90.

7 *Ka šahšyyah siyāsyyah* (كشخصية سياسية).

8 ‘Ali Šalaš, š. 90-91.

22. juli 1884.

Sada 'Ali Šalaš, priređivač arapske redakcije *Memoara* Wilfrida Scawena Blunta, prelazi na izravno citiranje većih cjelina ovog djela. Tu se kaže (za dan 22. juli 1884.) sljedeće: "Otišao sam sa Muḥammedom Abduhu-om do Donjeg doma⁹ [Britanskog parlamenta], nismo našli Laboucherea¹⁰ [koji je bio, kako tvrdi 'Alī Šalaš, član Parlamenta i Bluntov prijatelj], već smo našli Georgea Howarda¹¹ koji nas je pratio u obilasku (Parlamenta) unutar zgrade. Ja sam zatražio od Abduhūa da obuče svoju džubu i bijelu ahmediju, što je aulama Parlamenta proširilo lijepu atmosferu.¹²

... وَ كُنْتُ قَدْ طَلَبْتُ مِنْ عَبْدُهُ أَنْ يَرْتَدِي جُبَّتَهُ وَ عَمَامَتَهُ الْبَيْضَاءَ ، مِمَّا أَشَاعَ فِي بَهْوِ الْمَجْلِسِ جَوًّا لَطِيفًا

Prema nama izravno dođe Cheyson, drugi član Parlamenta, i pozva nas na večeru koja će se služiti u Parlamentu sljedeće sedmice za Indijce i druge istočnjake (*li-l-hunūdi wa siwāhum mina-š-šarqiyyīn* – لِهُنُودٍ وَ سِوَاهُمْ (منَ الشَّرْقِيِّينَ).¹³ Tada priđe fotograf da uslika Šayḥa (Muḥammeda Abduhūa), a ja sam krenuo da ga predstavim jednom broju članova Parlamenta. Slušali smo člana parlamenta iz Irske, mislim da je to bio Sikeston, on je krenuo da osuđuje greške Irske...¹⁴

Kako vidimo iz ovog dijela *Memoara* Wilfrida Scawena Blunta, ova posjeta Muḥammeda Abduhūa Britanskom parlamentu bila je prilika da visoki gost vidi atmosferu u njemu, način rada, kao i raznolikost ljudi i interesa u njemu. Posebno je to vidljivo iz dijelova *Memoara* koji neposredno slijede, a gdje Blunt opisuje kako su iz Britanskog parlamenta, sa jednoga balkona koji je gledao na rijeku Temzu, pokazali Muḥammedu Abduhūu na neki policijski čamac koji se rijekom kretao tamo-amo kako bi spriječio pokušaje podmetanja dinamita za interese irskih nacionalista,

وَ مِنَ الشَّرْفَةِ الْمُطَّلَةِ عَلَى النَّهْرِ (التَّيْمَر) أَرَيْنَا عَبْدَهُ قَارِبَ الشَّرْطَةِ الَّذِي يَرُوحُ
... وَ يَجِيءُ عَلَى الْمَاءِ لِمَنْعِ مُحَاوَلَاتِ تَفْجِيرِ الدِّينَامِيَتِ

9 *Maǧlisu l-'umūm* (مَجْلِسُ الْعُمُومِ). 'Alī Šalaš, š. 91.

10 Po svoj prilici, riječ je o Henry Labouchereu (1831.-1912.).

11 Također, član parlamenta i Bluntov prijatelj. Usp. 'Alī Šalaš, š. 91.

12 Usp. 'Alī Šalaš, š. 91.

13 Prema: 'Alī Šalaš, š. 91.

14 *Rāḥa yunaddidu bi aḥṭā'i ayrlandā* (رَاعَ يَنْدُدُ بِأَخْطَاءِ أَيْرْلَنْدَا). Prema: 'Alī Šalaš, š. 91.

Blunt nastavlja da je to prizor koji je dopunio Abduhūove spoznaje (o zemlji koju posjećuje). Potom su upoznali gospodina Brighta¹⁵ (jednoga drugog parlamentarca), on se, kako kaže Blunt “zavalio u svoju fotelju“ u razgovoru sa Nathanielom Rothschildom (jedinim jevrejskim parlamentarцем – النَّائِبُ الْيَهُودِيُّ الْوَحِيدُ -, glavnim u svojoj porodici i svojoj grupaciji u Londonu), veli Blunt.¹⁶

Prepričamo li to što donosi ‘Alī Šalaš u svome izboru iz *Memoara*, potom je Muḥammed Abduhū bio predstavljen članu Britanskog parlamenta Barnelu, bio je to opozicioni član iz Irske. Na molbu Blunta, George Howard je Barnelu predstavio Blunta i Abduhūa, ispostavilo se da je Irac bio pristupačan i neposredan, napose zbog toga što je, kako se da zaključiti iz teksta koji se donosi, uvidio da su i Blunt i Abduhū angažirani na strani pobune protiv kolonijalizma. Irac Barnel je zatražio da ga Abduhū posjeti, te da mu pruži informacije o Egiptu i Sudanu, dodao je da je jedan njihov čovjek tada boravio u Egiptu, to je bio Mr. Oakley, dopisnik *Daily Newsa* u to vrijeme. Tada je Blunt dodao da su Al-Afgānī i Abduhū napisali ovom dopisniku (novina Daily News) pisma koja su mu omogućila da ode do Al-Mahdija (u Sudan), to je odobrovoljilo ovog irskog parlamentarca. (Iz svega ovoga vidimo da je Abduhū nastojao da upozna tadašnje novinske dopisnike iz Egipta, te da su i on i Al-Afgānī vrlo otvoreno stupali u kontakte s njima). Blunt napominje da je ovaj Irac Barnel na odlasku rekao da “mu je čast što je upoznao ovog egipatskog rodoljuba (Abduhūa), također drago mu je da je upoznao i Blunta, obećao je da će mu pisati, te odrediti dan kad će vidjeti Šayḥa (Abduhūa).“¹⁷

... إِنَّهُ تَشَرَّفَ بِمَعْرِفَةِ الْوَطَنِيِّ الْمِصْرِيِّ ... وَ أَنْ يُحَدِّدَ يَوْمًا لِرُؤْيَةِ الشَّيْخِ...

23. juli 1884.

Blunt je ovoga dana u svojim *Memoarima* zabilježio da je na doručak kod njega u njegovu kuću u Londonu došao izvjesni Mirza Baqir,¹⁸ iran-

15 Riječ je o Johnu Brightu (1811.-1889.), zastupniku i promotoru politike slobodne trgovine.

16 Usp. ‘Alī Šalaš, š. 91.

17 Usp. ‘Alī Šalaš, š. 92.

18 ‘Alī Šalaš na š. 92. dodaje (po riječima Wilfrida Scawena Blunta) da ovaj Mirzā Bāqir “živi kao izgnanik u Londonu“ - (يا ريس منفيًا في لندن). Nažalost, ništa detaljnije, ni više, nismo mogli

ski mistik/sufija. Potom su Blunt i Abduhū otišli u kuću Sira Wilfrida Lawsons,¹⁹ člana Parlamenta, “ali ova posjeta nije rezultirala uspjehom kojem sam se nadao“ – kaže Blunt.²⁰ Naime, Blunt tvrdi da je Sir Wilfrid Lawson “postavljao pitanja Muḥammedu Abduhū na jedan prekomjerno suh način, to je Abduhūa donekle uzrujalo, te – u svakom slučaju – nije mogao da jasno izrazi šta mu je na duši”.²¹

، فَقَدْ وَجَّهَ لَوْصَنَ اسْئَلَتَهُ إِلَى عَبْدِهِ بِطَرِيقَةٍ جَافَةٍ أَكْثَرَ مِنَ اللَّازِمِ ، مِمَّا أَفْرَعَهُ بَعْضَ الشَّيْءِ
فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُعَبِّرَ عَمَّا فِي نَفْسِهِ بِوُضُوحٍ عَلَى أَيِّ حَالٍ .

Blunt napominje da je Abduhū, ipak, kazao ovom Siru Wilfridu Lawsons da je nužno da se “povuku engleske vojne snage, kao prvi korak za ostvarenje mira u Egiptu”.²²

... بِوُجُوبِ إِنْسِحَابِ الْقُوَاتِ الْأَنْجَلِيَّةِ كَحُطْوَةٍ أُولَى لِإِعَادَةِ تَحْقِيقِ السَّلَامِ فِي مِصْرَ ...

A kada su kasnije Blunt i Abduhū otišli kod Laboucherea, jednoga drugog člana Parlamenta, cijeli se razgovor kretao oko ove teme, ovaj Labouchere je pokušao da uvjeri Abduhūa da Mr. Gladstone (tadašnji predsjednik britanske vlade) želi da povuče vojne snage iz Egipta, “a najbolji način da se one povuku jeste taj da Egipćani bojkotiraju plaćanje poreza za vrijeme dok su te snage u Egiptu”.²³

وَ أَنَّ حَيَّرَ طَرِيقَةً لِلْجَلَاءِ هِيَ أَنْ يَمْتَنِعَ الْمِصْرِيُّونَ عَنْ دَفْعِ صَرَائِبِ طِوَالِ وُجُودِ هَذِهِ الْقُوَاتِ

Po svjedočenju Blunta, međutim, Abduhū se tome suprotstavio, i on, kaže Blunt na ovom mjestu, ima donekle i pravo. Abduhū je još dodao da gospodin [premijer] Gladstone ne prestaje govoriti o povlačenju engleske vojske iz Egipta dok istovremeno u tu zemlju šalje sve više i više vojske! K tome, Gladstone “puni Egipat službenicima Englezima”.²⁴ Također, Muḥammed Abduhū se požalio da bi se odbijanje plaćanja poreza protumačilo kao izgovor za okupaciju [Egipta od strane Britanaca]. Blunt dodaje da je član Parlamenta Labouchere uzalud pokušavao uvjeriti Abduhūa da to [što tvrdi Abduhū] nije tačno. Ni Sir Wilfrid Law-

doznati o ovom “šufiji Iranacu” (*Wa huwa šūfi irānī* / وَ هُوَ صُوفِيٌّ إِيْرَانِيٌّ / - kako ga u svojim *Memoarima* karakterizira Blunt).

19 Sir Wilfrid Lawson (1829-1906), poznati član Britanskog parlamenta.

20 Prema: 'Ali Šalaš, š. 92.

21 Prema: 'Ali Šalaš, š. 92.

22 Prema: 'Ali Šalaš, š. 92.

23 Prema: 'Ali Šalaš, š. 92.

24 *Wa yamla'u-l-bilāda bi - muwazzafīna-l-inḡlīz* (وَ مُمَلَأَ الْبِلَادَ بِالْمَوْظَفِيْنَ الْإِنْجَلِيْزِ). Navedeno prema: 'Ali Šalaš, š. 92.

son ni Labouchere nisu mogli kod Abduhūa pobuditi nikakav osjećaj o svojoj iskrenosti. To, naime, kako tvrdi Blunt, ima veze sa činjenicom da njih dvojica ne znaju kako da razgovaraju sa istočnjacima. “Njihov suhoparni način razgovora čini se neprijateljskim“, kaže Blunt.²⁵

Potom Blunt kaže: “Večerao sam u kući sa Abduhūom i Mirzom [Bāqiro], njih dvojica su se upustili u dugu raspravu oko toga da li je, po običajima sunneta, dopušteno razgovarati dok se jede. To je bila tačka u njihovom razgovoru čije su rješenje našli na prijateljski način. Također, razgovarali su o Kur’ānu, da li je on u samom početku bio cjelovita knjiga ili zbornik usmenih rečenica.“²⁶

وَ كَذَلِكَ حَوْلَ الْقُرْآنِ وَ هَلْ كَانَ فِي الْأَصْلِ كِتَابًا كَامِلًا أَمْ تَجْمِيعًا لِآيَاتِ شَفْوِيَّةٍ

Blunt na ovom mjestu u svojim *Memoarima* tvrdi da je Abduhū izrazio mišljenje da se pridržava ovog drugog (tj. da je Kur’ān u početku bio “zbornik usmenih rečenica“), Blunt dodaje da se u tome posve slaže sa Abduhūom, dok je starac Mirza ustrajao na tome da je Kur’ān “knjiga čudo“, objavljen je cjelovito a ne u dijelovima. “Ovo mišljenje [Mirze Bāqira] je čudnovato ako znamo da se on [Mirza] odlikuje velikim liberalizmom u pogledu većine stvari“,²⁷ veli Blunt.

24. juli 1884.

Blunt navodi da su ovoga dana išli kod Čerčila (Churchill). Za njega Blunt tvrdi da je te godine bio istaknuti član Britanskog parlamenta, prije negoli je preuzeo dužnost ministra za pitanja Indije. Između Blunta i Abduhūa s jedne, i Čerčila s druge strane, uveliko se odvijao ugodan razgovor (*ḥadīṭu murḍin* – حَدِيثٌ مُرْضٍ), u usporedbi sa razgovorom koji je Abduhū imao sa Lawsonom i Labouchereom prije samo jedan dan. Način na koji je Čerčil razgovarao bio je posve uspješan, štaviše, Abduhū je izišao od njega krajnje sretan, rekao je: “Ovaj mladić je mudriji od one druge dvojice - Lawsona i Laboucherea - i nježniji je.“²⁸

Blunt ovdje dodaje da neće šire pisati u svojim *Memoarima* o ovim razgovorima Čerčila i Abduhūa, s obzirom da će svu tu njihovu konver-

25 Navedeno prema: ‘Ali Šalaš, š. 92.

26 Navedeno prema: ‘Ali Šalaš, š. 92.

27 Usp. ‘Ali Šalaš, š. 92.

28 Usp. ‘Ali Šalaš, š. 93.

zaciju pripremiti za objavljivanje u časopisu *Pall Mall Gazette*.²⁹ Parlamentarac Čerčil je obećao Abduhūu da će ga preporučiti Čemberlenu (Chamberlain), članu Britanskog parlamenta i ministru trgovine, te da će njegovim posredovanjem urediti da se Abduhu sretne sa premijerom Gladstonom (Gladstone). “Ja sam siguran da može doći do postizanja sporazuma (između Engleske i Egipta) ako dođe do ovog susreta“, kaže na ovom mjestu Blunt.³⁰

28. juli 1884.

Ovoga dana, kako navodi Wilfrid Scawen Blunt, tekao je razgovor između njega i Abduhūa, Abduhū mu je spomenuo imena tri osobe koje je “kupio“ Sultan Paša, oni su izdali vojsku u Boju At-Tallu-l-Kabīr.³¹ Prema Abduhūovom svjedočenju, ti izdajnici su bili: ‘Alī Yūsuf at-Turkī, on je komandovao jednom vojnom formacijom na samoj središnjici fronta, ali se povukao da bi omogućio engleskom zapovjedniku Wolseleyu da izvrši prodor, zatim Abduraḥman Ḥasan Al-Miṣrī, koji je komandovao rezervnim četama, a koji je zanemario svoju dužnost da opomene svoje snage da Englezi napreduju,³² te Rāgib Nāšid (al-‘Aqīd aš-Šarkasī),³³ koji je zauzimao jedan istureni položaj. Prema riječima Muḥammeda ‘Abduhūa, koje bilježi Wilfrid Scawen Blunt, “ova trojica su jedini izdajnici“, a što se tiče ‘Abdullāha An-Nadīma – taj je pobjegao u Sudan.³⁴ K tome, ‘Alī Fahmī³⁵ je doživio poraz u boju Al-Qaṣṣāšīn, jer Maḥmūd Sāmī Al-Bārūdī nije uspio stići ‘Alī Fahmīju na odredište...³⁶ Muhammed Abduhū je na ovom mjestu rekao Bluntu da bi, kad se bude iznova sa-

29 Radi se o *The Pall Mall Gazette* ili večernjim novinama koje su osnovane u Londonu 7. februara 1865. godine. Pokrenuo ih je George Murray Smith. Iz Bluntovih *Memoara* jasno se vidi da je on saradivao sa ovim novinama i da je našao za shodno da u njima objavi svoj intervju sa Abduhūom.

30 Usp. ‘Alī Šalaš, š. 93.

31 Ova bitka se odigrala 1882. godine za vrijeme Urabijeve pobune (revolucije). Sukobljene strane, Englezi i Egipćani, ogorčeno su se borili u mjestu at-Tallu-l-Kabīr (ovaj lokalitet se nalazi između Kaira i Port Saida).

32 Ovdje skraćujemo i preporučavamo ono što donosi ‘Alī Šalaš (usp. š. 93).

33 Sintagmu al-‘Aqīd aš-Šarkasī (العقيد السركسي) ne smatramo dijelom imena ovog čovjeka, već naprosto može značiti i “čerkeski pukovnik“.

34 ‘Alī Šalaš (usp. š. 93) ovdje dodaje svoj komentar da je ovaj An-Nadīm pobjegao u egipatsku unutrašnjost i da se tamo sakrio.

35 ‘Alī Šalaš (usp. š. 93) dodaje da je ovaj ‘Alī Fahmī bio drug Aḥmada ‘Urābija.

36 Sve ove navode iz Bluntovih *Memoara* temeljimo na njihovoj redakciji od ‘Alī Šalaša (usp. š. 93)

stavljala nacionalna vlada [Egipta], ovog ‘Alī Fahmīja trebalo imenovati ministrom rata (odbrane), Ya‘qūba Sāmīja ministrom unutrašnjih poslova, ‘Urābīja treba imenovati za predsjednika parlamenta, a ‘Abdu-l-‘Ālija Ĥilmīja za zapovjednika vojske...

Ove riječi su ostale jedan pusti san Muhammeda ‘Abduhūa. Kad ih je izgovarao 28. jula 1884. godine, on nije mogao predvidjeti da će Aḥmad ‘Urābī ostati u dugotrajnom izgnanstvu na Cejlonu...

Vratimo li se *Memoarima* Wilfrida Scawena Blunta, uočavamo da je on imenovao Iranca Mirzu Bāqira za svoga ličnog sekretara, odredio mu je honorar od jedne funte sterlinga sedmično...³⁷

... عَيْنْتُ مِيرْزَا بَاقِرَ سَكْرَتِيْرًا لِي لِقَاءَ جُنَيْهِ وَاحِدٍ فِي الْأُسْبُوعِ

Blunt dodaje da je ovog dana išao kod Čerčila, našao ga je bolesnog u postelji, razmišljao je o ‘Abduhūu, pratiće ga sutra na susretu sa Hartingtonom, koji je bio ministar (administrator) za Indiju.³⁸

29. juli 1884.

Ovoga dana u svojim memoarima Wilfrid Scawen Blunt bilježi da je išao sa Muḥammedom ‘Abduhūom i Mirzom Bāqirovom u hotel Carlton, gdje su se susreli sa Čerčilom, njih dvojica (Muḥammed ‘Abduhū i Mirza Bāqir) otišli su potom sa Čerčilom do Hartingtona i vratili se krajnje sretni.³⁹ Blunt još dodaje da je Hartington pokazao veliku mjeru uljudenosti i oštroumnosti, Abduhū vjeruje da je i on na Hartingtona ostavio lijep dojam.

2. august 1884.

“Zabilježio sam“, kaže ovoga dana Wilfrid Scawen Blunt, “intervju sa Abduhūom [spremajući ga tako] za objavljivanje u novinama *Pall Mall Gazette*“.⁴⁰

37 Prema: ‘Alī Šalaš (usp. §. 93).

38 ‘Alī Šalaš (§. 93) dodaje da je Muḥammed ‘Abduhū, kad se vratio u Pariz, napisao jedan esej u kojem je sažeto opisao svoj susret sa ovim Hartingtonom. ‘Abduhū je greškom napisao da je Hartington ministar rata (zapravo se radi o tadašnjem engleskom ministru za pitanja Indije).

39 Preporučano prema: ‘Alī Šalaš (usp. §. 94).

40 Doslovno prema: Alī Šalaš (usp. §. 94).

4. august 1884.

Blunt zapisuje kako mu je ovaj dan “krcat i za pamćenje“ (يَوْمٌ حَافِلٌ مَشْهُودٌ), pun posjeta.⁴¹ “Ja sam“, kaže Blunt, “iznio svoje pitanje Predstavničkom domu Britanskog parlamenta, danas popodne. Tamo sam išao u društvu sa Abduhūom, a Ana [Bluntova žena] išla je sa Lady Wentworth.⁴² Toga jutra je Ministarstvo vanjskih poslova izdalo ‘plavu knjigu’ oko ovog pitanja [tj. pitanja Egipta], iz knjige se saznaje da je Šarīf Paša [predsjednik vlade u Egiptu neposredno prije okupacije 1882. od Engleza] uputio prema meni jedan broj optužbi. Srećom, sve te optužbe ja mogu opovrgnuti.“⁴³ Wilfrid Scawen Blunt dodaje da o ovome engleska vlada nije imala šta kazati...

6. august 1884.

Na ovoj dionici svojih *Memoara* (a prema svjedočenju ‘Alī Šalaša),⁴⁴ Blunt bilježi da je dobio pismo od Broadleyja (to je bio advokat koga je Blunt našao u svrhu odbrane ‘Urābīja), ovaj advokat predlaže Bluntu da se susretne sa Ismā’īl Pašom (kedivom) u Scottovoj kući.⁴⁵ Blunt navodi da će otići tamo (na sastanak sa kedivom), “premda sam siguran da me Ismā’īl neće oduševiti, ali je došlo vrijeme da ga upoznam. Broadley je obećao da će se riješiti mnogi nacionalni problemi u slučaju da se ‘Urābī vrati u Egipat [iz izgnanstva sa Cejlona].⁴⁶ I ‘Abduhū je prošle sedmice išao da ga [kediva] posjeti, ali njih dvojica nisu razgovarali o politici.“⁴⁷

Kako tvrdi ‘Alī Šalaš (ovdje ga široko preporučavamo), na ovom mjestu se u *Memoarima* Wilfrida Scawena Blunta završava spominjanje Muḥammeda Abduhūa u vezi njegove prve posjete Bluntu u Londonu. Politika ove prijestonice prema Egiptu bila je glavni uzrok Abduhūova izгона iz Egipta.

41 Doslovno prema: Alī Šalaš (usp. §. 94).

42 Lady Wentworth (1873-1957), poznata ličnost, družila se s Wilfridom Scawenom Bluntom. Izvori bilježe da se bavila ukrštanjem konja arapske pasmine.

43 Prema: Alī Šalaš (usp. §. 94).

44 Usp. Alī Šalaš (§. 94).

45 Ovaj Scott je bio urednik novina *Fortnightly*.

46 Na ovom mjestu ovako razumijevamo arapski tekst ovoga djela.

47 Prema: Alī Šalaš (usp. §. 94).

Kad je Blunt (u popodnevnim satima 8. augusta 1884.) posjetio kediva Ismā'ila, on spominje u svojim bilješkama taj susret kojim nije bio zadovoljan, a sa kedivom je kratko razgovarao i o Muḥammedu Abduhūu, ali ne spominje nikakve detalje. Štaviše, kako tvrdi 'Alī Šalaš, nakon ovog datuma (8. augusta) Wilfrid Scawen Blunt ne spominje ni okončanje posjete svoga gosta i prijatelja (Abduhūa). Po svoj prilici, ta je posjeta potrajala do jutra 8. augusta, jer da je Abduhū bio još u Londonu on bi, najvjerovatnije, pratio Wilfrida Scawena Blunta u posjeti kedivu Ismā'ilu.⁴⁸

Ova prva Abduhūova posjeta Londonu, koja je trajala oko dvije sedmice, omogućila je da se Abduhū lično upozna sa mnogim stranama umiješanim u politiku prema Egiptu. Kako 'Alī Šalaš kaže: "Saznao je Abduhū na licu mjesta mišljenja mnogih utjecajnih ljudi, te planove engleske politike prema Egiptu i Sudanu, muslimanima u Indiji i Osmanjskoj državi..."⁴⁹

فَقَدْ اطَّلَعَ بِنَفْسِهِ عَلَى رَأْيِ بَعْضِ الْمَسْئُولِينَ عَنْ تَخْطِيطِ السِّيَاسَةِ الْأَنْجَلِيَّةِ
... إِزَاءَ مِصْرَ وَالسُّودَانَ، وَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْهِنْدِ وَ الدَّوْلَةِ الْعَلِيَّةِ

Također su, ukazuje 'Alī Šalaš, i ljudi sa kojima se Abduhū sastao u Londonu "saznali šta tada snuju egipatski domoljubi",⁵⁰ recimo o pitanju Egipta i Sudana. Posebno je Abduhūov intervju listu *Pall Mall Gazette*, jasno i odlučno, iskristalizirao ideju [o nezavisnosti Egipta] koju je prenio Englezima. Tu treba spomenuti i Abduhūov razgovor sa markizom (kasnije vojvodom) Hartingtonom, sažetak tog razgovora Abduhū je po povratku u Pariz objavio u časopisu Čvrsta spona (ili *Neraskidiva veza – Al-'Urwatu-l-Wuṭqā – (العُرْوَةُ الْوُثْقَى)*). Tu su njegovi stavovi, također, vrlo jasni i odlučni, uvijek je tražio nezavisnost Egipta. Kako navodi 'Alī Šalaš, do Abduhūova susreta sa premijerom Gladstoneom nije došlo, "ne znamo zašto nije, na razlog izostanka ovog susreta ne ukazuje više ni Blunt".⁵¹

Kako se vidi iz Bluntovih *Memoara*, on se 13. septembra otisnuo na novo putovanje u Konstantinopol/Carigrad,⁵² prijestonicu Osmanske dr-

48 Prema: 'Alī Šalaš (usp. §. 95).

49 'Alī Šalaš (usp. §. 95).

50 'Alī Šalaš (usp. §. 95). (... 'alā mā kāna yadūru fi adhāni-l-waṭaniyyīna-l-miṣriyyīna waqtaḥā - عَلَى مَا كَانَ يَدُورُ - فِي أَدْهَانِ الْوَطَنِيِّينَ الْمِصْرِيِّينَ وَقَتَهَا).

51 'Alī Šalaš (usp. §. 95).

52 Na ovom mjestu 'Alī Šalaš (§. 95) daje objašnjenje za arapsku riječ "Al-Qusṭantīniyyah" pa kaže: *Al-Ismu-l-Urubīyyu li l-Astānah aw Istanbūla-l-yawma...* (مَوْجِدُهَا لَرُبُّنَا طَسَا وَأَوْدَانَتُهَا آلُ بَيْتِ بُرْوَالِهَا مُسَالَا), to jest: "Evropsko

žave. Prema svome običaju, Wilfrid Scawen Blunt je na ovom putovanju svratio do Pariza, tamo je došao kasno popodne (13. septembra 1884), cilj mu je bio isti onaj otprije, kad je prije nekoliko mjeseci govorio Al-Afgāniju (kad se bio svratio u Pariz na proputovanju iz Indije) da bi dobro bilo da Al-Afgāni podstakne sultana Abdu-l-Ḥamīda II da pokrene reforme (*al-iṣlāḥ* - الإصلاح), te reforme upravo sada treba pokrenuti, a ako "ih ne pokrene, Sultan će zauvijek izgubiti rukovođenje muslimanima".⁵³

Kako se vidi iz daljnjih redaka u Bluntovim *Memoarima*, sam Blunt nije bio optimist da će Sultan u ovome doista i uspjeti, spominjao je korupciju kao razlog pa se tu ne može zasnovati jedna koherentna državna i upravljačka struktura (koja bi provela reforme u tadašnjoj Osmanskoj državi).

Kako navodi 'Alī Šalaš, u Parizu je i ovoga puta Wilfrid Scawen Blunt susreo svoje prijatelje u egzilu (Al-Afgānija, Abduhūa, Šanū'a, Jevreja, i druge), dana 14. septembra Blunt piše da su "na večeru došli Šanū'u i 'Abduhū, obojica su ostali bez nade u pogledu stvari koje se tiču Egipta."⁵⁴ Narednoga dana (15. septembra) Blunt piše: "Večerao sam sa Abduhūom i Al-Afgānijem, (potom smo) sjedili u kafani u toj ulici dokasno."⁵⁵

Izuzmemo li - navodi 'Alī Šalaš - ova dva navrata gdje Blunt spominje Abduhūa na ovom mjestu u svojim *Memoarima*, na njega se više ne vraća u sadržaju knjige. Međutim, u svojim *Memoarima* Blunt je dodao mnoga pisma, ima i onih koja je razmijenio sa Abduhūom u tom periodu (1884. godine i neposredno iza tog vremena), tu je i njegov intervju sa Abduhūom u novinama *Pall Mall Gazette*, neki komentari itd. Sve u svemu, ovo je dionica Bluntovih *Memoara* u kojoj se Abduhū često spominje, sve od kraja 1882. pa do kraja 1884. godine.

Kako navodi 'Alī Šalaš, drugi period u *Memoarima* Wilfrida Scawena Blunta, u kojem se opet često spominje Abduhū, započinje sa 1889. godinom, "nakon povratka Abduhūa u Egipat..." (*ba'da 'awdati muḥammad*

ime za Astanu ili Istanbul danas..."

53 'Alī Šalaš (§. 95).

54 'Alī Šalaš (§. 95).

55 'Alī Šalaš (§. 96).

‘*abduhū ilā miṣra* – بِعَدَ عَوْدَةِ مُحَمَّدٍ عَبْدُهُ إِلَى مِصْرَ’).⁵⁶ Zapravo, ime Muhammeda Abduhūa javlja se u ovim *Memoarima* sa 1890. godinom, to jest, kako kaže ‘Ali Šalaš (§. 96), jednu godinu nakon povratka u Egipat i šest godina nakon posljednjeg spominjanja Abduhūova imena u Bluntovim memoarima (tj. 1884. godine). ‘Ali Šalaš sugerira da iz svega ovoga ne treba zaključiti da je između Blunta i Abduhūa došlo do nekih razmirica ili sporova. Razlog zašto se nisu vidali je, prema ‘Ali Šalašu, jednostavan: Zbog svoje podrške egipatskim patriotima sam Blunt je u Egiptu [kod engleskih vlasti] bio na zlu glasu, a jednako tako je tretiran kod tih vlasti i u Londonu. Tako je bilo potrebno da se Abduhū, barem taktički, udalji od njega, kao što je bilo za očekivati da se iz istih razloga sam Blunt udalji od Abduhūa. Naime, na obojicu je policija motrila jer su obojica bili prognani iz Egipta 1882. godine.⁵⁷

Slijedimo li ‘Ali Šalaša, treba napomenuti da je i Muhammed Abduhū u prvo vrijeme po povratku iz egzila u Egipat (1889.) živio povučeno, jer je bio omražen kako od Engleza tako i od kediva, radio je sudske poslove od Benhe do Zaqāzīqa.⁵⁸ Godine 1890. prešao je u Kairo, a to je “ista ona godina kad se Abduhūovo ime iznova pojavljuje u *Memoarima* njegova engleskog prijatelja Blunta, koji se protivio politici Engleza u Egiptu.”⁵⁹

Wilfrid Scawen Blunt predlaže Abduhūa za administriranje vakufima, kediv imenuje Abduhūa za glavnog muftiju Egipta

Pratimo li ovdje naš glavni izvor, ‘Ali Šalaša i njegovu knjigu *Muhammed Abduhū* (prema nepoznatim radovima), vidimo da u *Memoarima* Wilfrida Scawena Blunta o Abduhūu ima sve više vijesti od 1890. do 1905. godine (Abduhū u ljeto 1905. godine umire). Ovaj period je potrajao petnaest godina i sačinjava posljednju etapu u odnosima Blunta i Abduhūa. ‘Ali Šalaš ističe da se vidi da su ova dva prijatelja u ovom periodu postali umjereniji, “možda je ta umjerenost nastupila zbog starosti“ (*rubbamā*

56 ‘Ali Šalaš (§. 96).

57 Prepričano prema: ‘Ali Šalaš (§. 96).

58 Banhā ili Benhā i Zaqāzīq su dva manja grada blizu starog jezgra Kaira.

59 ‘Ali Šalaš (§. 96).

bi sababi-s-sinni – رُمًا بِسَبَبِ السَّنِّ),⁶⁰ jer su, naime, obojica pregazila četrdesetu godinu života, a možda i zbog nemoći “jer obojica nisu bila u stanju da ostvare svoje velike ciljeve, poput nezavisnosti Egipta, jedinstva muslimana, povratka hilafeta Arapima...”⁶¹

فَقَدْ عَجَزَ الْأَثْنَانِ عَنْ تَحْقِيقِ أَهْدَافِهِمَا الْكَبِيرَةِ ، مِثْلَ اسْتِقْلَالِ مِصْرَ وَ وَحْدَةِ الْمُسْلِمِينَ
... وَ عَوْدَةِ الْخِلَافَةِ إِلَى الْعَرَبِ

U vezi s ovim umjerenijim i “pragmatičnijim” stavom, ‘Alī Šalaš dodaje da je moguće da je on uslijedio i zbog neprijateljske situacije prema njima dvojici (Abduhū i Bluntu) nakon okupacije Egipta od strane Engleza, a možda se radilo o svim ovim okolnostima zajedno, dodaje ‘Alī Šalaš.

Vratimo li se ‘Alī Šalašovoj analizi Bluntovih *Memoara* iz perioda nakon januara 1890. godine, uočavamo da je ovaj prisni Abduhūov prijatelj došao tada u Egipat po drugi put nakon što mu je 1886. godine dopušteno da dođe u tu zemlju. Wilfrid Scawen Blunt se nastanio u svojoj kući koja je imala veliki vrt voća, u oblasti Aynu Šams, na istoku Kaira. To je kuća kojoj je sa vrtom dato ime “Aš-Šayḥ ‘Ubayd“, po šayḥu koji se tako zvao i koji je ukopan usred ovog vrta.

Blunt je sve od svoje prethodne posjete Kairu sam donio jednu novu odluku: Da ni izbliza ni izdaleka ne kontaktira okupacione vlasti (*sulṭātu-l-iḥtilāl* – سُلْطَاتُ الْأَخْتِلَالِ),⁶² na čijem čelu je bio Sir Evelyn Baring⁶³ kao generalni konzul (*al-qunṣul al-‘ām* – الْقَنْصُلُ الْعَامُّ) i britanski zastupnik, također on je bio “najviša vlast [u Egiptu] toga vremena“ (*wa a’lā sulṭatin fi dālīka-l-waqti* – وَ أَعْلَى سُلْطَةٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ),⁶⁴ a bio je poznat i pod imenom Lord Cromer (tu je titulu dobio kasnije).

Razlog zašto je Abduhūov prijatelj Blunt izbjegavao engleske okupacione vlasti u Egiptu - prema ‘Alī Šalašu - nahodi se i u tome što se desilo da je Blunt susreo u Rimu Lorda Dufferina,⁶⁵ bivšeg engleskog ambasada-

60 ‘Alī Šalaš (š. 97).

61 ‘Alī Šalaš (š. 97).

62 Prema: ‘Alī Šalaš (š. 97).

63 Sir Evelyn Baring (1841.-1917.) bio je generalni konzul u Egiptu od 1883. do 1907. godine. Sir Evelyn Baring je bio stvarna vlast u Egiptu u ovo vrijeme. Poznat je po tituli kao Lord Cromer.

64 ‘Alī Šalaš (š. 97).

65 Lord Dufferin (1826-1902), bio diplomata, političar i istaknuti član viktorijanskog društva.

dora u Carigradu, a u vrijeme ovog susreta sa Bluntom u Rimu taj Dufferin je bio izaslanik britanske Kraljice u Indiji.

Lord Dufferin je potvrdio Bluntu da Sir Evelyn Baring [tj. potonji Lord Cromer] nije više ljut na Blunta, “te da bi bilo dobro da ga posjeti”.⁶⁶ Blunt je “osjetio neko ohrabrenje, u njemu su se pobudili njegovi stari snovi”.⁶⁷ Naime, Blunt je – kako tvrdi ‘Alī Šalaš – razmišljao da se u Egiptu uspostavi vlast koja nije tiranska, a napose se na to odlučio kad je čuo da je Lord Cromer postao umjeren (*aṣḥāḥ mu’tadilān* – اصْبَحَ مُعْتَدِلًا),⁶⁸ te da iskreno uvažava mišljenje drugih, da se sa njima lijepo ophodi daleko od spletkarenja i diplomatske prepedenosti.

Na ovom mjestu u svojoj knjizi o Muhammedu Abduhūu (po nepoznatim izvorima) ‘Alī Šalaš se vraća memoarima Wilfrida Scawena Blunta, njegovom opisu ličnosti, praćenju događaja itd. S vremena na vrijeme ‘Alī Šalaš daje svoja objašnjenja manje jasnih stvari u Bluntovim *Memoarima* ili daje dodatne podatke o manje poznatim osobama.

12. januar 1890.

Blunt je ovoga dana zapisao kako je “jučer išao da se susretne sa Sirom Evelynom Baringom, prema dogovoru“. Veli da ga “nije bio susreo sve od 1883. godine”.⁶⁹ Ova posjeta (od 11. januara 1890.) ostvarila se tako što ga je posjetio Muḥammed Al-Muwayliḥī⁷⁰ i prenio mu šta se događa na političkoj sceni. Rekao mu je da se svijet sada više prilagodio prilika-ma (*akṭaru tawāfiḡan ma’a-l-awḡā’i* – اَكْتَرُ تَوَافُقًا مَعَ الْاَوْضَاعِ),⁷¹ da Riyāḏ Paša⁷² (predsjednik vlade) dopušta više slobode, a Tawfiq Paša se posve povukao iz političkog života. Riyāḏ Paša je uglavnom dozvolio povratak svih prognanih intelektualaca, imenovao je Muḥammeda Abduhūa kadijom u gradu Banhi...⁷³

66 ‘Alī Šalaš (š. 97).

67 ‘Alī Šalaš (š. 97).

68 ‘Alī Šalaš (š. 97).

69 ‘Alī Šalaš (š. 98).

70 Muḥammed Al-Muwayliḥī (1868.-1930.), egipatski književnik i kulturni radnik, također patriota iz Abduhūova kruga. Napisao je poznato djelo *Ḥadīṡu ‘Isā ibn Hišām*. I iz ovoga se vidi da je Wilfrid Scawen Blunt kontaktirao najpoznatije pisce i intelektualce Egipta toga vremena.

71 ‘Alī Šalaš (š. 98).

72 Riyāḏ Paša (1835-1911), egipatski političar i državnik.

73 Prepričano prema: ‘Alī Šalaš (š. 98).

Wilfrid Scawen Blunt potom kaže da mu je Muḥammed Al-Muwayliḥī savjetovao da se odazove inicijativi Sir Evelynna Baringa, sve to u interesu ‘Urābīja (i njegova oslobođenja iz izgnanstva). Na ovom mjestu u svojim memoarima Blunt donosi i podatke o mnogim drugim tada aktuelnim političkim kretanjima u Kairu i Egiptu. Njegovi arapski prijatelji savjetovali su mu da se sastane sa tadašnjim faktičkim vladarom Egipta, Sirom Evelynom Baringom te da kod njega posreduje za stvar egipatskih patriota.

Ovako Blunt opisuje svoj susret sa Sirom Evelynom Baringom (Lordom Cromerom):

وَجَدْتُ بَارِنَجَ فِي مَكْتَبِهِ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ ، وَ مَكَّثْتُ مَعَهُ نَحْوَ نِصْفِ سَاعَةٍ ... ذَكَرْتُ لَهُ إِذْنِي سَمِعْتُ أَنَّ مُحَمَّدَ عَبْدَهُ قَدْ عَادَ وَ تَسَلَّمَ وَظَيْفَةً ، فَأَثْنَيْتُ كَثِيرًا عَلَى الشَّيْخِ ، وَ قَالَ إِنَّ ... كُلَّ الْمُنْفِيِّينَ تَقْرِيبًا قَدْ عَادُوا

“Našao sam Baringa u njegovom uredu u dva sata popodne, ostao sam sa njim oko pola sata... Spomenuo sam mu da sam čuo da se Muḥammed Abduhū vratio [iz egzila] i da je preuzeo dužnost [kadije]. Baring je mnogo hvalio šayḥa [Abduhūa], rekao je da su se gotovo svi izgnanici [tj. prognani patrioti] vratili...”⁷⁴

Naravno, u vrijeme kad je ove riječi Blunt ispisivao, vođa egipatske pobune protiv Engleza, Aḥmed ‘Urābī, još uvijek je bio u egzilu.

Blunt je nastavio da se viđa sa Sirom Evelynom Baringom (koji će postati poznat pod imenom Lord Cromer), sa njim je izgadio odnose. Wilfrid Scawen Blunt je često bio posrednik između egipatskih građana i Lorda Cromera, prenosio im je njihove žalbe, molbe itd., a za vrijeme jedne posjete tokom jeseni 1890. iznova se Blunt zauzeo kod Sir Evelynna Baringa za oslobađanje Aḥmada ‘Urābīja iz egzila.

Wilfrid Scawen Blunt tvrdi da nije uspio u svome zauzimanju za oslobađanje ‘Urābīja. Nastavio se zauzimati za druge ličnosti iz kruga egipatskih nacionalnih vođa iz Nacionalne partije Egipta, kaže da je često viđao Muḥammeda Abduhūa koji mu je bio tada i susjed, jer je radio kao sudija u gradu Banha...⁷⁵

، وَ كُنْتُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ أَحْظِي كَثِيرًا بِزِيَارَاتِ صَدِيقِي الْقَدِيمِ مُحَمَّدَ عَبْدَهُ

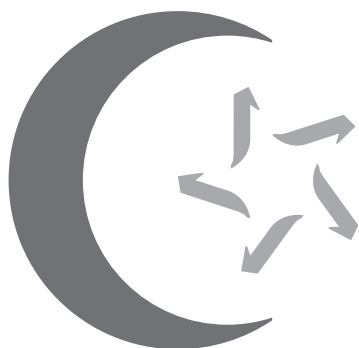
74 Navedeno prema: ‘Ali Šalaš (š. 98).

75 Navedeno prema: ‘Ali Šalaš (š. 99).

الَّذِي أَصْبَحَ جَارِي فِي الْأَقَامَةِ بِحُكْمِ عَمَلِهِ كَقَاضٍ لِمَدِينَةِ بَنَاهَا عَاصِمَةً
... مِنْطَقَتِنَا

Na ovom mjestu u svojim *Memoarima* Blunt zapisuje kako je prenosio Siru Evelynu Baringu to što mu je Šayḥ Muḥammed Abduhū predlagao, tj. da se egipatska vlada formira od egipatskih seljaka (*mina-l-fallāḥīna-l-miṣriyyīna* – مِنَ الْفَلَاحِينَ الْمِصْرِيِّينَ), a ne čerkeskih paša (*al-bāšāwātu-l-šarākisatu* – الْبَاشَاوَاتُ الشَّرَاكِسَةُ) koji su do tog vremena sačinjavali jedinu klasu muslimana kojima je bilo dopušteno da vode ministarstvo, sve to uz podršku sistema koji je došao na vlast od bitke At-Tallu-l-Kabīru.

nastaviće se -



Službeni dio

| Vijeće muftija

Broj: 03-2-21-1/16

Datum: 17. džumade-l-ula 1437. h.g.

26. februar 2016. godine

Na osnovu člana 10. i člana 24. Poslovnika o radu Vijeća muftija, Vijeće muftija je na svojoj šestoj redovnoj sjednici održanoj u Sarajevu 16. džumade-l-ula 1437. h. g., odnosno, 25. februara 2016. godine, razmatrajući implikacije koje su nastale nakon donošenja zaključka VSTV-a o nošenju vjerskih obilježja i zabrani nošenja marame, usvojilo sljedeće:

ZAKLJUČKE

Vijeće muftija smatra da je isticanje bojazni od „vjerski motivisane pristrasnosti“ kao opravdanja zabrane isticanja vjerskih simbola i obilježja u svim pravosudnim institucijama, koje je u svom dopisu navelo Visoko sudsko i tužilačko vijeće, neprihvatljivo i uvredljivo za muslimanke koje nose mahrame kao svoju vjersku obavezu, budući da je pravo na slobodu vjere zagantirano Ustavom i zakonom, a pristrasnost, odnosno nepravda izričito zabranjena u učenju islama.

Naše je historijsko iskustvo pokazalo da je mnogo prisutnija i izraženija opasnost od nacionalno motivirane nego od eventualne vjerski motivirane pristrasnosti.

Vijeće muftija s indignacijom osuđuje i odbacuje ideološke kvalifikacije i predrasude (o vraćanju u srednjovjekovlje i sl.), netoleranciju pa i govor mržnje koje su iskazivali pojedini učesnici, uključujući i pojedince iz reda sudija i pravnika, u svojim diskusijama i komentarima o pitanju koje se u svim relevantnim pravnim aktima o ljudskim pravima ubraja u osnovna ljudska prava.

Vijeće muftija daje punu podršku muslimankama u borbi za njihova vjerska i ljudska prava te poziva nadležne nivoe vlasti Bosne i Hercegovine da preispitaju zakonske odredbe o pravosuđu poštujući zakonsku poziciju Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini kao jedinog legitimnog tumača učenja i propisa islama u Bosni i Hercegovini.

Vijeće muftija poziva sve građane Bosne i Hercegovine, posebno predstavnike zakonodavne, izvršne i pravosudne vlasti te vjerske lidere, da daju svoj puni doprinos izgradnji društva tolerancije, suživota, međusobnog razumijevanja i poštovanja.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 03-2-21/16

Datum: 17. džumade-l-ula 1437. h.g.

26. februar 2016. godine

Razmatrajući implikacije zaključka Visokog sudskog i tužilačkog vijeća Bosne i Hercegovine, kojim se daje tumačenje zakonskih odredbi o sudovima u Federaciji Bosne i Hercegovine, Republici Srpskoj i Brčko Distriktu te odredbi o sudačkim i tužilačkim kodeksima, aktueliziranog u dopisu poslanom svim sudovima i tužilaštvima u Bosni i Hercegovini, kojim se rukovodiocima pravosudnih institucija skreće pažnja na zabranu nošenja vjerskih simbola i obilježja svim uposlenim u pravosudnim institucijama Bosne i Hercegovine, na vjerske slobode i prava žena muslimanki koje nose hidžab, odnosno mahramu na glavi, posebno imajući u vidu pokušaje nekih članova VSTV-a da vlastitim tumačenjem opće zakonske odredbe podvedu hidžab/mahramu pod ovu zabranu, upuštajući se pri tome u tumačenje islamskih simbola i obilježja, a što nije u njihovoj nadležnosti niti kompetenciji, Vijeće muftija je na svojoj Šestoj redovnoj sjednici održanoj 16. džumade-l-ula, 1437. god. po H./25. februara 2016. godine u Sarajevu donijelo sljedeću

FETVU

Hidžab, odnosno mahrama koju nose muslimanke, jeste vjerska obaveza i odjevna praksa muslimanke propisana osnovnim izvorima islama, Kur'anom i Sunnetom te idžmaom. Svevišnji Allah, dž.š., u Kur'anu kaže:

O Vjerovjesniče, reci ženama svojim i kćerima svojim i ženama vjernika neka spuste haljine svoje niza se... (El-Ahzab, 59);

A reci vjericama neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim; i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje, i neka vela svoja spuste na grudi svoje... (En-Nur, 31).

Znameniti komentator Kur'ana Ibn Abbas, r.a., protumačio je da se riječi *osim onoga što je ionako spoljašnje* odnose na lice i šake.

Na obaveznost hidžaba ukazuje i hadis Božijeg Poslanika, a.s., koga je zabilježio Ebu Davud u svom *Sunenu* od Aiše, r.a., u kome se navodi da je Vjerovjesnik, a.s., rekao Esmi, kćeri Ebu Bekrovoj: „Esmo, kada žensko postane puno-

ljetno, nije dozvoljeno da joj se vidi išta drugo osim ovoga i ovoga, pokazavši na lice i šake.“

Općepoznato je da su muslimanke u vrijeme Poslanika, a.s., i kasnijih generacija, slijedeći spomenutu kur'ansku naredbu i Poslanikovu, a.s., uputu, nosile hidžab.

U fikskim djelima se spominje *idžma'* – jednoglasnost uleme o obaveznosti hidžaba za ženu muslimanku.

U užem značenju pojam hidžab se koristi kao sinonim za pokrivanje glave mahramom, a u širem smislu kao poseban stil odijevanja koji je u skladu s islamskim normama. U odnosu na međunarodne kodifikacije ljudskih prava hidžab spada u domen ispovijedanja vjere.

Prema tumačenju naše (hanefijske) pravne škole te većine ostalih pravnih škola i samostalnih mudžtehida, hidžab u širem smislu podrazumijeva pokrivanje cijelog tijela izuzev lica i šaka. Pokrivanje lica (nikab, burka, feredža) ne spada u vjerske obaveze muslimanke.

Hidžab, odnosno mahrama u islamskoj tradiciji, ne tretira se kao poseban vjerski simbol i obilježje, kao što to nisu ni ostali odjevni predmeti kojima se pokrivaju drugi dijelovi ljudskog tijela a koji, također, čine sastavni dio odjevne prakse muslimanke, te stoga ne mogu biti obuhvaćeni zakonskom odredbom o zabrani isticanja vjerskih simbola i obilježja u pravosudnim institucijama.

Podržavajući načelno zakonsku odredbu o zabrani isticanja vjerskih simbola i obilježja u pravosudnim institucijama, kao i princip odvojenosti vjerskih institucija i države, te uzimajući u obzir činjenicu da mahrama koju nose muslimanke ne predstavlja simbol i obilježje islama, Vijeće muftija smatra da bi zabrana nošenja mahrame ženama muslimankama u pravosudnim i drugim institucijama predstavljala flagrantan oblik diskriminacije i kršenje njihovih vjerskih i ljudskih prava.

Uzimajući u obzir činjenicu da Kur'an na više mjesta izričito naređuje da se prilikom suđenja i svjedočenja primjenjuje princip istine i pravde, makar to bilo i protiv bližnje rodbine, jasno je da nema mjesta bojazni da bi nošenje mahrame, kao manifestacije prava na slobodu vjere, moglo uzrokovati vjerski motiviranu pristrasnost. Nekorektno je i nepravedno pripisivati nekome pristrasnost na osnovu Ustavom i zakonom zagarantiranog manifestiranja prava na slobodu vjere.

Husein-ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 03-2-28-1/16

Datum, 05. redžeb 1437. h.g.

12. april 2016. godine

Na osnovu člana 10. i člana 24. Poslovnika o radu Vijeća muftija, Vijeće muftija je na Sedmoj redovnoj sjednici održanoj u Sarajevu 04. redžeba 1437. h. g., odnosno, 11. aprila 2016. godine, razmatrajući prijedlog Ureda za zekat za određivanje sadekatu-l-fitra za ramazan 1437/2016. godine, donijelo je sljedeću:

ODLUKU

o utvrđivanju visine sadekatu-l-fitra za ramazan 1437/2016.g.

Član 1.

Vijeće muftija utvrđuje visinu sadekatu-l-fitra za ramazan 1437. h.g., odnosno 2016. godine, kako slijedi:

Za područje Bosne i Hercegovine:

I Kategorija	20 KM
II Kategorija	10 KM
III Kategorija	7 KM

Za područje Sandžaka-Srbije:

I Kategorija	1.200 RSD
II Kategorija	800 RSD
III Kategorija	500 RSD

ili u protuvrijednosti u drugoj valuti.

Za područje Hrvatske:

I Kategorija	100 HRK
II Kategorija	50 HRK
III Kategorija	30 HRK

ili u protuvrijednosti u drugoj valuti.

Za područje Slovenije, Njemačke, Austrije, Belgije, Holandije, Luksemburga, Švedske, Norveške, Danske, Francuske, Velike Britanije, Finske i drugih zemalja EU:

I Kategorija	20 €
II Kategorija	15 €
III Kategorija	10 €

ili u protuvrijednosti u drugoj valuti.

Za područje Švicarske:

I Kategorija	20 CHF
II Kategorija	15 CHF
III Kategorija	10 CHF

Za područje Sjeverne Amerike:

I Kategorija	20 US\$
II Kategorija	15 US\$
III Kategorija	10 US\$

ili u protuvrijednosti u drugoj valuti.

Za područje Australije:

I Kategorija	20 AUD
II Kategorija	15 AUD
III Kategorija	10 AUD

Član 2.

Ova Odluka stupa na snagu danom donošenja.

Obrazloženje

Polazna osnova za određivanja visine sadekatu-l-fitra za ramazan 1437./2016. godine su vrijednosti utvrđene u prethodnoj godini i aktuelne cijene prehrambenih proizvoda.

Prema podacima Agencije za statistiku BiH, u prethodnom periodu, nije došlo do značajnije promjene cijena u oblasti prehrane i iako se bilježi blagi rast bruto domaćeg proizvoda (BDP-a) od oko 3%, ne postoji osnov za povećanje ili smanjenje visine sadekatu-l-fitra.

U periodu januar 2015.-januar 2016. godine, u Bosni i Hercegovini je zabilježena deflacija u iznosu od 0,8%. U istom periodu došlo je do smanjenja cijena hrane i bezalkoholnih pića od 1,1%. Prosječna neto plaća u BiH, u januaru 2016., iznosila je 842,00KM i veća je za 1,7% u odnosu na isti period prošle godine. Industrijska proizvodnja je manja za 1,3%, u poređenju sa istim periodom prošle godine. Iz navedenih podataka se može zaključiti da nije došlo do značajnijih promjena stanja u BiH privredi, što bi rezultiralo značajnijim rastom ekonomije, BDP-a i životnog standarda građana. Iako je zabilježen neznatan rast prosječnih plata, ipak nije došlo do promjena koje bi mogle uticati na visinu sadekatu-l-fitra.

U zemljama u kojima živi Bošnjačka dijaspora, Hrvatskoj, Sloveniji i Srbiji-Sandžaku, također nije došlo do značajnijih promjena kada je u pitanju životni standard i cijene hrane. U većini zemalja regije, Evropske Unije i Sjedinjenim

Američkim Državama dolazi do blagog ekonomskog oporavka i neznatnog rasta BDP-a, ali ipak taj rast ne može biti osnov za povećanje vrijednosti sadekatu-l-fitra, tako da vrijednosti ostaju istovjetne prošlogodišnjim.

Sadekatu-l-fitr se daje u vrijednosti jednodnevne hrane obaveznika sadekatu-l-fitra i da on može biti i veći od gore navedenih iznosa. Sadekatu-l-fitr je dužan dati svako onaj ko ima opskrbu na dane bajrama. Staratelj u porodici dužan je dati za svoje članove porodice, ukoliko oni nemaju svojih sopstvenih sredstava iz kojih bi dali sadekatu-l-fitr.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 03-2-27-1/16

Datum, 05. redžeb 1437. h.g.

12. april 2016. godine

Na osnovu člana 10. i člana 24. Poslovnika o radu Vijeća muftija, Vijeće muftija je na Sedmoj redovnoj sjednici održanoj u Sarajevu 04. redžeba 1437. h. g., odnosno, 11. aprila 2016. godine, razmatrajući prijedlog Ureda za zekat za određivanje nisaba, donijelo sljedeću:

ODLUKU

o utvrđivanju visine nisaba za redžeb, ša'ban i ramazan 1437. h.g.

Član 1.

Nisab za redžeb, ša'ban i ramazan 1437. h.g. iznosi 6.391,00 KM ili 3.268,00 €.

Član 2.

Ova Odluka stupa na snagu danom donošenja.

Obrazloženje

Cijena zlata na dan 06. džumade-l-uhra 1437. h.g., odnosno 15. mart 2016. godine na svjetskoj berzi plemenitih metala (New York) i na tržištu u BiH iznosila je 69,77 KM ili 35,67 € za jedan gram (g), što za 91,6 g zlata iznosi 6.390,93 KM (zaokruženo 6.391,00 KM), ili 3.267,63 € (zaokruženo 3.268,00 €).

Cijena jednog grama srebra na dan 06. džumade-l-uhra 1437. h.g., odnosno 15. marta 2016. godine na svjetskoj berzi plemenitih metala (New York) i na tržištu u BiH iznosila je 0,865 KM ili 0,442 € za jedan gram (g) što za 641,5 g iznosi 555,17 KM ili 283,85 €.

Vijeće muftija Islamske zajednice u BiH se na sjednici od 26. marta 2015. godine, opredijelilo za određivanje nisaba za redžeb, ša'ban i ramazan 1436. h.g. po cijeni koštanja zlata (finoće "good delivery gold" 999/99, odnosno 24

karata), a ne srebra, o čemu postoji uporište u šerijatskim propisima i dugogodišnjoj praksi Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Vijeće muftija je, na navedenoj sjednici, zadužilo Ured za zekat da svakog kvartala objavi novi iznos nisaba, shodno utvrđenim principima od strane Vijeća muftija i promjenama cijene zlata na svjetskom i domaćem tržištu.

Zekat na zlato, srebro, novac, štednju, dionice, trgovačku robu i druge vrijednosti koje podliježu ovoj vrsti nisaba daje se u iznosu od 2,5% na iznos nisaba i više od toga.

Zekat na poljoprivredne proizvode se daje u iznosu od 5%, 7,5% i 10% u zavisnosti od načina navodnjavanja tih proizvoda.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



|

Dekreti

Broj: 02-07-1-564-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.

23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Brčko br. 02-07-94/16. od 05. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o postavljenju imama pripravnika

Bekrić (Redžep) Asmir, profesor islamske teologije, rođen 08. 08. 1991. godine u Brčkom, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u svojstvu pripravnika u džemat Maoča Stara, Medžlis Islamske zajednice Brčko, počev od 01. 02. 2016. godine do 31. 01. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Brčko i Asmir Bekrić će, u skladu sa odredbama člana 16. Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor na određeno vrijeme. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama pripravnika u vremenu od 01. 02. 2016. do 31. 01. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Imenovani je dužan po okončanju pripravnčkog staža pristupiti polaganju stručnog ispita za imama, hatiba i muallima pred ispitnom komisijom Rijasetu.

Dekret stupa na snagu 01. 02. 2016. godine i važi do 31. 01. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-714-1/16.

Datum: 15. džumade-l-ula 1437. god. po H.

24. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Mostar br. 116/16. od 16. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o postavljenju imama pripravnika

Džafić (Nedžad) Jusuf, profesor islamske teologije, rođen 10. 01. 1991. godine u Bijeljini, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u svojstvu pripravnika u Medžlisu Islamske zajednice Mostar, počev od 15. 10. 2015. godine do 14. 10. 2016. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Mostar i Jusuf Džafić će, u skladu sa odredbama člana 16. Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor na određeno vrijeme. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama pripravnika u vremenu od 15. 10. 2015. do 14. 10. 2016. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Imenovani je dužan po okončanju pripravničkog staža pristupiti polaganju stručnog ispita za imama, hatiba i muallima pred ispitnom komisijom Rijasetu.

Dekret stupa na snagu 15. 10. 2015. godine i važi do 14. 10. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-927-1/16.

Datum: 23. džumade-l-ula 1437. god. po H.

03. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Živinice br. 02-07-1-34/16. od 22. 02. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama pripravnika u džemat Ribac, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o postavljenju imama pripravnika

Hasanović (Munib) Mersed, profesor islamske teologije, rođen 04. 05. 1991. godine u Zvorniku, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u svojstvu pripravnika u džemat Ribac, Medžlis Islamske zajednice Živinice, počev od 01. 03. 2016. godine do 28. 02. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Živinice i Mersed Hasanović će, u skladu sa odredbama člana 16. Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor na određeno vrijeme. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama pripravnika u vremenu od 01. 03. 2016. do 28. 02. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Imenovani je dužan po okončanju pripravničkog staža pristupiti polaganju stručnog ispita za imama, hatiba i muallima pred ispitnom komisijom Rijaseta.

Dekret stupa na snagu 01. 03. 2016. godine i važi do 28. 02. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1166-1/16.

Datum: 02. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

11. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Doboj br. 02-07-187-55-15. od 09. 03. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama pripravnika u džemat Matuzići - Kuvajtska džamija, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o postavljenju imama pripravnika

Bajrić (Mustafa) Ahmed, profesor islamske teologije, rođen 17. 05. 1991. godine u Doboju, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u svojstvu pripravnika u džemat Matuzići – Kuvajtska džamija, Medžlis Islamske zajednice Doboj, počev od 21. 03. 2016. godine do 20. 03. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Doboj i Ahmed Bajrić će, u skladu sa odredbama člana 16. Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor na određeno vrijeme. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze

između Medžlisa i imama pripravnika u vremenu od 21. 03. 2016. do 20. 03. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Imenovani je dužan po okončanju pripravnčkog staža pristupiti polaganju stručnog ispita za imama, hatiba i muallima pred ispitnom komisijom Rijaseta.

Dekret stupa na snagu 21. 03. 2016. godine i važi do 20. 03. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1111-1/16.

Datum: 12. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

21. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Kiseljak br. 03-03-84/16. od 07. 03. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama pripravnika u džemat Brestovsko, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o postavljenju imama pripravnika

Musa (Đulaga) Muhidin, profesor islamske teologije, rođen 11. 06. 1988. godine u Varešu, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u svojstvu pripravnika u džemat Brestovsko, Medžlis Islamske zajednice Kiseljak, počev od 02. 03. 2016. godine do 01. 03. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Kiseljak i Muhidin Musa će, u skladu sa odredbama člana 16. Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor na određeno vrijeme. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama pripravnika u vremenu od 02. 03. 2016. do 01. 03. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Imenovani je dužan po okončanju pripravnčkog staža pristupiti polaganju stručnog ispita za imama, hatiba i muallima pred ispitnom komisijom Rijaseta.

Dekret stupa na snagu 02. 03. 2016. godine i važi do 01. 03. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1603-1/16.

Datum: 04. redžeb 1437. god. po H.

11. april 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Visoko br. 03-110/16. od 06. 04. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džematu Tabhana u Visokom, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET o postavljenju imama

Hajrić (Idriz) Edžnan, profesor islamske teologije, rođen 02. 11. 1985. godine u Visokom, do sada raspoređen na dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Hanovi-Moštre, Medžlis Islamske zajednice Visoko, razrješava se navedene dužnosti zaključno sa 29. 02. 2016. godine i raspoređuje na dužnost imama, hatiba i muallima u džematu Tabhana u Visokom, Medžlis Islamske zajednice Visoko, počev od 01. 03. 2016. godine.

Imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 03. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-719-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.

23. februar 2016. god.

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Velika Kladuša br. 02-67-02/16. od 15. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET o razrješenju dužnosti imama

Hilić (Hasan) Izudin, rođen 21. 09. 1978. godine u Varoškoj Rijeci – Bosanska Krupa, imam, hatib i muallim u džematu Todorovska Slapnica, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Todorovska Slapnica, Medžlis

Islamske zajednice Velika Kladuša, zaključno sa 15. 01. 2016. godine, na osnovu sporazumnog raskida ugovora s Medžlisom Islamske zajednice Velika Kladuša.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-501-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. god.

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Tomislavgrad br. 15/2016. od 01. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti imama

Ibreljić (Muhamed) Husejn, rođen 09. 09. 1982. godine u Zenici, imam, hatib i muallim u džematu Oplećani, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Oplećani, Medžlis Islamske zajednice Tomislavgrad, zaključno sa 31. 12. 2015. godine, na osnovu sporazumnog raskida ugovora s Medžlisom Islamske zajednice Tomislavgrad, a radi prelaska na drugo radno mjesto.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-785-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. god.

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva banjalučkog br. 01-07-1-04/16. od 08. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 46. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti v. d. glavnog imama

Jusić (Miralem) Adnan, rođen 15. 04. 1981. godine u Derventi, razrješava se dužnosti v. d. glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Bosanski Brod, zaključno sa 31. 12. 2015. godine, na osnovu sporazumnog raskida ugovora s Med-

žlisom Islamske zajednice Bosanski Brod, a radi prelaska na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Gazanferija, Medžlis Islamske zajednice Banja Luka.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-86-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-72/16. od 08. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti imama

Tabaković (Bego) Mehmed, rođen 22. 03. 1953. godine u Rogatici, imam u džematu Teftedarin Do - Sokolje, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Teftedarin Do - Sokolje, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 21. 12. 2015. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-87-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-72-1/16. od 08. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti imama

Emšo (Redžo) Hazim, rođen 08. 01. 1953. godine u Kiseljaku, imam u džematu Hadžići, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, razrješava se dužnosti

imama, hatiba i muallima u džematu Hadžići, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 21. 12. 2015. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-89-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-72-3/16. od 08. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti imama

Prolaz (Meho) Enver, rođen 03. 11. 1951. godine u Ozrakovićima, općina Visoko, imam u džematu Ilidža, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Ilidža, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 21. 12. 2015. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-88-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-72-4/16. od 08. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti imama

Karaman (Mustafa) Zahir, rođen 17. 09. 1954. godine u Okrugloj, općina Višegrad, imam u džematu Hotonj, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Hotonj, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 21. 12. 2015. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema

Broj: 02-07-1-90-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-72-2/16. od 08. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o razrješenju dužnosti imama

Kurtanović (Hazbo) Sulejman, rođen 16. 01. 1952. godine u Tuzinju, Republika Srbija, imam u džematu Toka - Džeka, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Toka - Džeka, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 21. 12. 2015. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-91-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-72-5/16. od 08. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o razrješenju dužnosti imama

Maljić (Safet) Miralem, rođen 09. 02. 1952. godine u Vrbnjanju, Općina Hadžići, imam u džematu Trzanj, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Trzanj, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 21. 12. 2015. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1128-1/16.

Datum: 05. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

14. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zenica br. 02-07-1-71/16. od 03. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti muallima

Kovač (Nezir) Muhamed, rođen 06. 01. 1954. godine u Gorici, Općina Zenica, muallim u džematu Lukovo Polje, Medžlis Islamske zajednice Zenica, razrješava se dužnosti muallima u džematu Lukovo Polje, Medžlis Islamske zajednice Zenica, zaključno sa 30. 12. 2015. godine, radi odlaska u invalidsku penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1196-1/16.

Datum: 05. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

14. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Prnjavor br. 11-02-FČ-1-41/2016. od 07. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti imama

Šišman (Omer) Čašif, rođen 12. 04. 1947. godine u Radinovićima, Općina Zenica, imam u džematu Lišnja, Medžlis Islamske zajednice Prnjavor, razrješava se dužnosti imama u džematu Lišnja, Medžlis Islamske zajednice Prnjavor, zaključno sa 31. 12. 2015. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1367-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
24. mart 2016. god.

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Cazin br. 02-07-1-99/2016. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imama (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti imama

Meštrovac (Ramiz) Šekib, rođen 07. 04. 1983. godine u Lendićima - Jajce, imam, hatib i muallim u džematu Pivnice, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Pivnice, Medžlis Islamske zajednice Cazin, zaključno sa 31. 10. 2015. godine, na osnovu sporazumnog raskida ugovora s Medžlisom Islamske zajednice Cazin, a radi prelaska na drugo radno mjesto.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1483-1/16.

Datum: 27. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
05. april 2016. god.

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Velika Kladuša br. 02-141-03/16. od 29. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 40. Pravilnika o imama (*Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 5-6/2008.), donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o razrješenju dužnosti imama

Mahmutagić (Redžo) Dževad, rođen 01. 01. 1978. godine u Cazinu, imam, hatib i muallim u džematu Trn-Polje, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Trn-Polje, Medžlis Islamske zajednice Velika Kladuša, zaključno sa 31. 03. 2016. godine, radi prelaska na drugo radno mjesto.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1237-1/16.

Datum: 08. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

17. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Trebinje br. 22/16. od 26. 02. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama za područje Medžlisa Islamske zajednice Trebinje, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET o postavljenju imama

Mustafić (Mufid) Sadmir, rođen 04. 02. 1993. godine u Zenici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima na području Medžlisa Islamske zajednice Trebinje, Medžlis Islamske zajednice Trebinje, počev od 01. 03. 2016. do 28. 02. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Trebinje i Sadmir Mustafić će, u skladu sa odredbama člana 16. Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor na određeno vrijeme. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama u vremenu od 01. 03. 2016. godine do 28. 02. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 03. 2016. do 28. 02. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-762-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.

23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Prijedor br. 03-DM-07-1/16. od 19. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Mejrić (Ismet) Armin, profesor islamske teologije, rođen 16. 09. 1991. godine u Tuzli, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Donja Puharska, Medžlis Islamske zajednice Prijedor, počev od 15. 06. 2015. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2015. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-635-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Konjic br. 76/2016. od 11. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Čorbo (Nezir) Elvedin, rođen 05. 06. 1982. godine u Trebinju, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Spiljani, Medžlis Islamske zajednice Konjic, počev od 01. 07. 2014. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 07. 2014. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-502-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bosanska Krupa br. 03-GI/16. od 29. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika

o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Ibreljić (Muhamed) Husejn, rođen 09. 09. 1982. godine u Zenici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Šabići, Medžlis Islamske zajednice Bosanska Krupa, počev od 01. 01. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 01. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-53-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.
23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Velika Kladuša br. 02-02-01/16. od 04. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Tričić (Bešir) Osman, rođen 27. 01. 1983. godine u Cazinu, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Vejinac, Medžlis Islamske zajednice Velika Kladuša, počev od 01. 01. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 01. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1156-1/16.

Datum: 02. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

11. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Prijedor br. 01-DM-07-4/16. od 19. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Kazaferović (Nurija) Suad, rođen 28. 04. 1987. godine u Bihaću, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Biščani, Medžlis Islamske zajednice Prijedor, počev od 21. 01. 2015. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 21. 01. 2015. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1178-1/16.

Datum: 05. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

14. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Fojnica br. 59/16. od 03. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Ibreljić (Redžib) Mahmut, rođen 24. 09. 1987. godine u Živčićima – Fojnica, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Živčići, Medžlis Islamske zajednice Fojnica, počev od 01. 07. 2014. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 07. 2014. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1177-1/16.

Datum: 05. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
14. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Fojnica br. 71/16. od 11. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET o postavljenju imama

Mihaljević (Hakim) Senahid, rođen 26. 03. 1982. godine u Sarajevu, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Prokos, Medžlis Islamske zajednice Fojnica, počev od 01. 07. 2014. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 07. 2014. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1176-1/16.

Datum: 05. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
14. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Fojnica br. 72/16. od 11. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Zulum (Adem) Aziz, rođen 24. 01. 1984. godine u Fojnici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Ragale, Medžlis Islamske zajednice Fojnica, počev od 01. 07. 2014. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 07. 2014. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1124-1/16.

Datum: 05. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

14. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Velika Kladuša br. 02-105-03/16. od 07. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Erdić (Abdija) Esmir, rođen 25. 08. 1986. godine u Bosanskoj Krupi, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Todorovska Čelinja, Medžlis Islamske zajednice Velika Kladuša, počev od 01. 07. 2014. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 07. 2014. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1058-1/16.

Datum: 05. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

14. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bosanska Krupa br. 10-GI/16. od 03. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika

o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Sijamhodžić (Zuhdija) Husein, rođen 21. 03. 1982. godine u Mahmić Selu - Bosanska Krupa, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Tromeda, Medžlis Islamske zajednice Bosanska Krupa, počev od 01. 07. 2014. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 07. 2014. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1056-1/16.

Datum: 05. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
14. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bosanska Krupa br. 09-GI/16. od 03. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Mehulić (Maše) Emir, rođen 23. 05. 1985. godine u Bihaću, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Ostružnica, Medžlis Islamske zajednice Bosanska Krupa, počev od 01. 07. 2014. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 07. 2014. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1309-1/16.

Datum: 13. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
22. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Živinice br. 02-07-1-48/16. od 21. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Sakić (Avdo) Azaudin, profesor islamske teologije, rođen 11. 03. 1990. godine u Tuzli, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Priluk, Medžlis Islamske zajednice Živinice, počev od 01. 03. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 03. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1308-1/16.

Datum: 13. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
22. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Živinice br. 02-07-1-49/16. od 21. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Kadrić (Ševal) hafiz Muamer, profesor islamske teologije, rođen 15. 10. 1989. godine u Dubrave G., Živinice, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Džebari, Medžlis Islamske zajednice Živinice, počev od 01. 03. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 03. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1329-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-657-6/16. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET o postavljenju imama

Husić (Jusuf) Muhidin, diplomirani imam, hatib i muallim, rođen 22. 02. 1989. godine u Pirićima, Bratunac, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Malešići, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, počev od 01. 04. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 04. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1330-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-657-7/16. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET o postavljenju imama

Hamzakadić (Fehim) Edin, diplomirani imam, hatib i muallim, rođen 07. 01. 1990. godine u Sarajevu - Centar, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Bakareva, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, počev od 01. 04. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 04. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1331-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-657-5/16. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET o postavljenju imama

Mrkulić (Sefer) Edin, diplomirani imam, hatib i muallim, rođen 02. 06. 1979. godine u Sarajevu - Centar, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Blagovac, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, počev od 01. 04. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 04. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1336-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-657-1/16. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o ima-

mima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Delić (Ćamil) Šerif, profesor islamske teologije, rođen 12. 07. 1979. godine u Pedićima - Kakanj, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Carina, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, počev od 01. 04. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 04. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1335-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-657-2/16. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Sultan (Mohamed Anwar) Abdel Rahim, profesor islamske teologije, rođen 12. 02. 1990. godine u Sani - Jemen, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima za osobe oštećenog sluha, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, počev od 01. 04. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 04. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1334-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-657-3/16. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Trako (Šefket) Sedin, profesor islamske teologije, rođen 28. 05. 1990. godine u Jajcu, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Vrbanjuša, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, počev od 01. 04. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 04. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1332-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-657-4/16. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Kalabić (Alija) hafiz Osman, profesor islamske teologije, rođen 27. 08. 1984. godine u Jablanici - Tešanj, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Sokolović Kolonija II, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, počev od 01. 04. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 04. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1361-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Konjic br. 151/2016. od 22. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o postavljenju imama

Hebibović (Emin) Adis, profesor islamske teologije, rođen 08. 10. 1990. godine u Konjicu, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Glavatičevo, Medžlis Islamske zajednice Konjic, počev od 01. 01. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 01. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-234-1/16.

Datum: 15. džumade-l-uhra 1437. god. po H.
24. mart 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Jajce br. 12/2016. od 15. 01. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), donesenom na petoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu dana 28. rebiu-l-evvela 1429. h.g. odnosno 05. aprila 2008. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o postavljenju imama

Meštrovac (Ramiz) Šekib, diplomirani imam, hatib i muallim, rođen 07. 04. 1983. godine u Lendićima - Jajce, postavlja se na dužnost imama, hatiba i

muallima u džemat Lendiće, Medžlis Islamske zajednice Jajce, počev od 01. 11. 2015. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 11. 2015. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1523-1/16.

Datum: 27. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

05. april 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bužim br. 02-07-1-78-1/16. od 04. 04. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Harčević (Edham) Mehmed, rođen 13. 07. 1970. godine u Jezerskom – Botsanska Krupa, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Čava – Dobro Selo, Medžlis Islamske zajednice Bužim, počev od 16. 03. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 16. 03. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-1578-1/16.

Datum: 29. džumade-l-uhra 1437. god. po H.

07. april 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Cazin br. 01-07-1-108/2016. od 29. 03. 2016. godine, shodno odredbi člana 8. i člana 12. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 5. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br.

5-6/2014.) donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj u Sarajevu 26. džumade-l-uhra 1435. h.g., odnosno 26. aprila 2014. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Kauković (Dževad) Nedžad, rođen 15. 09. 1982. godine u Bosanskoj Krupi, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Krivaja, Medžlis Islamske zajednice Cazin, počev od 01. 03. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 03. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-784-1/16.

Datum: 14. džumade-l-ula 1437. god. po H.

23. februar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva banjalučkog br. 01-07-1-5/16. od 08. 02. 2016. godine, shodno odredbi člana 12. i člana 47. Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.) te člana 8. Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima, donesenom na IX redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, održanoj 11. 04. 2010. godine u Sarajevu, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju glavnog imama

Blitović (Enes) Admir, profesor islamske teologije, rođen 25. 04. 1989. godine u Doboju, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Bosanski Brod na mandatni period od četiri (4) godine, počev od 01. 03. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 03. 2016. godine i važi do 29. 02. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Napomene saradnicima

Glasnik je zvanično glasilo Rijaseta Islamske zajednice BiH. Izlazi dvomjesečno. Objavljuje akademske članke, istraživačke i stručne radove, prevedene tekstove, prikaze knjiga iz oblasti vjerskih disciplina i islamske/bošnjačke kulturne baštine kao i službena akta organa Rijaseta Islamske zajednice u BiH. Objavljuje i radove iz drugih oblasti po odluci urednika. Glasnik nastoji popularizirati naučna istraživanja iz oblasti islamskih nauka i kulturne baštine Bošnjaka te informirati čitaoce o radu službi i institucija Rijaseta IZ-e.

Svi objavljeni radovi odobreni su od strane urednika. Akademska, pravna i jezička odgovornost je na autorima radova. Osnovni jezik Glasnika je bosanski. Prilikom pisanja radova primjenjuje se norma Pravopisa bosanskog jezika sa fonetskom transkripcijom dok se naučna tran-

skripcija primjenjuje u uskostručnim tekstovima. Vrstu naučne transkripcije bira autor. Radovi mogu sadržavati arapski, turski, perzijski kao i druge jezike u transkripciji. Dostavljeni radovi su predmet provjere urednika u smislu akademskih i tehničkih kriterija. Autori prihvataju redakcijske intervencije u tekstu.

Radovi se mogu poslati putem maila glasnik_riz@yahoo.com ili na adresu: Gazi Husrev-begova 56a, 71000 Sarajevo. Rad mora biti u Microsoft Wordu ne veći od 10 stranica formata A4, font Times New Roman. Slike i svi drugi prilozi moraju biti priloženi odvojeno.

Sva prava zadržana. Nijedan dio Glasnika ne može biti umnožavan, pohranjivan u sisteme za umnožavanje bez prethodnog dopuštenja Uredništva i autora tekstova, izuzev kratkih navoda u naučne svrhe.



ISSN 1512-6609, ISSN 2233-095X (Online)

Izdavač: RIJASET ISLAMSKE ZAJEDNICE U BOSNI I HERCEGOVINI. Urednik: MUSTAFA PRLJAČA; tehnički urednik: SUAD PAŠIĆ; lekturi: AIDA KRZIĆ i TARIK JAKUBOVIĆ; dizajn korice: TARIK JESENKOVIĆ; prijevod na arapski jezik: NURKO KARAMAN; prijevod na engleski jezik: IFET MUSTAFIĆ. DTP: El-Kalem. Štampa: Štamparija BLICDRUK, d.o.o. - Sarajevo; Uredništvo i administracija: 71000 Sarajevo, Gazi Husrev-begova br. 56A, telefon: 033/532-255, fax: 033/441-800, e-mail: glasnik_riz@yahoo.com. Glasnik izlazi dvomjesečno. Rukopise slati na adresu Uredništva. Rukopisi se ne vraćaju. Štampani tiraž 2000 primjeraka. Cijena Glasnika iznosi 10 KM. Uplata u KM na žiro-račun 1602005500015065 kod VAKUFSKE BANKE DD Sarajevo - uz naznaku za Glasnik. Glasnik je upisan u registar javnih glasila u Ministarstvu obrazovanja, nauke, kulture i sporta pod brojem 446 od 27. 08. 1994. godine.