

| Sadržaj

Aktuelne teme

961-976 Semir Salihović • Međureligijski dijalog i ideja mira na tlu BiH u okviru modernog/racionalnog islamskog poimanja

Islamske teme

977-996 Mirza Selimović • Primjena općih načela šerijatskih propisa u medicini - pitanje transplantacije organa

Izazovi vremena

997-1016 Mr. Lamija Vatreš - Mehmedić • Sindrom sagorijevanja u radu kod imama

Kulturna baština

1017-1022 Mr. sci. Abdulah Husić • Doprinos naših azharovaca izučavanju tefsira u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću

1023-1034 Mr.sc. Adis Sultanović • Doprinos Muhameda Ždralovića izučavanju bosanskohercegovačkog rukopisnog naslijeđa

Studije

- 1035-1050 Mr. sci. Maksuda Muratović • Ibn al-Haytamova filozofija o naučnom istraživanju primijenjena u islamskoj istraživačkoj metodologiji: analiza iz pozicije tasawwura, epistemološke i ontološke perspektive

Pogledi

- 1051-1062 Doc. dr. Rifet Šahinović • Asad kao prevodilac i komentator Kur'ana

Osvrti

- 1063-1076 Admir Muratović • Mevlud kao riznica jezičkih podataka

Prijevodi

- 1077-1090 Ebu Bekr Siradžuddin (Martin Lings) • Porijeklo sufizma

Povodi

- 1091-1094 Hadžem Hajdarević • Šetnja sa Ćamilom

Portreti

- 1095-1112 Enes Karić • Nepoznati Muhammed Abduhū (6) prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima

Naše medrese

- 1113-1122 Svršenici i svršenice naših medresa u 2016. godini

Službeni dio

- 1125-1127 Aktivnosti Rijasetu
1128-1158 Dekreti

البلاغ

مجلة المشيخة الإسلامية
في البوسنة والهرسك

١١-١٢

سرايفو
نوفمبر - ديسمبر ٢٠١٦م
السنة ٧٨ : الصفحات ١١٧٢-٩٥٥

فهرست

موضوعات راهنة

٩٧٦ - ٩٦١ **سمير صالحوفيتش**: حوار الديانات وفكرة السلام في أراضي البوسنة والهرسك في إطار التصور الإسلامي العقلاني والحديث

موضوعات إسلامية

٩٩٦ - ٩٧٧ **ميرزا سليموفيتش**: تطبيق مبادئ الأحكام الشرعية العامة في الطب - مسألة زراعة الأعضاء

تحديات الزمان

٩٩٧ - ١٠١٦ **لاميا فاترش محمديتش**: متلازمة (سندرم) الإرهاق المهني لدى الإمامة

تراث ثقافي

١٠١٧ - ١٠٢٢ **عبد الله هوسيتش**: إسهام الإزهريين من أبنائنا للدراسات التفسيرية في البوسنة والهرسك في القرن العشرين

١٠٢٣ - ١٠٣٤ **آدم سلطانوفيتش**: إسهام محمد زدرالوفيتش لدراسة المخطوطات في تراث البوسنة والهرسك

دراسات

١٠٣٥ - ١٠٥٠ **مقصودة موراتوفيتش**: فلسفة البحث العلمي لابن الهيثم تطبيقا في مناهج البحث الإسلامية: تحليل من منظور علم المعرفة وعلم الوجود

نظرات

١٠٥١ - ١٠٦٢ رفعت شاهينوفيتش: محمد أسد مترجما ومفسرا للقرآن

لمحات

١٠٦٣ - ١٠٧٦ آدمير موراتفيتش: قصائد المولد النبوي بمثابها كزا للمعلومات اللغوية

ترجمات

١٠٧٧ - ١٠٩٠ أبو بكر سراج الدين (مارتين لينغس): أصل التصوف

مناسبات

١٠٩١ - ١٠٩٤ حجم هايدارفيتش: تنزه مع كامل

صور للإشخاص

١٠٩٥ - ١١١٢ أنس كاريتش: ما لم يشع لحد الآن من أخبار محمد عبده (حسب ذكريات
WILFRID SCAWEN BLUNT وغيرها من المصادر الغربية)

مدارسنا الإسلامية

١١١٣ - ١١٢٢ الخريجون والخريجات في مدارسنا الإسلامية عام ٢٠١٦م

رسميات

١١٢٥ - ١١٢٧ نشاطات الرئاسة

١١٢٨ - ١١٥٨ قرارات التوظيف والعزل عن الوظيفة

The Herald

of the Riyasat of the Islamic Community
in Bosnia and Herzegovina

11-12

Sarajevo

november-december 2016.

VOL. LXXV • Pgs. 955-1172

| Contents

Current Themes

961-976 **Semir Salihovic** • Interreligious Dialogue and the Idea of Peace on the Territory of Bosnia-Herzegovina within a Modern/Rational Islamic Understanding

Islamic Themes

977-996 **Mirza Selimovic** • The Application of the General Principles of Sharia Regulations in Medicine: the Question of Organ Transplants

Challenges of Time

997-1016 **Mr. Lamia Vatres - Mehmedic** • Burn-out at Work Syndrome among Imams

Cultural Heritage

1017-1022 **Mr. Sci. Abdullah Husic** • Contribution of Our Al-Azhar Graduates to the Study of Tafsir in Bosnia-Herzegovina in the XX Century

1023-1034 **Mr. Sc. Adis Sultanovic** • The Mohamed Zdravovic's Contribution to the Study of Bosnian Manuscript Heritage

Studies

1035-1050 Mr. Sci. Maksuda Muratovic • a Professor of Physics Ibn Al-Haytham's Philosophy of Scientific Research Applied in Islamic Research Methodology: Analysis of Tasawwur, Epistemological and Ontological Perspectives

Views

1051-1062 Doc. Dr. Rifet Sahinovic • Asad as a Translator and Commentator of the Qur'an

Reviews

1063-1076 Admir Muratovic • Mawlid as a Treasury of Language Data

Translations

1077-1090 Abu Bakr Siraj ad-Din (Martin Lings) • The Origin of Sufism

Occasions

1091-1094 Hadžem Hajdarević • Walk with Camil

Portrets

1095-1112 Enes Karic • Unknown Muhammad Abduh (6) According to the memoirs of Wilfrid Scawen Blunt and Other Sources

Our Madrasas

1113-1122 The Graduates, both Male and Female, of Our Madrasas in 2016

The Official Part

1125-1127 Activities of the Riyasat

1128-1158 Decrees

Međureligijski dijalog i ideja mira na tlu BiH u okviru modernog/racionalnog islamskog poimanja

Semir Salihović

profesor religijske pedagogije
salihovic.semir@yahoo.com

*Ako te zanima ISLAM, proučavaj ISLAM a ne muslimane.
Islam je savršen, muslimani nisu.*

Zakir Abdulkerim Naik

Sažetak

U ovom tekstu pokušat ćemo dati jedan jedinstven pregled mogućeg i kvalitetnog ostvarivanja međureligijskog dijaloga na tlu BiH. Tačnije, ovaj tekst govori o modernom/racionalnom poimanju ideje međureligijskog dijaloga te savremenim čitanjima i tumačenjima svetih kur'anskih tekstova. Značaj ovog teksta je višestruk. Prvo, iz razloga jer sa sobom donosi jednu novu dimenziju razumijevanja međureligijskog dijaloga. Drugo, što u sebi nosi ideju sveopćeg mira i suživota kao kur'anski princip. I treće, jer otvara mogućnost bezuvjetnog miroljubivog dijaloga sa pripadnicima drugih religija, ma ko oni bili. Tekst na jasnim kur'anskim principima daje jedinstven pregled kur'anskih tekstova povezanih sa idejom svjetskog etosa i idejom njenog osnivača Hansa Kinga, njemačkog katoličkog teologa koji je ideju utemeljio na nekoliko osnovnih postavki: da nema mira među narodima bez mira među religijama, odnosno da nema

mira među religijama bez dijaloga među religijama, tj. da nema dijaloga među religijama bez istraživanja temelja religija. U tekstu se također, negira medijski iskrivljena slika o bosanskim muslimanima i islamu u BiH. Tekst daje sliku jedne drukčije BiH i muslimana u njoj te predlaže drugim shvatanjima da mišljenje autohtonih, stoljećima prisutnih, tradicionalnih i modernih, te kulturno ostvarenih muslimana, integriraju u svoje, kao blago koje je jedini pravi put za sveopći mir u svijetu.

Ključne riječi: *mir, svjetski etos, modernost, racionalnost, međureligijski dijalog, muslimani, nemuslimani, ehlu-l-kitab, BiH.*

Uvod: ideja mira u okviru projekta - svjetskog etosa

Hans King¹, njemački teolog, 1990. godine je objavio knjigu *Projekat svjetskog etosa*.² U svojoj ideji zagovaranja sveopćeg mira u svijetu, projekat je utemeljio na, mogli bismo reći, četiri osnovne postavke: Nema preživljavanja bez svjetske etike; nema svjetskog mira među narodima bez mira među religijama; nema mira među religijama bez dijaloga među religijama i nema dijaloga među religijama bez istraživanja temelja u religijama.³ U vremenu globalizacije pitanje vrijednosti postaje potraga za zajedničkim vrijednostima koje nadilaze kulture. Tradiciju ljudskih prava, prava naroda kao i ideju Ujedinjenih naroda u čijem utemeljenju su sudjelovale i države iz islamskog svijeta (na primjer Egipat, Irak, Libanon, Saudijska Arabija i Sirija), već nose takve zajedničke predodžbe o vrijednostima. Etabliranje zajedničkih vrijednosti i normi, u vremenu sukoba između Zapada i islama, predstavlja jedan most. Kao jednu vrstu mosta razumijeva sebe i Deklaracija o svjetskom etosu. Ipak ovaj se projekt neće ostvariti niti u Chicagu niti na velikim konferencijama. Svjetski etos počinje kod pojedinca – ne kod „drugih”, nego kod mene! Svjetski etos je most u budućnost! Za to trebamo ljude koji će se angažirati i ovdje u Bosni i Hercegovini kao graditelji mostova. Trebamo ljude i inicijative koje će izgraditi ono povezujuće između kultura i religija i na taj način stvarati povjerenje. Fundamentalističko razmišljanje sije mržnju i nepovjerenje. Ono slijedi shemu ili-ili: ti ili ja! Dijalog među religijama slijedi shemu ne samo-nego i: ti i ja! U prvom planu nije ono što

1 Hans Küng (Sursee, Luzern, 19. marta 1928.), rimokatolički svećenik i teolog, profesor ekumenske teologije u Tübingenu. Osuđen je od Vatikana zbog neortodoksnih stavova. Promicatelj dijaloga među religijama. Predsjednik organizacije Svjetski etos.

2 Vidi više: Časopis: *Znakovi vremena*, broj 35-36., Ibn Sina, Sarajevo, 2007., str. 66-74.

3 Vidi: Hans King, *Kršćanstvo i svjetske religije-islam*, Svjetlo riječi, Livno, 1995., str. 213.

razdvaja nego ono što je zajedničko. Zato se kod mirovnih i dijaloških strategija, pa i kod svjetskog etosa, radi o naglašavanju i stavljanju u prvi plan ZAJEDNIČKOG. Neka se duh slobode i tolerancije, koji nas potiče na dijalog kultura i religija, pokaže jačim i uvjerljivijim od svih fundamentalističkih krilatica i agitacija! U tom duhu ćemo u nastavku govoriti o ispravnom razumijevanju dijaloga sa islamskog stanovišta.

Svjetski etos i islam

Muslimani i kršćani čine više od polovine svjetskog stanovništva. Bez mira i pravde između ove dvije vjerske zajednice ne može biti jasnog mira u svijetu. Budućnost svijeta ovisi o miru između muslimana i kršćana.⁴ Islam može mnogo ponuditi kada je u pitanju međureligijski dijalog i izgradnja mira. Ideja svjetskog etosa se savršeno uklapa u okvire islama. Kako islam vidi ideju svjetskog etosa i na koji način se poistovjećuje sa deklaracijom o svjetskom etosu, možemo vidjeti u priloženoj tabeli:

Deklaracija o svjetskom etosu: Norme	Deklaracija o svjetskom etosu: Vrijednosti	Kur'an i tradicija u islamu
Sa svakim čovjekom postupati ljudski!	Ljudsko dostojanstvo i ljudska prava (ljudskost)	Mi smo sinove Ademove, doista, ODLIKOVALI; dali smo im da kopnom i morem PUTUJU, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike PREDNOSTI nad mnogima koje smo stvorili. (El-Isra', 70)
Zlatno pravilo: Što ti ne želiš da se tebi čini, to ti ne čini drugima!	Uzajamno ponašanje ljudi jednih prema drugima (recipročnost)	„Niko od vas nije vjernik dok svojemu bratu ne želi ono što želi samome sebi.” (Muhammed, 40 an-Nawawi-a hadisa, broj 13)
Ne ubij	Nenasilnost i strahopoštovanje pred životom	I ne ubijajte nikoga koga je Allah zabranio, osim kad pravda zahtijeva...! (El-Isra', 33) Ako neko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na Zemlji nered ne čini – kao da je sve ljude poubijao; a ako neko bude uzrok da se nečiji život sačuva – kao da je svim ljudima život sačuvaov. (El-Ma'ide, 32) <u>U vjeri nema prisiljavanja...</u> (El-Bekare, 256)

⁴ Mustafa Prljača i Munir Mujić, *Zajednička riječ za nas i vas*, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2010., str. 13.

Ne kradi!	Solidarnost, pravednost i poštenje	<p>I neka među vama bude onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se čini dobro, a od zla odvraćati – oni će šta žele postići. (Alu 'Imran, 104)</p> <p>A roditeljima dobročinstvo činite, i rođacima, i siročadi, i siromasima, i komšijama, bližnjim, i komšijama daljnjim, i drugovima, i putnicima, i onima koji su u vašem posjedu... (En-Nisa', 36)</p> <p>A od imetka siročeta – što dalje! Osim ako ga želite unaprijediti, sve dok ne postane punoljetno. I ispunjavajte obavezu, jer će se za obavezu, zaista odgovarati! (El-Isra', 34)</p> <p>Zapovijed zekata</p>
Ne laži!	Tolerancija i istinitost	<p>A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije nje objavljene i da nad njima bdi. I ti im sudi prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i ne odstupaj od Istine koja ti dolazi. (El-Ma'ide, 48)</p> <p>I istinu sa neistinom ne miješajte i istinu svjesno ne tajite. (El-Bekare, 42)</p>
Ne zloupotrijebi seksualnost!	Ravnopravnost i partnerstvo žene i muškarca	<p>I što dalje od bluda, jer to je razvrat, kako je to ružan put! (El-Isra', 32)</p> <p>Muslimanima i muslimankama, i vjericima i vjericama, i poslušnim muškarcima i poslušnim ženama, i iskrenim muškarcima i iskrenim ženama, i strpljivim muškarcima i strpljivim ženama, i poniznim muškarcima i poniznim ženama, i muškarcima koji dijele zekat i ženama koje dijele zekat, i muškarcima koji poste i ženama koje poste, i muškarcima koji o svojim stidnim mjestima vode brigu i ženama koje o svojim stidnim mjestima vode brigu, i muškarcima koji često spominju Allaha i ženama koje često spominju Allaha - Allah je, doista, za sve njih oprost i veliku nagradu pripremio. (El-Ahزاب, 35)</p> <p>...i jedan od dokaza Njegovih je to što za vas, od vrste vaše, stvara žene da se uz njih smirite, i što između vas uspostavlja ljubav i samilost; to su, zaista, pouke za ljude koji razmišljaju. (Er-Rum, 30)</p> <p>Nijednom trudbeniku između vas trud njegov neću poništiti, ni muškarcu ni ženi – vi ste jedni od drugih. (Alu 'Imran, 195)</p> <p>Muškarima pripada dio onoga što ostave roditelji i rođaci, a i ženama dio onoga što ostave roditelji i rođaci, bilo toga malo ili mnogo, određeni dio. (En-Nisa', 7)</p> <p>Allah vam naređuje da od djece vaše – muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskima. A ako bude više od dvije ženskih, njima – dvije trećine onoga što je ostavio, a ako je samo jedna njoj – polovina. (En-Nisa', 11)</p>

Ideja sveopćeg zagovaranja mira, ima svoje uporište u islamu. Kur'an i tradicija podstiču vjernike da se zalažu za mir, jer je islam u osnovi ideja mira. Međureligijsko razumijevanje i prihvatanje različitosti su u osnovnim porukama islama. Islam nudi savremene pristupe ovoj tematici, a na to nas obavezuju i riječi Prve Objave - *Iqre/Uči, čitaj, tragaj, proučavaj!*⁵ Muslimani moraju imati mjesto za druge u svojim svjetonazorima. Muslimani moraju pravilno razumijevati islamsku poruku i ne smiju biti isključivi, jer isključivost je suprotna islamu. Konačno, sam Kur'an nudi pregršt poruka koje pozivaju ovim idejama a koje ćemo u nastavku detaljnije obrazložiti.

Međureligijski dijalog u modernom⁶/ racionalnom islamskom poimanju⁷

Glavni elementi definicije dijaloga su:⁸ civilizirana komunikacija, pluralitet uvjerenja, međusobno upoznavanje, život u miru, uzajamno poštovanje i tolerancija te saradnja u dobru. Kratko ćemo se osvrnuti na kur'anski tretman svakog od ovih elemenata. Višestruki kur'anski pozivi na civilizirano komuniciranje sa pripadnicima drugih vjera su dobro poznati a navest ćemo samo jedan:

*Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj!*⁹

Ukratko, lijepa riječ¹⁰ je obaveza muslimana prema svima uključujući i nemuslimane. Polazna pretpostavka dijaloga je uvjerenje da su različitost i mnoštvo duhovnih puteva do istine božanskoga porijekla. Poštivanje vjere ili uvjerenja drugih i njihove jedinstvenosti kao izrazu Božije volje je u centru dijaloga.¹¹ Takvo shvatanje nije strano islamu. Islam priznaje pluralitet religija i poziva muslimane da poštuju tu činjenicu koju Kur'an predstavlja kao volju Božiju koju nije dopušteno silom mijenjati:

5 Vidi: El-Alek, 1-5.

6 Vidi: Zuhdija Hasanović, *Percepcije sunneta*, El-Kalem i CNS, 2012., str. 72.

7 Vidi: Tekst: *Dijalog među objavljenim religijama*, autora: prof. dr. Ahmet Alibašić, objavljen na www.fin.unsa.ba

8 Vidi još: Ina Merdjanova i Patrice Brodeur, *Religija kao pokretač razgovora*, CNS, Sarajevo, 2014.

9 En-Nahl, 125.

10 Vidi: Ibrahim, 24-26.

11 Vidi detalje: Tore Lindholm, *Sloboda vjere ili uvjerenja*, CNS, Sarajevo, 2015, str. 7.

*A da je tvoj Gospodar htio, uistinu bi svi koji su na Zemlji vjernici bili. Pa zar da ti ljude prisiljavaš da vjernici budu!?*¹²

Imajući to u vidu zaključujemo da su upoznavanje, (spo)razumijevanje i izgradnja odnosa (*te'aruf*) u Kur'anu navedeni kao razlog podjele čovječanstva na narode i plemena:

*O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji...*¹³

Kada govorimo o miru kao cilju međureligijskog dijaloga, podsjetimo da je poslanička misija bila primarno mirotvorna i da je nastojala donijeti mir u ljude, i među ljude.¹⁴ Poslanik Muhammed, alejhi-s-selam, je bio graditelj mira u Mekki i prije poslanstva a posebno nakon poslanstva. Medina ga je prihvatila prije svega kao mirotvorca a samo jedan njen dio kao vjerovjesnika. Kad god je imao priliku, potpisivao je mirovne sporazume, pa i kad su se svi njegovi drugovi protivili - kao što je bio slučaj na Hudejbiji. Jer, ako su i u pravu muslimani koji vjeruju da je zadatak muslimana da sav svijet pozovu u islam, jasno je da se riječ Božija mora širiti samo milom a ne silom i da pod tim uvjetom može uspjeti samo u miru i ljubavi, a nikako u atmosferi straha, nepovjerenja i nasilja. Zato je Muhammed, a.s., i govorio svojim drugovima da ne priželjkuju rat. Mirenje, rješavanje sukoba i obnova odnosa (*islah* i *sulh*) blisko su vezana za nastojanje da se živi u miru i dobrim odnosima te da se prevaziđu rasni, etnički i drugi nesporazumi. I to je jedna od čestih kur'anskih tema:

*Nema nikakva dobra u mnogim njihovim tajnim razgovorima, osim kada traže da se milostinja udjeljuje ili da se dobra djela čine ili da se uspostavlja sloga među ljudima. A ko to čini iz želje da Allahovu naklonost stekne Mi ćemo mu, sigurno, veliku nagradu dati.*¹⁵

Nadalje, ako govorimo o poštivanju uvjerenja drugih, brojni kur'anski tekstovi i poslanički postupci jasan su poziv u tom pravcu. Kur'an, po principu reciprociteta, zabranjuje vrijeđanje vjerskih svetinja nemuslimana:

¹² Junus, 99.

¹³ El-Hudžurat, 13.

¹⁴ Vidi: Ahmet Alibašić i Muhamed Jusić, *Savremene muslimanske dileme*, CNS, Sarajevo, 2015, str. 425.

¹⁵ En-Nisa', 114.

*Ne grdite one kojima se oni, pored Allaha, klanjaju, da ne bi i oni nepravdno i ne misleći šta govore Allaha grdili. – Kao i ovima, tako smo svakom narodu lijepim postupke njihove predstavljali. Oni će se, na kraju, Gospodar u svome vratiti, pa će ih On o onom što su radili obavijestiti.*¹⁶

A i sve bogomolje su predmet božanske brige i zaštite preko ljudi:

*A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni manastiri, i crkve, i havre, a i džamije u kojima se mnogo spominje Allahovo ime.*¹⁷

Kur'an i Poslanik za nemuslimane uglavnom imaju razumijevanje, samilost i brigu. Radi ilustracije, Poslanik je molio za nevjernike (Omera i Ebu Džehla, za stanovnike Taifa, za Mekku pogođenu sušom) i ustajao na noge na sahrani Jevrejke. Kur'an upućuje otvoren poziv svima na saradnju (*te'avun*) u dobru:

*Jedni drugima pomažite u dobročinstvu i čestitosti, a ne sudjelujte u grijehu i neprijateljstvu...*¹⁸

U ovom duhu je poslanik Muhammed, a.s., još prije nego što je primio prvu objavu učestvovao u *Viteškom savezu (Hilfu-l-fudul)* čiji je cilj bila zaštita obespravljenih, da bi godinama nakon toga svojim drugovima s ponosom govorio o tom svom iskustvu i spremnosti da se ponovo odazove na sličnu inicijativu. Štaviše, Bog očekuje od nas da nas razlika u vjerovanju potakne da se natječemo u dobru (*istebiku-l-hajrat*), a ne ubijanju i zlu:

*A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti.*¹⁹

Pomalo začuđujuće, dragi Bog kaže da nam je naša različita vjerovanja 'uljepšao' kako bismo u njihovo ime činili što više dobra! Dakako, treba načiniti koncesiju skepticima: dijalog nije nimalo lahak proces. Nisu svi ljudi dobronamjerni ali ih, hvala Bogu, nema mnogo. Za one drukčije

¹⁶ El-En'am, 108.

¹⁷ El-Hadždž, 40.

¹⁸ El-Ma'ide, 2.

¹⁹ El-Ma'ide, 48.

raspoložene postoje drugi mehanizmi interakcije kao što su pregovori, debate, zanemarivanje i izbjegavanje.²⁰ Kur'an vjernike usmjerava:

*I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način...*²¹

Dijalog je aktivnost koja ima smisla samo među jednakim partnerima; jednakim i po iskrenim namjerama. Jer za dijalog i mir je potrebno dvoje.

*...kad čujete da Allahove riječi poriču i da im se izruguju, ne sjedite s onima koji to čine dok ne stupe u drugi razgovor, inače, bit ćete kao i oni...*²²

Svakako da je pogrešno razumjeti da ovi ajeti osuđuju međureligijski dijalog jer je jasno da izrugivanje bilo kojih vjerskih svetinja nije u duhu dijaloga kako smo ga opisali kroz elemente.

*Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašega ne izgone. Allah zaista voli one koji su pravični. On vam zabranjuje da prijateljujete s onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sebi nepravdu čine.*²³

Ovo je centralni kur'anski stavak o pitanju mjesta drugoga u islamu.²⁴ Ključno je, prema tome, ne pasti u iskušenje da se vjerske zajednice i njihovo ponašanje generalizira. Kur'an, naprimjer, osuđuje neke kršćane ali neke i hvali:

*Vi ste narod najbolji od svih koji se ikada pojavio: tražite da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćate, i u Allaha vjerujete. A kad bi sljedbenici Knjige ispravno vjerovali, bilo bi bolje za njih; ima ih i pravih vjernika, ali većinom su oni koji odbijaju da prihvate istinu.*²⁵

Dalje, Kur'an u jednom, za tradicionalne vjernike pomalo iznenađujućem, ajetu ostavlja vrata spasenja otvorena za druge - kršćane, jevreje i sabejce:

20 *A robovi Milostivoga su oni koji po Zemlji mirno hodaju, a kada ih bestidnici oslove, odgovaraju: „Mir vama!“* El-Furkan, 63.

21 El-Ankebut, 46.

22 En-Nisa', 140.

23 Mumtehine, 8-9.

24 Vidi više u knjizi: Gwenole Jeusset, *Sveti Franjo i Sultan*, Svjetlo riječi, Sarajevo-Zagreb, 2008. Također vidi: Benjamin Braude, *Kršćani i Jevreji u Osmanskoj carevini*, CNS, Sarajevo, 2007.

25 Alu 'Imran, 110; Vidjeti tumačenje riječi *kafir* kod Muhammeda Asada.

*One koji su vjerovali, pa i one koji su bili jevreji, i kršćani, i sabijci – one koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili – doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati!*²⁶

Ovo je samo jedna proklamacija Kur'ana iz koje vidimo da Kur'an na Boga ne gleda kao na ekskluzivno „muslimanskog“ Boga. Naravno u Kur'anu ima oštrih mjesta prema nekim kršćanskim dogmama (npr. o Trojstvu) kao i prema nekim jevrejskim vjerovanjima, ali je poruka Kur'ana posve rezolutna: Bog je Stvoritelj svih, Bog je Bog i kršćana, i muslimana, i jevreja, i vatropoklonika, i nevjerenika. Na prvoj stranici Kur'ana kaže se da je Bog Rabbu-l-'alemin (Bog svih svjetova, Bog svih naroda, svih univerzuma!). Po Kur'anu muslimanima islam nije privilegija, već moralna obaveza.²⁷ Dokaz ovom stavu je i sljedeći kur'anski ajet:

*Ima sljedbenika Knjige koji vjeruju u Allaha i u ono što se objavljuje vama i u ono što je objavljeno njima, ponizni su prema Allahu, ne zamjenjuju Allahove riječi za nešto što malo vrijedi, oni će nagradu od Gospodara njihova dobiti.*²⁸

Zbog svega je važno da kroz obrazovanje i doobuku stječemo i sposobnost za vođenje dijaloga, tzv. dijalošku kompetentnost. Mnogi muslimani su otvoreni protivnici dijaloga zbog načina na koji razumijevaju određene islamske tekstove. Tako će se neki od njih pozvati na kur'anski ajet: *Ni Jevreji, ni kršćani neće biti tobom zadovoljni sve dok ne prihvatiš vjeru njihovu.* (El-Bekare, 120). Jasno je međutim da ovaj ajet ne zabranjuje dijalog već da govori o potpunom zadovoljstvu. A ako je o tome riječ, onda se isto tako može reći da ni muslimani neće biti potpuno zadovoljni s nemuslimanima dok ne prime islam. Ali mi ovdje ne tragamo za potpunim zadovoljstvom već za suživotom u miru i toleranciji. Kur'an također, snažno naglašava činjenicu da je islam nastavak Ibrahimovske/Abrahamovske vjere:

²⁶ El-Bekare, 62; vidi: El-Ma'ide, 69.

²⁷ Vidi više: Intervju: Oni koji tvrde da je islam „religija rata“ - selektivno čitaju povijest, prof. dr. Enes Karić, objavljeno u *Zagrebačke novosti*, od 19. decembar 2015., str. 26.

²⁸ Alu 'Imran, 199.

On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisano Nuhu i ono što objavljujemo tebi, i ono što smo naredili Ibrahimu i Musau i Isau: „Pravu vjeru ispovijedajte i u tome se ne podvajajte!”²⁹

ili

Poslije smo tebi objavili: „Slijedi vjeru Ibrahimovu, vjeru pravu, on nije Allahu druge smatrao ravnim!”³⁰

Jevreje i kršćane Kur'an izravno poziva na okupljanje oko zajedničke riječi i akcije:

Reci: “O sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Allahu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Allaha, bogovima ne držimo!” Pa ako oni ne pristanu, vi recite: „Budite svjedoci da smo mi muslimani!”³¹

Poslanik Muhammed, a.s., je, kako ćemo vidjeti, žalio zbog poraza bizantijskih kršćana od strane zoroastrijskih Perzijana³² a kad je muslimanima bilo najteže, naklonost im je pokazao kršćanin. Sa Jevrejima, ali ne i sa svojim politeističkim Arapima, sklopio je građanski savez kojim se obavezao na uzajamnu odbranu zajedničkog grada a tu novu jevrejsko-muslimansku zajednicu nazvao je jednim *ummetom* - zasebnom zajednicom mimo drugih ljudi. Muslimanima je dozvoljena i hrana koju pripreme Jevreji i kršćani a dopušteno im je u principu i da se žene pobožnim kršćankama i Jevrejkama:

Od sada vam se dozvoljavaju sva lijepa jela; i dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga, i vaša jela su njima dozvoljena; i čestite vjernice su vam dozvoljene, i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas, kad im vjenčane darove njihove dadete s namjerom da se njima oženite, a ne da s njima blud činite i da ih za prilježnice uzimate.³³

Zaista je mnogo primjera u Kur'anu koji pozivaju na suživot među narodima, pripadnicima različitih religija. Islam - vjera mira, ne poništava ničiji trud. Ni trud muslimana ni trud nemuslimana. Kur'anska instrukcija: *Svima vama smo zakon i pravac propisali...* ukazuje na to da

29 Eš-Šura, 13.

30 En-Nahl, 123.

31 Alu 'Imran, 64.

32 Bizantinci, 1-6.

33 El-Ma'ide, 5.

su kroz protok vremena na Zemlju spuštane Objave od Boga preko posrednika Džibrila do mnogih poslanika. Svaka skupina ili narod je imao svoju Objavu. Božanska poruka u svim Objavama je ista a to je poruka mira. Kur'an podstiče na čitanje Objava onako kako su objavljene a što je garant sigurne strane na budućem svijetu, te za kršćane i Jevreje kaže:

*Neki od sljedbenika Knjige čitaju je onako kako je objavljena, oni u nju vjeruju. A nastradat će sigurno oni koji u nju ne vjeruju.*³⁴

Nadalje, Kur'an energično potvrđuje prethodne Knjige koje je Bog spuštao ljudima u koje je nužno vjerovati i koje se moraju poštovati.

*Allah je - nema boga osim Njega - Živi i Vječni! On tebi objavljuje Knjigu, pravu istinu, koja prethodne potvrđuje, a Tevrat i Indžil objavio je još prije, kao putokaz ljudima, a objavio je i ostale koje rastavljaju istinu od neistine.*³⁵

Sve gore navedeno ukazuje na to da Kur'an jasno govori o potrebi za suživotom, o potrebi da se pripadnici Ibrahimove/Abrahamove vjere međusobno trebaju razumijevati. Niko od pripadnika jedne ili druge religije nema ekskluzivno pravo da proglašava svoje uvjerenje jedinim legitimnim i ispravnim. Jedino mjerilo ljudske vrijednosti je koliko je ko spreman dobra učiniti. Svi mi smo sljedbenici Ibrahimovog/Abrahamovog monoteizma i s te pozicije trebamo posmatrati svijet oko sebe. Ibrahim, a.s., naš zajednički praotac nije bio ni jevrej ni kršćanin već pravi vjernik. O tome Kur'an jasno govori:

*O sljedbenici Knjige, zašto se o Ibrahimu, a.s., prepirete, pa zar Tevrat i Indžil nisu objavljeni poslije njega? Zašto ne shvatite? Ibrahim, a.s., nije bio ni jevrej ni kršćanin, već pravi vjernik, vjerovao je u Boga jednoga i nije bio idolopoklonik.*³⁶

S druge strane, muslimani bi definitivno trebali shvatiti kako ispravno Muhammeda, a.s., uzeti za uzora. Kur'an nam daje jasnu instrukciju kako se po uzoru na njega ophoditi prema drugima:

³⁴ El-Bekare, 121.

³⁵ Alu 'Imran, 2-4.

³⁶ Alu 'Imran, 65. i 67.

*Samo Allahovom voljom ti si (Muhammede) blag prema njima; a da si osoran i grub, razbjegli bi se iz tvoje blizine. Zato im praštaj i moli da im bude oprošteno i dogovaraj se s njima.*³⁷

Nažalost, mnogi muslimani danas svete tekstove čitaju na suviše tradicionalan način ne dozvoljavajući razumu da se otvori za nova sagledavanja stvari. Potreba svih ljudi na planeti je da izgrade stabilan mir. Bog nas u Kur'anu tome uči i neiscrpno poziva da mir gradimo u svakoj situaciji pozivajući na dijalog i na vjeru kako u Kur'an tako i u ono što je prije Kur'ana objavljivao, poštivajući sve Objave.³⁸ Niz Božijih Objava ljudima ukazuje na različite puteve svih nas, kojima se penjemo ka istom cilju. Svi smo ljudska bića. Svi energiju crpimo od istog izvora - Boga jednog. Međureligijski dijalog treba biti most kojim ćemo graditi bolji svijet u kojem živimo. Kur'an neiscrpno povezuje različite ljude i upućuje na suživot a muslimanima poručuje:

*...i svakako ćeš naći da su vjernicima najbliži prijatelji oni koji govore: „Mi smo kršćani”, zato što među njima ima svećenika i monaha i što se oni ne oholo.*³⁹

Prema tome, mnogo je ajeta u kojima nas Bog poziva na suživot i dijalog, u kojima obećava spas pripadnicima različitih religija a ne samo jednoj. Sve to pokazuje koliko je islam širok po pitanju poštivanja drugog i drukčijeg a svi navedeni ajeti su dokaz koliko se islam često pogrešno interpretira unutar nekih muslimanskih shvatanja.

Zaključna razmatranja: Nemuslimani u životu Muhammeda, a.s.

Muhammed, a.s., je milost čovječanstvu, nagoviješten je u knjigama Jevreja i kršćana,⁴⁰ a i prije njih, nagovijestio ga je poslanik, Ibrahim, a.s.⁴¹ To je samo još jedan od razloga zašto bismo trebali više tražiti Zajedničku riječ, a dogmatske razlike ostaviti postrani. U BiH žive pripadnici

³⁷ Alu 'Imran, 159.

³⁸ Vidi: En-Nisa', 136.; El-Ma'ide, 44., 46., 48.;

³⁹ El-Ma'ide, 82.

⁴⁰ Vidi: Tekst: Biblija o posljednjem Božijem poslaniku, Muhammedu, alejhi-s-selam, *Glasnik Rijaseta IZ-e* u Bosni i Hercegovini, broj 5-6/maj-juni 2016, str. 449-464.

⁴¹ Vidi: El-Bekare, 129; Es-Saff, 6; El-A'raf, 157; El-Bekare, 146.

različitih religija. Stoljećima jedni pored drugih. Stoljećima će i dalje živjeti zajedno i neophodno je da njeguju međureligijski dijalog. Mnogo je primjera u kojima su kršćani pomogli prve muslimane. To je činjenica koja treba biti temelj kvalitetnom međureligijskom dijalogu i suživotu u BiH kojeg trebamo njegovati. Samo neke takve primjere međureligijske saradnje istaknut ćemo ovdje:

Nakon prve objave Muhammedu, a.s., dvije osobe su ga utješile: Hatidža i kršćanin Vereka ibn Nevfel. Vereka je bio jedan od rijetkih konvertita na kršćanstvo u Mekki i njenoj okolici.⁴²

Pet ili šest godina kasnije muslimani su ponovo upućeni na kršćane. Muhammed, a.s., je svoje najslabije sljedbenike, koje nije mogao zaštititi od torture, uputio u Abesiniju kršćanskom kralju negusu u zaštitu. Šaljući ih na daleki i neizvjesni put, kazao im je: „Ako odete u zemlju Abesinaca naći ćete tamo kralja koji nikome ne čini nepravdu. To je zemlja iskrenosti...“⁴³

Među najvećim i najmoćnijim saveznicima Muhammeda, a.s., i ranih muslimana, bila su dva idolopoklonika, dvojica amidža: Abbas i Ebu Talib.⁴⁴

U najtežoj godini svoje misije, Muhammed, a.s., je prošao kroz još jedno iskušenje koje će ga dovesti do još jednog kršćanina. Kamenovan je u Taifu. Dok je napuštao grad krvavih nogu, sklonio se u voćnjak dvojice bogataša tog grada. Vidjevši ga ranjenog pozvali su svog roba Addasa, kršćanina, da mu odnese grožđa. Razgovarali su i otkrili zajedničke riječi dvije religije.⁴⁵

Muhammed, a.s., je ustao na noge kada je prolazila sahrana jedne Jevrejke.

Kada se Muhammed, a.s., vraćao iz Taifa u Mekku, potrebna mu je bila ulazna viza za rodni grad. Niko od nemuslimana mu je nije želio dati a muslimani nisu mogli. Tada se pojavio idolopoklonik Mut'im ibn Adijj i sa svojim sinovima ga uzeo u zaštitu.

42 Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet*, New York, Oxford University Press, 2007, str. 30.

43 Ibid, str. 59-62.

44 Kada mu je umro amidža Ebu Talib u istoj godini kada i supruga Hatidža, ta godina je nazvana *godina tuge*.

45 Vidi: Ramadan, str. 68-70.

Vodič Muhammedu, a.s., na najzahtjevnijem putovanju (Hidžri 622. god.) bio je kršćanin Abdullah ibn Urejkit. Razlika u vjeri mu nije smetala da svoju sudbinu i sudbinu svoje misije stavi u ruke čovjeka kome je vjerovao makar propovijedao da su njegova uvjerenja drukčija.

Muhammed, a.s., je kršćanskoj delegaciji u Medini a koja je doputovala iz Nedžrana, dozvolio da obave svoju molitvu u džamiji, na drugom najsvetijem mjestu za muslimane.

Mnogi su primjeri Muhammedove, a.s., interakcije i saradnje sa nemuslimanima. Neki od njih još su: da je davao i primao poklone od nemuslimana; da je odredio godišnju donaciju ugroženoj jevrejskoj porodici u Medini; meso kurbana dijelio je komšijama Jevrejima; novac posuđivao od nemuslimana; sklapao sporazume sa nemuslimanima itd.

Zahvaljujući prije svega ovom poslaničkom naslijeđu muslimani u svijetu baštine dugu tradiciju suživota sa drugima. Mnogo je muslimanskih zemalja sa značajnim nemuslimanskim manjinama a oko jedne trećine muslimana žive kao vjerske manjine. Bosanski muslimani posebno žele i dalje razvijati tu tradiciju u ovoj zemlji sa svima koji to isto žele. Ovakvo shvaćen međureligijski dijalog je garant bolje i sigurnije budućnosti i suživota u našoj zemlji. Svojim komšijama želimo još jednom kazati da ova naša opredijeljenost nije rezultat političke pragme već dubokog uvjerenja da je svijet različitosti Božija volja. Bosanski muslimani vjeruju da Bogu ne smeta bosanski vjerski pluralizam. Naprotiv, vjerujemo da nas dragi Bog ohrabruje da budemo dobre komšije i sugrađani:

*Bog vam ne priječi da dobro činite i pravedni budete prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz domova vaših ne protjeruju. Allah, zaista, voli one koji su pravični.*⁴⁶

Mi razumijemo da dragi Bog hoće da nas naše razlike potaknu da se natječemo u dobru, a da će On konačnu presudu među nama donijeti te stoga nema razloga da mi jedni drugima u vjeri presuđujemo. Za to jednostavno nemamo mandat: ...*A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje.*

46 El-Mumtehine, 8-9.

*Zato se natječite ko će više dobra učiniti. Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti.*⁴⁷

Literatura

Knjige:

- Hans, King-Josef Van Ess, *Kršćanstvo i svjetske religije - ISLAM*, Svjetlo riječi, Livno, 1995.
- Alibašić, Ahmet i Jusić, Muhamed, *Savremene muslimanske dileme*, CNS, Sarajevo, 2015.
- Benjamin, Braude i Bernard Lewis, *Kršćani i Jevreji u Osmanskoj carevini*, CNS, Sarajevo, 2007.
- Ina, Merdjanova i Patrice, Brodeur, *Religija kao pokretač razgovora*, CNS, Sarajevo, 2014.
- Gwenole, Jeusset, *Sveti Franjo i Sultan*, Svjetlo riječi, Sarajevo-Zagreb, 2008.
- Tore, Lindholm, *Sloboda vjere ili uvjerenja*, CNS, Sarajevo, 2015.
- Tariq, Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet*, New York, Oxford University Press, 2007.
- Hasanović, Zuhdija, *Percepcije sunneta*, El-Kalem i CNS, Sarajevo 2012.
- **Studije:**
- Prljača, Mustafa i Mujić, Munir, *Zajednička riječ za nas i vas*, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2010.

Izvori

Glavni izvor:

- Korkut, Besim, *Prijevod Kur'ana*, štampan je po nalogu hadimu-l-haremejni kralja Fahda ibn Abdul-Aziza Ali Sauda kralja Saudijske Arabije.

Objavljeni izvori:

- Ahmet Alibašić *Dijalog među objavljenim religijama*, www.fin.unsa.ba
- Semir Salihović, Biblija o posljednjem Božijem poslaniku, Muhammedu, a.s., *Glasniku Rijaseta IZ-e u BiH*, broj 5-6/maj-juni 2016, str. 449-464.
- Intervju: Oni koji tvrde da je islam „religija rata“ - selektivno čitaju povijest, prof. dr. Enes Karić, objavljeno u *Zagrebačke novosti*, od 19. decembar 2015., str. 26.
- Časopis: *Znakovi vremena*, broj 35-36., Ibn Sina, Sarajevo, 2007., str. 66-74.

47 El-Ma'ide, 48.

سمير صالحوفيتش

حوار الديانات وفكرة السلام في أراضي البوسنة والهرسك في إطار التصور الإسلامي العقلاني والحديث

حاول المؤلف في هذه المقالة أن يقدم ما يراه ممكنا ونافعا لتحقيق حوار الديانات في أراضي البوسنة والهرسك، أو بالأحرى، تتناول المقالة مسألة التصور العقلاني والحديث لفكرة حوار الديانات والتفسيرات المعاصرة للنصوص القرآنية. وبناء على الأصول القرآنية الواضحة تعطي المقالة عرضا موحدًا لما في القرآن من النصوص المتصلة بفكرة الأمة العالمية الموحدة. ومما ورد في المقالة أيضا نفي الصورة المحرفة التي تقدمها وسائل الإعلام عن مسلمي البوسنة والهرسك والإسلام فيها وتقديم صورة غير هذه الصورة عنهما، وبهذا الخصوص يدعو المؤلف هؤلاء المحرفين لينظروا إلى تصورات مسلمي هذه الأنحاء وهم قوم أصيل ذو ثقافة عالية مجربة وليدمجوها في تصوراتهم كثرة تمثل وسيلة وحيدة يتحقق بها السلام الشامل في العالم.

Semir Salihovic

Interreligious Dialogue and the Idea of Peace on the Territory of Bosnia-Herzegovina within a Modern/Rational Islamic Understanding

Summary

The author has tried to give a unique overview of the potential and quality of achieving inter-religious dialogue on Bosnian territory. Specifically, this article is about the modern/rational understanding of the idea of interreligious dialogue and contemporary readings and interpretations of the holy Qur'anic texts. Based on the clear Qur'anic principles, the paper gives a unique overview of the Qur'anic texts associated with the idea of a global ethos. The article also refutes the distorted picture of Bosnian Muslims and Islam in Bosnia. The paper paints a picture of a different Bosnia and Muslims in it. It proposes that other religions integrate the thought of indigenous and cultured Muslims of Bosnia into their own, as a treasure by which the universal peace in the world could be reached.

Primjena općih načela šerijatskih propisa u medicini pitanje transplantacije organa

Mirza Selimović

profesor vjeronauke
mirzase@hotmail.com

Sažetak

Pisati na temu *Primjena općih načela šerijatskih propisa u medicini – pitanje transplantacije organa*, zahtjeva jednu veoma složnu, samostalno-istraživačku vrstu rada gdje krajnjim naporima pokušavamo dati konkretne odgovore na aktuelno pitanje današnjeg doba. Zadatak je pronaći, definirati, razraditi i krajnje ozbiljno definirati stav islama ili Šerijata kao vjerezakona u vezi sa nevedenim pitanjem. Ustvari, ukazati na činjenicu da Kur'an i hadis transplantaciju niti dopuštaju niti osuđuju. Stoga ova tema i jeste osjetljiva u mnogim muslimanskim zemljama gdje postoje različiti pogledi, a poznato je da među fakihima postoji razmimoilaženja u mišljenjima. U ovom radu posebno ističemo stavove pravnih škola navodeći djela na koje se pozivaju njihovi vodeći autoriteti. Naglašavamo ključnu stvar nekomercijalizacije ljudskih organa i protivljenje etičkim pravilima i temeljnim principima islama.

Ključne riječi: Transplantacija, doniranje, prodaja, oporuka

Mišljenje šerijatskih pravnika i stavovi pravnih škola o doniranju organa

Važno je, na samom početku, navesti mišljenje šerijatskih pravnika o doniranju organa. Osnova u svim stvarima je dozvoljenost (*el-aslu alel iba-*

hati), za njih se ne mora imati šerijatski validan dokaz (*delil*), ali mora za ono što je zabranjeno. Ne postoji dokaz o zabranjenosti doniranja organa. Tačno je da je stvarni vlasnik ljudskog tijela Allah, dž.š., koji je vlasnik svega. Čovjek može donirati neki organ jednako kao što može pokloniti i dio svoga imetka, iako je u stvarnosti i taj imetak Božije vlasništvo. Imovina je Božiji dar i opskrba ljudima, pa opet čovjek daje zekat, donacije, trajne (vakufe), jednokratne, obavezne ili dobrovoljne sadake itd. Zašto ne bi mogao darovati dio svoga tijela kada se svi ljudi slažu da se može darovati krv? Bez krvi nema života pa opet je dozvoljeno darivanje. Jednako kao što je ženi dozvoljeno zadojiti dijete druge žene, svojim mlijekom. Općenito, doniranje organa je dozvoljeno u Šerijatu - naravno uz određene uvjete i na propisan način.¹

Po hanefijskoj pravnoj školi koja, pozivajući se na djelo *Medžma el-enhur*, iznosi mišljenje je da neprihvatljivo koristiti ljudske ili svinjske kosti u liječenju s obzirom na činjenicu da je zabranjeno zadobijanje bilo kojeg oblika koristi od njih. Također, u djelu *Hašijah ibn Abidin*, navodi se da nije dopušteno prodati išta što proističe iz ljudskog tijela, npr. kosu ili nokte, jer oni čine konstitutivne dijelove ljudskog bića. Shodno tome, postaje obavezom za pojedinca da ih zakopa. Kada su u pitanju udovi, u djelu *Fethu-l-kadir* spominje se da bi odstranjivanje nečijeg uda od druge osobe zahtijevalo plaćanje pune krvarine od počinitelja - imajući u vidu čovjekov počastvovani položaj, uništenje bilo kojeg dijela ljudskog tijela jednako je uništenju cjelokupnog tijela.

Po malikijskoj pravnoj školi koja, pozivajući se na djelo *Balagat el-salik*, iznosi mišljenja da odrezivanje noktiju preminule osobe ili bilo kojeg dijela tijela (uključujući i kosu) nije dopušteno jer se ovi dijelovi smatraju svetim. Bilo bi to ustvari narušavanje svetosti tijela. U djelu *Kavanin el-ahkam el-šer'ijje* navodi se da nije dopušteno liječenje tijela onim što se smatra zabranjenim, na isti način kao što je zabranjeno onome ko je na rubu izglednosti konzumiranje ljudskog mesa.

Po šafijskoj pravnoj školi koja, pozivajući se na djelo *Mugni el-muh-tadž*, iznosi da je zabranjeno pribjegavati odsijecanju bilo kojeg dijela

1 Senad Čeman „Darivanje i presađivanje organa u šerijatskom pravu“, preuzeto sa: <http://www.http://minber.ba/darivanje-i-presađivanje-organa-u-serijatskom-pravu/>, 27.12. 2016.

tijela tako da bi ga onaj koji pati od gladi mogao jesti - odsijecanjem jednog dijela čovjekovog tijela zbog koristi druge osobe pogoršava se stanje tog čovjeka.

Po hanbelijskoj školi koja, pozivajući se na djelo *Keššaf el-kina*, iznosi mišljenje da bi onome čiji je život u opasnosti zbog pretjerane izgladnje-losti, bilo nedopušteno ubiti ljudsko biće, bilo kojeg uvjerenja - musliman, nemusliman ili zimmija - ili odsjeći dio tijela pa ga pojesti, su životi obojice podjednako sveti.

Dva istaknuta islamska učenjaka koji su pisali protiv transplantacije organa jesu muftija Šafi iz Pakistana i dr. Abdusselam eš-Šukri iz Egipta. Djelo muftije Šafija je na urdu jeziku i nosi naziv *Insani azai ki painvan-kari*, dok je djelo dr. Eš-Šukrija na arapskom i nosi naziv *Nakl ve zira'a el-a'da el-ademijja min menzur islami*. Muftija Šafi drži transplantaciju organa nedopuštenom na temelju sljedećih propisa: svetost ljudskog života, tijela; ljudsko tijelo je emanet (povjerenja stvar); i konačno, ovakav bi postupak bio jednak pretpostavljanju ljudskog tijela materijalnim ciljevima.² Dr. Hasen eš-Šazili kaže: „Čovjekov život, njegovo tijelo i sve što se veže za njegov organizam prava su Allaha Uzvišenog a ne prava čovjeka, on zato nema pravo da odustane od svog života ili nekog dijela tijela niti ima pravo da djeluje nad njim djelovanjem kojim se premješta vlasništvo preko kupoprodaje ili doniranja. Dokazi za to su sljedeći:

1. Ranije smo objasnili da je vlasnik svega u kosmosu, a samim tim i čovjeka, Uzvišeni Allah, i čovjek nema starateljstvo nad tijelom, osim u granicama onoga što mu je Šerijat zacrtao, onoga što mu je dozvolio i ustupio.
2. Allah, dž.š., naredio je čovjeku čuvanje života i čuvanje svakog dijela tijela propisujući kaznu za svakoga onoga ko uradi nešto protiv cijelog tijela ili nekog njegovog dijela kao što je to ranije objašnjeno.
3. Mudri Zakonodavac propisao je kaznu za svakog onog ko nanese štetu sebi kao cjelini ili nekom svom dijelu kao što je to ranije objašnjeno.

² Ebu Fadl Muhsin Ibrahim, Transplantacija ljudskih organa, u *Savremene fikhske teme*, hrestomatija, priredio Enes Ljevaković, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 2006, str. 264-265.

4. Mudri Zakonodavac propisao je kaznu svakome onome ko onemoguću djelovanje nekog dijela tijela pa makar i određeno vrijeme kao što je to slučaj na primjer sa razumom pa se tako osoba koja pije vino kažnjava određenom kaznom.
5. Čovjekova volja nema udjela u gubljenju života ili uništavanju nekog njegovog dijela bez obzira o kojem dijelu se radilo. El-Karafi kaže: 'A takođe i Njegovo zabranjivanje opojnih sredstava radi čuvanja koristi čovjeka u njegovoj funkcionalnosti, zabranjivanje krađe radi čuvanja njegovog imetka, bluda radi čuvanja njegovog potomstva, lažnog optuživanja radi čuvanja njegove časti, ranjavanja radi čuvanja funkcionalnosti organa, pa čak i da čovjek bude zadovoljan odustajanjem od tog prava to se neće smatrati zadovoljstvom. Njegovo odustajanje od ovih i sličnih prava koja im pribavljaju korist a koja su u osnovi Allahova prava jer ne otpadaju njihovim odustajanjem neće biti izvršeno zbog koristi koju mu pribavljaju i štete koju otklanjaju.'³

Pored ove dvojice, transplantaciji su se usprotivili i šejh Eš-Ša'ravi i Mustafa Mekki, ali mišljenje većine je da je to dozvoljen čin.

Pojam transplantacije i osnove za rješavanje problema

Transplantacija organa podrazumijeva prenošenje organa iz ljudskog tijela jednog čovjeka u tijelo drugog - npr. presađivanje ruke, bubrega ili srca. Ona predstavlja zamjenu nefunkcionalnog organa putem hirurške procedure kod bolesnika kod kojih je, iz nekog razloga, došlo do nepovratnog otkazivanja funkcije nekog vitalnog organa. Kako smo kazali, s obzirom na to da je ovo novo pitanje o kojem ne postoji direktan šerijatski tekst, za njega se veže grupa općih fikhskih pravila čije je poznavanje nužno kako bi se došlo do ispravnog rješenja:

1. Najobuhvatnije pravilo vezano za ovu temu je pravilo pet osnovnih prava: pravo na čuvanje vjere, života, razuma, poroda i imetka. Važno je spomenuti da ulema ovim pravima dodaje i pravo na čast uzimajući u obzir svetost ljudskog bića. Dr. Muhammed Seid Ramadan el-Buti kaže: „Islamsko uzdizanje svetosti ljudskog bića

3 Eš-Šazili, Hasen Ali: *Hukmu nakli-l-a'dai-l-insani fi-l-fikhi-l-islami*, Kairo, Kitabu-l-Džumhurijeh, str. 110-111.

i njeno čuvanje kroz šerijatske propise je potvrđena činjenica u koju ne sumnjaju ni istraživač niti pravnik. Stoga, čuvanje svetosti ljudskog bića primarno ulazi u okvir prava koja su stožer čistog islamskog prava.“⁴

2. Prava se dijele na dvije vrste: prava Allaha i prava stvorenja. Imam Eš-Šatibi kaže: „Sukladno onome što se razumije iz Šerijata, u Allahovom pravu pravni adresat nema pravo izbora, bez obzira da li ga on mogao shvatiti ili ne. U svakom slučaju, pravni adresat nema izbora ni u jednom Allahovom pravu, dok u ljudskom pravu on to ima.“⁵ Raspolaganje pravima dozvoljeno je u onoj vrsti koja pripada stvorenjima ili većinskim dijelom pripada stvorenjima s tim što to pravo ostaje primarno pravo u odnosu na onoga ko ga daje u osnovi bez obzira na način posjedovanja ili upotrebe, i ograničeno sekundarno u odnosu na zamjenika ili opunomoćenika;⁶
3. Sve ono u čemu je utvrđeno čovjekovo pravo raspolaganja on ima pravo utjecanja na to;
4. Čuvanje života i njegovih pratilaca je od prava Allaha, dž.š. Apstraktna prava koja ulaze u domen ljudskih prava nasljeđuju se isto kao što se nasljeđuju i materijalna prava;
5. Nužda dozvoljava zabranjeno;⁷
6. Šteta se otklanja;⁸
7. Šteta se ne otklanja štetom;⁹
8. Dozvoljeno je poklanjanje onoga što je u čovjekovom potpunom vlasništvu;
9. Dozvoljeno iz nužde ograničava se njenom granicom;¹⁰
10. Manja šteta se čini da bi se otklonila veća šteta.

4 El-Buti, Muhammed Seid Ramadan: *Kadaja fikhijje mu'asire*, str. 119.

5 Eš-Šatibi, Ebu Ishak Ibrahim b. Musa el-Lehami el-Granati : *El-Muvafekat*, 2/ 375-378, El-Mektebetu-t-Tidžarijetu-l-Kubra, Kairo, (valorizacija Abdullah Derraza)

6 Ibid. str. 119.

7 Ibn Nudžejm, Zejnu-l-abidin b. Ibrahim: *El-Ešbah ve-n-Nezair*, str. 107, Mektebetu-l-Asrijje, Sajda- Bejrut, 2003.

8 Azzam, Abdulaziz Muhammed: *El-Kava'idu-l-fikhijje*, str.153., Mektebetu-r-Risale, Kairo, 1999.; Ibn Nudžejm: *El-Ešbahu ve'n-Nezair*, str.105.

9 Ibn Nudžejm, Zejnu-l-abidin b. Ibrahim, nav. djelo, str. 108.

10 Ibid. str. 107.

Osnovu za ovo pitanje, pored spomenutih fikhskih pravila, mogli bismo izvući i iz hadisa Arfedže čiji je nos otkinut pa je uzeo nos od srebra. Kada mu se zagnojio, Poslanik, a.s., mu je naredio da napravi nos od zlata.¹¹ Islamski pravnici su složni po pitanju uzimanja nosa ili zuba od zlata ukoliko nužda zahtijeva to sa razilaženjem među njima ukoliko umjesto njega može da dođe srebrni. Šafije i malikije dozvoljavaju zlato u tom slučaju a hanefije ga dozvoljavaju samo u slučaju nužde.¹² Što se ostalih organa tiče, poput ruke, noge ili prsta, hanefije i šafije smatraju da nije dozvoljeno napraviti ih od zlata ili srebra, jer to neće biti funkcionalni organi, nego će služiti samo u estetske svrhe pa u tome nema nužde - koja bi dozvolila upotrebu zabranjenog. Dakle, upotreba vještačkog organa od nečega drugog mimo zlata i srebra dozvoljena je po svima.¹³

Forme ovog problema

Oblik ovog pitanja u našem vremenu veže se za dvije osnove:

1. korisnik
2. onaj čiji se organ koristi

Uz ovo bismo mogli dodati i sam čin operacije. Osoba čiji se organ koristi bit će, neminovno, živa ili mrtva. U prvom slučaju, za njegov život se veže pravo drugoga, bez obzira bilo to kolektivno pravo ili pravo pojedinca, ili se za njegov život ne veže ničije pravo i on je u ovom slučaju ili potpune sposobnosti – u mogućnosti da brine sam o sebi, ili nepotpune sposobnosti – nesposoban da vodi računa o sebi.

U drugom slučaju, kada je onaj čiji se organi koriste mrtav, njegova smrt je ili moždana, čije smo simptome objasnili u uvodu, ili potpuna srčana za koju se vežu šerijatski propisi smrti. U oba slučaja on će imati ili neće imati nasljednika.

U islamskom pravu osoba za čiji se život ne veže pravo drugoga naziva se osoba zaštićene krvi (a kada čovjek napravi prijestup koji po šerijatskim propisima zahtijeva smrtnu kaznu, poput oženjenog bludnika ili

¹¹ Tirmizi, Muhammed b. Isa: *El-Džami'*, br. 1770, Daru Ibn Kesir, Bejrut-Damask, 2007.

¹² El-Merginani, Ali b. Ebu Bekr El-Fergani: *El-Hidajetu šerhu Bidajeti-l-mubtedi'*, 2/365, Daru-l-Erkam, Bejrut; El-Buti, *Kadaja fikhiije mu'asire*, str. 121.

¹³ El-Buti, Muhamed Seid Ramadan, nav. djelo, str. 121.

namjernog ubice, nakon šerijatskog suđenja taj čovjek postaje dozvoljene krvi) i takva osoba može biti:

1. potpune sposobnosti
2. nepotpune sposobnosti.

Što se prve grupe tiče, a to su oni potpune sposobnosti da upravljaju svojim životom, ukoliko se utvrdi da će odstranjivanje nekog njegovog organa radi inplantacije u drugog čovjeka dovesti do njegove smrti, onda mu nije dozvoljeno da donira taj svoj organ kao što nikome nije dozvoljeno da ga prisili na doniranje tog organa a razlog za ovakav propis je to što čovjek nema pravo utjecanja na ono što je od Allahovih prava a život je od prava Allaha Uzvišenog. Onaj kome je On podario život i taj ga koristi nije dozvoljeno da svojom voljom odustane od njega tj. da izvrši samoubistvo i nije dozvoljeno da utječe na njegovo gubljenje na neki drugi način - a nema sumnje da je ovo jedan od tih načina. Osnovu za ovo nalazimo u ajetima i hadisima zabrane samoubistva:

*...I ne ubijajte se...*¹⁴

*Ne ubijajte onog koga je Allah zabranio ubiti, osim kada to pravda zahtijeva.*¹⁵

*I sami sebe u propast ne bacajte...*¹⁶

Od Ebu Hurejre, r.a., se prenosi da je Poslanik, a.s., rekao:

„Ko se baci sa brda pa ubije samog sebe, vječno će se u džehennemskoj vatri bacati s brda. Ko popije otrov pa ubije samog sebe, vječno će u džehennemskoj vatri trovati samog sebe. A ko se ubije željezom, vječno će probadati željezom svoj stomak u džehennemskoj vatri.“¹⁷

Od Sabita b. ed-Dahhaka se prenosi da je Poslanik, a.s., rekao:

„Ko ubije sebe nečim sa dunjaluka bit će kažnjavao time na Sudnjem danu.“¹⁸

Ne postoji korist u gubljenju jednog života zarad produžetka drugoga s obzirom na to da, čak i sa različitošću stepena pobožnosti, ne postoje razlike između osnove dva života. Ukoliko, međutim, pouzdan ljekar

14 En-Nisa', 29.

15 El-En'am, 151.

16 El-Bekara, 195.

17 Buhari, Muhammed b. Ismail: *Sahihu-l-Buhari*, br. 5778, Daru Ibnu-l-Hejsem, Kairo, 2004.

18 Muslim, Ibn El-Hadždžadž: *Sahihu Muslim*, br. 176, Daru-t-Tajba, 2006.

specijalista na osnovu medicinskih proučavanja i iskustava utvrdi da doniranje određenog organa neće utjecati na zdravlje donatora, propis doniranja vraća se na dva pravila koja smo spomenuli u uvodu ovog proučavanja:

1. Što je pravo čovjeka veće u odnosu na Allahovo, dozvoljeno mu je da raspolaže njime.
2. Ono u čemu je utvrđeno čovjekovo pravo raspolaganja on ima pravo utjecanja na to.

Čovjekov život je od prava Uzvišenog Allaha i tu on nema pravo utjecanja međutim, čovjekovi organi su od njegovih osobnih prava i tu njegov utjecaj može biti na dva načina:

1. Može utjecati na način da taj utjecaj dovede do njegove smrti i tako uđe u domen Allahovog prava a to mu u tom slučaju nije dozvoljeno
2. I može utjecati tako da taj utjecaj ne dovodi do smrti i ne ulazi u domen Allahovog prava te mu je u tom slučaju, shodno navedenim pravilima, dozvoljeno utjecanje na njih preko poklanjanja i doniranja.

O ovom drugom slučaju dr. Abdulkadim Zellum kaže: „U islamskom pravu je dozvoljeno živoj osobi da dobrovoljno i bez prisile donira jedan ili više svojih organa nekoj drugoj osobi kojoj su ti organi potrebni. Temelj za ovo mišljenje je da osoba kojoj krivicom neke druge osobe bude odsječena ruka ili izbijeno oko ima pravo uzeti odštetu ili povredu oprostiti. Opraštanje povrede odgovara odustajanju, odnosno poklanjanju odštete, iz čega opet slijedi da je odšteta vlasništvo i da je i odgovarajući organ, u čije ime je odšteta poklonjena, također vlasništvo. Vlasništvo nad vlastitim organima omogućava čovjeku da njima raspolaže i, kao posljedica toga, daje mu pravo da ih donira nekoj drugoj osobi kojoj su ti organi potrebni. Allah, dž.š., je dozvolio odustajanje od odmazde i odštete: ‘Treba čovječno postupati sa onim kome njegov brat oprost krivnju, a on sa svoje strane treba da se plemenito oduži onome koji mu oprašta odmazdu. To je olakšanje od Gospodara vašeg, i milost.’¹⁹

19 Zellum, Abdulkadim: *Hukmu-š-šeri fi istinsah ve nakli-L-a'da*, str. 9., Kairo, Hizbu-t-Tahrir, 1997.

Da li je muslimanu dozvoljeno da pokloni organ za života

U obliku u kojem se danas prakticira transplantacija, zasigurno je bila nepoznato klasičnim islamskim pravnicima.²⁰ Islamsko pravo po pitanju doniranja razlikuje prenošenje jednog (ili više) organa iz živog donatora ili već umrlog čovjeka. Citirat ću riječi poznatog alima, dr. Jusufa el-Karadavija koji je najkonkretnije i najbliže pojasnio odgovor na svaku nedoumicu koja se nalazi u samom sadržaju. Njegovo pisanje, kao i stavove uglednih profesora o transplantaciji koristim u cijelom tekstu. Dr. Karadavi kaže:

„Neki će reći: ‘Dobročinstvo čovjeka je dozvoljeno onim čime on raspolaže.’ Da li čovjek posjeduje svoje tijelo u toj mjeri da bi njime slobodno raspolagao - poklanjajući ga ili na drugi način? Ili je ono čovjeku dato od Allaha, dž.š., i nije mu dozvoljeno da s njim raspolaže prema vlastitom nahođenju, osim onako kako je On dozvolio? Kao što mu nije dozvoljeno da raspolaže životom, da ga uništi ili da se ubije, tako mu nije dozvoljeno da postupa po svom nahođenju sa dijelovima tijela nanoseći mu štetu. Ovdje je moguće i gledišta da je čovjeku omogućeno da sa tijelom, iako je od Allah dž.š., raspolaže slično imetku koji suštinski pripada Allahu dž.š., na što ukazuje Kur’an: *Dajte im iz Allahovog imetka koji vam je dao.*²¹ Ali ovaj imetak dat je čovjeku sa mogućnošću i kompetencijama raspolaganja sa njim. Kao što je dozvoljeno činjenje dobročinstva sa dijelom imetka za korist drugoga kome je to potrebno, dozvoljeno je i da se dâ dio tijela koji je drugome potreban. Razlika je ta što je čovjeku dopušteno podijeliti ili sadakom učiniti cio imetak, ali mu nije dozvoljeno da dâ cijelo tijelo. Štaviše, nije mu dozvoljeno ugroziti vlastiti život da bi izbavio bolesnika od propasti, teških bolova.“²²

Ako se od muslimana traži da se baci u vodu radi spašavanja utopljenika ili da uđe u vatru radi gašenja požara ili spašavanja nekoga ko je skoro izgorio, zašto mu ne bi bilo dozvoljeno riskirati dio svoje materijalne egzistencije radi pomoći drugima, kojima je to potrebno. U naše vrijeme svjedoci smo dobrovoljnog davanja krvi, a i ona je dio čovječijeg

²⁰ Ljevaković, Enes, nav. djelo, str. 263.

²¹ Korkut, Besim, *Kur’an sa prevodom*; sura En-Nur, 33. ajet

²² Karadavi, Jusuf; *Savremene fetve*, preveli: Amir Karić, Munir Mujić, Tuzla, 1997, str. 23.

tijela - što se prakticira u muslimanskim zemljama i niko od uleme to ne osuđuje. Naprotiv, oni na to podstiču i u tome učestvuju. Ova prešutna saglasnost uz neke izdate fetve o tome upućuju na zaključak da je to šerijatski prihvatljivo u granicama mogućnosti. Stoga je propisano pomaganje ugroženog, ranjenog, gladnog, oslobađanje zarobljenika, liječenje bolesnika i izbjavljanje svakog onoga u koga je život ili manje od toga u opasnosti. Muslimanu nije dozvoljeno da posmatra štetu koju podnosi pojedinac ili zajednica, a da je ne eliminira, ako je u stanju, ili da je ne nastoji otkloniti shodno mogućnostima.

„Nastojanje da se otkloni šteta koju trpi musliman npr. zbog oštećenog bubrega, na taj način što će mu neko darovati jedan svoj zdrav bubrež u skladu je sa Šerijatom, čak je pohvalno. Onaj ko to učini zaslužuje nagradu, jer se smilovao nekome na Zemlji i zaslužio i milost na nebu. Islam ne ograničava sadaku na imetak, nego svako dobročinstvo smatra sadakom. U to spada i darivanje dijela tijela radi pomoći drugome i nema sumnje da je ovo najvrednija sadaka. Čovjek žrtvuje sav kapital da bi spasio dio tijela a njegovo žrtvovanje, Allaha radi, spada u najvrednija djela i najveću sadaku.“²³ Dr. Enes Ljevaković ističe da je u islamu u načelu doniranje organa human čin - bilo da se radi o živom donoru ili pristanku na doniranje organa nakon smrti - naravno, uz određena pravila.²⁴

Kada nije dozvoljeno po šerijatskom učenju darivanje organa

Ako kažemo da je živjoj osobi dozvoljeno dati neki organ, ta dozvola je ograničena. Nije dozvoljeno dati ono čime bi neko nanio štetu sebi ili nekome prema kome ima obaveze. Nije dozvoljeno dati organ koji je jedini u organizmu, kao što je npr. srce ili jetra, jer se ne može živjeti bez toga. Nije dozvoljeno odstraniti nevolju drugoga nanoseći sebi štetu. Šerijatsko pravilo kaže: Štetu treba otkloniti u granicama mogućnosti, ali ovo ograničava drugo pravilo koje kaže: Šteta se ne otklanja štetom. U

²³ Karadavi, Jusuf; nav. djelo., str. 24.

²⁴ Ljevaković, Enes, „Darivanje organa je human čin i vrhunsko djelo ljubavi“, preuzeto sa: <http://www.dmbih.org/component/content/article/44-posljednje-vijesti/99-doniranje-organa-je-human-in-i-vrhunsko-djelo-ljubavi>, 28.10. 2015.

pojašnjenju stoji: šteta se ne otklanja sličnom ili još većom štetom. Stoga nije dozvoljeno davati vanjske organe tijela - oko, ruku ili nogu. Ovim bi se nevolja drugoga odstranjivala sigurnom štetom prema samome sebi, zbog narušavanja integralnih funkcija i izgleda. Isto tako, ako je unutar-nji organ parni, ali je drugi nefunkcionalan ili je obolio, ovaj se smatra jedinim. Dr. Karadavi jasno je to usporedio sa eventualnom štetom koja bi zadesila nekoga prema kome ima obaveze, npr: supruga, djeca, muž ili dužnici. Prenosi konkretan primjer gdje je upitan od neke žene koja želi dati bubreg svojoj sestri a muž nije s tim saglasan. Ima li ustvari on pravo na to? Njegov odgovor je glasio: „Muž ima prava kod svoje supruge. Ako ona želi pokloniti jedan svoj bubreg, slijedi hirurški zahvat i odlazak u bolnicu te posebna njega. Sve to muža lišava nekih prava i stavlja ga u određene teškoće. To se treba uraditi s njegovim zadovoljstvom i dozvolom.“²⁵

Poklon može učiniti osoba koja je punoljetna i mentalno zdrava (*mu-kellef*). Nije dozvoljeno da malodobna osoba poklanja organ iz razloga što u potpunosti ne poznaje vlastitu korist. Nije dozvoljeno da staratelj u ime štíćenika govori na način da ih podstakne na darivanje, a oni nisu svjesni toga. Nije mu dozvoljeno da poklanja njihov imetak, tim prije nije mu dozvoljeno da poklanja njihovo tijelo koje je dragocjenije.

Doniranje organa nemuslimanu

Poklanjanje dijela tijela je kao dijeljenje sadake iz imetka, dozvoljeno je pokloniti i muslimanu i nemuslimanu. Ebu Fadl Muhsin Ibrahim navodi da je dopuštenost primanja organa od nemuslimana zasnovana na dva faktora: nedostupnost organa za muslimane i ukoliko će se život muslimana dovesti u pitanje tada je nedopušteno transplantiranje.²⁶ Organi nisu muslimani, nego su ljudi muslimani. Svaki organ u čovjeku veliča Allaha, dž.š., i tespih Mu čini, kao i cijela priroda. Kao što je muslimanu dozvoljeno uzeti organ od nemuslimana, dozvoljeno mu je i nemuslimanu darovati organ.²⁷

²⁵ Karadavi, Jusuf, nav. djelo, str 25.

²⁶ Muhsin, Ibrahim, *Transplatacija organa, eutanazija, kloniranje i pokusi na životinjama: islamski stav*, biblioteka 'Mladi muslimani', Sarajevo 2005., str. 79.

²⁷ www.minber.ba. <http://www.minber.ba/index.php/fikh-kategorija/18499-darivanje-i-presadivanje-or>

Karadavi smatra da se dozvoljenost ne odnosi na onoga ko se bori protiv muslimana oružjem, ko se bori na dezorganizaciji muslimana uopće, otpadniku od islama te heretiku koji javno ispovijeda svoje otpadništvo. Kako onda da mu pomožemo u životu? Ukoliko se nađe musliman kome je potreban organ i nemusliman kome je također potreban organ, musliman ima prioritet. Allah, dž.š., kaže: *A vjernici i vjernice preči su jedni drugima.*²⁸ Štaviše, onaj koji je privržen vjeri ima prioritet nad grješnikom. Njegovim životom i zdravljem pomaže mu se u toj pokornosti Allahu, dž.š., i pomaže mu se da bude koristan Njegovim stvorenjima, nasuprot onome ko je neposlušan Bogu i koristi se Njegovim blagodatima u griješenju prema Njemu te nanošenju štete ljudima. Ako je musliman rođak ili komšija, imamo stav da komšija ima neosporno pravo a rođak neprikosnoveno, jer Allah, dž.š., kaže: *A rođaci su prema Allahovoj Knjizi jedni drugima preči.*²⁹

Dozvoljeno je da musliman dadne organ određenoj osobi, kao što je dozvoljeno da ga dadne nekoj ustanovi, poput posebnih banaka koje čuvaju organe na poseban način da bi ih po potrebi upotrijebili.

Prodaja organa ne/dozvoljena

Ovdje je dato posebno upozorenje: dozvola dobrovoljnog darivanja ne podrazumijeva prodaju, jer prodaja je razmjena kapitala uz obostrano zadovoljstvo! Kupoprodaja je razmjena vrijednog imetka za vrijedni imetak predavanjem u vlasništvo i zaposjedanjem³⁰, a ljudsko tijelo nije kapital da bi ušlo u domen nagodbe i nadoknade i da bi organi ljudskog tijela postali predmet trgovine i kupoprodaje. Nažalost, to se dešava u siromašnim zemljama gdje je uspostavljeno tržište, kupovina organa od siromašnih i nemoćnih ljudi a za račun bogatih. To je događaj novijeg datuma gdje se ovakva vrsta mafije natječe sa mafijom dilera i narkotika. Iznimka je dobrovoljno davanje kao pohvalan i plemenit čin. Slično tome je i kada dužnik vraća veći iznos od onoga koji je dužan, bez

gana-u-serijatskom-pravu, 28.10.2015.

28 Et-Tevbe, 71.

29 El-Enfal, 75.

30 El-Džurdžani, Ebu-l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali El-Husejni el-Džurdžani el-Hanefi: *Et-Ta'rifat*, str. 52, Bejrut, 2009.

prethodnog uslovljavanja, i to je dozvoljeno i pohvalno. Tako je učinio i Poslanik, a.s., kada je vratio vrednije nego što je uzeo i rekao: „Najbolji od vas su oni koji najbolje vraćaju.“³¹

U tekstu Ebu Fadla Muhsina Ibrahima, kog sam prethodno na nekoliko mjesta citirao, kaže se da se islamski učenjaci slažu da bi se prodaja organa smatrala batilom, tj. bila bi bez ikakve valjanosti, ako je zasnovana na sljedećem:

1. Pojedinac ne može trgovati onim što nije u njegovom posjedu
2. U hadisu u kojem se navodi: „Među onima koji će zadnji polagati račun na Sudnjem danu jeste onaj koji je prodao slobodnog čovjeka a potom pojeo ono što je dobio iz te prodaje.“ Shodno navedenom hadisu, ako je neko prodao slobodnog čovjeka, osoba koja ga je kupila neće imati nikakva prava nad njim za vrijeme njegovog života pošto je taj kupoprodajni ugovor zabranjen (*haram*) od samog početka.
3. Ovakva praksa dovela bi do zloupotrebe, a rezultat toga bio bi da organi siromašnih ljudi budu prodavani na pijaci poput bilo koje druge robe.³² U istom kontekstu govori i Karadavi spominjući pri tome bogate, mafiju i dilere.

Oporuka za dio tijela

Ukoliko je čovjeku dozvoljeno da daruje organ za života, uz mogućnost da će imati od toga štetu, nema zapreke da oporuči davanje organa poslije svoje smrti. U tome je čista korist za drugoga bez ličnog podnošenja bilo kakve štete. Ukoliko ih čovjek daruje nakon smrti, u ime Allaha, dž.š., ima nagradu za svoj nijjet i postupak. Nema šerijatskog dokaza da je to zabranjeno. Omer, r.a., u jednoj od svojih presuda je rekao jednom ashabu: „Nešto što koristi tvom bratu a tebi ne šteti, zašto mu to uskraćuješ?“ To bi se moglo reći onome ko uskrati svoj organ. Neko će reći: Ovo je nespojivo sa nepovredivošću umrlog koga štiti islamski vjerezakon, a u hadisu stoji: „Lomljenje kostiju umrlog je kao lomljenje kostiju živoga.“³³

³¹ Bilježe ga Ahmed, Buharija, Nesai, Ibn Madždže od Ebu Hurejre, u *Džami es-sagiru*

³² Ljevaković, Enes, nav. djelo, str. 271.

³³ Bilježi gu Ahmed i Ebu-Davud i Ibn Madždže od Aiše kao stoje u *Džami es-sagiru*, a Ibn Madždže bilježi ga od Umm Seleme sa sljedećim izrazom *ke kesri azmi-l-hajji fi-1-ismi*.

Na temelju ovog hadisa učenjaci smatraju obavezom da se ponovo zakopaju kosti ili posmrtni ostaci ako se iz bilo kojeg razloga izvade van iz njihovih grobova. Također je podjednako obavezujuće ukopavanje udova koji su odvojeni od prijestupnika, podjednako kao i ljudskih noktiju, kose itd., kao počast svetosti tijela.³⁴

„Uzimanje organa iz tijela mejita nije nespojivo sa onim što je Šerijatom precizirano kao nepovredivost mejita. Svetost tijela je sačuvana bez skrnavljenja. Postupak se sprovodi kao što se sprovodi i kod žive osobe (kadaverična transplantacija), bez narušavanja svetosti njegovog tijela. Svakako da hadis koji govori o lomljenju kostiju (posmrtnih ostataka), a u ovom slučaju toga nema, namjerava zabraniti mrcvarenje posmrtnih ostataka, masakriranje i zloupotrebljavanje, kao što su činili u vrijeme džahilijjeta, a što neki čine i do ovih dana. To je ono što islam zabranjuje i sa čime nije zadovoljan. Protivnicima se ne može osporiti da kod prve generacije (muslimana) nije zabilježena transplantacija organa, a dobro je u slijedenju njih. Mnoge aktivnosti koje mi prakticiramo danas prva generacija nije prakticirala zato što to nije postojalo u njihovo vrijeme.“³⁵

Dr. Muhammed Seid Ramadan el-Buti kaže: „Pošto je uzimanje dijela umrlog suprotno njegovoj svetosti koja ga prati kao poštovano ljudsko biće, i njemu kao živom dozvoljeno je da zabrani to uzimanje čuvajući svetost kao što mu je dozvoljeno odustajanje od tog prava onda se ovo pravo premješta, s obzirom na njegovu smrt, na njegove nasljednike. Ako hoće dozvoliti će a ako neće zabraniti će. Niko nema pravo da ih primora na to. Ako hoće dozvoliti će uzimanje nekog organa od onoga koga nasljeđuju kako bi se spasio onaj koji je u nuždi.“³⁶

Fetva se mijenja sa promjenom vremena, mjesta, običaja i situacije, kao što to tvrde stručnjaci. Sve što ovdje možemo staviti kao ograničenje je da se ne dá cijelo tijelo, ili veći dio njega, što je nespojivo sa odredbama utvrđenim za umrlog - obavezi gasuljenja (kupanja), umotavanju u kefine, dženzaze-namaza, te samog ukopa. A davanje nekog organa zasiurno nije nespojivo sa nečim takvim.

³⁴ Ljevaković, Enes, nav. djelo, str. 267.

³⁵ Karadavi, Jusuf, nav. djelo., str. 28

³⁶ El-Buti, Muhammed Seid Ramadan, nav. djelo, str.138.

Je li dozvoljeno nasljednicima i prijateljima da poklone dio tijela njihovog umrlog

Dakle, ako je dozvoljeno darivanje organa putem testamenta, kakva je mogućnost nasljednicima i prijateljima da analogno poklone neki organ od mejita? Neki će reći: „Tijelo mejita je njegovo vlasništvo i nije vlasništvo prijatelja i nasljednika, pa odakle njima pravo poklanjanja i raspolaganja?“ Mejit poslije svoje smrti nema vlasništva.

Kao što njegov kapital prelazi nasljednicima tako i njegovo tijelo postaje pravom prijatelja i nasljednika. Možda je ova šerijatska zabrana lomljenja kostiju mejita ili sknavljenje svetosti njegovog tijela donesena prije zbog zaštite prava živih nego umrlih. Allah, dž.š., ostavio je nasljednicima pravo odmazde ili opraštanja u slučaju hotimičnog ubistva: *Ako je neko ni kriv ni dužan ubijen, onda njegovom nasljedniku dajemo vlast, ali neka ni on ne prelazi granicu u ubijanju, ta njemu je data vlast.*³⁷ Kao što im pripada pravo odmazde ako žele, ili naplate otkupnine ili nešto manje ili više od toga, ili da potpuno oproste u ime Allaha, ili djelimično, kao što je Uzvišeni rekao: *A onaj kome rod ubijenog oprosti neka oni velikodušno postupe, a neka im on dobročinstvom uzvrati*³⁸, nije isključeno da oni imaju pravo raspolaganja pojedinim dijelovima njegovog tijela, onim što bi koristilo drugome a ne bi štetilo mejitu.

Štaviše, da se neko okoristi, to je dobro, čak će umrli imati sevap u mjeri u kojoj pomogne bolesnome. Iako on nije imao tu namjeru, to je kao i sevap što, od onoga što je zasijao, pojede čovjek, ptica ili životinja, kao i za svaki napor kad ga zadesi nesreća, bolest, žalost, nepravda - do toga kada ga trn ubode. Kao što ima koristi od dove koju upućuje njegovo dijete ili muslimani uopće, ili kada dijele sadaku za njega. Već smo kazali da za poklon organa slijedi veća nagrada nego za sadaku koju izdajamo iz imetka. Stoga se smatra da nema smetnje da nasljednici poklone neki organ od svog mrtvog, ako je potrebno za liječenje bolesnika, kao bubreg, srce ili nešto drugo, s namjerom sadake za mrtvog. To je sadaka od koje mejit ima sevap sve dok bolesnik živi i dok mu organ koristi.

³⁷ El-Isra', 93.

³⁸ El-Bekare, 178.

Upitan je dr. Karadavi u Kataru o darivanju pojedinih organa djece koja se rađaju sa anomalijama sa kojima neće moći da žive. U pitanju je smrt koja nastupa neposredno nakon samo nekoliko dana provedenih u bolnici. Drugoj djeci su potrebni zdravi organi za život, npr. bubreg. Karadavi je kazao da je to dozvoljeno pa čak i poželjno, a za to slijedi, ako Bog da, nagrada. Razlog takve tvrdnje je spašavanje života mnoge djece sa željom roditelja da učine dobro i steknu Allahovo, dž.š., zadovoljstvo. S druge strane, moguće da im On nadoknadi ono što ih je pogodilo sa njihovom djecom. Nasljednicima je zabranjeno da to učine ukoliko je prije smrti bolesnik testamentom takav čin zabranio. To je naravno njegovo pravo koje se mora poštovati, u suprotnom čini se grijeh.

Pravo države da uzme organ radi spašavanja drugih bolesnika

Ako je dozvoljeno nasljednicima i bližnjima da daju neki organ od mrtvog zarad koristi i liječenja živog, da li dozvoljavamo državi da sačini zakon koji određuje da se uzmu neki organi od umrlih, u nesrećama u kojima se ne mogu identificirati ili ih ne mogu prepoznati nasljednici i bližnji, radi spašavanja drugih bolesnika? Nekada se za umrlog čovjeka može vezati pravo države na jedan od dva načina:

1. da je nad umrlim izvršeno ubistvo i da se njegovom autopsijom može doći do ubice i time zadovoljiti pravda.
2. da su medicinske škole i fakulteti u potrebi za određenim brojem leševa kako bi se njihovim detaljnim proučavanjem došlo do određenih saznanja ili iskustava koja će pomoći u liječenju ili operisanju.

Što se prvog slučaja tiče, smatramo da za dozvoljenost korištenja čovjekovih organa dovoljnu osnovu predstavlja slaganje pravnika da ukoliko čovjek otme i proguta vrijedan nakit a nakon toga umre a moguće je doći do nakita rasijecanjem stomaka, onda je dozvoljeno rasjeći ga ukoliko vlasnik nakita insistira na njegovom vraćanju. Kao i njihovo slaganje na obaveznosti rasijecanja stomaka umrle trudnice ukoliko se utvrdi da bi dijete u njoj moglo biti živo.

Što se drugog pitanja tiče, pošto bavljenje medicinom i osposobljavanje za liječenje spada u domen kolektivne obaveze koju, ukoliko niko ne izvrši, svi postaju grješni - a poznato je da ono o čemu ovisi obaveza i samo postaje obaveza - onda možemo kazati da je državi dozvoljeno da izabere nužni broj leševa umrlih osoba koje nemaju nasljednike kako bi se ti leševi koristili u medicinske svrhe.

Poznato je da nije isključeno da se dozvoli kada je to neophodno - s tim da se utvrdi da li umrli ima bližnje. Ukoliko ima, neophodna je njihova saglasnost te da nema nešto što bi ukazivalo da je umrli testamentom zabranio i odbacio takav postupak.

Doniranje organa između pripadnika različitih religija

Transplantacija organa od nemuslimana muslimanu nije zabranjena jer čovječiji organi se ne opisuju islamom ili nevjerovanjem. To su čovjekova pomagala koja on koristi shodno svom vjerovanju i načinu života. Ako se organ presadi od nemuslimana muslimanu, to postaje dio njega i njegovo pomagalo u izvršavanju njegove misije onako kako je naredio Allah, dž.š. Ovo je kao da musliman uzme oružje od nemuslimana i njime se bori na Allahovom putu. „Tijelo nemuslimana je pokorno, slavi i sedždu čini Uzvišenom Allahu, kao što se razumije iz Kur’ana, da sve što je na nebesima i na Zemlji pokorava se i slavi Uzvišenog Allaha, ali vi ne shvatate njihovo slavljenje.“³⁹

Tačno je onda da nečije nevjerovanje ili vjerovanje ne ostavlja posljedice na organe njihovog tijela. Čak i na samo srce koje se u Kur’anu opisuje kao ispravno ili bolesno, sa imanom ili sumnjom, sa mrtvilom ili životom. Ne želi se reći da je to osjetilni organ koji ulazi u specijalnost medicine i koji se analizira (seciranjem). Ono se ne razlikuje imanom ili kufrom, pokornošću ili nepokornošću. Značenje je duhovne prirode, tj. ono čime čovjek osjeća, razmišlja i razumijeva, kao što je Uzvišeni Allah, dž.š., rekao: *Pa da srca njihova shvate*⁴⁰ i *Imaju srca kojima ne shvataju*⁴¹ Allahove riječi: *Mnogobošci su pogan*⁴² ne podrazumijevaju osjetilnu

39 Karadavi, Jusuf, nav. djelo, str 26.

40 El-Hadžždžd, 46.

41 El-A’raf, 179.

42 Et-Tevbe, 28.

nečistoću vezano za tijelo, nego apstraktnu nečistoću vezano za srce i poimanje. Zbog toga nema šerijatske smetnje za presađivanje organa od nemuslimana muslimanu.

Presađivanje organa od nečiste životinje u tijelo muslimana

Transplantaciji organa životinje, na koju se odnose propisi o nečistoći, kao što je npr., svinja u tijelo muslimana, u osnovi se ne pribjegava, osim kada je to prijeko potrebno, a nužda ima svoje zakone - s tim da se ono što se smatra neophodnim pravilno odmjeri te da korist od toga utvrde pouzdani liječnici muslimani. Moguće je da neko prigovori da je zabranjeno jedenje mesa, kao što je Kur'an časni spomenuo u četiri ajeta. Presađivanje nije jedenje, to je korištenje. Poslanik, s.a.v.s., je dozvolio korištenje dijela lešine (konkretno kože). Lešina je zajedno (na jednom mjestu) sa svinjetinom zabranjena u Kur'anu, pa ako je zabranjeno korištenje samo za jelo, to upućuje na zaključak da je korištenje svinjetine za nešto što nije za jelo, dozvoljeno. U Sahihu je preneseno da je Resulullah, a.s., prošao pored uginule ovce, raspitivao se o njoj pa su mu rekli: „Ta ovca je vlasništvo Mejmunine oslobođene robinje“, a on reče: „Uzmite kožu, učinite je i iskoristite.“ Oni rekoše: „To je leš“, a on odgovori: „Zabranjeno ju je jesti.“⁴³ Svinja je nečista, pa kako je dozvoljeno unošenje nečistog dijela u tijelo muslimana? „Šerijatska zabrana se odnosi na vanjsku nečistoću, spolja na tijelu. A što se tiče unutarnje nečistoće, nema dokaza za zabranu. Unutar postoje nečistoće, krv, mokraćna, izmet i druge izlučevine, a čovjek klanja, uči Kur'an, tavafi oko Kabe, dok je to u njemu i ništa mu ne smeta. Tako se propisi o nečistoći ne odnose na unutrašnjost tijela.“⁴⁴

Transplantacija reproduktivnog materijala

Aktuelno je i pitanje presađivanja reproduktivnog materijala od jedne osobe drugoj. Da li je to dozvoljeno, analogno presađivanju ostalih organa, ili ovi organi imaju specifičnosti koje sprečavaju dozvolu presađi-

43 Muttefek alejhi, kao što je u *El-Lu'luu ve-l-merdžan* gdje ga navode Buharija i Muslim.

44 Karadavi, Jusuf, nav. djelo, str 32.

vanja? Prema riječima dr. Karadavija, to nije dozvoljeno.⁴⁵ Specijalisti su ustvrdili da putem reproduktivnog materijala slijedi prenošenje nasljednih osobina čovjeka, njegove porodice i krvne grupe na potomstvo. Presađivanje reproduktivnog materijala znači preuzimanje svojstava onoga od koga je nekome presađen organ - bijelca ili crnca, visokog ili niskog te drugih fizičkih, intelektualnih i psihičkih svojstava. Ovo podrazumijeva genetsko miješanje koje je Šerijat, u svakom pogledu, zabranio pa nije prihvatljivo reći da reproduktivni materijal, kada se prenese drugoj osobi, postaje dio njegovog tijela.

Zaključak

Gore navedene riječi su razlog da se čovjek puno aktivnije uključi u problematiku transplantacije organa. Naravno, desetinama godina unazad primjenjivao se takav princip, međutim napredak tehnologije donio je i neke nove poglede na život općenito, kao i nove izazove koji su pred nama. Sasvim je jasno da postoje alimi, znalci, akademici koji imaju šta reći o svim tim izazovima, međutim dužnost je svakog čovjeka informirati se ponaosob o tome. Poznato je da do dan-danas niti jedan islamski učenjak još nije pokušao napisati ekskluzivno djelo kao podršku postupku transplantacije organa. Obično su izdati preporučljivi eseji ili su izdate pozitivne fetve u pogledu ovog pitanja. Upravo oni koji zagovaraju dopustivost transplatacije organa mišljenja su da se ona treba posmatrati kao oblik nesebične pomoći braći muslimanima - masleha ili dobrobit i opće dobro muslimanskog ummeta, altruizam ili čin nesebičnosti radi koristi drugima. Iskreno se nadam da će ovih nekoliko strana poslužiti da se sazna nešto, jer sve što je rečeno građeno je s dobrim namjerama. Mnogi su se dobro potrudili da ponude odgovore na zaista teška pitanja.

45 Karadavi, Jusuf, nav. djelo, str 34.

تطبيق مبادئ الأحكام الشرعية العامة في الطب - مسألة زراعة الأعضاء

تقتضي الكتابة في موضوع «تطبيق مبادئ الأحكام الشرعية العامة في الطب - مسألة زراعة الأعضاء» نوعاً معقداً من العمل البحثي المستقل الذي هو عبارة عن محاولة شاقّة لإعطاء إجابة محددة عن إحدى المسائل الراهنة في هذا العصر. والمطلوب منا إثبات موقف الإسلام أو الشريعة الإسلامية من المسألة المذكورة وتعريفه وتحليله بأعلى درجة التعمق. وفي الحقيقة يجب الإشارة إلى أن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لا يبيحان زراعة الأعضاء ولا يستنكرانه ولذا فإن هذا الموضوع هو حساس في الكثير من الدول الإسلامية الموجود فيها الاختلاف في الآراء، والاختلاف في الآراء بين فقهاء الإسلام أمر معروف. ومما نخص بالذكر في هذه المقالة مواقف المذاهب الإسلامية مع ذكر المراجع الذي يستدل بها كبار أئمتها. ومما نشير إليه إشارة مشددة مراعاة عدم التجارة بالأعضاء البشرية وعدم المعارضة للقواعد الأخلاقية والمبادئ الإسلامية الأساسية.

Mirza Selimovic

The Application of the General Principles of Sharia Regulations in Medicine: the Question of Organ Transplants

Summary

To write on the topic of implementation of the general principles of Sharia regulations in medicine and the question of organ transplants, requires a very complex, self-exploratory type of work where, through the utmost efforts, we try to give concrete answers to the current issue of our time. The task is to find, elaborate and extremely seriously define the position of Islam or Sharia, as religious regulations, in regard to the mentioned issue. In fact, of the utmost importance is to point out the fact that the Qur'an and the Hadith neither allow nor condemn organ transplants. This fact is the very reason that this topic is that sensitive in many Muslim countries where there are different views, and it is a known fact that there is a divergence of opinion among Islamic jurists. A special emphasis, in this paper, is put on the views of law schools, listing the works which their leading authorities refer to. The paper stresses the crucial opposition to commercialization of human organs which would go against ethical rules and the basic principles of Islam.

Keywords: transplantation, donation, sale, will

Sindrom sagorijevanja u radu kod imama

Mr. Lamija Vatreš - Mehmedić

magistar socijalne pedagogije
lamijamehmedic@live.com

Sažetak

U radu su predstavljeni rezultati istraživanja o prisutnosti i faktorima koji dovode do sindroma sagorijevanja kod imama na poslu, te postojećih razlika u nivou sagorijevanja kod imama u odnosu na osnovne sociodemografske značajke. Cilj je bio istražiti statističku značajnost u stepenu sindroma sagorijevanja kod imama koji žive i rade na području FBiH i imama koji žive i rade na području RS-a u povratničkim džematima. Sindromu sagorijevanja izloženi su radnici koji se bave neposrednim radom s ljudima, a posebno s ljudima u nevolji. Imami su osobe koje su prisutne u životu čovjeka od rođenja do smrti. Imam je osoba koja će dočekati novorođenče na ovom svijetu učeći mu ezan i ikamet, zatim će se baviti njegovim vjerskim odgojem i obrazovanjem kroz mektebsku pouku, učestvovat će u njegovoj radosti pri stupanju u brak te rođenja djeteta, bit će tu u bolesti i neimaštini, podijelit će s njim tugu pri gubitku dragih osoba i ispratit će ga na onaj svijet. Znači, imam je prisutan u životu čovjeka u svim bitnim trenucima u njegovom životu. Ove činjenice ukazuju na to da su imami u stalnom, kontinuiranom kontaktu s ljudima, uključujući i osobe u nevolji, što doprinosi razvoju sindroma sagorijevanja kod imama.

Rad također ima za cilje predstaviti imame - vjerske službenike kao ravnopravne članove radne zajednice koji su zbog prirode svoga posla itekako podložni različitim stresnim situacijama u kojima se mogu naći u svom profesionalnom radu. Posao imama nije samo ograničen na džamiju i vjerski obred, već uključuje kontinuirano i neprekidno bavljenje osobama svih uzrasnih dobi od rađanja do umiranja. U tom vremenskom periodu imam prolazi kroz sve ključne i značajne faze ljudskog života.

Ključne riječi: imam, sindrom sagorijevanja

Uvod

Sindrom sagorijevanja kao značajna pojava i otežavajući faktor u radu kod radnika različitih profesija koji se bave neposrednim radom s ljudima, a posebno s ljudima u nevolji, sve je češća tema među stručnjacima i u stručnoj literaturi.

U savremenom svijetu rada postoji veliki broj profesija koje se obavljaju uz povećano mentalno-emocionalno opterećenje i radno naprezanje. Na faktore radnog opterećenja zaposlenih i posljedice do kojih dolazi u takvim profesijama istraživači su počeli obraćati pažnju tokom 1970-ih godina, prvo u SAD-u a kasnije i u drugim zemljama. Među zaposlenim koji su se bavili pružanjem usluga u društvenom sektoru, posebno u oblasti obrazovnih i zdravstvenih usluga, sve češće se koristi formulacija *sindrom sagorijevanja na poslu* (*engl. burnout*)¹, koja je uzeta kao radna dijagnoza za označavanje određenog oblika psihološke (mentalno-emocionalne) iscrpljenosti usljed preopterećenja na poslu (Čabarkapa, 2009).

Nisu sva zanimanja podjednako podložna profesionalnom stresu. Među stresnije profesije spadaju one koje su usmjerene na rad s ljudima. Međutim, i među tim zanimanjima postoji razlika; izloženost profesionalnom stresu različita je kod službenika na šalteru banke, učitelja ili onih koji rade s traumatiziranim ljudima ili ljudima u nevolji. Pomažuća zanimanja stresogena su ne samo zbog neposredne komunikacije s osobama koje trebaju tuđu pomoć već i stoga što takva komunikacija zahtijeva i uživljavanje u emocionalno stanje osobe. Svakodnevni susreti s tuđom nesrećom i traumom dovode u pitanje vlastiti adekvatni osjećaj kontrole nad životom samih pomagača upravo zbog suočavanja s razornim iskustvima drugih ljudi. Stoga i sami pomagači sekundarno mogu postati traumatizirani i prolaziti kroz krizne situacije. Psihičke posljedice rada s ljudima u nevolji i krizi najčešće su sagorijevanje na poslu i posredna traumatizacija (Varjačić i sar., 2013).

Posao imama uvijek je obuhvatao mnogo više od onoga što podrazumijeva njegovo stručno i profesionalno djelovanje. Koliko god se širi lepeza njegovih aktivnosti toliko se povećava i broj problema sa kojima

¹ U engleskoj literaturi *burnout* - izgorijeti, istrošiti; prema Bujas, 1999, 119

se susreće. Raznovrsnost i mnogobrojnost situacija sa kojima se imam svakodnevno susreće u svome radu otvara mogućnost kontinuiranog profesionalnog stresa koji vodi ka sindromu sagorijevanja.

Sindrom sagorijevanja - burnout

Fraudenberger (1974) pod sagorijevanjem na poslu podrazumijeva „Postepeni gubitak idealizma, energije, smisla i ciljeva koje često doživljavaju ljudi koji se profesionalno bave pomažućim profesijama, a što predstavlja neposrednu posljedicu uslova u kojima rade.”

Teorijska osnova sindroma sagorijevanja uključuje model interakcije ličnost - posao. Sindrom sagorijevanja nastaje kao posljedica inkompatibilnosti zaposlenih ljudi i radnog okruženja, a koje uključuje šest oblasti: radnu normu, kontrolu, zaradu, kolektiv, pravednost i vrednovanje rada (Borritz i sar., 2007).

Sagorijevanje na poslu javlja se postupno. Prvo se javljaju prevelika očekivanja i idealizacija posla. Manifestira se kao entuzijazam vezan za posao, potpuna posvećenost poslu, visok stupanj energije, pozitivni i konstruktivni stavovi, dobro postignuće. Zatim se javlja početno nezadovoljstvo poslom, a onda i prvi znaci sagorijevanja. Prvi znaci tjelesnog i mentalnog umora su frustriranost i gubitak nekih ideala, smanjeni radni moral, dosada, teškoće u komunikaciji s kolegama, povlačenje i izolacija i intenzivniji znaci stresa. Izbjegava se kontakt s drugim suradnicima, javljaju se veće komunikacijske poteškoće, srdžba i neprijateljstvo spram okoline, negativizam, depresivnost i druge emocionalne poteškoće, nesposobnost da se misli i koncentrira, tjelesna i mentalna iscrpljenost te brojne psihosomatske teškoće. U konačnici dolazi do apatije i gubitka interesa, uz ozbiljno produbljivanje znakova stresa. Javlja se nisko osobno i profesionalno samopoštovanje, hronično izostajanje s posla, hronično negativni osjećaji vezani uz posao, potpuni cinizam, nesposobnost komuniciranja s drugim osobama, depresija i tjeskobnost, napuštanje posla (Koić i Poredoš-Lavor, 2009).

Uzroci nastanka sindroma sagorijevanja

U načelu, uzroci *burnouta* odnosno činitelji koji pridonose *burnoutu* obuhvaćaju sve ono što pomagača čini nesigurnim i nezadovoljnim. Dakle, sagorijevanju na poslu može doprinijeti sve - od manjkavog stručnog znanja, preko loših odnosa sa suradnicima i propusta u organizaciji do zbivanja na širem društvenom planu (Fučkar, 1995).

Sindrom sagorijevanja na radu javlja se kod osoba koje su kontinuirano, kroz duži vremenski period bile izložene vanrednim psihosocijalnim stresovima na radnom mjestu. Nastaje onda kada osobe posvećene svom poslu shvate da njihovo žrtvovanje nije bilo dovoljno da bi se postigli željeni ciljevi (Eksted i Fagerberg, 2005).

Novija istraživanja su se fokusirala na integrativni model sagorijevanja na poslu, što podrazumijeva interakciju *osoba - posao*. Prema ovom modelu sindrom sagorijevanja se može pojaviti kada postoji neslaganje između pojedinca i organizacije na nekoj ili na svih šest dimenzija koje ćemo navesti:

1. *Količina posla* - prevelika količina zadataka iscrpljuje i troši energetske resurse osobe na način koji onemogućava adekvatan oporavak. Može biti u pitanju i pogrešan izbor posla (npr. kada osobi nedostaju određene vještine) ili nedovoljna zainteresiranost za određeni tip posla, čak i onda kada postoji razumna količina posla. I primoravanje osobe da ispoljava emocije koje nisu u skladu s njenim pravim osjećanjima dovođi do neslaganja između pojedinca i ovog domena.

2. *Kontrola posla* - podrazumijeva nedovoljnu kontrolu resursa potrebnih da se obavi posao ili nedostatak sposobnosti i autoriteta da se osoba izборi da obavi posao na za nju najpogodniji način. Gubitak kontrole javlja se i kod osoba koje osjećaju da imaju više odgovornosti od one sa kojom se mogu izboriti. Smanjena kontrola javlja se i kada nečija odgovornost prevazilazi sopstveni autoritet. Ljudi se osjećaju odgovornim da daju određeni rezultat i tome su veoma posvećeni, ali im nedostaju sposobnosti i resursi da rezultat ostvare.

3. *Nagrada* - nedostatak odgovarajuće nagrade za obavljeni posao, koja može biti finansijska (nedovoljna plata ili druge materijalne beneficije), socijalna (kada drugi ignoriraju, ne cijene i ne priznaju posao

koji pojedinac obavlja) i unutrašnja, psihološka (kada postoji izostanak ponosa zbog posla koji čovjek radi ili izostanak osjećaja važnosti i poštovanja onda kada smatra da posao dobro obavlja).

4. *Kolektiv* - gubitak osjećanja povezanosti i emocionalne razmjene (pohvala, utjeha, humor, instrumentalna pomoć) s drugim ljudima na radnom mjestu, ali i učestali konflikti koji proizvode frustraciju, hostilnost i onemogućavaju pozitivnu psihološku klimu i socijalnu podršku u kolektivu.

5. *Pravičnost* - ovaj faktor se ogleda u situacijama kada postoji nejednakost u poslu ili plati kroz doživljaj prevarenosti ili nepravde, kada se ne nagrađuje i ne unapređuje po zaslugama, ali i kada ne postoji mogućnost da osoba iskaže neslaganje sa takvom praksom i kada ne uspijeva razriješiti problem. Preko ove dimenzije se iskazuje samopoštovanje i potvrđuje sopstvena vrijednost.

6. *Vrijednosti* - kada je osoba prinuđena raditi profesionalno nekorektno ili neetičke stvari ili one koje se ne slažu s njenim sistemom vrijednosti i ubjeđenjima, kada postoji neslaganje između ličnih, moralnih stavova i vrijednosti organizacije, kada se javlja konflikt općih vrijednosti ili kada postoji razlika između proklamirane vizije i misije organizacije s jedne strane i stvarne prakse koju sprovodi s druge. Rezultati istraživanja pokazuju da vrijednosti imaju centralnu medijatorsku ulogu u odnosu na druge domene, ali i da se pojavljuju kao faktori koji su značajni za individualne razlike u procjeni važnosti svakog od ovih šest domena ili dimenzija (Maslach, Schaufeli i Leiter, 2001).

Simptomi ispoljavanja sindroma sagorijevanja na radu

Da li će kod neke osobe doći do razvoja sindroma sagorijevanja zavisi od mnogih faktora, ali u velikoj mjeri i od strukture ličnosti. Psihički stabilne i snažne ličnosti koje su sebe istrenirale za visok nivo produktivnosti i balansiranje obaveza i pritisaka u manjoj su opasnosti od razvoja ovakvih problema, ali i njih on može zahvatiti ukoliko ne uspiju održati tu svoju psihičku stabilnost. Ovaj sindrom se ispoljava kroz fizičke simptome, emocionalne simptome i simptome u ponašanju. *Fizički simptomi* su dugo trajanje tzv. „malih oboljenja“ koja obuhvataju zamor, malaksa-

lost, hronične neodređene fizičke bolove, glavobolju, bol u leđima, nesanicu, stomachne tegobe i sl. U ovu kategoriju najčešće spadaju hronični umor i iscrpljenost koji mogu biti predznak i za neke druge probleme pa ih ljudi ne uzimaju dovoljno ozbiljno.

Postoji još niz smetnji koje mogu biti individualne, a nedvosmisleno ukazivati na problem kao što su nagla promjena težine, povećana potreba za sedativima, cigaretama ili čak alkoholom.

Emocionalni simptomi su zatvorenost, tuga, pesimizam, bespomoćnost, osjećaj beznadežnosti, sniženo raspoloženje, nedostatak pažnje, anksioznost, gubitak motivacije za odlazak na posao, gubitak entuzijazma, apatija, izolacija, dosada, gubitak samopouzdanja i samopoštovanja. *Simptomi u ponašanju* (bihevioralni simptomi) su česte promjene u ponašanju praćene razdražljivošću, nervozom, stalnom napetošću, pretjeranom osjetljivošću na spoljašnje utjecaje (npr. buka, svjetlo, mirisi...)... Mogu se odraziti i kroz porodične probleme, raspade prijateljstava, razvod braka ili kroz traženje izlaza kroz suicid. (Dedić, 2005)

Zašto imam?

Imami kao radna populacija nisu samo nosioci velike časti, nego i velike odgovornosti i obaveze na duhovnom i moralnom usmjeravanju te vođenju svojih džematlija i njihovih porodica i to prvenstveno snagom djela i žive riječi (Salihspahić, 2004).

Prema riječima aktualnog reisu-l-uleme „Imam je u našem narodu institucija sam po sebi i ništa se s njim ne može uporediti. To je živući uzor koji nastoji živjeti vjeru onako kako je razumije. Imam je na neki način poput ljekara koji dijagnosticira duševne bolesti u narodu i traga za lijekom. Nisam siguran da lijek uvijek imamo, ali imami tragaju za njim, sokole narod i daju mu nadu. Za IZ imam je najvažniji direk, stup na kojem počiva njena ukupna organizacija.”²

Od uspostave samostalne Islamske zajednice u BiH pozicija imama definirana je na različite načine, u različitim državnopravnim okvirima kroz koje je prolazila IZ u BiH, odnosno u jugoslavenskoj državnoj orga-

² http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=20208:bajramski-intervju-reisu-l-uleme-imam-je-u-nasem-narodu-institucija-po-sebi&catid=205:intervjui-kat&Itemid=457

nizaciji. Osim toga i sam imamski poziv je veoma složen i ogleda se katkad samo u predvođenju džemata u namazima, a katkad u sebi implicira čitav niz drugih poslova, npr. poslovi hatiba, muallima, vjeroučitelja, pedagoga, teologa, psihologa itd. Historijski posmatrano, u zavisnosti od pravnog, ekonomskog i društvenog položaja Islamske zajednice, imamska služba je obavljana kao sporedno i kao glavno zanimanje (Salkić, 2011).

Zbog sveobuhvatnosti imamskog posla, niza različitih obaveza koje svakodnevno obavljaju, neusklađenosti njihovih kompetencija sa zahtjevima koji se pred njih stavljaju, stalnoj izloženosti javnoj kritici i osudi, imami itekako zaslužuju da se njihovoj profesiji i njima kao ravnopravnim članovima radne zajednice posveti mnogo više pažnje od one koju sada uživaju.

Imam je ...

Imam je *alim*, onaj koji posjeduje potrebno znanje iz Kur'ana, hadisa, akaida, fikha, tefsira, ahlaka. Imam je i *muallim* jer znanje koje posjeduje prenosi na mlađe i starije generacije. On je i *pedagog* jer odgaja najbitnije karike našeg društva, djecu, na njih prenosi ono najdragocjenije što ima, *ilm*. Imam je *hatib*, dozvoljeno mu je da javno govori o vjeri, a čim javno govori, izložen je ocjeni, osudi i kritici. Kao hatib javna je ličnost, uzor, u njega se gleda i od njega uči. Imamski posao je javan i uvijek ostavlja mjesto polemici. Nepravedno je očekivati od njih besprijekornost i nepogrešivost u svakom trenutku. Imam je *vaiž*, on opominje, savjetuje, upućuje i promovira lijep moral i dobro ponašanje. Primjećuje ono što je dobro kod ljudi i podstiče na dobro, primjećuje i loše i odvraća od njega.

Od imama se očekuje visok nivo moralnosti, kako bi uopće mogao govoriti drugima. Njegovo ponašanje u svakoj situaciji mora biti besprijekorno, bez greške, kao i ponašanje cijele njegove porodice. Imam nerijetko ima obavezu javnog istupanja, u ime džemata, u ime Islamske zajednice, i njegovo ponašanje u tom slučaju mora biti prilagođeno datoj situaciji. Imam je *kadija* od njega se očekuje da primijeti zlo, da ga ukloni, da zavađene izmiri. Imam je svjedok rađanja života, *matičar*, jer vjen-

čava mladence, *socijalni radnik*, jer se brine za nezbrinute, *pogrebnik* jer ispraća ljude na drugi svijet, *administrativni radnik*, jer se bavi raznom papirologijom, *psiholog*, jer mora salušati i posavjetovati unesrećene. Na kraju, imam je *hodža*, onaj za koga se nepravедno vežu brojne pogrđne riječi, ostavlja se na milost i nemilost džematlijama koji često smatraju da *vazifa* znači da oni plaćaju hodžu pa se cijelo selo smatra direktorom njemu. Zbog svega navedenog, a moglo bi se navesti i mnogo više, posao imama ostavlja veliki prostor za kontinuiranu izloženost stresu koji neizostavno vodi sindromu sagorijevanja.

Otežavajuće okolnosti u radu imama i predrasude o imamima

Poznato je da nije jednostavno zaslužiti epitet čestitog imama - muallima. Već je naglašeno da je imamski poziv složeno i kompleksno zanimanje. Svi aktivni imami u svijetu i kod nas nose odgovornost i ne nasljeđuju najpovoljnije uvjete za rad. Savremeni svijet opterećen je nizom problema - zato je ova dužnost teška, ali predstavlja i izazov (Salihsahić, 2004).

Sama činjenica da se imam stalno nalazi između često oprečnih zahtjeva tri autoriteta: Allah, dž.š., kao prvi i neprikosnoveni autoritet, džemat i Islamska zajednica, dovoljna je za nastajanje stresa. Sukob između zahtjeva ova tri autoriteta je permanentan, veoma često je tekst Zakonodavca, Uzvišenog Allaha, suprotstavljen zahtjevima džemata i Islamske zajednice. Ako imam odluči striktno slijediti pravila vjere, može lahko doći u sukob sa džematom koji smatra da „plaća imama“, a time da imam njih mora slušati i pokoravati se njihovim stavovima - shodno tome dužan je pratiti i one njihove običaje koji se sukobljavaju s islamskim pravilima. Imam stoga može upasti u veoma konfliktnu i stresnu situaciju jer želi zadržati posao, biti u slozi sa džematom i njihovim zahtjevima a doslijedno se pridržavati vjerskih propisa.

Neprekidno radno vrijeme sedam dana u sedmici nesumnjivo može dovesti do negativnih fizičkih i psihičkih posljedica, Neki autori navode: „Raditi deset ili dvanaest sati dnevno, šest do sedam dana u sedmici, iz godine u godinu uvažavajući i način radnog angažmana uz povišeni negativni stres, ne može proći bez tjelesnih i psihičkih posljedica. Rizik je

naglašen kod radnika iznad četrdesete i pedesete godine života koji imaju male mogućnosti za drugi posao, a u strahu od gubitka postojećeg pristaju na sve (Pompili i sar., 2008). Nakon ekstremno prekovremenog rada osoba se ne može odmoriti. Kada dođe vrijeme za odmor, ne zna ga iskoristiti. Od obitelji su otuđeni. Često im je odlazak na posao zapravo jedini izlazak (Woo-Postolache, 2008).

Način plaćanja imama, također, može se svrstati među otežavajuće okolnosti u radu imama. Ljudi u istoj *firmi* sa istim kvalifikacijama za isti posao nisu jednako plaćeni. Njihov rad se ne vrednuje jednako. Razumije se da iste uvjete (pogodnosti, stimulacije) ne mogu pružiti medžlisi Modriča, Bratunac ili Rogatica, naprimjer, kao što mogu Sarajevo, Tuzla ili Brčko. I ne bi bio problem da se naknade u ovom slučaju razlikuju za nekoliko procenata, nevolja je što se ta razlika kreće u rasponu od 50 do 100%. Oni kojima je koliko-toliko dobro, ovo uglavnom ne vide ili ne razumiju, a oni koji trpe ili ne znaju za bolje su nemoćni (Gobeljić, 2011).

Isplatu plate vrši Medžlis, a od toga da li je Medžlis izvršio centralizaciju finansijskog poslovanja ili nije zavisi da li se plaća obezbjeđuje isključivo iz sredstava džemata u kome imam radi ili i iz drugih sredstava Medžlisa (Karadža, 2011).

Prethodno navedeno ukazuje na činjenicu da imami u medžlisima u kojima nije izvršena centralizacija u džematu iste kategorije za iste radne obaveze mogu imati veliku razliku u visini plate, a sve to zavisi od imućnosti džemata u kojem imam radi. Također se može desiti i dešava se da imam po više od 10 mjeseci uopće ne primi platu zbog nemoćnosti džemata da sakupi sredstva. To dodatno utječe na pojavu stresa kod imama, jer imami su najčešće porodični ljudi koji platom koju primaju izdržavaju i školuju svoje porodice te to dodatno utječe na psihološko stanje imama. Uzmemo li u obzir da takvo stanje može potrajati, neminovno je onda da može doći do pojave sindroma sagorijevanja.

Veliki broj ovih imama nalazi se u materijalnoj oskudici, često i bijedi. Ne samo da nisu osigurani u slučaju bolesti, starosti ili iznemoglosti nego su, dok vrše svoju uzvišenu dužnost, mizerno plaćeni. Zbog materijalne bijede u kojoj se nalaze, a ne zbog svoje nesposobnosti, ovo zanimanje ne samo da ne uživa potreban ugled nego je, naprosto, u današnjem materijali-

stički raspoloženom društvu omalovažavano i to vidimo na svakom koraku (Buljina, 1931).

Da je situacija i danas slična ili u nekim slučajevima ista, govore podaci da se od ionako niske plate imama odbija minimalnih 1% od ličnog dohotka za penzionisane imame, što govori o dnu dna socijalnog statusa penzionisanog imama (Hodžić, 2011).

Državnim zakonom o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica koji je donesen 2004. država se obavezala da će plaćati doprinose za penzijsko-invalidsko i zdravstveno osiguranje svih vjerskih službenika. Iako još uvijek nije počela implementacija ove zakonske obaveze, sigurno je da će njenom realizacijom, koja se očekuje u skorije vrijeme, značajno biti rasterećeni budžeti medžlisa (Karadža, 2011).

Zbog načina plaćanja i odnosa džemata prema imamu - imam je radnik, a cijeli džemat direktor - prema riječima Salihspahića nisu rijetki slučajevi da pojedini imami moraju napuštati svoje džemate, ali ne zbog loših kvaliteta i nemarnog rada, već zbog toga što je nekolicini njihovih džemata stalo do čestog mijenjanja imama. Takvi najčešće svoj sud o imamu donose na osnovu paušalnih ocjena i neprovjerenih činjenica. Ti nezdravi elementi vješto organiziraju provokacije u sakupljanju „pristalica“, pa i potpisa za drugog imama, a protiv onoga koji im služi. To je ružna i veoma štetna pojava. U borbi protiv takvih pojava, imami su najnemoćniji. Smatramo da bi se to moglo bar donekle suzbiti zajedničkim naporom onog većeg, svjesnijeg dijela džemata i pojedinih organa, prije svega područnog Medžlisa i Muftijstva IZ (Salihspahić, 2004).

Ponekad, braneći stavove islama i imovinu Islamske zajednice, imami na područjima gdje u vlasti nema Bošnjaka dolaze u poziciju životne ugroženosti. Bez sumnje, rad u takvim sredinama i iz pozicije imama značajno utječe na zdravlje ljudi. Neki imami bi zbog toga trebali imati privilegiju, možda beneficirani radni staž ili garanciju poslodavca, kolega (u svakom slučaju institucije) da će mu porodica u slučaju naprasne smrti biti situirana (Hodžić, 2011).

U radu imama također je prisutna regionalna i teritorijalna šarolikost i (ne)privilegiranost. Naprimjer, jedni imaju mogućnost besplatne rekreacije, a neki mjesecima čekaju da im se isplati naknada za rad. Jasno je uočljiva pojava razlike statusa imama u onim sredinama gdje su Bošnjaci

na vlasti i onim gdje su manjina poput Livna, Duvna, Bratunca, Trebinja, Foče (Hodžić, 2011). Uz to, propisi i normative Islamske zajednice pred imama stavljaju zahtjeve koje objektivno nije moguće sprovesti u svakom džematu tako da u toj situaciji imam može biti označen kao nedorastao svome poslu, „nesposoban“, što i ne mora biti tačno. Ta situacija može biti veoma degradirajuća, stresna i ponižavajuća za imama. U ovakvim slučajevima imam može veoma lahko biti demotiviran za ostvarenje bilo kakvih ciljeva, jer je u startu svjestan da nije u ravnopravnoj poziciji sa suprotstavljenim autoritetima i da rezultat ne može biti ostvaren.

O imamima i Islamskoj zajednici decenijama su drugi kreirali predodžbu, opisivali ih, često ih zlonamjerno predstavljali. Uprkos svim teškim optužbama primjetno je još uvijek kod naših imama, a i muslimana uopće, nepostojanje volje za vlastitom i ispravnom prezentacijom.³

Ipak kroz stoljeća imami su pokazivali svoju naročitu intelektualnu snagu i mudrost. U najcrnjim trenucima islamske povijesti bili su zaštitnici vjere, promotori kontinuiteta pamćenja i pismenosti, arhivari znanja bez kojeg bi muslimanska kultura bila samo objekt arheološkog studija. Bez tog konzervatizma imama - u najširem smislu te riječi - bez te ponekad nepopularne grupe ljudi, ugasio bi se mali plamen što je ostajao zatvoren usred potamnuća (Cerić, 2002).

S obzirom da je imamsko zanimanje stresno, zahtjevno i veoma odgovorno, čini se sasvim opravdanim istraživati uzroke i učinke stresa u tom zanimanju.

Rezultati istraživanja

Među ispitivanim imamima koji su učestvovali u istraživanju nije bilo razlike u starosnoj dobi po grupama ($p=0,627$), svi imami su bili u dobi od $40,15 \pm 10,67$ godina. Dakle, godine zrelosti za njihov poziv su značajne, jer su to godine u kojima je Muhammed, a.s., počeo dobivati Objavu, a zadatak ovih imama jeste da žive po Objavi i da je artikuliraju u svojim sredinama - džematima za koje su zaduženi.

3 http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=14504%3Adeset-podvala-o-imamima&catid=201%3Aaktuelnosti-kat&Itemid=458

Imami se u cjelokupnom uzorku značajno statistički ne razlikuju ni prema stepenu obrazovanja ispitanika ($p=0,187$). Preko polovina ima SSS, 7,4% ima VŠS, dok jedna trećina ima VSS u cijelom uzorku. Nije bilo doktora nauka a 4,7% je magistara.

Značajno više imama u RS-u ima SSS, 63,2%. U FBiH 46,3% imama ima SSS ($p=0,039$). U FBiH 40,0% imama ima VSS a 6,3% ima zvanje magistara nauka. Ovo se može protumačiti činjenicom da imami u FBiH imaju povoljnije uvjete za nastavak stručnih usavršavanja, odnosno, da imami u RS-u zbog otežanih sociodemografskih uvjeta u povratničkim džematima imaju manje prilika za stručno usavršavanje. To može biti jedan od faktora koji utječe na frustraciju, nezadovoljstvo, osjećaj besperspektivnosti te povećanog sagorijevanja na poslu.

Ispitani imami imaju prosječno $15,6 \pm 10,5$ godina radnog staža u cjelokupnom uzorku, i statistički se ne razlikuju po dužini radnog staža u odnosu na entitete BiH u kojima rade i žive ($p=0,454$).

Najveći broj imama u ukupnom uzorku, oko dvije petine, ima prosječnu platu od 500-700 KM, oko trećine njih ima platu od 700-1000 KM, gotovo petina ih ima preko 1000 KM, a ispod 500 KM ima jedna osmina imama. Imami iz FBiH imaju značajno veća primanja u odnosu na kolege iz RS-a ($p=0,001$), jer ih 36,1% ima od 700 do 1000 KM, a 26,3% ih prima više od 1000 KM, za razliku od njihovih kolega iz RS koji imaju 25% 700-1000 KM i samo 5,9% ih prima više od 1000 KM. S druge strane najveći broj imama u RS-u ima primanja od 500 do 699 KM, njih 52,9%, dok ih je u FBiH sa ovom platom samo 26,3%.

Pored toga stepen obrazovanja je u značajnoj pozitivnoj korelaciji sa visinom plate koju imami imaju kao naknadu za svoj rad ($p=0,001$). Ovo se može protumačiti činjenicom da imami u FBiH imaju povoljnije uvjete za organiziranje ukupnog života, odnosno da imami u RS-u zbog otežanih finansijskih uvjeta u povratničkim džematima imaju manje prilika za materijalno-finansijsko obezbjeđenje sebe i svoje porodice.

Što se tiče bračnog statusa ispitanika, ukupno gledano, najveći broj ispitanika je oženjeno, njih 91,2%. Po pitanju bračnog statusa među imami nema statistički značajne razlike ($p=0,531$) u odnosu na entitet u BiH u

kojem rade i žive. Važno je istaći da je broj neoženjenih 7,4% u RS-u i 8,7% u FBiH. Samo jedan imam od ispitivanih je razveden, živi u RS-u.

Ukupno gledano, najveći broj imama (43,2%) imaju dvoje djece, četvrtina ih ima po troje djece, a jedna petnaestina ima četvero djece. Jedna osmina nema djece, a jedna sedmina ima jedno dijete. Nema statistički značajne razlike u broju djece između imama po entitetima ($p=0,925$).

Najveći broj imama u ukupnom uzorku, gotovo 4/5 radi na selu, a samo 1/5 je uposlena u gradskim džematima. Imami u RS-u su statistički više uposleni u seoskim povratničkim džematima 85,3%, dok 71,2% imama iz FBiH rade na selu u statistički značajno manjem omjeru. U FBiH statistički je više imama uposlano u gradskim džematima (28,8%), nego u RS-u (11,8%) ($p=0,015$), dok samo dva imama (2,9%) u RS-u rade u prigradskim džematima.

Ovo se može objasniti činjenicama da su poslijeratni uvjeti za povratak u RS u gradskim džematima nepovoljni tako da se raseljeni i prognani stanovnici iz RS-a u većem broju vraćaju na svoje posjede koji su manje atraktivni vlastima iz RS-a. Povratnici nastoje ponovo organizirati normalan život na svojim posjedima, a time i vjerski život u vrlo nepovoljnim materijalnim i bezbjedonosnim uvjetima koji vladaju u RS-u. S obzirom na činjenicu da su uvjeti za život na selu teški u poređenju sa gradskim pretpostavkama življenja s obzirom na uglavnom, stalna primanja koja dominiraju u gradskoj sredini u odnosu na život na poljoprivrednom dobru, kod seoskog življa, time je određena i dimenzija rada imama i njihovog života zajedno sa svojim džematlijama.

U ukupnom uzorku, najveći broj imama, čak 4/5, stalno su zaposleni, ostali rade na određeno ili su plaćeni honorarno a samo jedan imam u RS-u je na zamjeni odsutnog kolege. Među imamima nema statistički značajne razlike u statusu zaposlenika po entitetskoj pripadnosti.

U ukupnom uzorku malo više od polovine imama su tokom rata bili učenici osnovnih i srednjih škola, 43,2% su bili aktivni borci ARBiH, a 6,1% je onih koji su bili izbjegli u inostranstvo. Imami u FBiH i RS-u se ne razlikuju statistički značajno u pogledu njihovih preokupacija tokom 1992-1995. godine kada je BiH bila pod agresijom i masovnom destrukcijom neprijateljskih snaga ($p=0,828$).

S obzirom da su ispitivani imami tokom rata u najvećem broju boravili na teritoriji zaraćene BiH kao maloljetni učenici i kao punoljetni borci za nezavisnost i slobodu cjelovite BiH, ratne traume su faktor koji dodatno može otežavati rad.

Tokom rata 50,7% imama bili su učenici osnovnih ili srednjih škola. Za djecu koja su preživjela rat u BiH gubitak njihovih voljenih, život u izgnanstvu ili raseljenu najteža su iskustva. Poznato je da su teški gubici u djetinjstvu uzrokovali simptome posttraumatskog stresnog poremećaja (PTSP-a) i poražavajući gubitak percipirane snage i samopouzdanja. Rasprostranjena depresija i osjećanja umora i ravnodušnosti česta su pojava i mogu spriječiti ljude u poduzimanju koraka kojim bi poboljšali svoju situaciju (Hasanović i sar. 2012).

S obzirom na stigmatu koja u našoj sredini vlada prema problemima u sferi duševnog zdravlja, naši građani najčešće izbjegavaju da traže medicinsku pomoć u specijaliziranim ustanovama. Zbog toga je kvalitet života i rada pogođenih osoba smanjen a time je mogućnost povećanog nivoa sagorijevanja na poslu povećana.

S obzirom na postojanje fenomena sekundarne traume kao i transgeneracijskog prijenosa traume i epigeničkog učinka traumatiziranih odraslih žrtava rata na njihove mlade članove porodica, očekivano je prisustvo značajnih posttraumatskih posljedica na ispitivane imame, koji su sami preživjeli rat kao djeca (Hasanović, 2011; Kravić, Pajević i Hasanović, 2013), mladi (Hasanović, 2011) ili borci, a svakodnevno su suočeni sa posttraumatskim reakcijama svojih džeumatlija i članova njihovih porodica. To je naročito izraženo u povratničkim džeumatima u kojima uz život u tranzicijskim uvjetima, u kojima se BiH nastoji rekonstruirati nakon ratnih šteta i politički nepovoljne klime, stanovništvo trpi neriješene sociodemografske prilike - tipa edukacije, zdravstvene, materijalne i bezbjedonosne sigurnosti (Hasanović i sar., 2009; Hasanović i sar., 2011; Hasanović i sar., 2011; Hasanović 2012; Hasanović i sar. 2012; Hasanović, Sinanović i Pavlović, 2012).

Što se tiče statusa ispitanika prema prebivalištu u toku agresije na BiH, najveći broj imama u ukupnom uzorku je bio u vlastitim domovima (47,3%), 44,6% je bilo raseljeno u BiH, a 8,1% je izbjeglo u inostran-

stvo. Bez obzira što više od polovine imama iz FBiH (56,3%) nisu bili ni raseljena lica ni izbjeglice u inostranstvu a najveći broj imama u RS-u su bili raseljena lica (54,4%), među njima nema statistički značajne razlike ($p=0,056$).

Prema gubitku članova uže porodice ispitanika u toku agresije na BiH jedna četvrtina imama u ukupnom uzorku je imala iskustvo gubitka člana porodice. Imami iz RS-a imali su češći gubitak člana porodice (31,6%) nego imami iz FBiH (18,8%), ali ta razlika nije statistički značajna.

U ukupnom uzorku 8,1% imama ima dijagnostikovanu šećernu bolest, 12,8% imaju povišen krvni pritisak, 6,8% ima povišene masnoće u krvi, 13,5% ima bolna leđa a 11,5% ima neke druge hronične bolesti. S obzirom da se radi o četrdesetogodišnjacima, u prosjeku, stepen pobolijevanja od hroničnih bolesti kod ispitivanih imama koji ne rade teške fizičke i iscrpljujuće poslove je zabrinjavajući. To se može objasniti činjenicom da su ratom traumatizirani i da su bolesti takozvanog metaboličkog sindroma (šećerna bolest, povišen krvni pritisak i povišene masnoće) ili tjelesne manifestacije psihološke traume i depresivnosti, naročito bolna leđa, prisutne zbog neliječenih posttraumatskih posljedica traume, u ovom slučaju rata.

Postoji statistički značajno više imama koji imaju otkrivenu šećernu bolest u RS-u nego u FBiH (13,2%, 3,8%, respektivno) ($p=0,035$), također statistički značajno više imama iz RS-a imaju otkriven povišen krvni pritisak (19,1%), nego kod njihovih kolega u FBiH (7,5%) ($p=0,035$).

Što se tiče povišene masnoće u krvi, bolesti leđa ili nekih drugih hroničnih bolesti, među imamima nema statistički značajne razlike ($p>0,05$).

Na osnovu dobijenih rezultata imami u RS-u imaju statistički veći nivo sagorijevanja na poslu u odnosu na imame u FBiH, što je bila osnovna pretpostavka istraživanja. Rezultati su pokazali da je nivo sagorijevanja na poslu, na osnovu subjektivne samoprocjene ispitanika (imama) u FBiH umjeren (prosječna ocjena 2,12), dok je u RS-u značajno povišen (prosječna ocjena 3,03).

Zaključak

Imami su veoma značajni faktori u odgoju i obrazovanju mladih, kao i u izgradnji moralne svijesti kod ljudi na temelju islamskog učenja, a u okviru posla kojim se bave. Posao imama je sveobuhvatan i zahtijeva visok nivo osposobljenosti imamskog kadra kako bi se što lakše nosili s izazovima odgoja djece i odraslih, posebno u vremenu u kojem živimo. Neophodno je osigurati jednake mogućnosti za školovanje, napredovanje i život za sve imame, ma gdje oni bili zaposleni. Iako danas imam mora imati završen Fakultet islamskih nauka, mnogi imami, posebno u RS-u, rade sa srednjom stručnom spremom pa je takve imame neophodno dodatno educirati kako bi adekvatno obavljali svoj posao, posebno u odgoju i obrazovanju djece i javnog govorništva, gdje nastupaju kao predstavnici zajednice muslimana, a ne u svoje lično ime. Najbolji pristup u smanjenju rizika od obolijevanja od sindroma sagorijevanja je prevencija i rano otkrivanje pa u tom pravcu treba usmjeriti djelovanje.

Literatura

- Borritz, M., Rugulies, R., Christensen, KB., Villadsen, E. (2007). The contribution of psychosocial work to sickness absence in human service workers. Results of 3-year follow study. *Work and stress*, Vol. 21, 293-311.
- Bujas, Ž. (2001), *Veliki englesko-hrvatski rječnik*, Globus, Zagreb.
- Buljina, S. (1931). Naša vjerska prosvjeta i vjersko-prosvjetni službenici. *Slobodna riječ*, godina II, br.24.
- Cerić, M. (2003). Povijesno breme imameta. *Vjera, narod i domovina - hutbe, govori i intervjui*, Udruženje ilmijje IZ u BiH, Sarajevo.
- Čabarkapa, M. (2009). Sindrom izgaranja na poslu kod nastavnika. Pregledni članak, UDK-37.02(37.037): Beograd.
- Dedić, G. (2005). Sindrom sagorevanja na radu. *Vojnosanitetski pregled*, 62, (11): 851-855, Beograd, Vojnomedicinska akademija.
- Ekstedt, M., Fagerberg, I. (2005). Lived experiences of the time preceding burnout, *Journal of Advanced Nursing*, 49(1), 59-67, Stockholm, Department of Public Health Science.
- Freudemberger H. (1974). Staff burnout. *Journal of Social Issues*.

- Fučkar, G. (1995). *Izgaranje na poslu - Psihološka i duhovna pomoć pomagačima*. Dobrobit, Zagreb.
- Gobeljić, M. (2011). Ustavna (normativna) pozicija imama u IZ-i. *Novi Muallim*, Časopis za odgoj i obrazovanje, br. 45, Sarajevo.
- Hasanović, M., Srabović, S., Rašidović, M., Šehović, M., Hasanbašić, E., Husanović, J., Hodžić, R. (2009). Psychosocial assistance to students with posttraumatic stress disorder in primary and secondary schools in post-war Bosnia-Herzegovina. *Psychiatra Danubina*, 21(4):463-73.
- Hasanović, M. (2011). Psychological consequences of war-traumatized children and adolescents in Bosnia and Herzegovina. *Acta Medica Academica*, 40(1):45-66.
- Hasanović, M., Pavlović, S., Sinanović, O. (2012). Acculturation and Psychological Characteristics of Bosnian Internally Displaced and Refugee Adolescents from Srebrenica Region after the War 1992-1995 in Bosnia and Herzegovina. In: Alias T. Landry and Emmet F- Duran (eds.) *Sociology Researcher Biographical Sketches*. New York: Nova Publishers 2012 – ISBN: 978-1-61942-390-9. Chapter 86, Pp: 201-203.
- Hasanović, M., Srabović, S., Hasanbašić, E., Šehović, M., Rašidović, M. (2012). Different Aspects of Psychological Consequences of War-Traumatized Adolescents during the Peace in Post-War Bosnia and Herzegovina. In: Emir L. Kovacevic and Jusuf J. Medvjed (Eds.) *Psychology in Peace*. New York: Nova Publishers. 2012 – Pp:43-76.
- Hodžić, H. (2011). Novim ustavnim rješenjima treba zaustaviti padanje entuzijazma imama u radu za dobrobit zajednice. *Novi Muallim*, Časopis za odgoj i obrazovanje, GODINA XII, br.45, Sarajevo.
- Karadža, M. (2011). Imam u strukturi Islamske zajednice. *Novi Muallim*, Časopis za odgoj i obrazovanje, br.45, Sarajevo.
- Koić, E., Poredoš Lavor, D. (2009). Ekstremni primjer izgaranja na poslu-sindrom karoshi. *Polic. sigur.* (Zagreb) godina 18. br.3. str. 379-385.
- Kravić, N., Pajević, I., Hasanović, M. (2013). Surviving genocide in Srebrenica during the early childhood and adolescent personality. *Croat Med J.* 2013 Feb; 54(1):55-64.
- Maslach, C., Schaufeli, W.B., Leiter, M. P. (2001). Job burnout, *Annual Review of Psychology*, 52, 397-422, Berkeley, University of California.

- Pompili, M., Lester, D., Innamorati, M., De Pisa, E., Illiceto, P., Puccino, M., Nastro, P. F., Tatarelli, R., Girardi, P. (2008). *Suicide risk and exposure to mobbing. Work*, 31 (2), 237-243.
- Salihspahić, Dž. (2004). *Imam-ličnost, uloga, značaj*. Drugo prošireno izdanje, Visoko.
- Salkić, M. (2011). Osvrt na radno-pravni položaj imama u Islamskoj zajednici. *Novi Muallim*, Časopis za odgoj i obrazovanje, GODINA XII, br.45, Sarajevo.
- Varjačić T., Braš M., Brajković L., Domokuš N. A., Đorđević. V. (2013). Stres i posljedice stresa liječnika onkologa. *Soc. psihijat.* Vol. 41, Br. 2, str. 118-122.
- Woo, J. M., Postolache, T. T. (2008). *The impact of work environment on mood disorders and suicide. Evidence and implications.* Int J Disabil Hum Dev, 7(2), 158-200.

Internet izvori:

1. http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=20208:bajramski-intervju-reisu-l-uleme-imam-je-u-nasem-narodu-institucija-posebi&catid=205:intervjui-kat&Itemid=457

لاميا فاترش محمديتش

متلازمة (سندرم) الإرهاق المهني لدى الأئمة

إن متلازمة (سندرم) الإرهاق المهني يتعرض لها الموظفون العاملون عملا مباشرة مع الناس وبالأخص مع من يعيش عيشة شقية ومهددة منهم. إن الأئمة أشخاص يشهدون عيش غيرهم من الناس من ولادتهم إلى وفاتهم. ومما ورد في المقالة نتائج البحث فيما هناك من متلازمة الإرهاق المهني والعوامل المؤدية إليها لدى الأئمة وما هناك من الاختلاف في درجة الإرهاق لدى الأئمة نسبة إلى العوامل السوسيوديموغرافية الأساسية. والمقالة مستهدفة إلى دراسة الأهمية الإحصائية فيما يخص درجة تواجد متلازمة الإرهاق المهني لدى الأئمة الذين يعيشون ويعملون داخل أراضي فيدرالية البوسنة والهرسك من ناحية والذين يعيشون ويعملون في جمهورية الصرب منهم من الناحية الأخرى.

Mr. Lamia Vatreš Mehmedic

Burn-out at Work Syndrome among Imams

Summary

The workers who are engaged in direct work with people, especially with people in need, are exposed to Burnout syndrome. Imams are the people who are present in the life of a man from his birth to his death. The paper presents the results of a research on the presence of burnout at work syndrome among imams and the factors that lead to it as well as the existing differences in the level of combustion among Imams in relation to the basic socio-demographic characteristics. The aim was to investigate the statistical significance of the degree of burnout syndrome among Imams who live and work in the Bosnian entity of Federation and Imams who live and work in the territory of the Bosnian entity of RS, in the Jama'ats of the returnees.



Doprinos naših azharovaca izučavanju tefsira u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću

Mr. sci. Abdulah Husić

imam; medžlis islamske zajednice gračanica
abdulah.husic@hotmail.com

Sažetak

Tefsir ili tumačenje Kur'ana, kao glavnog izvora islama, predstavlja jednu od najznačajnijih naučnih disciplina kod muslimana. Zbog toga njegovo izučavanje možemo pratiti od najranijih vremena islamske povijesti. Njegovo izučavanje u Bosni i Hercegovini ima svoju višestoljetnu tradiciju. Značajan doprinos tome su dali i bosanskohercegovački svršenci čuvenog Univerziteta El-Azhar u Kairu. Djela koja su napisali i danas čine obavezni dio literature u bosanskohercegovačkim medresama kao i na islamskim visokoškolskim institucijama.

Uvod

Univerzitet El-Azhar jedan je od najstarijih, najznačajnijih i najcjenjenijih muslimanskih, a nedvojbeno i svjetskih univerziteta. Od svog osnivanja, 972. godine, pa do današnjih dana generacije i generacije Azharovaca koje su izašle sa ovog Univerziteta, šireći *ilum*, pozicionirale su i učinile cijenjenim njegovo ime u cijelom svijetu.

I prostori na kojima mi živimo, bili su, usudit ću se bez imalo ustezanja reći, počašćeni značajnim brojem alima koji su se školovali na

čuvenom El-Azharu. Iako je značajan broj naših alima koji su završili El-Azhar bio i u vrijeme Osmanskog carstva, značaj ovog Univerziteta za ovdašnje muslimane doći će do izražaja u godinama koje su nastupile nakon odlaska Osmanlija i dolaska Austro-Ugarske monarhije na ove prostore. Tada dolazi do sve rjeđeg odlaska bosanskohercegovačkih studenata na studij u Carigrad a posebice nakon ukidanja hilafeta 1924. i potpunog prekida odlazaka tamo. S obzirom da u Bosni i Hercegovini nisu postojale visokoškolske islamske ustanove, izuzev Šerijatko-sudačke škole u Sarajevu, intenzivirali su se odlasci naših studenata na čuveni El-Azhar.

Među najznačajnijim naukama koje su izučavane na El-Azharu je i tesir – nauka o tumačenju Kur'ana. Stoga će mnogi naši alimi nakon povratka u Bosnu i Hercegovinu, pored drugih disciplina o kojima su učili na El-Azharu, kao autori ili profesori u islamskim odgojno-obrazovnim institucijama ostaviti neizbrisiv trag u izučavanju tefsira na našim prostorima.

U nastavku rada predstaviti ćemo najznačajnije Azharovce koji su, kroz svoj angažman, doprinijeli izučavanju tefsira u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću.

Azharovci kao profesori tefsira

U djelu *Bošnjaci na El-Azheru* uvaženog profesora, i samog Azharovca, dr. Jusufa Ramića, navode se imena pedesetak Bošnjaka, koji su u različitim periodima studirali i uspješno završili studij na ovom Univerzitetu.¹ Analizirajući njihov rad nakon povratka u Bosnu i Hercegovinu došao sam do podataka o osam Azharovaca, koji su kao profesori tefsira u nekoj od obrazovnih institucija ali i kroz djela koja su pisali iz ove oblasti, ostavili traga i u velikoj mjeri doprinijeli njegovom izučavanju na našim prostorima.²

¹ Više u: Jusuf Ramić, *Bošnjaci na El-Azheru*, Sarajevo, 1997.

² Podaci do kojih sam došao kroz svoj magistarski rad pokazuju da su ovih osam Azharlija radili kao profesori tefsira ili su pisali djela koja su bila korištena za predmet Tefsir u nekoj od obrazovnih institucija u Bosni i Hercegovini. Vrlo je moguće da je još neko od Azharlija objavljivao stručne radove iz oblasti tefsira ali ovdje spominjem samo one koji su bili profesori tefsira i ujedno pisali djela iz te oblasti.

U nastavku ćemo ukratko predstaviti ovih osam profesora tefsira a u sljedećem dijelu predstaviti ćemo i djela koja su vezana za tefsir svršenika El-Azhara:

Mehemd Handžić (1906-1944), profesor u Gazi Husrev-begovoj medresi i Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi u Sarajevu. Uz reisu-l-ulemu Džemaludina Čauševića, jedan od najznačajnijih naših alima prve polovine XX stoljeća. Poslije završetka Šerijatske gimnazije u Sarajevu 1926. godine, studirao je i diplomirao islamske studije na El-Azharu u Kairu 1931. godine. Odmah po završetku studija vratio se u Sarajevo, gdje je prvo radio kao muderris suplent na Gazi Husrev-begovoj medresi, a od 1939. na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi.³ Objavio je preko 300 različitih naučnih i publicističkih radova na bosanskom i arapskom jeziku.⁴

Hfz. Ibrahim Trebinjac (1912-1982), dugogodišnji profesor Gazi Husrev-begove medrese i Islamskog teološkog fakulteta. Rođen u Sarajevu gdje je počeo i završio svoje obrazovanje, prvo kao učenik Gazi Husrev-begovog mekteba, a potom kao učenik osnovne škole i Gazi Husrev-begove medrese. Studirao je na El-Azharu od 1934. Kao dijete je završio hifz pred hfz. Mustafa-ef. Mujezinovićem, a kasnije je usavršavao i specijalizirao učenje Kur'ana na sedam načina pred hfz. Hamdi-ef. Berberovićem, tako da ga se s pravom ubraja među najautoritativnije hafize u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću.⁵

Kasim Dobrača (1910-1979), profesor tefsira u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu.⁶ Završio Gazi Husrev-begovu medresu, potom Šerijatsku sudačku školu 1927/28. godine, a nakon toga odlazi u Kairo i upisuje se na El-Azhar, gdje studira islamske teološke nauke a diplomira 1935. godine. Nakon povratka u domovinu stupa u službu kao vjeroučitelj u građanskim školama u Sarajevu, kasnije kao nastavnik – muderris, prvo u Islamskoj ženskoj vjerskoj školi (Ženska medresa), a onda u Gazi Husrev-begovoj medresi.

3 Bigrafija Mehmeda Handžića iz djela: Mehmed Handžić, *Uvod u tefsirsku i hadisku znanost*, str. 119-121.

4 Više o njegovim objavljenim radovima kao i neobjavljenim rukopisima pisao je Esad Duraković u: Mehmed Handžić, *Izabrana djela IV*, str. 435-465.

5 Enes Karić, *Prilozi*, str. 74.

6 AGHM, Upisnice; u: Jusuf Mulić, *GHM*, str. 43.

Husein Dozo (1912-1982), profesor tefsira u Gazi Husrev-begovoj medresi i Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu. Prof. Dozo je jedna od najmarkantnijih ličnosti u Bosni i Hercegovini XX stoljeća. Merhemića medresu u Sarajevu je završio 1928. godine a 1933. godine završava Šerijatsku sudačku školu u Sarajevu. Na čuvenom El-Azharu (smjer šerijatskog prava) u Kairu je diplomirao 1939. godine.⁷

Dr. Jusuf Ramić (1938), profesor emeritus, spada u red autora koji su, zasigurno, dali veliki doprinos izučavanju tefsira u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću. Nakon završetka osnovne škole u rodnom Šeheru kod Kalesije, upisuje Gazi Husrev-begovu medresu u Sarajevu koju uspješno završava 1958. Nakon toga prvo studira pravo u Ljubljani i Beogradu a 1962. na čuvenom El-Azharu je upisao studij na Fakultetu arapskog jezika i književnosti. Na El-Azharu je diplomirao, magistrirao a doktorirao je 1974. godine⁸

Dr. Safvet Halilović (1968), profesor tefsira na Islamskom pedagoškom fakultetu u Zenici i u Bihaću. Nakon završetka Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, 1988. godine, upisuje Fakultet islamskih nauka (*Usulid-din*) Odsjek za tefsir i kur'anske nauke na Univerzitetu El-Azhar u Kairu kojeg uspješno završava 1992. godine. Na istom fakultetu magistrira 1997. godine, a magistarska teza iz oblasti tefsira pod naslovom *Tradicionalni tefsir, njegov značaj i postavke, primijenjena kritička studija u suri An-Nisa'* objavljena je u Kairu 1999. godine Doktorirao je iz oblasti tefsira na El-Azharu 2002. godine.⁹

Kao profesori tefsira, u kraćem periodu, radili su i Azharovci *Abdulah Dervišević* u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu¹⁰ i *hfz. Šaban-ef. Hodžić* u Behram-begovoj medresi u Tuzli.

Tefsirska djela naših Azharovaca

Neki od spomenutih osam Azharovaca, koji su u nekoj od islamskih odgojno-obrazovnih institucija predavali predmet tefsir, spadaju u red

⁷ Više o životu Huseina Doze i njemu kao profesoru pisao je dr. Enes Karić u: Husein Dozo, *Izabrana djela, knjiga 1.*, str. 5. – 43.

⁸ Više u: <http://fin.unsa.ba/bibliografije/jusuf-ramic.pdf>

⁹ Iz biografije u: Safvet Halilović, *Metodologija tumačenja Kur'ana u hanefijskom mezhebu*, str. 66o.

¹⁰ Isto

naših najistaknutijih alima čija se djela koriste kao osnovna literatura prilikom izučavanja tefsira u Bosni i Hercegovini.

Tako student Više islamske šerijatsko-teološke škole Mustafa Busuladžić svjedoči da je prvi koji je predmet *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku* počeo predavati na bosanskom jeziku bio profesor Mehmed Handžić.¹¹ Da bi to mogao, on je, za potrebe učenika i studenata, napisao *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku* na bosanskom jeziku. Ovo djelo je objavljivano u listu *Behar* tokom 1937. i 1938. godine.¹²

Prof. Handžić je, također za potrebe studenata Više islamske šerijatsko-teološke škole, na arapskom jeziku napisao *Tafsir ajati-l-ahkam min surerti-n-Nisa* i *Tafsir ajati-l-ahkam min surerti-l-Bekara*.

Husein Đozo je u periodu između 1962. i 1967. u *Glasniku VIS* – a objavio je seriju tekstova pod naslovom „Tumačenje Kur’ana“ a kasnije su mu objavljene i tri sveske pod naslovom *Prijevod Kur’ana sa komentarom* u izdanju Vrhovnog islamskog starješinstva u Sarajevu. One su obuhvatale tefsir prva tri džuzua Kur’ana. Zatim je napisao kompletnu skriptu za *Tefsir* prema prvom nastavnom planu i programu Islamskog teološkog fakulteta. U skriptama su obrađene teme kao: Kur’an i historija Kur’ana; Tumačenje (egzegeza) Kur’ana kao posebna naučna disciplina; Tefsir sura *El-Fatiha* i *El-Bekara*; Halal, haram, sunnet; Pitanje derogacije u Kur’anu; Kada i kader; i mnoge druge teme.¹³

Dr. Jusuf Ramić je među onim autorima čija su djela značajno olakšala profesorima tefsira predavanje ovog predmeta. Njegova djela koja su dio literature predmeta Tefsir su: *Podjela Kur’ana*, 1986; *Povodi objave Kur’ana*, 1984; *Kur’an – pokušaj savremenog razumijevanja*, 1981; *Tefsir – tumačenje i razumijevanje Kur’ana*, 1997.

Kao što je u naslovu naglašeno navedena su samo djela koja su objavljena u XX stoljeću.

11 Mustafa Busuladžić, „Handžić kao profesor“, *El-Hidaje*, VIII/1944-45, 2-3.

12 Almir Fatić, „Tatawwur ‘ilmi-t-tafsir fi-l-Busna we-l-Hirsik fi-l-qarni-l-‘išrīn“, *Journal of Qur’anic Research and Studies*, Madinah, br. 12, str. 88.

13 Više u: Husein Đozo, *Izabrana djela, knjiga 2*, str. 367. – 665.

Zaključak

Analizirajući tefsirska djela koja su u XX stoljeću napisana na našem jeziku vidjet ćemo da djela navedenih autora spadaju u red naših najznačajnijih djela iz ove tematike. Sigurno je i utjecaj tadašnje kairske uleme okupljene oko časopisa *Menar* poput Muhammeda Abduhova ili Rešida Ridaa uveliko doprinio tome.

U radu nisu spomenuta dva Azharovca, reis Džemaludin Čaušević i Besim Korkut, čiji prijevodi Kur'ana su olakšali njegovo razumijevanje kako učenicima i studentima nekih od islamskih odgojno-obrazovnih ustanova tako i svim muslimanima u Bosni i Hercegovini i regiji.

Jedan od najznačajnijih projekata koji je realiziran su sabrana djela naša dva alima Mehmeda Handžića i Huseina Đoze u kojima možemo vidjeti koliko je bila značajna uloga u obrazovanju muslimana na našim prostorima ovih alima.

عبد الله هوسيتش

إسهام الأزهرين من أبنائنا للدراسات التفسيرية في البوسنة والهرسك في القرن العشرين

إن تفسير القرآن الكريم، وهو المصدر الرئيسي للإسلام، أحد أهم مجالات العلم لدى المسلمين ولذا فإمكاننا أن نتابع دراسته منذ أقدم فترات التاريخ الإسلامي. وفي البوسنة والهرسك كذلك تقليد متبع طويل يبلغ قرونا للدراسات التفسيرية. وممن ساهم مساهمة بالغة في ذلك الخريجون من جامعة الأزهر القاهرية الشهيرة من أبناء البوسنة والهرسك فإن مصنفاتهم لا تزال تعد جزء من المراجع الإلزامية في المدارس والكلية الإسلامية في البوسنة والهرسك.

Mr. Sci. Abdullah Husic

Contribution of Our Al-Azhar Graduates to the Study of Tafsir in Bosnia-Herzegovina in the XX Century

Summary

Tafsir or interpretation of the Quran, as the main source of Islam, is one of the most important scientific disciplines to Muslims. Therefore, the study of Tafsir can be traced back to the earliest times of Islamic history. Its study in Bosnia-Herzegovina has a centuries-long tradition. A significant contribution to this tradition was given by Bosnian graduates of the famous Al-Azhar University in Cairo. The works they wrote make, today, a mandatory part of the literature in the Bosnian madrasas as well as in the Islamic institutions of higher education.

Doprinos Muhameda Ždralovića izučavanju bosanskohercegovačkog rukopisnog naslijeđa

Mr.sc. Adis Sultanović

imam u MIZ sarajevo; doktorski studij na FIN-u
sultanadis@gmail.com

Sažetak

Muhamed Ždralović je bio istaknuti bosanskohercegovački znanstvenik i istraživač. Cijeli radni vijek posvetio je proučavanju rukopisa na arapskom, osmanskome turskom, perzijskom i bosanskom jeziku, posebno onih koji su nastali u Bosni i Hercegovini, ali i šire. Desetljećima je kao orijentalni filolog, povjesničar kulture i kodikolog proučavao kulturu koja je neodvojiva od njegovih zavičajnih i porodičnih korijena, od njegova načina života, svjetonazora i senzibilnosti. Njegov znanstveni rad bio je vezan uz mukotržno iščitavanje rukopisnih marginalija, zabilješki i kolofona, u čemu je pronalazio izvanredno zanimljivu i korisnu građu za rekonstruiranje kulturne povijesti Bosne i Hercegovine. Ždralovićeva istraživanja prepisivačke djelatnosti predstavlja njegov najoriginalniji doprinos. Ždralovićev rad ogleda se i u istraživanju kulture rukopisne knjige u Osmanskom carstvu, sa posebnim osvrtom na Bosnu i njenu okolinu.

Ključne riječi: islamska civilizacija, arabički rukopis, orijentalna filologija, alhamijado književnost.

Uvod

U svome životu Muhamed Ždralović¹ je pokazao punu zrelost briljantnog znanstvenika i erudite, vrsnog poznavaoca orijentalne filologije i drugih naučnih disciplina. Na temelju istraživanja došli smo do saznanja da je najviše zanimanja upravo pokazao za islamski aspekt kulturne baštine Bošnjaka i u kontekstu toga njegove istraživačke interese možemo sagledati u sljedećem: *islamska civilizacija, leksikografija, paleografija, kodikologija i arheografija orijentalnih (arabičkih) rukopisa, arapsko pismo na prostorima BiH i povijest kulture jugoistočnih evropskih prostora*. U kontekstu spomenutog možemo kazati da su njegova ekspertiza bili: *orijentalni (arabički) paleografski i diplomatički izvori i sred-njovjekovna književnost islamske provenijencije*. Ždralovićevi glavni jezici s aktivnim znanjem su bili arapski, osmanski turski i engleski. Služio se i njemačkim te imao pasivno znanje perzijskog jezika. Ugled vrijednog znanstvenika stekao je već sa svojim prvim ozbiljnijim naučnim radovima, a njegovo pisano djelo općenito, posmatra li se širokim pogledom i bez robovanja efemernim detaljima u njemu, suočava muslimane sa njihovom vjerom, kulturom i tradicijom ili pak vjeru, kulturu i tradiciju suočava s muslimanima svoga vremena.

Znanstveni rad Muhameda Ždralovića

Znanstveni rad Muhameda Ždralovića ogleda se prije svega u istraživanju kulture rukopisne knjige u Osmanskom carstvu sa posebnim osvrt-

1 Muhamed Ždralović je rođen 1944. godine u Ždralovićima kod Bugojna. Gazi Husrev-begovu medresu u Sarajevu završio je 1963. a 1968. godine je diplomirao na Filološkom fakultetu u Beogradu (grupa Orijentalna filologija). Na istom fakultetu je 1972. godine magistrirao a 1980. godine doktorirao. Od 1970. godine radio je u Orijentalnoj zbirci Arhiva HAZU (Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti) u Zagrebu. U vremenu od 1992. do 1997. godine bio je savjetnik u Veleposlanstvu R Hrvatske u Kairu. Poslije rada u diplomatiji, vraća se u Orijentalnu zbirku Arhiva HAZU i na tom poslu ostaje do svoje smrti. Autor je velikog broja znanstvenih i stručnih radova iz orijentalne filologije i kulturne povijesti. Njegova knjiga *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima* (sv. I i II, Svjetlost, Sarajevo, 1988.) plod je dugogodišnjih istraživanja kulture knjige i djelovanja pisara na tim prostorima. Muhamed Ždralović je bio nekoliko godina urednik Preporodovog časopisa *Behar* u Zagrebu, u kome je objavio niz radova iz svog bogatog znanstvenog opusa. Svoj dugotrajan rad posvećen izučavanju kulturne, materijalne i političke historije Bosne i Hercegovine i šire, pretočio je u mnoge naučne radove koje je objavljivao u stručnim i naučnim časopisima: *Prilozi za orijentalnu filologiju, Anali Gazi Husrev-begove biblioteke, Hercegovina te Radovi Arhiva Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*. Umro je 2007. godine u Zagrebu.

tom na Bosnu i njenu okolinu. Posebna zasluga Muhameda Ždralovića ogleda se u tome što je svojim istraživačkim radom došao do značajnih rezultata omogućivši kontinuirano i intenzivirano djelovanje naučne ustanove koju je vodio. Shodno tome značajne rezultate ostvario je radeći u Orijentalnoj zbirci Arhiva Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti (kasnije HAZU) izučavanjem orijentalnih rukopisa i islamske baštine na evropskom dijelu Osmanskoga carstva, opet sa osvrtom na Bosnu i njenu okolinu, što je rezultiralo dvotomnim djelom *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima*, o kojem ćemo posebno govoriti drugom prilikom, ali i drugim pojedinačnim znanstvenim radovima koje je temeljio na izvornim materijalima, posebno onima iz fundusa Orijentalne zbirke Arhiva JAZU (HAZU). Stoga je istraživanje prepisivačke djelatnosti njegov najoriginalniji doprinos, što ćemo elaborirati u nastavku, no tu su i drugi aspekti kulture knjige kao što je, naprimjer, ispitivanje izvora za rekonstruiranje nekadašnjih biblioteka te mnogi aspekti kodikologije.

Shodno kazanom, Muhamed Ždralović je u znanstvenoj studiji *World Survey of Islamic manuscripts*, Fondacije *Al-Furqan* za islamsko naslijeđe u Londonu, objavio pregled rukopisa s područja bivše Jugoslavije. U svom iscrpnom pregledu orijentalnih rukopisa posebno je naglasio da od 27.000 rukopisa koji su u njegovom pregledu nabrojani, pregledano je i katalogizirano svega 4.000, dok oko 23.000 čekaju na stručnu obradu.² S obzirom na pomanjkanje štampanih kataloga mnogih zbirki u to vrijeme, Ždralovićev pregled rukopisa u studiji je vrlo važan jer daje općenit pregled stanja zbirki orijentalnih rukopisa u bivšoj Jugoslaviji.³

Ukoliko terminološki promatramo problematiku imenovanja rukopisa na arapskom, osmanskome turskom i perzijskom jeziku, smatramo da je po tom pitanju Ždralović ostvario značajan doprinos budući da ih je imenovao izrazom *arabički* rukopisi:

2 *World Survey of Islamic manuscripts*, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, London, 1992: br. 1, Bosnia-Herzegovina, str. 87-110; <http://www.islamicmanuscripts.info/reference/books/Roper1992-Survey-1/Roper1992-Survey-1-087-110-Bosnia-Herzegovina.pdf>, pristupljeno 15.10.2014.

3 Više u: *World Survey of Islamic manuscripts*, „Bosnia-Herzegovina, Croatia, Macedonia, Yugoslavia (Serbia-Montenegro)“, *Al-Furqan* Islamic Heritage Foundation, vol. 1, London, 1992.

„Za rukopise pisane arapskim pismom kod nas su se upotrebljavali ili se još uvijek upotrebljavaju izrazi *turski* rukopisi, *orijentalni* rukopisi, *islamski* (*muslimanski*) rukopisi i *manuscripta turcica*. Pojedinačno gledano ovi izrazi imaju ili suženo ili odveć široko značenje. Zato smatramo da bi najadekvatniji izraz bio *arabički* rukopisi, nazvani po pismu kojim su pisani, analogno ćiriličkim, glagoljskim i latiničnim rukopisima. Dakle, pod terminom *arabički* rukopisi podrazumijevamo sve rukopise pisane arapskim pismom bez obzira na jezik djela u rukopisima.“⁴

Prema mišljenju struke Muhamed Ždralović je bio predstavnik aktualne faze istraživanja monografskog izučavanja bosanskohercegovačke književnosti koju karakterizira planski i sistematski naučnoistraživački rad sa sve širim i studioznijim pristupom.⁵ Svoju znanstvenu ustrajnost u izučavanju rukopisnog naslijeđa Bošnjaka, Muhamed Ždralović je po uzoru na Safvet-bega Bašagića⁶, Mehmeda Handžića⁷ i drugih istraživača, potvrdio pisanjem članaka kao i enciklopedijskih natuknica o istaknutijim stvaraocima i prepisivačima Bosne i Hercegovine u osmanском periodu. Shodno tome kao iskusni istraživač koji ima senzibiliteta prema onome što radi, Ždralović je duži vremenski period strpljivo i znalacki istraživao rukopisnu građu kao i njegovi prethodnici.

Međutim, kada je u pitanju metodologija rada Bašagića, Handžića i Šabanovića, Paić-Vukić je istakla „da se ista ne može uspoređivati sa metodologijom Ždralovića, jer se oni nisu bavili istim temama. Kao primjer je spomenula Safvet-bega Bašagića koji se prije svega bavio književnim stvaralaštvom Bošnjaka na orijentalnim jezicima, što Ždraloviću nije bilo glavno istraživačko područje. Istakla je da se dr. Ždralović dakako služio radovima svojih prethodnika koje smo spomenuli, ali je na po-

4 U nastavku rada koristit ćemo umjesto orijentalni ili islamski arabički rukopisi, jer smo mišljenja da je Ždralović ponudio argumentiran i opravdan razlog za to, ali i zbog praktičnih razloga. Više u: Ždralović, *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima*, knjiga 1, str. 87.

5 Sulejman Grozdanić ga je svrstao u red najzaslužnijih istraživača sa njegovim djelom *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima*. Vidi više: Sulejman Grozdanić, „Dosadašnja izučavanja književnosti Bosne i Hercegovine na arapskom jeziku (kod nas): rezultati i perspektive“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 39, 1990, str. 56.

6 Safvet-beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo, 1912.

7 Mehmed Handžić, *Teme iz književne historije*, Izabrana djela, knjiga 1, Sarajevo, 1999.

dručju kodikologije i kulturne historije otvorio nova istraživačka pitanja koja u njihovim radovima ne nalazimo.⁸

Prevodilački rad čini mali dio njegovog ukupnog opusa. Uglavnom se svodi na kolofone, natpise s jatagana i novca te bilješke prepisivača i to uglavnom po rečenicu-dvije ili pokoji stih. Ždralovićevi prijevodi su prema mišljenju struke veoma dobri i pouzdani zbog prevodiočevog odličnog vladanja jezicima izvornika, što nam je potvrdila i njegova saradnica Tatjana Paić-Vukić.⁹

Izučavanje rukopisnog naslijeđa

Zahvaljujući Ždralovićevom izučavanju bosanskohercegovačkog rukopisnog naslijeđa odškrinuli smo mnogo prozora u svijet i prošlost u kojoj naše pretke bolje vidimo - ko su i šta su bili. Pored izučavanja biblioteka arabičkih rukopisa na tlu Bosne i Hercegovine, posebno je tretirao prepisivače djela u rukopisima pa je nastavio sistematski prikupljati podatke o njima napisavši i treću knjigu o prepisivačima, koja nažalost za autora života nije publicirana. Muhamed Ždralović je tako iz zaborava vratio stotine marljivih prepisivača, od skromnih džamijskih podvornika do istaknutih teologa i pravnika, kojima zahvaljujemo za brojne primjerke šerijatskopравnih, povijesnih, književnih, jezikoslovnih i drugih djela napisanih arapskim pismom na trima jezicima islamske civilizacije.

Pošto je istraživanja sprovodio i na terenu, došao je do saznanja da među 7.600 arabičkih rukopisa, koji se nalaze u Mostaru, Sarajevu i Zagrebu, ima 350 prijepisa Bergivijevog djela. Ovaj poznati teolog iz XVI stoljeća, čija su djela bila nezaobilazna literatura u privatnim i javnim bibliotekama, bio je najautoritativniji teolog gotovo cjelokupnog trajanja osmanske vlasti u našim krajevima. O ovome piše u radu „Bergivi u Bosni i Hrvatskoj”, objavljenom u zborniku *Trava od srca - Hrvatske Indije*“ (2000, str. 207-229).¹⁰ Iste tematike je i rad „Djela Ali-dede Mostarca u rukopisima Orijentalne zbirke Arhiva JAZU”, objavljen u časopisu *Hercegovina* (br. 6, 1987, str. 117-133.) u kojem nas Ždralović informira da je Ali-

8 Intervju sa Tatjanom Paić-Vukić, (II), Zagreb, 23.12.2014.

9 Intervju sa Tatjanom Paić-Vukić, (IV), Zagreb, 13.01.2015.

10 Fehim Nametak, „Dr. Muhamed Ždralović (1944-2007)“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 57, 2008, str. 12.

dede Bošnjak Mostarac, naš poznati pisac na arapskom jeziku (manje i na turskom). Bio je dosta prepisivan i čitan u našim krajevima pa su neki rukopisi dospjeli i do Arhiva HAZU (tada JAZU) u Zagrebu.¹¹

Svoje interesovanje je Muhamed Ždralović pokazao za jednog drugog našeg velikana, Hasana Kafiju Pručaka koji je prema mišljenju struke naš najpoznatiji orijentalno-arapski pisac izvan naše zemlje, neki ga smatraju i najvećim u ovoj književnosti.¹² On pripada onoj plejadi velikih Bošnjaka koji su tu i tamo pobudili pokoji novi idejni pokret, stvorili izvorna djela ili otvorili dotle nepoznate vidike.¹³

Muhamed Ždralović je objavio rad o djelima Hasana Kafije u Orijentalnoj zbirci JAZU u Zagrebu „Djela Hasana Kafija u Orijentalnoj zbirci JAZU“, objavljenom u *Životu*, (godina XXVI, br. 9, 1977, str. 289-303).¹⁴ Svoje zanimanje za ovog našeg velikana Muhamed Ždralović je dodatno potvrdio u svome sljedećem radu „Kafijeve *Osnove mudrosti o uređenju svijeta*“, objavljenom u *Beharu*, (god. X, br. 55-56, 2001, str. 58), naglasivši da je u povijesti arabičke literature u Bosni od svih djela pisanih arapskim pismom na arapskom, perzijskom, turskom i bosanskom jeziku, najveću pažnju privuklo Kafijevo djelo *Osnove mudrosti o uređenju svijeta*. U nastavku je prezentirao ukratko kada i kako je nastalo spomenuto djelo (izvornik i prijevod), recenzirajući ga korektno. Na kraju je razjasnio nedoumicu oko jednog prijepisa spomenutog djela koji se nalazi u HAZU pod brojem (418/3) i njegovog prepisivača, odgonetnuvši da ga je prepisao Ahmed Emin u Vidinu, a ne Hasan-aga Mostarac kako se do tada vjerovalo.

Sljedeći rad u kojem je pokazao interesovanje za Hasana Kafiju Pručaka je pod naslovom „Kafi o logici“, objavljenom u *Beharu*, (god. VIII, br. 45, 1999, str. 35) obradivši više zanimljivih detalja kao što su: naslov djela, nisba Akhisari i prepisivač Ibrahim. Na kraju rada je zaključio: „Sudeći prema prikupljenoj građi bugojanska dolina je dala više od dva-

11 Ibid.

12 Grozdanić, „Dosadašnja izučavanja književnosti Bosne i Hercegovine na arapskom jeziku (kod nas): rezultati i perspektive“, str. 58.

13 Balić, *Kultura Bošnjaka, muslimanska komponenta*, (drugo izdanje), Tuzla, 1994, str. 16.

14 Grozdanić, „Dosadašnja izučavanja književnosti Bosne i Hercegovine na arapskom jeziku (kod nas): rezultati i perspektive“, str. 57-58.

deset pisaca i stotinjak prepisivača djela što se mogu naći u arabičkom naslijeđu i literaturi o njemu.¹⁵

Jedan od naših najpopularnijih orijentalno-arapskih pisaca o kojima su mnogi istraživali i pisali je Mustafa Ejubović - Šejh Jujo (1650-1707). Muhamed Ždralović je svoje zanimanje za ovog Hercegovca saopćio već 80-tih godina u radu „Prilog poznavanju djela Šejha Juje“, objavljenom u časopisu *Hercegovina*, (god. 1, 1981, str. 119-137). U odnosu na ono što su tadašnji istraživači postigli u svome proučavanju Šejh-Juje, Ždralović je osim one stvaralačke aktivnosti posebno poentirao njegovu prepisivačku aktivnost. Također je napomenuo da se radi o učenjaku koji je među najpoznatijim bosanskim piscima na arapskom jeziku i čiji su brojni autografi sačuvani jednako kao i njegovi prijepisi djela drugih pisaca, o čemu podrobnije govori u radovima: „Autograf(i) Šejha Juje“, objavljen u časopisu *Behar*, (god. IX, br. 47, 2000, str. 34-35), i „Gramatičar Šejh Jujo i mostarska tradicija učenja arapskog jezika (od XVI do druge polovine XIX stoljeća)“, objavljen u Zborniku: *Mudrost rađa toleranciju*, (2001, str. 37-51), gdje potencira veliki utjecaj Šejh-Juje na mostarsku tradiciju učenja arapskog jezika od 16. do druge polovine 19. stoljeća. Napose Šejh-Jujin utjecaj i važnost potvrđuje čitava plejada sljedbenika u izučavanju gramatike spomenutog razdoblja, a kako to dokazati nego na temelju njegovih, a kasnije i rukopisa drugih autora. Prema tome, važnost Ždralovićeva iznošenja rukopisa na vidjelo je dvojaka; rasvjetljava intelektualni i znanstveni profil Šejh-Juje i ostalih a istovremeno utvrđuje određenu znanstvenu tradiciju Mostara.

Bitne značajke Ždralovićevog rada

Na osnovu svega što smo iznijeli, možemo kazati da se Muhamed Ždralović svojim cjeloživotnim radom svrstao uz svoje prethodnike u sami vrh znanstvene elite kulturnih povjesničara za naznačeni period. Također smo zapazili da njegove naučne rezultate današnji istraživači vrlo često citiraju u svojim radovima. Za primjer možemo uzeti djelo *Bulbulistan*¹⁶ Fevzije Mostarca za koje je Ždralović napomenuo da se radi

15 Ždralović, „Kafi o logici“, *Behar*, god. VIII, br. 45, 1999, str. 35.

16 Djelo *Bulbulistan* pripada moralno-didaktičkoj književnosti (pand ili andarz), koja je bila veoma raspro-

o djelu na perzijskom jeziku koje je pisano u Mostaru, u sredini u kojoj je malo ljudi poznavalo taj jezik. Zatim kaže: „Valja istaknuti da je to najznačajnije djelo u Bošnjaka ili Bosanaca na perzijskom jeziku u vrijeme Osmanskog carstva. Sudbina autografa *Bulbulistana* je do danas nepoznata. Prema dosadašnjim istraživanjima – katalogizima, studijama i prikazima zbirki rukopisa - evidentirano je šest rukopisnih primjeraka *Bulbulistana* i to dva u Univerzitetskoj biblioteci u Bratislavi i četiri u Orijentalnoj zbirci Arhiva HAZU u Zagrebu.“¹⁷

Međutim, broj sačuvanih rukopisnih primjeraka nije tačno utvrđen. Detaljnije o svakom ovom rukopisu i o njegovim osnovnim karakteristikama značajno istraživanje je sproveo Muhamed Ždralović¹⁸ otkrivši da su svi rukopisi koji se čuvaju u Orijentalnoj zbirci nastali u Mostaru i njegovoj okolini.¹⁹ Interesantno je primijetiti da se prilikom utvrđivanja redoslijeda prioriteta rukopisa za znanstvena izučavanja prednost od strane istraživača daje rukopisima koje je Ždralović obradio i koji se čuvaju u Orijentalnoj zbirci Arhiva HAZU, što će dodatno potvrditi njegov doprinos u izučavanju bosanskohercegovačkog rukopisnog naslijeđa.²⁰

Također možemo kazati da je Muhamed Ždralović u svojim istraživanjima tretirao našu književnost pisanu arapskim pismom nazvanu alhamijado (adžemijska) književnost. Vrijedno naše pažnje je to da je pisao o našem alhamijado piscu i pjesniku Ilhamiji u radu „Abdulvehab ibn Abdulvehab Žepčevi - Bosnevi (Ilhamija)“, objavljenom u *Analima* Gazi Husrev-begove biblioteke (V-VI, 1978, str. 127-144). On je o ovoj literaturi općenito pisao u radu „Adžamijska literatura u rukopisima Orijentalne zbirke Arhiva Jugoslavenske akademije“ objavljenom u zborniku Filolo-

stranjena na Istoku i u islamskoj književnosti, dok na Zapadu didaktička književnost sa ovim karakteristikama nije bila razvijena. Vidi više: Dženita Haverić, *Jezik i stil djela Bulbulistan Fevzija Mostarca*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2014.

17 Ždralović, „Rukopisi Bulbulistana“, *Behar*, god. XI, br. 60-61, 2002, str. 68.

18 Muhamed Ždralović se opredijelio da istraži sačuvane rukopise s prijepisima *Bulbulistana*: „Činjenica da je djelo prevedeno s rukopisnih primjeraka, kao i to da još nije tiskano kritičko izdanje na jeziku na kojemu je napisano, potakla me da se osvrnem na sačuvane rukopise s prijepisima Bulbulistana Šejha Fevzija Mostarca u Univerzitetskoj biblioteci u Bratislavi i Orijentalnoj zbirci Arhiva HAZU.“ Ždralović, „Rukopisi Bulbulistana“, *Behar*, god. XI, br. 60-61, 2002, str. 68.

19 Ždralović, „Rukopisi 'Bulbulistana' u Orijentalnoj zbirci Arhiva Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu.“ *Beharistan*, br. 12, Kulturni centar pri Ambasadi Islamske Republike Iran, 2004. 16-30.

20 Vidi više: Namir Karahalilović, „O metodologiji pripreme kritičkih izdanja djela u savremenoj iranistici (na primjeru pripreme kritičkog izdanja djela *Perivoj slavuja /Bolbolestan/* autora Fevzija Mostarca)“, *Zbornik radova knj. 2*, Sarajevski filološki susreti II, 2014, str. 84 i 85.

gija (br. 11, 1982-83, str. 251-269) i studiji Bosansko-hercegovači prepisivači djela u arabičkim rukopisima (knj. 1, str. 206-215).

Ukazujući na djela pisana arapskim pismom na bosanskom jeziku Muhamed Ždralović je za ovaj vid literature istaknuo potrebu uvođenja termina *adžemijska* literatura, a ne upotrebu, kako on kaže, pogrešnog i anahronog termina *alhamiado* ili *aljamijado*:

„Među autorima i prepisivačima djela u arabičkim rukopisima bili su i oni koji su pisali na hrvatskosrpskom ili, kako su sami često naglašavali, bosanskom jeziku. Kod nas postoje termini koji se odnose na arapsko pismo i termini koji označavaju našu književnost pisanu arapskim pismom. Za tu književnost se najčešće upotrebljava termin *aljamiado* ili *alhamiado* (*alhamijado*). Taj je termin preuzet iz španjolskog, a potječe od arapske riječi *al-`ağamiyya*, što znači strana (tuđa), tj. nearapska literatura pisana arapskim pismom. Međutim, postoji i pogrešno tumačenje da se pod tim pojmom ‘podrazumijeva književnost na narodnom jeziku, pisana stranim, tuđim pismom - arebicom’. (...) Osim toga, španjolska riječ *alhamiado* je zapravo particip, a znači ‘adžamiziran’. Takve se literature u svijetu općenito nazivaju ‘adžami’ (nekadašnje: srednjoazijske, malajske, svahili, hausa itd., današnje razne indijske). Stoga je sasvim logično da ovu literaturu nazivamo ‘*adžemijskom*’.²¹

Ždralović dalje napominje da davanje kritičkog osvrtu na studije u vezi s adžemijskim tekstovima kao i na originalne tekstove zahtijeva svestranu analizu i jednih i drugih. Njegov važan doprinos u izučavanju adžemijske literature se ogleda u tome da je naznačio smjernice daljnjeg izučavanja kazavši: „Kod ocjenjivanja književnih vrijednosti adžemijskih tekstova treba imati u vidu ne samo književnoestetske vrijednosti nego i značaj tih sastava i uvjete njihova nastajanja.”²²

U istraživačkom radu Muhameda Ždralovića primjećuje se akcentiranje činjenice da knjige nisu samo prenosile znanstvene, vjerske, književne i svakovrsne druge tekstove služeći kao udžbenici, priručnici, pjesničke zbirke, ljekaruše i molitvenici, nego se u njima očitovao osobit odnos muslimana prema arapskom pismu kao pismu Kur’ana. Zahvalju-

21 Ždralović, *Bosansko-hercegovači prepisivači djela u arabičkim rukopisima*, knjiga 1, str. 207.

22 Ibid, str. 214.

jući njegovom istraživanju mushafa, evidentirano je pedesetak prijevoda iz skoro svih dijelova Bosne koje su prepisivali najčešće hafizi i imami. On u nastavku ističe rezultate do kojih je došao: „U dosadašnjem radu sam uspio evidentirati pedesetak prijevoda Mushafa nastalih u Bosni. Najviše je prijevoda nastalo u: Sarajevu, Mostaru, Uskoplju (Gornji Vakuf i Prusac), Stocu, a potom u Visokom, Fojnici, Zenici, Banjaluci, Ostrovici, Ključu i dr. Među prepisivačima su najčešće hafizi i imami.“²³

U agresiji na Bosnu i Hercegovinu među prvim institucijama stradao je Orijentalni institut koji je zapaljen u maju 1992. godine. Tada su skoro sva rukopisna djela, nastajala od početka 11. do početka 20. stoljeća i sačuvana tokom brojnih ratova i različitih elementarnih nepogoda, nestala u jednom danu. Zahvaljujući Muhamedu Ždraloviću koji je istraživanje sprovodio u Orijentalnom institutu u Sarajevu, danas imamo uvid u veliki broj tih kodeksa koji su nepovratno uništeni a recimo da je u drugom dijelu studije *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima* evidentirano „preko 570 prepisivača Bosanaca i blizu 900 prepisanih djela registriranih u Orijentalnom institutu“.²⁴

Umjesto epiloga

Muhamed Ždralović je bio istaknuti znanstvenik i istraživač koji je cijeli radni vijek posvetio proučavanju rukopisa na arapskom, osmanskom turskom, perzijskom i bosanskom jeziku posebno onih koji su nastali u Bosni i Hercegovini, ali i šire. Metodološki gledano Muhamed Ždralović je naznačio sve bitne pojavnosti vezane za rukopise i time silno skratio i olakšao put svim budućim istraživačima. Mogući pravci daljnjih istraživanja koje je Ždralović otvorio ili označio iščitavaju se iz njegovih radova. Prije svega tu je riječ o mogućim interdisciplinarnim istraživanjima rukopisa uopće, a posebno onih nastalih ili korištenih u našim krajevima. Njegova studija o rukopisima u prvoj knjizi *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima* u svakom od prikazanih vrsta

²³ Ždralović, „Mushafi u Bosni“, *Behar*, god. IX, broj 51, 2000, str. 35.

²⁴ Ždralović, „Moji svijetlo-tamni listovi“, *Behar*, god. XIV, br. 73, 2005, str. 31.

kodeksa i elemenata rukopisa donosi područje ili disciplinu koja pruža velike mogućnosti i zaslužuje zasebno prošireno istraživanje.²⁵

Slijedom toga su se počele i pojavljivati takve studije, kao što je na primjer doktorat Tatjane Pajić-Vukić „Svijet sarajevskog kadije Mustafe Muhibbija (1786-1854)” i još neki radovi kao prilog različitim disciplinama kakve je i Ždralović objavio.²⁶ Ždralovićeva znanstvena intencija je, između ostalog, bila istina o bosanskohercegovačkoj kulturnoj prošlosti i o naslijeđu na kojem se temelji bošnjačka nacionalna razlikovnost u odnosu na ostale narode u Bosni i Hercegovini.

آدس سلطانوفيتش

إسهام محمد زدرالوفيتش لدراسة المخطوطات في تراث البوسنة والهرسك

كان محمد زدرالوفيتش (١٩٤٤ - ٢٠٠٧) عالماً وباحثاً بوسنيا مرموقاً فرغ عمره العملي كله لدراسة المخطوطات المكتوبة بالعربية والتركية العثمانية والفارسية والبوسنية وبالأخص ما نشأ منها في البوسنة والهرسك وغيرها من البلاد المجاورة لها. وكان عمله العلمي البحثي عبارة عن القراءة الدائبة الشاقة لما للمخطوطات من الهوامش والملاحظات والتعليقات، الأمر الذي مكنه من العثور على معطيات هامة تنفعه نفعاً استثنائياً في إعادة إنشاء التاريخ الثقافي للبوسنة والهرسك. ومما يتضح منه عمل محمد زدرالوفيتش أيضاً بحثه في ثقافة «الكتاب المخطوط» في المملكة العثمانية بلمحة خاصة إلى البوسنة وما حولها.

Mr. Sc. Adis Sultanovic

The Mohamed Zdralovic's Contribution to the Study of Bosnian Manuscript Heritage

Summary

Muhammad Zdralovic (1944-2007) was a prominent Bosnian scientist and researcher. The whole working life he was devoted to the study of manuscripts in Arabic, Ottoman Turkish, Persian and Bosnian languages, especially those that occurred in Bosnia-Herzegovina and beyond. His scientific work was related to reading closely handwritten marginalia, notes and colophon, in which he found extremely interesting and useful materials for the reconstruction of the cultural history of Bosnia-Herzegovina. Zdralovic's work is reflected in the research of the culture of manuscripts in the Ottoman Empire, with special reference to Bosnia and its neighbors.

25 Intervju Mubera Maslić-Ždralović, (V), Zagreb, 26.12.2014.

26 Ždralović, "Donjovakufska međžmua", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 55/2005, 2006, str. 147-176.



Ibn al-Haytamova filozofija o naučnom istraživanju primijenjena u islamskoj istraživačkoj metodologiji analiza iz pozicije tasawwura, epistemološke i ontološke perspektive

Mr. sci. Maksuda Muratović

profesor fizike u gimnaziji u žvonicama
maxymuratovic@hotmail.com

Sažetak

Naučna metodologija je prvi put predstavljena u disciplini društvenih nauka preko rada Emila Durkheima nazvanog Pravila sociološke metode. Ipak, naučna metodologija se predstavlja kao neadekvatna kada se cijela primijeni na istraživanja bazirana na islamu, jer je ograničena kada se istražuju islam i muslimani. Ovo ukazuje na važnost u preispitivanju naučnog pristupa pri formulisanju metodologije islamskog istraživanja. Zasnivano na historiografskim izvorima, naučna metodologija je prva istražena od strane islamskog intelektualca Ibn al-Haytama. Pitanje je koja je filozofija utvrđena u Ibn al-Haytamovom naučnom istraživanju. Također, da li je njegova filozofija adekvatna za razvoj metodologije islamskog istraživanja? Zbog toga, ovaj rad ima namjeru da identificira filozofiju izvan Ibn al-Haytamovog naučnog istraživanja i analizira njegovu pogodnost sa metodologijom islamskog istraživanja. Prema tome, koristeći analizu sadržaja, diskusije su raspoređene u tri dijela. Prvi je da se identificira osnovna

metodologije islamskog istraživanja. Drugi je da se ispita Ibn al-Haytamova filozofija za naučno istraživanje. I treće je da se analizira usklađenost između dva predmeta. Utvrđeno je da Ibn al-Haytamova filozofija u naučnim istraživanjima ima snagu iz aspekata tasawwura, epistemologije, ontologije, alata analize i konačni cilj istraživanja. Prema tome, njegova filozofija istraživanja je odgovarajuća za primjenu u metodologiji islamskog istraživanja.

Cljučne riječi: Ibn al-Haytam, filozofija, naučno istraživanje, metodologija islamskog istraživanja, tasawwur

Uvod

Emile Durkheim (1858-1917), uvodi korištenje naučne metodologije u polje društvenih nauka kroz svoj rad „Pravila sociološke metode“. Od skoro, zapadni istraživači u polju društvenih nauka su aktivno obavljali empirijsko istraživanje da izmjere religioznost društva koristeći se naučnom metodologijom (Krauss et al, 2005; Muhammad Syukri Salleh, 2012:266). Uopćeno, ovo ima implikaciju na istraživače islamskih društvenih nauka, koji su bili pod utjecajem naučne metodologije centrirane na zapadnom etnocentrizmu a ne bazirane na islamu (Muhammad Mumtaz Ali, 2008).

Ako bi ova konvencionalna naučna metodologija bila istražena sa filozofskog aspekta tasawwur (svjetski), epistemologije i ontologije, ona se suprotstavlja islamskoj filozofiji (Muhammad Syukri Salleh, 2011:3-5). Ovo je zbog toga što neki zapadni mislioci, posebno oni sa pozitivističkom paradigmatom, osporavaju postojanje metafizičke oblasti i Božije moći koje strukturiraju prirodan svijet (Shaharir Mohamad Zain, 2000:69). Ovaj tip filozofije naučnog istraživanja ima ograničenja u shvatanju društvene stvarnosti, posebno društvene stvarnosti muslimana (Fadzila Azni Ahmad, 2010:117). Prema tome, neophodno je preispitati filozofiju naučnog istraživanja zasnovanu na islamskom tasawwuru, epistemologijskoj i ontologijskoj perspektivi. Ova procjena je bitna za istraživanje povezano sa islamom i muslimanima. Da bi se postigao ovaj cilj, Ibn al-Haytam je identificiran kao glavni pokretač (začetnik) koji je odgovoran za istraživanje naučne metodologije (Kennedy et al, 2000:ii; Mat Rofa Ismail, 2006:103; Jim al-Khalili, 2009). Osim toga, on je također poznat kao “otac naučne metode” (Khalif Muammar A. Harris & Adibah

Mukhtar, 2008:7; Muhammad Mumtaz Ali, 2008). Preispitivanje ovog koncepta bi moglo razviti važan dio islamske istraživačke metodologije.

Prema Muhammadu Syukriju Sallehu (2008:157), islamska istraživačka metodologija se treba istražiti, ulazeći ponovo u glavne izvore islama kao što su Kur'an, hadis i tradicionalna islamska istraživanja prošlosti i sadašnjosti. Prema tome, ovaj rad ima namjeru da identificira Ibn al-Haytamovu filozofiju naučnog istraživanja iz perspektive njegovog mišljenja i analizirati pogodnost te filozofije za islamsku istraživačku metodologiju. Diskusija u ovom proučavanju obuhvata tri glavna dijela. Prvi dio je istraživanje osnova uključenih u formulisanje islamskih istraživačkih metodologija. Drugi dio znači istražiti Ibn al-Haytamovu filozofiju o naučnom istraživanju i treći dio analizirati kompatibilnost dva predmeta.

Osnova uključena u formulisanju islamske istraživačke metodologije

Formulisanje obimne islamske istraživačke metodologije je još uvijek u svojoj ranoj fazi. To je tako jer je Muhammad Syukri Salleh (2008) iznio posljednje rasprave koje dodiruju osnovne aspekte metodologije. Prema Muhammadu Syukriju Sallehu (2008:136), formulisanje metodologije je bitno za islamske istraživače, posebno za istraživanje islama i muslimana. Trenutno, dominantna istraživačka metodologija koja ima ovu namjenu je bazirana na konvencionalnim metodama društvene nauke (Muhammad Syukri Salleh, 2011:4).

Sa filozofskog gledišta, naučni aspekt u konvencionalnim metodama društvene nauke nema dovoljno analitičkih alata za shvatanje društvene stvarnosti (Muhammad Syukri Salleh, 2008:136). Prema tome, M.S. Salleh (2011:8-14) je pogleda da bi islamska istraživačka metodologija trebala ispuniti dva osnovna kriterija. Prvo, to bi trebalo biti učvršćeno na islamsku filozofiju sačinjavajući komponente kao što su: islamski tasawwur, islamska epistemologija i islamska ontologija. Drugo, kombi-

nacija daruri¹ znanja i prijedloga zasnovanih na razumu ('aql) sa nazari² znanjem i prijedloga baziranih na Kur'anu i hadisu (naql). Prvi kriterij je objašnjen u detalje u sljedeće tri podteme.

a. Islamski tasawwur

Iz etimološkog aspekta, "tasawwur" je nastao od korijena arapske riječi, *sawwara* (Madkur, 1990:373; Mihna 1993:45). Doslovno, pojam tasawwur znači percepcija, pretpostavka, mentalno stanje ili pogled na stvari (Ibn Manzur, 1994:473; al-Qasimiy, 1989:755). Pored pojma islamski tasawwur postoji nekoliko drugih specifičnih pojmova korištenih od strane islamskih akademika u predstavljanju islamskog tasawwura.

Qutb (1965:48) je koristio pojam *al-tasawwur al-Islamiyy*, posuđeno značenje za islamski tasawwur kao osjećaj nadmoćne pouzdanosti o islamu koja je formirana u umu i srcu svakog muslimana. Al-Zayn (1982:66) koristi pojam *al-mabda' al-Islamiy*, koja je značila više kao ujedinenje vjere (*iman*) i misli. Drugim riječima, svaki musliman je obavezan da ima punu vjeru u postojanje Allaha, dž.š., poslanstvo poslanika Muhammeda, s.a.v.s., i Kur'ana koristeći svoje mentalne sposobnosti. Biti vjeran nečemu što je tajanstveno po prirodi mora biti zasnovano na pogledu potkrijepljenosti mentalnih sposobnosti dok to ne postane neosporna činjenica za vjernika. Slično je sa onim što znači biti vjeran islamu, kao religiji koja je božanstveno predstavljena poslaniku Muhammedu, s.a.v.s., kako bi organizovao odnose između ljudi i Allaha, dž.š., između ljudi i sebe, kao i ljudi između sebe.

Također, al-Mawdudi (1985:11) je koristio pojam *nazariyyat al-Islam* da bi objasnio islamski tasawwur. Ovo znači da koncept islamskog načina života počinje sa svjedočenjem vrhovnim kvalitetama Allaha, dž.š. Ovo

1 *Daruri* znanje je znanje koje je lahko razumljivo ili znanje koje se odnosi na nešto za što nije potrebno istraživanje ili intelektualni diskurs. Ovo znanje se dalje dijeli na *badhi* znanje (znanje koje je lahko steći) i *hissi* znanje (znanje stečeno putem naših čula) (Mustafa Sa'id al-Khin&Muhyiddin Dib Misto, 2004:108-109).

2 *Nazari* ili *iktisabi* znanje je znanje o nečemu što zahtijeva istraživanje ili intelektualni diskurs (Mustafa Sa'id al-Khin&Muhyiddin Dib Misto, 2004:109). Sticanje ovog znanja zahtijeva apstraktno razmišljanje i debatu zasnovane na propozicijama *naqla* (Muhammad SyukriSalleh, 2001:14).

ima utjecaj na sve ljudske dnevne aktivnosti. Skoro slično al-Mawdu-dijevoj definiciji je definicija izvedena od strane al-Faruqija (1995:11-12). On je koristio pojam *al-tasawwur al-tawhidi*, koji znači pogled na život o istini, stvarnosti, svijetu, prostoru i vremenu, historiji i sudbini, koji su sadržani u kalimah al-shadah, i ovo je osnova tawhida (monoteizma).

Međutim pojam *ru'yat al-Islam li al-wujud* od Syeda Muhammada Naquiba al-Attasa (1995:2) predstavlja islamski pogled o stvarnosti i istini koji objašnjava činjenice povodom postojanja. Islamski pogled se proteže kroz fizičku oblast opsežno obuhvatajući ovosvjetsku oblast i svijet poslije smrti. Prema Syedu Muhammadu Naquibu al-Attasu (1995:1), ova interpretacija se suprotstavlja drugoj interpretaciji tasawwura prema islamu, to jest nazrat al-Islam li al-kawn (islamski pogled prema fizičkoj oblasti). Koristeći termin *nazrat*, to je kao da oslikava tasawwur prema islamu kao spekulaciju zapadnjačke filozofije, koja se isključivo temelji na osjetilima ili stvarima koje se empirijski mogu vidjeti. Dakle, iako izraz *al-kawn* (fizička oblast) prikazuje islamski *tasawwur* kao da je ograničen na ovosvjetsku oblast, u stvarnosti *tasawwur* prema islamu nadilazi fizičku oblast i obuhvata kako ovosvjetsku oblast tako i budući svijet.

Dakle, moglo bi se zaključiti da je islamski *tasawwur* sveobuhvatna ili cijela slika o islamu, koja namjerava uvjerljivo objasniti osnovne principe islama na jedan stvaran i zdrav način dok ne postane temelj za pogled na život i ne stopi se s osobom (Haron Din, 1992:3; RamliAwang, 1997:6).

b. Islamska epistemologija

Islamska filozofija je rođena i razmnožena na određenim temeljima. Ovi temelji su povezani sa teorijom ili porijeklom islamskog znanja, koje je poznato kao islamska epistemologija (Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 1995:4; Sidek Baba, 2006:186). Ustvari, epistemologija je nastala iz dvije grčke riječi, episteme i logos. Episteme znači znanje, dok logos znači teorija ili studija (Blackburn, 1996:123; Muhyar Fanani, 2009:15). Epistemologija je opširna diskusija o procesu koja izaziva dodavanje znanja (Roziyah Sidik, Zulkarnain Mohamed & Nasruddin Yunos, 2011:47). Ovo

je također poznato kao *nazariyyat al-ma'rifah* u islamskoj tradiciji (Muhahhari, 2011:1; Mohd Radhi Ibrahim, 2003:1).

Prema Sideku Babau (2006:186-187) i Hamidu Fahmyju Zarkasyiju (2007), islamska epistemologija sastoji se od dva osnovna izvora, to su *naql* (božanstveno otkrovenje) i *'aql* (*ijtihad* ili razumijevanje na osnovu Kur'ana i al-Sunnaha). Izvori *naqla* su Kur'an ili *al-wahy al-matlu* (božanstveno otkrovenje koje je pročitano) i al-Sunnah (sunnet) ili *al-wahy ghayr al-matlu* (božanstveno otkrovenje koje nije pročitano). Oboje su također poznati kao *al-adillat al-qat'yyat* ili dokaz koji ima legitimnost, koji ne može biti promijenjen. Međutim izvor *'aql*, posebno je ugovoren od strane *al-ijma'* i *al-qiyas*. Oba ova izvora su poznati kao *al-adillat al-ijtihadyyah* ili pogledi koji su formirani nakon dubokog i širokog promišljanja.

Također, postoje eksplicitni pogledi koji dijele epistemologiju u pet izvora znanja, koja su prepoznata u islamu, kao što su božanstveno otkrovenje (*wahy*), inspiracija (*ilham*), intuicija, intelekt (*'aql*) i osjećaj (Hassan Langgulung, 1986:19-23; Fadzila Azni Ahmad, 2010: 117 & 119). Međutim Sidek Baba (2006:186-187) spominje da postoje samo četiri elementa, koji su platforma ili osnova islamske epistemologije. Osnovni element je čvrsto vjerovanje (*'aqidah*), dok su ostali elementi obožavanje (*'ibadah*), etika (*akhlaq*) i islamsko zakonodavstvo (*shari'ah*). Ziauddin Sardar (1990:89) je rekao da je epistemologija osnovni potisak za bilo koji pogled na život.

c. Islamska ontologija

Ontologija se doslovno odnosi na teoriju postojanja. Pojam potječe iz grčkih riječi *ontos* i *logos*. (Idzam Fautanu, 2012:120). Prema Abdul-Rahmanu Abdullahu (2005:19), govor o ontologiji se centrirana na obim znanja, bilo ono ograničeno na fizički (*'alam al-shahadah*) ili poprečuje metafizičku oblast (*'alam al-ghayb*). Prema tome, za detaljan pogled, Mukhtar Latif (2014:187) kaže da postoji sedam karakteristika povezanih s ontologijom. Prva je biće, druga stvarnost, treća postojanje, četvrta suština, peta supstanca, šesta promjena i sedma jedinstvenost i raznovrsnost.

Općenito, koncept ontologije sa islamske perspektive obuhvata i povezan je sa postojanjem Allaha, dž.š., kroz znakove koje oslikava Njegove nadmoćne kvalitete. Prema Ghazaliju Basriju (2012:22), Allah, dž.š., oslikava znakove Njegove nadnaravne kvalitete kroz dijelove *Qur'aniyyah i al-kawniyyah*. Dio *Qur'aniyyah* eksplicitno pokazuje pripovijedanje Allaha, dž.š., na stvari sadržane u Kur'anu, dok dio *al-kawniyyah* govori o Allahovim, dž.š., kreacijama u svemiru koja su vidljiva i razaznata od čovjeka. Prema tome, znanje dobiveno kroz *al-kawniyyah* dijelove se odnosi na prirodne nauke i čovječanstvo, baš kao i sve znanje iz Kur'ana, što bi najzad dovelo ljudsku vrstu do spoznaje Allah, dž.š. (Mohd Kamal Hassan, 2011:8)

Ghazali Basri (2012:24-25) je naglasio da koncept islamske ontologije uvijek osigurava svako naučno objašnjenje pronađeno u empirijskom istraživanju i ne suprotstavlja se islamskom *tasawwuru*, što potvrđuje *tawhid* (monoteizam). Dakle, princip *tawhida* ili *Rabbani* nastoji ujediniti stavove ekstremista kako bi razumjeli prirodu, na primjer sukob između karakteristika objektivnosti i subjektivnosti (Abdul Rahman Abdullah, 2005).

Ibn al-Haytamova filozofija o naučnom istraživanju

Pošto je jedan od bitnih kriterija u formulisanju metodologije islamskog istraživanja centriran na islamskoj filozofiji koju obuhvaćaju tri osnovne komponente, islamski *tasawwur*, islamska epistemologija i islamska ontologija, stoga, Ibn al-Haytamova filozofija o naučnom istraživanju, koja je istraživana u ovom radu, također je zasnovana na ove tri komponente koje slijede.

a. Tasawwur

Aspekt *tasawwura* je usko povezan sa čovjekovim pogledom na život. Stoga, prema Muhammadu Saudu (1969:60), Matu Rofau Ismailu (1997:122) i al-Bayhaqiju (2010), Ibn al-Haytam je islamski učenjak i intelektualac koji se pridržava učenja islama. Što se tiče ove teme, on je dao svoje mišljenje:

“Istinski sam predan u davanju svojih stavova, jer to bi me moglo približiti Allahu, dž.š., dopuštajući faktor koji omogućuje da to bude blagoslovljeno kod Njega i znakove koji me čine pokornim Njemu i da budem svjestan Njega.” (Ibn Abi Usaybi’ah, 1965:552).

Bazirano na gore navedenom isječku, postoji jedan bitan ishod ili posljedica. Ibn al-Haytam je bio posvećen u svom nastojanju da implementira naučno istraživanje jer istraživanje može postati alat koji će mu uvijek dopuštati da bude blizu Allaha, dž.š. Očigledno je da je kao glavni cilj Ibn al-Haytamovog naučnog istraživanja bio postizanje Allahovog, dž.š., blagoslova i Njegovo zadovoljstvo (*mardat Allah*) (Ziauddin Sarder, 1992:35). Također, ova namjera je u skladu sa podsticanjima Allaha, dž.š., koje znače:

Ima ljudi koji se žrtvuju da bi Allaha umilostivili - a Allah je milostiv robovima Svojim. (al-Baqarah, 2:207).

U svom trudu da traži blagoslove od Allaha, dž.š., Ibn al-Haytam je povezo područje fizike sa metafizikom u svojim argumentima. U knjizi *Kitab al-Manazir* (Knjiga optike), tom 2, poglavlje 3, on je raspravljao o sposobnosti prosuđivanja koje je zapravo utvrđeno u duši (*al-nafs*) a vezano je za stvari viđene od strane ljudi.

Stoga, sposobnost procjenjivanja ne treba puno napora ili razmatranja jer se događaju prirodno (Ibn al-Haytam, 1989:131-138). Njegov stav se poklapa sa područjem islamskog *tasawwura*, koji obuhvata materijalni i duhovni svijet (Syed Ali Tawfik al-Attas, 2012:60). Pored toga, njegov dubok interes da sprovede naučno istraživanje je zbog filozofije Galena i Aristotela, koji su željeli da budu bliže Bogu i potvrde Njegovo vrhovno postojanje (Ibn Abi Usaybi’ah, 1965:552-553). Uglavnom, *tasawwur* Ibn al-Haytamova razmišljanja ima za cilj da učvrsti vezu *tawhida* sa Allahom, dž.š. Prema tome, kao muslimanski matematičar, on je uradio nekoliko istraživanja na dotičnom polju koja se odnose na to što je potrebno muslimanima za obožavanje (*‘ibadah*).

Ovo je očigledno u Ibn al-Haytamovom radu o matematičkom utvrđivanju pravca Kabe (qiblah), koja se javlja u studiji zvanj Qawl fi Sabt al-Qiblah bi al-Hisab (Diskurs u utvrđivanju smjera kible koristeći se računanjem) (Ahmad S. Dallal, 1995). Pronalasci njegove studije koji su ba-

zirani na pretpostavci *tawhida* i obožavanja u islamu pokazuju da je on skroman (*tawadu'*) učenjak. Naprimjer, on priznaje ograničenu količinu znanja koju je posjedovao. U jednom od svojih radova, Ibn al-Haytam je završio pasus govoreći:

„Dok sve što on zna o predmetu je u njegovoj knjizi, njegovo znanje je ograničeno i čak je moguće postojanje greški u njegovom radu. Samo Allah zna najbolje.“ (Mohammad Ilyas, 1996:15). Činjenica je da skromnost kao karakteristika koja se u Ibn al-Haytamu pokazuje sugerira da sve informacije dobivene njegovim naučnim istraživanjem ne samo da mogu biti apsolutno istinite već apsolutna istina dolazi od Allaha, dž.š. (Mohd Yusof Othman, 2009:141). Ovo također pokazuje da ga njegovo naučno istraživanje vodi prema perfekciji moralne vrijednosti (*akhlaq*).

b. Epistemologija

Iz epistemologičkog konteksta, Ibn al-Haytam u svom radu zvanom *Magalah fi Daw' al-Qamar* (rasprava o mjesечеvoj svjetlosti) počinje sa navođenjem ajeta iz Kur'ana (Abdul Ghafur Chaudhri, 1969:122). Taj ajet je Allahov govor koji znači:

On je Sunce izvorom svjetlosti učinio, a Mjesec sjajnim i položi ga mu odredio da biste znali broj godina i računanje. - Allah je to mudro stvorio. - On potanko izlaže dokaze ljudima koji razumiju. (Yunus, 10:5)

Ibn al-Haytam je u raspravi pokušao objasniti da mjesечеva svjetlost koja doseže na Zemlju nije zbog refleksije Sunčevih zraka. To je uzrokovano preko sunčeve svjetlosti koja pada na Mjesec pod određenim uglom i obasjava Mjesec, koji je onda vidljiv sa Zemlje (Ibn al-Haytam, 1969:214). Ovo objašnjenje je također potkrijepljeno preko geometrijskog dokazivanja.

U dodatku, rasuđivanje Ibn al-Haytama nije pošteđeno od intuicije ili inspiracije. Ovo je očigledno iz njegovih uspjeha u udruživanju stvari koje se mogu empirijski posmatrati sa elementom intuicije, koje su pronađene u njegovim raspravama o psihoanalizi (Gonzalez, 2002:7; Nader El-Bizri, 2005:195-196). Tako, prema Osmanu Bakar (1991:28), koncept impulsa predstavljen od strane Ibn al-Haytama može, zapravo, biti ostvaren uključujući skok kreativne prirode i poslije biti dokazano

empirijski. U njegovom radu *Magalah fi al-Tahlilla al-Tarkib* (Rasprava o analizi i sintezi), Ibn al-Haytam je shvatio da analiza nije rješavala algoritme koji bi mogli biti primijenjeni koristeći matematičku logiku, ali metoda također treba intuiciju (Mahmoud al-Deek, 2004).

Nadalje, Ibn al-Haytam je objasnio da posmatranje preko čulnih sposobnosti i umnog rasuđivanja su osnovni elementi njegova naučnog istraživanja, kao izvod ispod su pokazani: „Po mom mišljenju, istina se ne može postići osim ako tu ne postoji shvatanje da su elementi zasnovani na čulnoj percepciji a njen oblik baziran na umnom rasuđivanju.“ (Ibn Abi Usaybi'ah, 1965:552).

Prema Muhammad Saudu (1990:69), Shuttleworthu (2009) i Matu Rofau Ismailu (2012:124) postoje najmanje četiri osnovne faze u Ibn al-Haytamovoj metodi naučnog istraživanja. Prva je da se uradi posmatranje, druga da se izgradi hipoteza, treća da se izvede eksperiment i četvrta da se formira zaključak. Ove četiri faze u metodologiji bi mogle biti usklađene sa dva osnovna elementa koje je Ibn al-Haytam naveo, to jest, prvo, posmatranje i eksperiment zahtijeva dobru čulnu percepciju, i drugo, građenje hipoteze i argumentacije koje potvrđuju zaključak se puno oslanjaju na zvuk intelektualnog rasuđivanja. Pored toga, Ibn al-Haytam je bio uvjeren da istraživanje može biti izvedeno preko promatranja, verifikacija i eksperimenata, kao što je navedeno u njegovom *Kitabu al-Manaziru* u pogledu svjetlosti koja putuje pravom putanjom³ i istraživanja koje jedino uključuju promatranje, kao njegov rad o astronomiji *Maqalah fi Hay'ah al-'Alam* (Rasprava o konfiguraciji svijeta)⁴.

³ Eksperimenti koji dokazuju da svjetlost putuje ravnom linijom su zabilježeni detaljno u *Kitab al-Manazir* Vol. 1, Poglavlje 3. On je dobio ideju iz promatranja prašine na zraci svjetlosti, što bi se moglo jasno vidjeti u mračnoj sobi sa zrakom svjetlosti koja blista kroz rupu u zidu (Ibn al-Haytham, 1989: 13). Na temelju pronalazaka svojih istraživanja on je stvorio model pod nazivom *bayt al-muslim*, koji je postao model za ljudsko oko i fotoaparata. (Mat Rofa Ismail, 2012:124-125).

⁴ Na primjer, Ibn al-Haytham (1990: 172) je rekao da s dosljednim promatranjem, planet Merkur se može vidjeti da se nalazi blizu položaja Sunca. (Zbog blizine Sunca, rijetko je u povoljnom položaju za promatranje, a i tada je vidljiv iznad horizonta samo kratko vrijeme prije izlaska ili nakon zalaska Sunca). To pokazuje da je Ibn al-Haytham predstavio svoje tvrdnje utemeljene samo na promatranju, jer studije o zvjezdanim objektima naglašavaju vješta opažanja (Abdul Ghafur Chaudhri, 1969: 114).

c. Ontologija

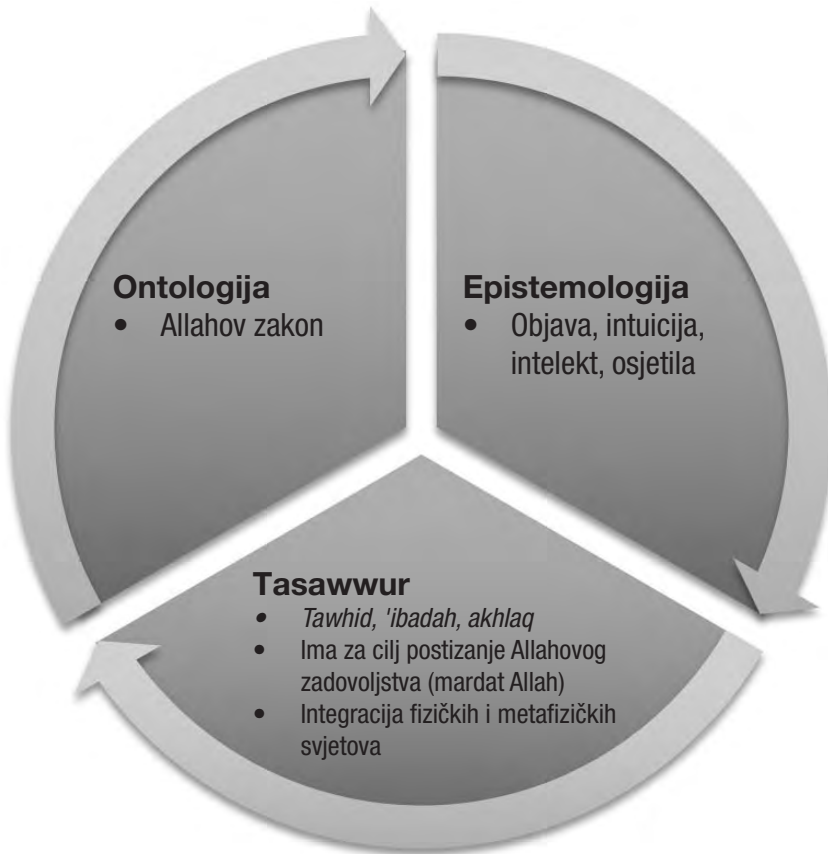
Sa ontologičke perspektive Ibn al-Haytam jako vjeruje u koncept *al-hatmiyyah al-'ilmiyyah*, to jest koncepta koji se pridržava univerzalnog fenomena jednog harmoničnog legalnog sistema također poznatog kao *sunnat Allah* (Allahov zakon). Ovaj univerzalni zakon dopušta da se promatranja izvrše u više navrata. Harmonijski tok prirode prema sunnat Allah, dopušta mu da rasuđuje koristeći zakon uzročnosti (uzroka i efekta) (Mohd Yusof Othman, 2009:261).

„Karakterizacija oka preko ovog vlasništva je jedna od stvari koje pokazuju mudrost majstora, velika je Njegova slava, vještina Njegova rada i uspješan i vješt način u kojoj je priroda odredila instrumente vida...“ (Ibn al-Haytam, 1989:103).

Ibn al-Haytam (1989:103-104) je priznao da je ovo valjan proces ljudskog vida, uključujući treptanje oka kada parčence prašine uđe u oko, kao manifestacija Božije veličine. Prema Shahariru Mohamadu Zainu (2012:28), čak i formulacija hipoteze od strane Ibn al-Haytama je opterećena vrijednostima koje povezuju formaciju prirode kao djelo Boga. Plodovi prirode se vraćaju nazad do božanskih zakona Allaha, dž.š., koji su Ibn al-Haytamu olakšali pri posmatranju tog fenomena. Stoga, na kraju Ibn al-Haytam (1989:104) je prepoznao veličinu Allaha, dž.š., kao njegova izjava pokazana ispod:

„To su suptilne stvari koje pokazuju mudrost i milost uzvišenog Majstora i besprijeorne savršenosti Njegovog djela, vješte načine prirode i suptilnost Njegovih proizvoda.“ (Ibn al-Haytam, 1989:104).

Ukratko, tri komponente o kojima je raspravljano su bazirane na metodologiji naučnog istraživanja Ibn al-Haytama a prikazane na dijagramu 1.



Dijagram 1: Komponente tasawwura, ontologije i epistemologije u naučno-istraživačkoj metodologiji Ibn al-Haytama

Izvor Ibn al-Haytamova znanja, koje je identificirano kroz njegove misli, baziran je na božanskom otkrovenju (*wahy*), intuiciji, intelektualnim sposobnostima i čulnoj percepciji. Ove četiri epistemologije koje formiraju *tasawwur* ili svjetski pogled prirode koja namjerava da traži Allahove blagoslove, imaju diskurs unutar područja koje obuhvata fizičke i metafizičke oblasti dok njegova studija doprinosi učvršćavanju *tawhida*, prakticiranju obožavanja Boga (*'ibadah*) i povećavanju moralnih vrлина (*akhlaq*). Stoga, zasnovano na *tasawwuru*, njegovo naučno istraživanje je ispunjeno vrijednostima.

Snaga Ibn al-Haytamove filozofije o naučnom istraživanju koja utječe na metodologiju islamskog istraživanja

Ovaj odjeljak će pokušati istražiti filozofiju o naučnom istraživanju koja je izvedena iz misli Ibn al-Haytama i primijenjena u metodologiji Islamskog istraživanja, koja se odnosi na Islam i muslimane. Općenito Ibn al-Haytam je postavio ulogu božanstvene otkrovenosti Allaha, dž.š., kao osnovni vodič svog naučnog istraživanja. Prema tome, naučno istraživanje u pogledu islama i muslimana treba postaviti Kur'an kao vodič u obavljanju istraživanja na teoretskim ili praktičnim nivoima na čovjeka i društvo (Muhammad Mumtaz Ali, 1994:91; M. Riaz Kirmani, 1999:97). Ovo je zbog toga što je Kur'an govor Allaha, dž.š., koji je vječan i najvišeg položaja u poređenju s drugim izvorima. Drugim riječima, Kur'an pomaže čulnoj percepciji i ljudskom intelektu (Mohd Shukri Hanapi, 2013). O ovome Allah, dž.š., kaže:

A Mi ovima objavljujemo Knjigu, koju smo kako Mi znamo objasnili, da bude putokaz i milost ljudima koji budu vjerovali. (al-A'raf, 7:52)

Prema Muhammadu Syukriju Sallehu (2008:136), alati analize u zapadnjačkom naučnom istraživanju, posebno u polju pozitivističke paradigme su veoma ograničeni. Naprimjer, jedno od polja društvene nauke je psihologija. Pozitivistička psihologija danas se previše fokusira na vanjske elemente ljudi, kao što su ponašanje i uzročni odnosi. Zapravo, ovo predstavlja problem za istraživanje ljudske psihologije (Ma'rof Redzuan, 2001:35). Divljenje psihologa i sociologa prema metodologiji naučnog istraživanja, koja je korištena u konvencionalnim studijama čiste nauke, stvara stav o scijentizmu⁵ (Abdul Hadi W. M., 2007:11). Ipak, postoje zapadnjački psiholozi i sociolozi koji priznaju ljude kao kompleksne i unikatne predmete studija (Chapin, 1914:371; Ma'rof Redzuan, 2001:35).

Prema tome, ljudska psihologička teorija bi trebala biti opremljena duhovnim teorijama, koje su jasno objašnjene u Kur'anu (Zohré Khosravi & Khosrow Bagheri, 2005:165). Štaviše, Ibn al-Haytam (1989:133) se do-

⁵ Scijentizam je uvjerenje koje favorizira metodu koja je sistematična, logična i objektivna nad drugim metodama i odbacuje elemente koji se ne mogu dokazati empirijski (Mohd Yusof Othman, 2009:84).

takao uloge duše u objašnjavanju teorije vizije. Prema Imamu al-Ghazaliju, to je zbog toga što ljudi imaju univerzalnu sličnost, koje su duhovne komponente, to jest duh (al-ruh), intelekt (al-'aql), duša (al-nafs) i srce (al-qalb) (Noor Shakirah Mat Akhir, 2008:174). Ovo čini raspravu o ljudskoj psihologiji prema islamskom *tasawwuru* više svetim (Yatimah Sarmani & Mohd Tajudin Mingal, 2008:2-3). Ova izjava je također bazirana na hadisu poslanika Muhammeda s.a.v.s.: „...Čuvajte! Postoji dio u tijelu koji ako postane dobar (reformisan), cijelo tijelo postane dobro, ali ako se pokvari, cijelo tijelo se pokvari a to je srce.“ (Muslim, hadis broj 4178)

Srce ovome u hadisu se odnosi na ljudsku duhovnu perspektivu, koja utječe na ljudska ponašanja (JAKIM, 2011). Pored toga, pogledi zapadnjačkih učenjaka koji su istražili konvencionalnu naučnu metodologiju korištenu u polju čiste nauke ili društvene nauke danas su formirane iz njihovih predrasuda prema religiji, posebno doktrinu kršćanstva nekada davno (Anis Malik Thoha, 2009:89). Ovaj svjetski pogled je, zapravo, prouzročio zapadnjačku istraživačku metodologiju da poredne autoritet božanstvenog otkrovenja pored pobijanja postojanja metafizičke stvarnosti (oblasti). Stoga, smatra se da filozofija naučnog istraživanja zasnovana na mislima Ibn al-Haytama ima drugačije objašnjenje od filozofije konvencionalnog naučnog istraživanja.

Tabela 1. Ibn al-Haytamova filozofija naučnog istraživanja zajedno sa prijedlozima o metodologiji islamskog istraživanja.

Ibn al-Haytamova filozofija o naučnom istraživanju	Kompatibilnost sa metodologijom islamskog istraživanja
<p>Tasawwur:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Posmatranja na prirodnim elementima ne zanemaruje argumente iz metafizičkog aspekta, kao što su duša i intuicija. • Istraživanje je imalo za cilj da osigura da je tawhid uvijek bio konsolidovan, molitva obavljena i moralna pozicija ostvarena. 	<p>I* Osigurati da naučno istraživanje razmatra dušu istraživačkog predmeta koja je prirodna inklinacija da postoji u čovjeku.</p> <p>II* Locirati put za naučno istraživanje tako da je pretpostavka na razumijevanju znanja na fard 'ayn (tawhid, 'ibadah i akhlaq) da bi se postiglo Allahovo zadovoljstvo (mardat Allah)</p>

Epistemologija: <ul style="list-style-type: none"> Božanska objava kao osnovni vodič u naučnom istraživanju, dok ljudska razmišljanja utemeljena na svetim vrijednostima nisu sporedna. 	III* Razmotriti izvor božanske objave, naučnog istraživanja na muslimanima pored empirijskih i racionalnih aspekata, naprimjer u teorijskom okviru istraživanja (Reevany Bustami, Eleesya Nasrudin & Blaikie, 2004:144).
Ontologija: <ul style="list-style-type: none"> Sve što se dešava je zasnovano na zakonu Allaha dž.š (sunnat Allah). 	IV* Uzeti pronalaskes empirijskog istraživanja kao dokaz koji pokazuje Allahovu veličanstvenost. V* Islamske vrijednosti uvijek prikazuju ličnost istraživača. (Mohd Yusof Othman, 2009:263; Muhammad Syukri Salleh, 2001:23-24).

Tabela 1 prikazuje postojanje kohezije između *daruri* znanja i rasuđivanja (*ijtihad* ili *'aql dokaz*) sa *nazari* znanjem i božanske objave (*naql dokaz*) pronađenih u filozofiji naučnog istraživanja izvučenih iz misli Ibn al-Haytama. Također je jasno da *tasawwur*, epistemologija i ontologija sadržane u Ibn al-Haytamovoj filozofiji naučnog istraživanja je bazirana na islamskom *tasawwuru*, epistemologiji i ontologiji. Stoga, implementiranje naučnog istraživanja na islam i muslimane je svetiji i sveobuhvatniji prema Ibn al-Haytamovoj paradigmi.

Zaključak

Ukratko, Ibn al-Haytamova filozofija naučnog istraživanja ima pet jakih tačaka u sebi. Prva, epistemologija ima svoj izvor iz božanske objave (*wahy*). Prema tome, jasno je da je Kur'an dio izvora koji vodi naučno istraživanje. Druga, *tasawwur* je baziran na *tawhidu*. Treća, alati analize su prirodno sveti (holistični). Ovo znači da su i fizički i metafizički aspekti spomenuti u istraživanju a ne samo fizički aspekt. Četvrta, sa ontološkog aspekta ono je ispunjeno vrijednostima. Ovo je očigledno kroz ispovijest da kreacija prirode se pridržava Allahovih zakona. Peta, njegov cilj je bio da postigne Allahove blagoslove i sve funkcije njegovog istraživanja idu u tom smjeru. Stoga, svih pet jakih elemenata prikazuju kohezivnost filozofije islamskog naučnog istraživanja prema mislima Ibn al-Haytama.

مقصودة موراتفيتش

فلسفة البحث العلمي لابن الهيثم تطبيقاً في مناهج البحث الإسلامية: تحليل من منظور علم المعرفة وعلم الوجود

تم تقديم المنهجية العلمية ضمن العلوم الاجتماعية للمرة الأولى عن طريق عمل أميل دوركايم (Emil Durkheim)، غير أن هذه المنهجية تظهر غير مناسبة إذا تم تطبيقها بالكامل على البحوث المتأسسة على الإسلام وذلك لأنها محدودة عند البحث في الإسلام والمسلمين. وبناء على المصادر التاريخية فإن أول من بحث في المنهجية العلمية المفكر الإسلامي المشهور ابن الهيثم. وحاولت المؤلفة في هذه المقالة أن تجيب عن سؤال ما هي الفلسفة المتبعة في البحث العلمي لابن الهيثم وهل أن فلسفته ملائمة لتطور مناهج البحث الإسلامي؟ ومن مقاصد هذه المقالة إثبات ماهية الفلسفة خارج البحث العلمي لابن الهيثم وإثبات درجة تطابقه مع منهجية البحث الإسلامي العامة.

Mr. Sci. Maksuda Muratovic, a Professor of Physics

Ibn Al-Haytham's Philosophy of Scientific Research Applied in Islamic Research

Methodology: Analysis of Tasawwur, Epistemological and Ontological Perspectives

Summary

Scientific methodology was first introduced in the discipline of social science through the work of Emile Durkheim. However, scientific methodology proves to be inadequate when, as a whole, is applied to research based on Islam, because it is limited when it comes to researching Islam and Muslims. According to historiographical sources, scientific methodology was first researched by the Islamic intellectual Ibn al-Haytham. The author of this paper explores the philosophy that is represented in Ibn al-Haytham's scientific research and, also, whether this philosophy is adequate for the development of the methodology of Islamic studies? The work is intended to identify philosophy beyond Ibn al-Haytham's scientific research and to determine the extent to which the study corresponded with the general methodology of Islamic research.

Asad kao prevodilac i komentator Kur'ana

Doc. dr. Rifet Šahinović

predavač na predmetu kur'anska antropologija na IP fakultetu u Bihaću

rifets@hotmail.com

Sažetak

Muhammed Asad (Leopold Weiss, 1900-1990), revertit u islam, jedan je od brojnih mislilaca koji su umnogome obilježili mišljenje zapadnjačkih muslimana tokom druge polovine XX stoljeća. Pored ostalih, najznačajnije Asadovo djelo je prijevod i komentar Kur'ana na engleskom jeziku pod nazivom *The Message of the Qur'an* (Poruka Kur'ana). U prvom dijelu ovoga rada bavimo se pitanjem stila prevodioca Kur'ana. Drugi dio našeg rada ilustrira Asadove stilske osobenosti u njegovom komentaru i prijevodu Kur'ana.

Kur'an je univerzalna mudžiza. Svaka njegova riječ je nadnaravna u 'svojoj svojoj dimenziji, u svojoj unutrašnjosti, u svojoj vanjštini i u svojoj radijaciji'.¹ Receptijent može nazreti u kur'anskom tekstu forme stilski organiziranog jezika, ali on se ne da svesti u bilo koju od tih poznatih formi. Stoga, prijevod Kur'ana na strane jezike je velika odgovornost i težak posao za svakog prevodioca.

Kada je riječ o prijevodima originala na drugi jezik, vrlo je bitan i prevodiočev stil. Stil svakog djela, pa i onog prevedenog na drugi jezik, ite-

¹ Latić, *Stil kur'anskog izraza*, 390.

kako utječe na recipijentovo razumijevanje i intepretiranje toga djela. Ovo tim prije što iskustveni svijet biva u jeziku ne samo odražen već i analitički registriran pa je zato uvijek podložan jednom načinu interpretacije karakterističnom za dati jezik. Zbog toga je vrlo važan stil jezika samog prevodioca kada je riječ o prevedenim djelima:

„Ljudi u velikoj mjeri potpadaju pod utjecaj jezika koji je postao medij izražavanja u njihovoj zajednici...; stvarni svijet je nesvjesno ugrađen u njihove jezičke navike... Čak i srazmjerno jednostavni opažaji mnogo više zavise od društvenih oblika koje zovemo 'riječi' nego što bismo mogli pomisliti... Mi vidimo i čujemo i na drugi način doživljavamo u velikoj mjeri onako kako nas jezičke navike naše zajednice predisponiraju za određeni izbor interpretacije.“²

Kad je posrijedi Asadov prevodilački opus u *The Message of the Qur'an*, želimo ovdje ukazati na dva pitanja: Asadova sloboda kao prevodioca te njegov odnos prema kur'anskoj riječi i rečenici. Ovo posebno ističemo jer prema savremenim teorijama prevođenja sloboda prevodioca u prevođenju je otvoreno pitanje: odanost originalu ili prilagođavanje duhu jezika. Sloboda ne znači prepričavanje teksta zato što je prevodilac dužan postići identičnost sadržaja, ona se ogleda u širokoj obrazovanosti, uspostavljanju ekvivalencija, kreativnosti i reformuliranju originalnog teksta u duhu jezika na koji se prevodi.

Lingvisti naglašavaju da riječi moramo shvatiti kao elemente pojmovnih sfera kojima pripadaju. To su leksička ili semantička polja čvrsto organizirana u rječniku svakoga jezika: „Rječnik svakoga jezika otjelovljuje naročitu viziju svijeta; on implicira određenu filozofiju života i poredak vrijednosti koje jedna generacija predaje drugoj“ (Stephan).³

Asad je ostao vjeran originalu samim tim što u podnožnim napomenama naglašava i doslovno značenje. Njegov odnos prema kur'anskim riječima i rečenicama je vrlo sistematičan i racionaliziran. U prvim čitanjima Asadovog prijevoda Kur'ana možemo primijetiti neke stilske razlike u odnosu na druge prijevode koje su prvenstveno rezultat Asadovog truda da dođe do same poruke Kur'ana. One posebno dolaze do izražaja

² Lešić, *Jezik i književno djelo*, 100.

³ Odličan primjer je bosanski jezik - engleski jezik (*plavo more i plava kosa - blue sea, fair hair*).

kada ga uporedimo s ostalim prijevodima (npr. s onim na bosanskoj jeziku) gdje su kur'anske riječi uglavnom prevedene tako što je dat njihov doslovni prijevod. Kur'anske riječi u Asadovom prijevodu nisu samo prevedene, one su opisane vrlo različitim izrazima. Teoretičari prevodjenja su upozoravali da prevodilac (posebno kao komentator) često izlazi izvan granica prijevoda da bi preveo neke doslovne riječi. Asadov opus u prevodjenju Kur'ana je ilustrativan primjer za tu konstataciju. On donosi mnoge podnožne napomene u kojima objašnjava kako i zašto se baš opredijelio za određeno prijevodno rješenje. Evo nekoliko primjera:

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مَنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ

(...) i kad bi se oni samo istinski pridržavali Tevrata i Indžila i cijele (Objave) koju im je sa Plemenitih Visina podario njihov Gospodar, oni bi, zaista, uživali u svim blagodatima neba i zemlje. Neki od njih slijede Pravi Put, ali što se većine tiče - ružno je, zaista, ono što čine!⁴ (Asad).

Asad u napomenama *Poruke Kur'ana* daje doslovni prijevod *imali bi šta jesti od onog iznad njih i onog ispod stopala njihovih* kazavši da je to aluzija na blagoslov koji prati ostvarenje duhovnih istina. Za početak ajeta *lew ennehum eqâmû* ukazuje da se odnosi na istinsko pridržavanje Tevrata i Indžila, slobodnog od proizvoljnih izopačenja i mišljenja punih želja ('izabrani narod', doktrina o 'Božijoj naravi Isusa' itd.).⁵ U stvari, stavovima koje iznosi u podnožnim napomenama Asad se rukovodi i nudi prijevode ajeta koje čitamo u *Poruci Kur'ana*.

Uporedimo ovaj prijevod s jednim od onih na bosanskoj jeziku:

Da se oni prihvate Tevrata i Indžila i onoga što im je objavljeno od Gospodara njihova, imali bi šta jesti od onog iznad njih i onog ispod nogu njihovih! A ima i Sljedbenika Knjige pravednih, ali je ogavno ono što većina njih čini. (Karić)

Za drugi primjer uzet ćemo deveti ajet sure El-Kari'a (قَارِئَةُ هَاوِيَّةٌ). Asad prevodi sa „bezdan progutat će“.⁶ U tom ajetu je upotrijebljen izraz „majka“ (ar. *umm*) koji je, po Asadu, idiom iskorišten u Kur'anu za označavanje nečeg što obuhvata ili omotava. Asad će to u podnožnoj napomeni

4 Kur'an, 5: 66.

5 Asad, *Poruka Kur'ana*, 153.

6 *Boravište će mu bezdan biti* - Korkut.

pojasniti u doslovnom prijevodnom smislu: „njegova majka (tj. cilj će biti bezdan) - misli se na bezdan patnje i očajja.“⁷

Isto tako je Asad postupio i u suri En-Nahl (4):

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ

On stvara čovjeka od (puke) kaplje sjemena: i pogledaj - to isto biće pokazuje sa obdarenom moći da misli i prepire se.

Radi usporedbe, navodimo prijevod istog ajeta na bosanskome jeziku:

On je čovjeka stvorio od kaplje sjemena, pa čovjek odjednom - neprijatelj očit! (Karić).

Šta je Asada u ovom konkretnom slučaju opredijelilo za gornji prijevod? On će navesti mišljenje Zamahšerija⁸ i Razija pa će na tragu njihovih mišljenja zaključiti „da je ovaj odlomak dat s namjerom da istakne čovjekovu besprimjernu osobinu kao racionalnog bića - osobinu koja može voditi do najvećih dostignuća, ali ga može isto tako dovesti u potpuno bespuće“.⁹ Slobodan prijevod ove, po Asadu duboko eliptične rečenice, rezultat je njegove želje da označi sve ljudske osobenosti.

Postoji još jedna vrlo zanimljiva poteškoća kada su prijevodi u pitanju a riječ je o prijevodu fraza, koncepata, izraza. Na ovo stavljamo poseban akcenat jer postojanje jedne riječi, fraze ili izraza za neki apstraktni pojam nesumnjivo može utjecati na način mišljenja običnog čovjeka bilo da mu skreće pažnju na sam pojam čineći ga svjesnijim njegovog postojanja, bilo da mu nameće jedan unaprijed dat društveno ustanovljeni misaoni stav, koji on nesvjesno usvaja. Kant je još isticao da se riječi ne mogu lahko prevoditi na druge jezike jer one izražavaju naročit mentalitet nacije koja ih upotrebljava, a ne određene predmete koje čovjek ima na umu dok misli. U tom smislu Asad je vrlo značajan kao prevodilac Kur'ana jer on pored prijevoda rečenica, koje nam privlače pažnju svo-

⁷ Asad, *Poruka Kur'ana*, 999 (101: 9/2).

⁸ Po Zamahšerijevim riječima u *Keššafu* jedno tumačenje ovog ajeta je da je čovjek, nakon što je bio puka kaplja sjemena, čestica materije bez svijesti i pokreta, postao visoko složen (ar. *mintiq*), kadar da raspravlja samostalno (za neki prijedlog ili protiv njega) hrabro se sučeljavajući u raspravama i jasno formulirajući svoje dokaze. A u tome leži znak Božije stvaralačke moći. Drugo tumačenje je da je čovjek sklon da postane takmac u raspravama protiv svoga Uzdržavatelja odbijajući da prizna upravo svoga Stvoritelja (فيه معنيان، أحدهما: فإذا هو منطبق مجادل عن نفسه مكافح للخصوم مبین للحجة، بعد ما كان نطفة من مني جماداً لا حس به ولا حركة).
(دلالة على قدرته. والثاني: فإذا هو خصيم لربه، منكر على خالقه)

⁹ Asad, *Poruka Kur'ana*, 386 (16:4/5).

jom slikovitošću, nudi i specifične prijevode nekih ključnih kur'anskih koncepata.

Kao što smo imali priliku vidjeti, kada Asad objašnjava neki od kur'anskih koncepata, on zahvaća svaki aspekt koji se bavi tim konceptom pokušavajući riječima istaći sveobuhvatnost datog pojma. On, prema tome, jednostavno izbjegava objasniti neki koncept jednom riječju ili jednom rečenicom. Naravno, to je samo dokaz o sveobuhvatnosti kur'anske misli. Navest ćemo nekoliko primjera u ovom kontekstu poput onog sadržanog u kur'anskoj upotrebi sintagme *ruhu-l-qudus*. Dio 87. ajeta sure El-Bekara Asad ovako prevodi:

وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

(...) *i Mi smo udostojili Isaa, sina Merjemina, svim dokazima istinitosti i osnažili ga Svetim Nadahnućem (...)*

Prema Asadu, često korištena riječ *ruh*¹⁰ u Kur'anu dolazi u smislu Božijeg nadahnuća. Tako Kur'an ističe da je Allah, dž.š., sve vjernike osnažio Svojim nadahnućem (*bi rūhin minhu*)¹¹, a Asad ističe da je Poslanik, a.s., na svog ashaba Hasana Sabita prizivao blagoslov *ruhu-l-qudusa*.

U istoj suri (253. ajet) ovu sintagmu Asad prevodi kao „Sveto nadahnuće“. Međutim, dosta je konkretniji u objašnjenju ovoga kur'anskog koncepta tek u prijevodu i komentaru 102. ajeta sure En-Nahl: *Kaži: „Melek Džibril, Sveto Nadahnuće, postupno spušta Kur'an od Stvoritelja tvoga (...)*“ Ovdje će Asad istaći da je Sveto nadahnuće, kako on već prevodi *ruhu-l-qudus*, kur'anski sinonim za Božiju objavu. Međutim, doslovan prijevod - Duh Svetosti - isto je tako moguć ako se ovaj izraz primijeni na meleka koji saopćava Božije Objave vjerovjesnicima. U drugom ajetu sure En-Nahl riječ *ruh* odnosi se na Objavu a u *Poruci Kur'ana* čitamo kao Božansko nadahnuće (*junezzilu-l-melaiketi bi-r-ruh*). Asad se, prema

10 Termin *rūh* se u Kur'anu spominje u više značenja. Jedno značenje je Objava jer se njome postiže život srca i duše. Ruhom se označava snaga kojom se podupiru neki vjerni robovi. Kur'anski termin *rūhu-l-emīn* odnosi se na Džibrila. Navodi se osam kontekstualnih značenja riječi *rūh* u Kur'anu: ljudska duša, melek Džibril, veliki melek, Objava, milost, naredba, vjetar koji nastane od puhanja i život. (Vidjeti ajete u Kur'anu za svako navedeno značenje: El-Isra', 85; En-Nahl, 102; En-Nebe', 38; En-Nahl, 2; El-Mudžadele, 22; En-Nisa', 171; Et-Tahrim, 12; El-Vaki'a, 89). Kada se u Kur'anu naglašava čista ljudska narav Isaova i pobija vjerovanje u njegovu Božanstvenost, spominje se da je Isa, kao i svako drugo ljudsko biće, bio „duša stvorena od Njega“ (*rūhun minhu*). (En-Nisa', 171) Ovim izrazom se hoće kazati da se Božijom naredbom u njemu našla i duša (*rūh*). Prema tome, termin *rūh* koristi se u svom primarnom značenju: duh života i duša.

11 Kur'an, 58: 22.

tome, slaže da *ruhu-l-qudus*, u kontekstualnom smislu, negdje označava Džibrila, a negdje Kur'an, ali on pribjegava da ga doslovno protumači. U mnogim slučajevima, doslovan prijevod određenih kur'anskih rečenica, sintagmi nudi, tek u podnožnim napomenama *Poruke Kur'ana*. Primjera radi, u suri Eš-Šura (52) *ruhu-l-qudus* znači Kur'an, a Asad nudi prijevod koji odražava sam naslov njegova prijevoda i komentara, *Poruka Kur'ana*:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا^{١٢}

I na taj način, isto tako, (Muhammede), Mi smo i tebi objavili poruku koja život daje, (a koja dolazi) po zapovijedi Našoj.

Kur'an je dat s namjerom da vodi čovjeka intenzivnijem duhovnom životu, kazao bi on, i zbog toga je gornji prijevod ajeta takav kakav jeste. Metodom komparacije lahko možemo utvrditi da Asad pokušava obuhvatiti sve aspekte kur'anskih koncepata i da je njegov stil prepoznatljiv u tome smislu. Za njega je nedovoljna jedna riječ ili čak jedna rečenica da iskaže značenje kur'anskoga koncepta.

Tako je s mnogim kur'anskim konceptima kada su, naprimjer, sadržani samo u jednoj riječi. Asad ide za tim da obuhvati mnoge aspekte koji nam izbjegavaju u jednoobraznom prijevodu: riječ *hanif* prema Asadovom viđenju označava „ostavljanje svega što je lažno“¹²; *džihad* označava odbrambeni rat jer je muslimanima dozvoljen rat samo u samoodbrani, oni ne smiju biti agresori¹³; *hidžret* pored historijskog značenja, ima i moralnu odrednicu - seoba iz zla prema Bogu - kako naglašava Asad.¹⁴

Prepoznatljivost njegova stila je posebno manifestna u prijevodnim rješenjima nekih kur'anskih riječi kakva je riječ *kafir*¹⁵. U bosanskim prijevodima Kur'ana ona uvijek dolazi u značenju „nevjernik“ dok je Asad prevodi kao „onaj koji poriče (ili odbija priznati) Istinu“.¹⁶ Ako tu riječ prevedemo kao nevjernik, ulazimo u specifično restriktivan smisao tog pojma, a ona, prema Asadu, ima šire i općenitije značenje u spiritualnom smislu ovog termina, bez obzira da li se on odnosi na spoznavanje

12 Kur'an, 6: 79.

13 Kur'an, 4: 71/87, 4: 91/113, 2: 190/167.

14 Kur'an, 4: 97/124.

15 U 4. ajetu sure El-Muddessir ovaj pojam se javlja prvi put u kur'anskoj Objavi.

16 Izuzetak je jedan slučaj u Kur'anu (57: 20) gdje participijska imenica *kafir* znači orač tla. Prema Asadu, ovdje je tako nazvan bez ikakve pejorativne implikacije jer je kafir tu onaj koji pokriva, tj. sjeme posijano zemljom.

vrhovne Istine (postojanje Boga) ili na neku doktrinu objavljenu u Božijoj Knjizi, ili na sam o sebi evidentan moralni sud, ili na priznavanje primljenih blagodati i izražavanje zahvalnosti za njih.¹⁷ Sintagmu *ellezine keferu*, tako frekventnu u Kur'anu, Asad prevodi kao: „oni koji su uporni u poricanju istine“. Korištenje prošlog vremena označava svjesnu namjeru, njihovu odlučnost na kufr.

Zadržat ćemo našu pažnju na riječima *kufr* i *džahilijet*. Pojmovna struktura, rječnici, semantička polja višestrukih značenja ovih pojmova dali su Asadu prostora (a naravno i drugim prevodiocima) da izbjegnju njihovo doktrinarno prevođenje.

Riječ kafir izvodi se iz korijena *kfr* a jedno od njegovih značenja je nezahvalnost (okrutno odbijanje nečega što je ponuđeno uz veliku ljubaznost). Kur'an ne kori kafire zbog toga što oni nemaju vjerske ubijednosti, već zbog njihove arogancije (Izutsu). Kur'an govori o njihovom teološkom učenju koje je u određenim segmentima bilo korektno (oni su vjerovali, naprimjer, da je Allah stvoritelj svijeta)¹⁸. Međutim, bili su nemarni spram značenja znakova Božije blagodati. Kur'an osuđuje njihovu aroganciju zbog koje nisu bili u stanju shvatiti i priznati nešto novo.

Riječ džahilijet izvodi se iz korijena *džhl* (predislamsko vrijeme u Arabiji obično se prevodi kao vrijeme neznanja) ima određene konotacije sa neznanjem ali primarno značenje je plahovitost, osjetljivost na čast i prestiž, arogancija, stalna sklonost nasilju i odmazdi. Ljudi džahilijeta su bili isuviše ponosni da prihvate ideje islama. Muslimani nisu nazvali Ebu-l-Hakema imenom Ebu Džehl zbog toga što on nije razumio islam, već zbog toga što se on borio protiv muslimana arogantno, slijepom i neobuzdanom strašću (Armstrong).

Asad ima na umu da su elementi predislamskog pogleda na svijet i život ustvari čast (*muruwwah*) i plemenitost (*karam*), te su oni (Kurejšije) u svojoj aroganciji vrlo osjetljivi na novu koncepciju života općenito. Upravo zato oni poriču Istinu.

Uzet ćemo 26. ajet sure El-Feth. Evo nekoliko prijevoda karakterističnih u tom smislu:

¹⁷ Asad, *Poruka Kur'ana*, 926.

¹⁸ Kur'an, 29: 61-63; 27:14; 2: 89)

Dok su oni koji su uporni u poricanju Istine gajili ustrajan prijezir u svojim srcima - ustrajan prijezir (rođen) iz neznanja - Allah je svisoka dao Svoju (dar) mira Poslaniku Svome i vjernicima, i obavezao ih duhom svijesti o Allahu: jer oni su bili najdostojniji ovog (Božanskog dara), i potpuno su ga zaslužili, a Allah ima potpuno znanje o svemu. (Asad)

Kad su nevjernici punili svoja srca žarom, žarom paganskim, Allah je spustio smirenost Svoju na Poslanika Svoga i na vjernike i obavezao ih da ispunjavaju ono zbog čega će postati pravi vjernici - a oni i jesu najpreči i najdostojniji za to - a Allah sve zna. (Korkut)

Kada je u srcima onih koji istrajavaju u nevjerovanju rasla karakteristična arogancija, arogancija džahilijeta, onda je Bog spustio svoj duhovni mir na Njegovog Poslanika i na vjernike, i obavezao ih sa formulom samokontrole - a oni i jesu najdostojniji i najprikladniji za to. (Izutsu)¹⁹

Ovdje su karakteristični prijevodi sljedećih kur'anskih riječi iz navedenog ajeta: *hamijjeh*, *hamijjete-l-džahilijeh*, *kelimete-taqva*.

Asad: *hamijjeh* (stubborn disdain - ustrajan prijezir); *hamijjete-l-džahilijeh* (stubborn disdain of Ignorance - ustrajan prijezir iz neznanja); *kelimete-taqva* (the word of God-consciousness - duh svijesti o Allahu);²⁰

Nasr: *hamijjeh* (zealotry - fanatizam); *hamijjete-l-džahilijeh* (zealotry of the Age of Ignorance - fanatizam doba neznanja); *kelimete-taqva* (word of reverence - riječ poštovanja);²¹

19 Nasr u svom prijevodu i komentaru (The Study Qur'an) ovako objašnjava ovaj ajet: *Fanatizam u njihovim srcima* odnosi se na neumjereno ponašanje zbog čega su mekanski nevjernici zabranjivali muslimanima obavljanje hodočašća. Neki misle da *fanatizam* upućuje na specifične radnje povezane s ovim događajem rezultirajući ugovorom, poput mekanskog odbijanja da prihvate riječi: *U ime Boga, Samilosnog, Milostivog, i Muhammed je Božiji poslanik*, kao što je počinjao ugovor na Hudejbiji. Ali, najvjerovatnije se to odnosi na općeniti kontrast između stanja nevjernika i vjernika. U tom pogledu, fanatizam vremena neznanja (*jahilijah*), koji se odnosi na fanatizam perioda idolatrije prije dolaska objave, može se razumijeti u doslovnom značenju 'fanatizam strastvene oholosti' kao što *jahl* označava ne samo neznanje kako je bilo kasnije razumijevano. *Jahl* znači tvrdoglava oholost (ponos), zbog čega se postaje predmetom podložnosti strasti tako da osoba ne može razlikovati dobro od zla, istinu od neistine. Vjernici su primili spokojstvo od Boga, što znači mir, strpljenje, dostojanstvo koje je suprotno strastvenoj oholosti. To znači, iako su izgledali slabi zbog spriječenosti obavljanja hadža, vjernici su se osjećali dostojanstveno i ponosno, dok su njihovi protivnici postali žrtve vlastitih strasti i time sebi naškodili. Riječ poštovanja (word of reverence) može ukazivati na zajedničku vjersku formulu, vjerovatno na svjedočanstvo *nema božanstva osim Boga*. Ibn Adžibe kaže da se svjedočanstvo vjere odnosi na riječ poštovanja. Zbog toga što to čisti karakterne osobine, odstranišvi bolest i hipokriziju iz srca (S.H.Nasr, *The Study Qur'an*, 1254.

20 Asad, *The Message of the Qur'an*, The Book Foundation, England, 2003, str. 898.

21 Nasr, *The Study Qur'an*, HarperCollins, New York, 2015, str. 1254.

Korkut: *hamijeh* (žar); *hamijete-l-džahilijeh* (žar paganska); *kelimete-taqva* (ispunjavanje onog zbog čega će postati pravi vjernici);

Pandža-Čaušević: *hamijeh* (ponos); *hamijete-l-džahilijeh* (neznabožački ponos); *kelimete-taqva* (riječ bogobožnosti - *kelimei-šehadet*);

Vrlo je zanimljiv u ovom kontekstu Asadov prijevod 17. ajeta sure El-Gašije:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ

Zar se oni (koji poriču onaj svijet) nikada ne zagledaju u oblake vodom bremenite, (i zar pažljivo ne promatraju) kako su stvoreni?

Što se tiče imenice *ibil*, ona u pravilu označava deve, ali Asad je došao do još jednog značenja: oblaci koji nose kišnu vodu²² želeći uvođenjem ovog novog značenja riječi *ibil* kur'ansku poruku „osloboditi“ rezerviranog značenja - samo za ljude nekog posebnog okoliša i vremena. Deva je uvijek bila objekat divljenja zbog njezine posebne izdržljivosti, ali bismo tim značenjem gornji ajet ograničili isključivo za Poslanikove savremenike. Kur'anski pozivi da se pažljivo promatraju čuda svemira kojeg je Bog stvorio bez iznimke upućeni su ljudima svih vremena i svih okoliša:

„Zato, postojе svi razlozi za pretpostavku da se imenica *ibil* ovdje ne odnosi na deve već na 'oblake bremenite vodom', tim više što je jedna takva aluzija na čudesan, ciklički proces isparavanja vode, uzdizanja pare prema nebu, njezinu kondenzaciju i, konačno, njezino padanje na zemlju bez sumnje više u skladu sa sljedećim spominjanjem (u ajetima 18-20) neba, brda i zemlje, nego što bi bilo pozivanje na deve, koliko god divne i spomena vrijedne ove životinje mogu biti.“²³

U suri El-'Araf (40), kada se kaže da poricateljima Istine i oholima kapije nebesa neće biti otvorene, upotrijebljena je riječ *džemel*. Asad ni ovu riječ nije htio prevesti kao deve:

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ

(...) *i oni neće u Džennet ući dok upredeno uže ne prođe kroz ušicu iglenu.*

Ovdje se poziva na Ibn Abbasa koji je istu riječ čitao kao *džummel* što znači debelo uže ili upredeni konopac (وقرأ ابن عباس: «الجمل»، بوزن القمل).²⁴

²² U *Lisanu-l-Arebu* i *Tadžu-l-Arusu* spominje se ovo značenje riječi *ibil*.

²³ Asad, *Poruka Kur'ana*, 972.

²⁴ Zamahšeri navodi da je Ibn Abbas rekao kako Bog ne bi mogao izmisliti tako neprimjerenu metaforu

U suri El-Bekara (238) sintagmu *ve-s-salati-l-vusta* prevodi kao: *Klanjajte na najuzvišeniji način*, a u podnožnim napomenama navodi da doslovno značenje tog termina znači „srednji (izvanredni) namaz“ i da postoje mišljenja da se on odnosi na poslijepodnevni (*asr*) namaz. Nadalje, iznoseći mišljenje Muhammeda Abduhua da to može značiti „najplemenitiju vrstu molitve - namaz iz sveg srca, s čitavim duhom okrenutim prema Bogu, s nadahnutim strahopoštovanjem prema Njemu i s razmišljanjem o Njegovoj riječi“, donosi ovaj prijevod: „Uvijek čuvajte namaz! Klanjajte na najuzvišeniji način stojeći pred Allahom u pobožnoj poslušnosti.“ Pošto se ovaj ajet nalazi između odredbi koje se odnose na bračni život i razvod, slijedi poziv na sjećanje na Boga - zaključuje Asad - a svijest o Bogu do svog najpunijeg izražaja dolazi u namazu.²⁵

Evo još jednog primjera gdje je Asad posegnuo za lingvističkim razumijevanjem kur'anskoga teksta. Riječ *tajr* doslovno označava nešto u obliku ptice i to značenje navodi Asad. Međutim, on ide dalje u lingvističkom objašnjavanju te riječi, gdje imenica *tajr* (mn. *tair*) može označavati leteća stvorenja, jer je glagolska imenica (letenje) izvedena iz glagola *tare* (on je letio). Prema tome, Asad na temelju upotrebe riječi *tajr* u predislamsko vrijeme, kao i u Kur'anu (7:131; 27:47; 36:18-19; 17:13;) dolazi do zaključka da ta imenica vrlo često označava sudbinu ili usud, dobar ili loš. U tom smislu on razumijeva i prevodi 49. ajet sure Alu 'Imran:

(...) *Dolazim vam s porukom vašeg Uzdržavatelja: Stvorit ću vam od gline nešto poput lika (vaše) sudbine s Allahovom dozvolom (...)*

Isa, a.s., je najavio Israilovim potomcima da će iz skromne gline njihovih života oblikovati viziju uzvišene sudbine i da će ta vizija, oživljena njegovim od Boga datim nadahnućem, postati, s Božijom dozvolom i snagom njihove vjere, njihova stvarna sudbina.

Vjerovatno Asad poseže za ovakvom interpretacijom riječi *tajr* na osnovu glagola *tetajjere* (*on je pripisao zlu slutnju njemu ili on je slutio zlo od njega*). Asad navodi u komentaru da se značenje kur'anske sintagme *jettajjeru bi Musa* (oni bi za nesreću svoju okrivili Musaa)²⁶ temelji na

وعن ابن عباس رضي الله عنه: إن الله أحسن تشبيهاً من أن يشبه بالجميل. يعني أن الحبل مناسب (للخيوط الذي يسلك في سم الإبرة، والبعر لا يناسبه).

²⁵ Asad, *Poruka Kur'ana*, 51.

²⁶ El-A'raf, 131.

tome. Naime, prema predislamskom arapskom običaju, pogađanje budućnosti ili ustanovljenje neke slutnje bilo je iz leta ptica pa se u klasičnom arapskom jeziku riječ *tair* često koristi da označi sudbinu ili udes, dobar ili zao.²⁷ Evo 13. ajeta sure El-Isra koga Asad razumijeva u tom kontekstu: *Sudbinu svakog ljudskog bića Mi smo vezali za njegov vrat; (...), ili 47. ajet sure En-Neml: Oni odgovoriše: „Mi slutimo zlo od tebe i onih koji te slijede!“ Reče on: „Vaša sudbina, dobra ili zla, nalazi se kod Allaha; da, vi ste narod u iskušenju.“*

Umjesto zaključka

Kur'anski *i'džaz* dolazi do izražaja u prijevodima Kur'ana na druge jezike. Nijedan prijevod ne znači da je Kur'an pročitao. Svako vrijeme traži da se Kur'an čita u novim prijevodnim formama jer prijevod Kur'ana ne može prenijeti sve intencije kur'anskog originala. Posebno, prijevodi doslovnog značenja ponajmanje prenose intencije originala. Prijevodi sa podnožnim napomenama ili mnogim interpolacijama u samom prijevodu imaju za cilj prenijeti kur'ansku poruku. Takav je prijevod Asada na engleskom jeziku ili Čaušević-Pandža na bosanskom jeziku.

Prijevod treba čitati kao prijevod, a ne kao original. Niti postoji konačno čitanje Kur'ana niti se može uraditi konačan prijevod.

رفعت شاهينوفيتش

محمد أسد مترجماً ومفسراً للقرآن

محمد أسد (ليوبولد فايس بن يهودي اعتنق الإسلام) أحد أكثر مفكري النصف الثاني من القرن العشرين تأثيراً في الفكر الإسلامي في الغرب. ومن أهم أعمال محمد أسد ترجمة وتفسير القرآن الكريم باللغة الأنجليزية بعنوان *The Message of the Qur'an*. وتناول المؤلف في الجزء الأول من هذه المقالة مسألة أسلوب محمد أسد في ترجمته للقرآن الكريم وأما الجزء الثاني فقد صور فيه خصائص أسلوبه في تفسير معاني القرآن.

²⁷ Asad, *Poruka Kur'ana*, 214 (95).

Doc. dr. Rifet Šahinović
Asad kao prevodilac i komentator Kur'ana

Doc. Dr. Rifet Sahinovic

Asad as a Translator and Commentator of the Qur'an

Summary

Muhammad Asad (Leopold Weiss, 1900-1990), a revert to Islam, is one of many thinkers who greatly marked the thinking of Western Muslims during the second half of the twentieth century. Among others, the most important work of Asad is an English translation and commentary of the Qur'an entitled *The Message of the Qur'an*. In the first part of this paper the author considers the style of translators of the Qur'an, and in the second part he illustrates Asad's stylistic peculiarities in his translation and commentary of the Qur'an.

Mevlud kao riznica jezičkih podataka

Admir Muratović

profesor u behram-begovoj medresi, tuzla
atkom8@yahoo.com

Sažetak

Kombinirajući poznate naučne metode, u radu je izvršena etimološka analiza riječi *mevlud*, zatim je urađena jezička analiza mevluda na bosanskom jeziku, s posebnim naglaskom na *Mevlud* hafiza Salih Gaševića, najstarijeg mevluda na bosanskom jeziku (1879), te je istražen historijski, kulturološki, književno-estetski i vjerski značaj mevluda u tradiciji Bošnjaka. Između ostalog, značaj ovoga rada ogleda se u nužnosti izučavanja ovakvih tekstova u kontekstu istraživanja predstandardnih idioma bosanskoga jezika, kao i u postojanju mogućnosti ustanovljavanja određenih jezičkih zakonitosti.

Ključne riječi: mevlud, jezik, pismo, arabica, Bošnjak, bosanski jezik, dijalekti, idiomi, orijentalizmi, arhaizmi, historizmi, dijalektizmi

Uloga mevluda u tradiciji muslimana je neprocjenjiva. U organiziranju mevluda muslimani na ovim prostorima pokazuju entuzijizam kakav protagonisti iste vjere ne pokazuju gotovo nigdje drugdje u svijetu. Ovakvim programima muslimani izražavaju posebno poštovanje Muhammedu, a.s., i obilježavaju njegov rođendan. Također, brojni su i drugi razlozi organiziranja mevluda kod Bošnjaka: sklapanje braka, rođenje

djeteta, useljenje u novu kuću, zaposlenje ali i mnogi drugi povodi koji unose veselje u muslimanske porodice i njihove domove.

Leksema *mevlud* arapskog je porijekla a u naš jezik ušla je posredstvom turskog jezika. Derivirana je iz glagola *walada* – *yalidu* – roditi. (وَالِدٌ Oblik *mawlūd* (مَوْلُودٌ) particip je pasivni navedenog glagola, u značenju *onaj koji je rođen*, odnosno *novorođenče*, *dijete*. Znatno rjeđe se ova leksema u arapskom jeziku koristi u značenju *rođenje* (Poslanika, a.s.) u odnosu na oblik *mawlid* (مَوْلِدٌ). U turskom jeziku, koristi se i oblik *mevlid*, ali i oblik *mevlüt*.

Mevlud nije samo naziv za navedene prigodne manifestacije nego je to naziv i za zbirke pobožnih pjesama koje se na takvim skupovima uče. Takve zbirke našoj vjerskoj i kulturnoj baštini priredili su: hafiz Salih Gašević (1850-1898), Muharem Dizdarević s pjesničkim pseudonimom Muhamed Rušdi (1825-1903), Arif Sarajlija (1861-1916), hafiz Seid Zenunović (1875-1932), Musa Ćazim Ćatić (1878-1915), dr. Safvet-beg Bašagić (1870-1934), Šemsudin Sarajlić (1887-1960), Rešad Kadić (1912-1988) i Ešref Kovačević (1924-1996).

U nekim izvorima spominju se još neki mevludi, odnosno njihovi autori, ali mi nije poznato da su isti i štampani. Moguće je da su priređivani samo za internu upotrebu.¹

U svome radu nastojat ću iznijeti osnovne jezičke osobnosti mevluda, bazirajući se, prvenstveno, na *Mevlud* hafiza Saliha Gaševića, kao prvog u nizu mevluda na bosanskome jeziku čime sam se studioznije bavio pišući magistarski rad o ovoj temi, a na temelju čega je priređena i štampana knjiga. No, povremeno ću se oslanjati i na druge mevludske tekstove koji imaju dosta zajedničkih elemenata. Prvo izdanje ovoga *Mevluda* datira iz 1879. godine (1296. god. po H.) pod naslovom *Mevlud alânî âli lisan-i Bosnevi* /Jasni i uzvišeni Mevlud na bosanskom jeziku.²

Sva kasnija izdanja *Mevluda*, sadržajno i jezički, uglavnom, odgovaraju njegovom prvom izdanju.³ Sve dotada muslimani na ovim prostorima

1 Ramiz Bećirović, *Mevlud je bio i ostao iskazivanje ljubavi prema poslaniku Muhammedu, s.a.v.s.*, <http://www.rijaseta.ba>

2 Alija Nametak, koji je također priredio jedno izdanje *Mevluda* na latinici, navodi da ga je Gašević napisao 1878/1879. godine. Međutim, u Predgovoru *Mevluda* iz 1976., anonimnog izdavača, stoji da je Gašević napisao *Mevlud* oko 1873. godine.

3 Ima i onih priređivača Gaševićevog *Mevluda* koji su, iz određenih razloga, unijeli neke promjene u

svečanosti mevluda u džamijama i u svojim domovima izvodili su na turskome jeziku. Od tada izvođenje svečanosti mevluda čine na bosanskom jeziku.

Gaševićev *Mevlud* kasnije će doživjeti oko 30 izdanja na arebici, latinici i ćirilici. Sadržajno nije puno drukčiji od ostalih mevluda koji su nastajali na orijentalnim jezicima ili, kasnije, na bosanskome jeziku.⁴ Sve moguće inovacije vezane su za jezik i stil, za šta je hafiz Gašević, kao i drugi autori mevludskih tekstova, imao istančan osjećaj, a što i jeste predmet interesiranja ovoga rada.

Hasnija Ziljkić u svome radu "Mevlud u tradiciji Bošnjaka" kaže:

*Teško je naći oblik književnog stvaralaštva u kojem su osobenost i izražajnost bošnjačkog duhovnog bića tako prepoznatljive kao što su to u mevludu. I ne samo to, mevlud je zadržao vrlo značajno mjesto i ulogu u procesu uobličavanja i snaženja bošnjačkog narodnog bića upečatljivije od mnogih drugih književnih oblika.*⁵

U istome radu autorica navodi sljedeće riječi akademika Muhameda Filipovića:

(...) mevlud kao pjesnička forma ima svoj kanon – kako u sadržajnom tako i u formalnom smislu. Svakako da on potiče iz bogate arapsko-turske tradicije, ali se na njegovoj formi i sadržini (osobito u onom obliku u kojem se, preko osmanlijskih uticaja etablirao kod nas), vide i jaki uticaji perzijske i osmanske literature, koja je i sama bila pod snažnim perzijskim uticajem. Kao takav, mevlud je dobio strogu formu i unaprijed zadani sadržaj, u kojem je pjesnička imaginacija bila ograničena, jedino, na način izražavanja, metafore, bogatstva jezika i fraze, ali nije smjela odstupati od onoga što je već bilo kanonizirano kako u smislu same interpretacije zblivanja prije, u

originalni tekst. Takvi tekstovi se ne mogu uzimati za relevantnu analizu jezičkih i stilskih principa Gaševićevog originalnog teksta. Jedan od takvih priređivača jeste i Alija Nametak koji razloge unošenja određenih novina u originalni autorov tekst objašnjava u Predgovoru knjižice *Gaševićev Mevlud*: „Kako je Gaševićev 'Bosanski mevlud' napisan na crnogorskom dijalektu, a ovaj njegov mevlud se najviše čita i recitira, (...) to sam ja odstupio“, transponujući tekst „iz arapskog pisma u latinicu, pa sam izvršio neke manje dijalekatske izmjene, kako bi ga naš svet bolje razumio...“ (Nametak 1943: 1)

4 Ima mišljenja da Gaševićev *Mevlud* nije originalno djelo, nego da je jedna vrsta slobodnijeg prijevoda čuvenog Mevluda Sulejmana Čelebija, u koji je hafiz unio ljepotu bosanskoga jezika (Džogović 2003: 69).

5 Hasna Ziljkić, *Mevlud u tradiciji Bošnjaka*, <http://www.bosnjaci.rs>

*vrijeme i poslije rođenja, tako i u pogledu značenja svih tih događanja u kozmičkom i ljudskom smislu riječi.*⁶

Gaševićev *Mevlud* pisan je bosanskim jezikom, a ne bošnjačkim, crnogorskim ili srpskohrvatskim kako su to tvrdili neki njegovi priređivači. Vrlo važan sadržaj *Predgovora*, koji se sastoji od 12 distiha,⁷ jeste navođenje jezika na kojem je sačinjen *Mevlud*, odnosno motiv njegovoga pisanja:

Moliše me kolašinski prviši „Nama mevlud bosanski napiši

Drugi jezik mi lijepo ne znamo (...) bosanski nam gradi mevlud molimo“

Kao i svi tekstovi vjerskoga karaktera toga doba, i Gaševićev *Mevlud* ne ignorira ustaljenu pjesničku praksu da na početku izrazi zahvalnost Allahu, dž.š., da blagoslovi Njegovoga Poslanika, te da spomene ime vladajućeg sultana.

Mevludi koji su pisani krajem 19. i početkom 20. st. originalno su pisani arebicom. Lično sam imao priliku iščitavati na arebici *Mevlud* hafiza Gaševića i *Mevlud* hafiza Zenunovića. Prvi spomenuti sam i transliterirao na latinicu, dosljedno uspostavljajući odnos između arebičnih grafema u originalu i njihovih latiničnih ekvivalenata u transliteraciji što je osobito značajno za valjano izučavanje autorovih grafijskih i terminoloških rješenja.

Arebica Džemaludin-ef. Čauševića, kojom je pisan *Mevlud*, predstavlja završen ranije započeti proces standardizacije arebice. Zahvaljujući akumuliranom iskustvu i dobroj analizi rada njegovih prethodnika na polju grafematike, Čaušević nudi najbolja rješenja u prenošenju fonema bosanskoga jezika u grafeme arapskog pisma. Istina je da ima i onih koji će iznositi i nešto veća očekivanja od Čauševićeve arebice te od arebice nekih njegovih prethodnika. Međutim, takvi neargumentirano zanemaruju vrijeme u kojem je *Mevlud* napisan, odnosno priređen. Neminovno je, barem ponekad, posmatrati ovaj tekst i iz perspektive ondašnjeg vremena, a ne sadašnjeg, kada je nagomilano ogromno jezičko iskustvo. U tom slučaju bili bismo svjesniji važnosti ovakvih tekstova koji zahvaljujući svojim karakteristikama i pravopisnim rješenjima pružaju moguć-

6 Ibidem

7 Svi mevludi su sročeni iz rimovanih distiha, što je u skladu sa melosom te pojedinačnim i horskim pjevanjem u krugu slušalaca (Džogović 2003: 73).

nost izučavanja bosanskog jezika jednoga vremena i jednoga prostora, ali i onoga što je sekundarno u odnosu na jezik, a to je njegovo pismo i pravopis.

U Čauševićевой arebici prisutni su grafemi za obilježavanje konsonanata i grafemi za obilježavanje vokala, bez distinktivnih obilježja u njihovom kvantitetu, odnosno u dužini. Čaušević se na ovaj način otrgao arapskog utjecaja, čega, na primjer, nije bio lišen njegov prethodnik Humo koji je koristio sve primarne grafeme za obilježavanje konsonanata i dugih vokala i sve sekundarne grafeme za obilježavanje kratkih vokala. Gledajući iz ove perspektive, neki će reći da se u tome nalazio dodatni kvalitet Humine arebice u poređenju s Čauševićevom koja se smatra općeprihvaćenom – omogućava prozodijsku analizu tekstova pisanih takvim oblikom arebice te stjecanje dragocjenih saznanja o karakteristikama bosanskoga jezika kroz historiju.⁸

U *Mevludu* koji je priredio Čaušević preferira se pisanje arapskih riječi u izvornom obliku, dok su u nekim drugim mevludima koje smo imali pri ruci zabilježena pisanja takvih riječi s određenim prilagođavanjima:

habib (حبيب), a ne *hâbib* (حاييب), *rahmet* (رحمة / رحمت), a ne *râhmet* (راحمته / راحمة).

Pravopisno-tehnički propusti, koji se u *Mevludu* pojavljuju na nekoliko mjesta, tiču se priređivača *Mevluda*, a ne samog autora. U svoje vrijeme Gašević nije mogao imati standardiziran pravopisni kodeks, jer ga u današnjem poimanju tog termina nije ni bilo. Pravopisne norme bile su u vezi s filološkim i književnim obrazovanjem pisaca, njihovim literarnim kontaktima i dogovorima.

Osim Gaševića na prostoru današnjega Sandžaka živio je, radio i svoj *Mevlud* spjevao i novopazarski muallim Arif Brkanić Sarajlija.⁹ Ovaj *Mevlud* po prvi put je štampan u Istanbulu 1908. godine. Zanimljivo je da su Bošnjaci u Pendiku, istanbulskoj općini u kojoj živi oko 120 000 Bošnjaka, dugo vremena u svojim kućama, različitim povodima, učili baš ovaj *Mevlud*, koji je, kao takav, odigrao vrlo značajnu ulogu u očuvanju

8 Admir Muratović, *Jezičke karakteristike Mevluda hafiza Saliha Gaševića*, Behram-begova medresa u Tuzli, Tuzla 2014, str. 43-4

9 *Mevlud* Arifa Sarajlije znatno je duži od Gaševićevog *Mevluda*: satkan je od 462 stiha i 7 poglavlja, dok *Mevlud* hafiza Gaševića ima 398 stihova i sastoji se od pet poglavlja. (A.M.)

bošnjačkog identiteta među bošnjačkim stanovništvom u ovoj istanbulskoj općini. I Arif Sarajlija ističe da je njegov jezik bosanski iako, istina, s mnogo više arhaizama u odnosu na Gaševićev *Mevlud*, a, zanimljivo je, spjevan je četrdeset godina nakon *Mevluda* hafiza Gaševića.¹⁰

*Jarabi, molim Ti se Ti mi učini ovi mevludski kitab kabul ja mi nije stalo kod nekije insana ako nije makbul - Adet je insanu kad nešto ne zna on ono mrzi.*¹¹

To nam daje za pravo da zaključimo da su na Arifa Sarajliju mnogo više utjecaja imali orijentalni jezici, odnosno kolokvijalni jezik područja na kojem je živio. Drugi mogući utjecaj na frekventnost arhaizama u njegovom *Mevludu* jeste jezik Bošnjaka Turske koji su priredili i štampali ovaj *Mevlud*, koji su ipak bili daleko od svoje matice Bosne, odnosno bosanskoga jezika. U povodu stogodišnjice njegovog štampanja, Bošnjaci u Sandžaku su prije nekoliko godina priredili knjigu i CD izdanje ovoga *Mevluda* pod nazivom *„Mevlud pejgamberski na jezik bosanski.”*¹²

Iz ekscerpirane građe uočljivo je da su autori mevludskih tekstova dobro poznavali i primjenjivali pravopisne norme orijentalnih jezika.

Gotovo svi autori mevluda osjećaju potrebu da istaknu svoje porijeklo, mjesto u kojem su živjeli i djelovali, svoju povezanost s Bosnom, odnosno jezik na kojim su pisali mevludski tekst.

*A po tome Safvet Ibrahimov, evo,
Predaje vam Mevlud koji je ispjev'o,
U jeziku, koji naš Mujo razumi,
Jer mu kao Bosna u ušima šumi.
(Safvet-beg Bašagić)¹³*

*Sad ja svoju braću molim pri kraju,
Ovaj mevlud kad uče i slušaju.
Nek se sjete, živi bili i mene,*

¹⁰ Fikret Artuković, *Teldžuman mevludski na jezik bosanski*, <http://www.bosnjaci.net>

¹¹ Riječi koje se nalaze na prvoj stranici ovog ne tako poznatog *Mevluda* iz kojih se očituje arhaičnost njegovog jezika. (A.M.)

¹² <http://www.mesihatsandzaka.rs>

¹³ *Sve stvoreno učini se veselo, Zbirka mevluda*, Predsjedništvo Udruženja islamskih vjerskih službenika u SR BiH, Sarajevo 1988, str. 67.

*Nek i mene hajr dovom spomenu.
Za ime mi koji budu pitali,
Hafiz Seid Zenunović, Korajli (Korajci).
(Seid Zenunović)¹⁴*

Od spomenute prakse jedino odustaje Rešad Kadić, što je vjerovatno, vezano s osjetljivošću, tjeskobom i napetošću vremena u kojem je živio.¹⁵

Povremena odstupanja od standardnog jezika u vezi sa zamjenom glasa *jat* (ê): svijetlo, svijetsko, sv'jeta, bjela, dominantna upotreba *kr-njeg* *infinitiva*: *činit*, *izać*, *doć*, *polazit*, *vikat*, *molit*, ispadanje vokala u svim pozicijama riječi: 'no, k'o, ništ', pojavljivanje vokala *a* u finalnoj poziciji riječi: *rada* i *žeđa* (rad i žeđ), zamjena afrikata *đ* njegovim parnjakom *dž*: *vidžoh*, *sladže*, neizvršeno progresivno jotovanje: *dojde*, *sajde*, nedosljedno asimiliranje glasova po zvučnosti: *besbeli*, *od kako*, kalkovi: *vadžib na roba*, *na to iman imamo*, upotreba arhaizama: *tude*, *tudi*, *vas* (< *sav*) samo su djelimično rezultat utjecaja narodnog govora područja na kojem su autori mevluda živjeli, a mnogo su više proizvod strogog poštivanja metričkih principa ove vrste spjevova.¹⁶ Svi mevludi su sročeni iz rimovanih distiha, što je u skladu s melosom i pojedinačnim horskim pjevanjem u krugu slušalaca¹⁷.

Gaševićev je *Mevlud* sročen u *jedanaestercu* od kojeg odustaje tek na nekoliko mjesta u kojima je kontekstualno nužnom leksikom morao izići iz njegovog okvira. U *jedanaestercu* su svoje mevlude otpjevali i Rešad Kadić, hafiz Seid Zenunović. Dr. Safvet-beg Bašagić odstupa pišući svoj *Mevlud* u *desetercu*, odnosno *dvanaestercu*. U Gaševićevom jeziku, kao i u jeziku ostalih autora mevludskog teksta, zastupljen je sedmopadežni sistem. Mjestimična odstupanja od ovoga sistema: *u poslovi*, *šukur na islam*, *sa koju sam stranu*, *Aršu Ćursu sahibija*, ponovo su u vezi s metričkim normama mevluda.

¹⁴ Ibidem, str. 96.

¹⁵ Enes Kujundžić, *Mevlud kao jedan od simbola bošnjačkog identiteta*, <http://www.rijaset.ba>

¹⁶ Admir Muratović, *Jezičke karakteristike Mevluda hafiza Saliha Gaševića*, Behram-begova medresa u Tuzli, Tuzla, 2014, str. 135

¹⁷ Alija Džogović, Neke jezičke osobine *Mevluda* hafiza Gaševića, *Almanah* 21-22, Časopis za proučavanje, prezentaciju i zaštitu kulturno-istorijske baštine muslimana – Bošnjaka, Podgorica 2003, str. 73

Povremena upotreba akuzativa umjesto lokativa poslije prijedloga *u* i *na* (za označavanje lokacije): *u Džennet, na dunja, na tavan* ne daje nam pravo da zaključimo da je Gašević u ovome smislu bio pod utjecajem sandžačkog dijalekta, jer u većini drugih ovakvih situacija autor *Mevluda* koristi odgovarajući padež – lokativ: *u Džennetu, u djetinjstvu*. Dakle, i ovakva odstupanja od standardnog bosanskog jezika u svrsi su stilogenosti teksta, odnosno njegove metrike. U sistemu deklinacije ličnih zamjenica kod Gaševića nema njihovih arhaičnih ili regionalnih oblika koji su prisutni kod većine drugih alhamijado autora, a svakako i u nekim narodnim govorima Sandžaka i danas: *vi < vas, hi < ih/njih, him < im* itd.¹⁸

Pored kraćih genitivnih, dativnih i akuzativnih oblika pridjeva, prisutni su i njihovi duži oblici, čak i preovladavaju kod nekih autora (hafiz Seid Zenunović) a što dodatno pokazuje postojanje dugovjekovne tradicije ovih nastavaka: *svakoga, golemoga, najboljega, svijetskoga, božijega, mučenome, dragome* (Gašević), *raznoga, slatkoga, Božjega* (Zenunović) itd.¹⁹

Od brojeva su u mevludu najviše korišteni glavni, a zatim redni brojevi. Dijalekatske odlike brojeva manifestiraju se kod broja *dvanesta < dvanaesta* (Gašević, Zenunović, Bašagić), odnosno *četeresta < četrdeseta* (Gašević). Redni broj *prvi*, s prijedlozima *iz* i *s*, Gašević redovno koristi za označavanje adverbijalne oznake za vrijeme: *isprva, s prva*.

Iz ekscerpirane je građe uočljivo da autori mevluda koriste gotovo sva glagolska vremena, oblike, načine i stanja. Evidentno je da su prezent i aorist najzastupljenija glagolska vremena u mevludu. U Gaševićevom *Mevludu*, koji je iscrpno analiziran, nije registriran nijedan primjer za potencijal II, futur II, niti za glagolske priloge (prošli i sadašnji). Značaj ovakvog teksta ogleda se i u tome što njegvi autori povremeno koriste i imperfekat – glagolsko vrijeme koje sve više iščezava iz upotrebe današnjih govornika bosanskoga jezika: *bijaše, bješe, zborаше, micaše, imaše, mirisaše, plakaše, gledaše, činjaše, moljaše, idaše, pasijaše* (Gašević), *gledahu, čestitahu* (Bašagić). U mevludskom tekstu preovladavaju standardizirani glagolski oblici, iako su povremeno korišteni i nestandardizirani. Perfektizacija i imperfektizacija su zastupljeni tvorbeni glagolski

¹⁸ Admir Muratović, *Jezičke karakteristike Mevluda hafiza Salih Gaševića*, Behram-begova medresa u Tuzli, Tuzla, 2014, str. 71

¹⁹ Ibidem

oblici tako da je podjednako frekventna upotreba i perfektivnih i imperfektivnih glagola u mevludskom tekstu.

Glagol *raditi* u prezentu 3. l. mn. u Gaševićevom *Mevludu* ima standardiziran oblik *rade*, a ne *radu* što je odlika sandžačkoga dijalekta. Ovakav način konjugiranja glagola, stabilnost konsonantske grupe *st* u finalnoj poziciji, npr. *radost*, nepostojanje ranije spomenutih arhaičnih oblika ličnih zamjenica, dodatno nas upućuje da zaključimo kako Gašević nije pisao isključivo na domaćem sandžačkom dijalektu. Naprotiv, njegov jezik ne predstavlja nikakav poseban dijalekat, nego je svojevrsna mješavina različitih dijalekata bosanskoga jezika.

Gašević je dobro bio upućen u alhamijado literaturu bošnjačkih autora – iščitavajući je došao je u kontakt i s drugim dijalektima bosanskoga jezika. Dobro poznavanje i drugih dijalekata bosanskoga jezika nerijetko koristi u svrhu stilogeno-metričkih principa svoga teksta; ne ustručava se koristiti neke riječi ili neke oblike riječi koji su karakteristika nekih drugih dijalekata, a ne njegovoga.

Zaključujemo da ovaj tekst na bosanskome jeziku u predstandardnom periodu posjeduje određene osobine koje mu daju status književnojezičke koine u okviru predstandardnog idioma bosanskoga jezika.²⁰

Inverzija riječi u sintagmi, inverzija cijelih rečenica, upotreba sinonima, te upotreba manje poznatih riječi u funkciji je književno-umjetničke kvalitete i poetike mevluda.

I u Gaševićevom *Mevludu* i *Mevludu* Arifa Sarajlije pored domaće leksike veoma je frekventna i ona orijentalnog porijekla: turskog, arapskog i perzijskog. Ovolika zastupljenost orijentalne leksike nije začuđujuća ako se ima na umu da su ovi tekstovi nastali u 19. i početkom 20. st. kada je njihov broj u našem jeziku bio mnogo veći, općenito. Ne treba zaboraviti ni činjenicu da je tekst vjerskog karaktera, gdje je prirodno ovakva leksika još i brojnija, jer su prisutni i mnogi vjersko-pravni termini, kao što su: *Allah, Arš, Ćurs, salavat, hak, ata', hata', ukubet* itd. Gašević u svome *Mevludu* koristi oko 150 različitih orijentalizama. Evidentno je da autori drugih mevludskih tekstova znatno manje koriste orijentalnu lek-

20 Admir Muratović, *Jezičke karakteristike Mevluda hafiza Salih Gaševića*, Behram-begova medresa u Tuzli, Tuzla, 2014, str. 137

siku što je usko povezano sa smanjenjem frekventnosti upotrebe ovakve leksike u kasnijim periodima. U nekim tekstovima, osim gore spomenute vjersko-pravne terminologije, upotreba orijentalizama svedena je na minimum – Kadić: *nur*, Zenunović: *dost*, *bahat*, Bašagić: *nur*, *sedef*, *alem*, *nakib*. Vjerski termini, uz veliki broj općepoznatih imena iz povijesti islama, znatno su zastupljeni u *Mevludu* dr. Bašagića.

Neki od orijentalizama korišteni su u nepromijenjenom obliku u odnosu na njihovu strukturu u turskom jeziku: *kelam*, *hizmet*, *namaz*, dok su drugi korišteni uz određena prilagođavanja bosanskom jeziku ili su autori posezali za njihovim originalnim oblikom u jeziku izvorniku (arapski i perzijski): *emer*, *mevlud*, *murad*, *dova*, **devletlija**, **pejgamber** itd.

Pored orijentalne leksike Gašević je upotrijebio i jedan leksem italijanskoga porijekla, s izvršenom konsonantskom alternacijom u početnoj poziciji: **štima** > *stima*. Posebno ističemo orijentalizme koji pripadaju bosanskom sakralnom jezičkom stilu, odnosno one koji se koriste u praktičnim vjerskim prilikama. Takve lekseme su stilski obilježene, nisu općekorištene, pa su i poznate uglavnom onima koji su upućeni u ovakvu vrstu tekstova. Ovakva vrsta leksike svakako je karakteristika predstavnika ulemanske klase koja se školovala u različitim vjerskim školama te dobro poznavala sva tri kod nas korištena orijentalna jezika. S druge strane, veoma je veliki broj orijentalnih posuđenica iz različitih sfera društvenog, političkog, administrativno-pravnog, književno-umjetničkog i naučnog života koje su i danas u upotrebi u bosanskom jeziku i imaju standardni status, dok u nekim drugim južnoslavenskim jezicima imaju status historizama, arhaizama, dijalektizama i sl.

Posmatrajući mevludski tekst u kontekstu vremena njegovoga nastajanja, zaključujemo da su autori mevluda imali istančan osjećaj za svoj jezik te da su bili pjesnici naglašenog lirskog senzibiliteta. Književno-estetski aspekt mevluda je na izuzetnom nivou. U njegovom iščitavanju, učenju (pjevanju) i slušanju osjetit će užitek posebno oni koji su upućeni u ovu vrstu tekstova, ali i drugi.

Literatura

- Artuković, Fikret (2004): *Teldžuman mevludski na jezik bosanski*,
<http://www.bosnjaci.net>
- Bećirović, Ramiz, *Mevlud je bio i ostao iskazivanje ljubavi prema poslaniku Muhammedu, s.a.v.s.*, <http://www.rijaset.ba>
- Čaušević, Ekrem (1996): *Gramatika suvremenog turskog jezika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb
- Drkić, Munir i Kalajdžija, Alen (2010): *Omer Hazim Humo, Grafija i leksika Sehletul-vusula*, Muzej Bosne i Hercegovine, Mostar
- Džindžić, Slavoljub i dr. (1997): *Türkçe-Srpça Sözlük (Tursko-srpski rječnik)*, Türk Dili Kurumu, Ankara
- Džogović, Alija (2003): Neke jezičke osobine Mevluda hafiza Gaševića, *Almanah* 21-22, Časopis za proučavanje, prezentaciju i zaštitu kulturno-istorijske baštine muslimana – Bošnjaka, Podgorica
- Gašević, Salih (1938): *Mevlud*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo
- Halilović, Senahid (1999): *Pravopis bosanskoga jezika*, Dom štampe dd Zenica, Sarajevo
- Handžić, Mehmed (1943): *Zbirka Mevluda sa ilahijama i kasidama*, (...)
- Jahić, Dževad i dr. (2000): *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica
- Jahić, Dževad (1991): *Jezik bosanskih muslimana*, Biblioteka Ključanin, Sarajevo
- Janković, Srđan (1987): *Arapski izgovor s osnovama arapskog pisma*, Svjetlost, Sarajevo
- Kico, Mehmed (2001): *Bosanski jezik i baštinici*, El-Kalem, Sarajevo
- Kuna, Herta (1974): Historija literarnog (književnog) jezika – standardni jezik, njegova historija i predstandardni idiomi, *Izraz*, knjiga XXXVI, godina XVIII, broj 10, Sarajevo
- Kuna, Herta (1976): Književni koine u relaciji prema predstandardnim idiomima i standardnom jeziku, *Književni jezik* 1-2, Sarajevo
- Mevlud (1976): (...)
- Muftić, Teufik (1997), *Arapsko-bosanski rječnik*, III izdanje, El-Kalem, Sarajevo
- Muftić, Teufik (1969): O arebici i njenom pravopisu, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XIV-XV, Sarajevo, 1969, str. 101-121
- Muratović, Admir (2014): Jezičke karakteristike Mevluda hafiza Saliha Gaševića, Behram-begova medresa u Tuzli, Tuzla

- Nametak, Alija (1943): *Gaševićev Mevlud (Predgovor)*, VI izdanje, HAK (Knjižara H. Ahmed Kujundžić), Sarajevo
- Nametak, Fehim *Književnost bosansko-hercegovačkih muslimana na turskom jeziku*, El-Kalem, Sarajevo
- Pobrić, Omer (1998), *Prvi notni zapis Mevluda*, Visoko
- Rizvić, Muhsin (1999): *Bosna i Bošnjaci, Jezik i pismo*, Preporod, Sarajevo
- Samardžija, Marko (1995): *Leksikologija hrvatskoga jezika*, Školska knjiga, Zagreb
- Smailović, Ismet (2003): *Bosansko-turski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo
- Skok, Petar (1971-1973): *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I-III, JAZU, Zagreb
- *Sve stvoreno učini se veselo*, Zbirka mevluda (1988): Predsjedništvo Udruženja islamskih vjerskih službenika u SR BiH, Sarajevo
- Šamić, Midhat (1990): *Kako nastaje naučno djelo*, Svjetlost, Sarajevo
- Šiljak-Jesenković, Amina (2000): *Ljubav prema vjerovjesniku Muhammedu, a.s., u književno-umjetničkom tekstu*, Mevlud u kulturi Bošnjaka, Zbornik radova – Izbor mevluda – Bibliografija, BZK Preporod, Sarajevo
- Škaljić, Abdulah (1966): *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo
- Turbić-Hadžagić, Amira (1999): *Duži oblici dativa i lokativa, Didaktički putokazi, Časopis za bosansku nastavnu praksu*, Zenica
- Turbić-Hadžagić, Amira (1999): *Duži oblici genitiva, Bosanski jezik, Časopis za kulturu bosanskoga književnog jezika*, Tuzla
- Zbirka mevluda s ilahijama i kasidama, (...)
- Ziljkić, Hasna (...), *Mevlud u tradiciji Bošnjaka*, <http://www.bosnjaci.rs>

Web stranice

- <http://www.rijaset.ba>
- <http://www.mesihatsandzaka.rs>
- <http://www.bosnjaci.net>

قصائد المولد النبوي بمثابة كنز للمعلومات اللغوية

أتت هذه المقالة بالتحليل اللغوي لكلمة المولد وذلك باستعمال مزيج من المناهج العلمية المعروفة، ثم التحليل اللغوي للقصائد المولدية المنظومة باللغة البوسنية مع التركيز على مجموعة القصائد المولدية للحافظ صالح غاشفيتش وهي أقدم مجموعات القصائد المولدية المصنفة باللغة البوسنية (١٨٧٩)، ثم البحث في أهمية المولد التاريخية والثقافية والأدبية والدينية في تقاليد البشانقة.

Admir Muratovic

Mawlid as a Treasury of Language Data

Summary

Combining the known scientific methods, this paper offers the etymological analysis of the word Mawlid, followed by linguistic analysis of Mawlid in Bosnian language, with special emphasis on the Mawlid by Hfz. Salih Gasevic – the oldest Mawlid in Bosnian language (1879), and explores the historical, cultural, literary-aesthetic and religious significance of Mawlid in the Islamic tradition of Bosniaks.



Porijeklo sufizma

Ebu Bekr Siradžuddin (Martin Lings)¹

Kada govorimo o porijeklu sufizma – pri čemu ne govorimo o porijeklu naziva, nego o samom predmetu razmatranja, tj. misticizmu u njegovoj islamskoj formi – neophodno je razlikovati njegove esencijalne od određenih neesencijalnih karakteristika koje on može, ali i ne mora imati. Za jednu sažetu generalnu definiciju možda je najbolje izdvojiti dva termina: *qurb*² (bliskost sa Allahom, dž.š.) i *dhawq*³ (okus, tj. direktna intelektualna intuicija), kojima el-Gazali karakterizira tesavvuf. Težnja ka „bliskosti“ može se opisati kao unutarinja vatra, ili unutarnje svjetlo, ili nešto između toga dvoga, zavisno od toga da li je priroda tog pojedinca sklonija duhovnoj ljubavi (*mahabbah*) ili duhovnom znanju (*ma'rifa*). Isto tako, *dhawq* se može opisati kao okus mirisa Božanske Ljepote, okus koji u vjernicima budi neodoljivu želju da se približe Bogu; ili, s obzirom

¹ Martin Lings (1909.-2005.), poznat i kao Abu Bakr Siraj ad-Din, bio je engleski pisac i naučnik, student Frithjofa Schuona i šekspirolog. Njegovo najpoznatije djelo je *Muhammad – His Life Based on the Earliest Sources* (1983.), koga je na bosanski prevela Amra Sulejmanpašić Hajdarević.

² *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, Ṭuruq al-ṣufiyya (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, b.d.), str. 178.

³ Ibid., str. 180. Pogledati i: Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazālī* (London: George Allen and Unwin, 1951), str. 54-61. Mentalno znanje je čak i u svojoj najvišoj formi, tj. teoretskom razumijevanju doktrine, samo posredna percepcija. Riječ *dhawq*, s druge strane, izražava direktnu percepciju tajni budućeg svijeta, pri čemu je važno napomenuti da je, kao što je slučaj sa prijevodom riječi *sufija* ili *mutasavvif*, riječ mistik adekvatna samo ukoliko se koristi u svom izvornom značenju, označavajući nekoga ko spoznaje ili teži da spozna ove tajne. Ovdje se ta riječ koristi samo u svom univerzalnom značenju, lišena svih suženih asocijacija na koju je postepeno svode u Zapadnoj Evropi. Svi vjernici moraju kad-tad postati mistici, na budućem ako ne na ovom svijetu, a sufizam bi se onda mogao definirati kao islamski način predosjećanja budućeg, na ovome svijetu.

da je, striktno govoreći, bliskost već prisutna, može se opisati kao okus spoznaje da im je Bog bliži od njihove *vratne žile kucavice*⁴.

U osnovi sufizma su njegovo učenje, draž *dhawq-a* (koju učenje potkrjepljuje i razjašnjava), duhovna težnja (koju proizvodi učenje zajedno s početnim stepenom *dhawq-a*, koji se postepeno povećava kako 'okus' postaje intenzivniji), i sve duhovne prakse koje čine individualni napor jednog derviša.

Pisanje mističkih knjiga ili pjesama nikada nije bio esencijalni dio sufizma ili bilo koje druge forme misticizma. Bez namjere omalovažavanja mnogih nadahnutih sufijskih djela koja su došla do nas i koja neupitno čine neke od najvećih spoljašnjih dostignuća islama, ne smijemo zaboraviti da su ta djela, u odnosu na ono što je esencijalno, kao varnice⁵ koje frcaju iz vatre ili svjetla; a varnice ne frcaju iz svake vatre, niti iz svakog svjetla. Povrh toga, moramo uzeti u obzir i kontekst vremena i mjesta: dok je još trajala objava Kur'ana i dok je Poslanik, s.a.v.s., još bio tu, jasno je da nije bilo potrebe da bilo ko drugi govori; i bilo je suvislo da se pored Objave prekine tišina koja je uslijedila nakon Poslanikovog izvršenog pozvanja⁶; niti su prvi muslimani tada mogli biti pripravnici da pronađu način da iskažu svoja duhovna iskustva.

4 Kur'an, 50:16.

5 Da je Nicholson, na primjer, imao ovo na umu, on nikada ne bi o Hasanu al-Basriju napisao (21.-110./642.-728.): "*Nema sumnje (kurziv je moj dodatak) da je njegov misticizam – ukoliko zaslužuje taj naziv – bio najskromnijeg tipa, potpuno lišen sjaja i egzaltacije koju nalazimo kod pobožne žene, Rabije al-Adevijije, sa kojom ga predanja povezuju.*" V. njegovo djelo *A Literary History of the Arabs*, str. 227. Za najvrjedniju biografiju Hasana al-Basrija, prema svim raspoloživim izvorima, v. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane*, str. 174.-201. (izdanje 1954.).

6 Eksplicitnije i više analitične formulacije, kakve se mogu naći u sufijskoj literaturi trećeg stoljeća poslije Hidžre i kasnije, bile su, zbog predostrožnosti, predviđene za period u kojem su zbog vremenske distance ljudi bili manje svjesni ranije prisutnosti Poslanika, s.a.v.s., i njegovih ashaba, i u kojem je bila potrebna nova duhovna pokretačka snaga. Takve formulacije su također bile prilagođene mentalnim potrebama generacija kojima su namijenjene. Nezaobilazna promjena iz koncentrirane sinteze u diferenciranu analizu, koja je izrodila formiranje četiri „pravne škole“ (*mezheba*) i, s druge strane, jasna organizacija sufijskih bratstava morala je paralelno prouzrokovati takve promjene i u ljudskoj duši. Nicholson se poziva na ovu promjenu – koju on očito nije shvatio – kada kaže, „Ni on (Poslanik) niti njegovi slušaoci nisu shvatili, za razliku od muslimana poslije njih, da je jezik Kur'ana često kontradiktoran“ (*ibid.*, str. 223.). Bilo bi bliže istini reći da kasniji muslimani većinom nisu bili u stanju da od dva antinomična iskaza – kao npr. od kur'anske tvrdnje da je čovjek odgovoran za svoja djela i da su njegova djela predodređena – naprave sintezu kako bi mogli shvatiti odgovarajuću duhovnu istinu. Drugim riječima, ozbiljnu intelektualnu zamijenila je zbrkana mentalna aktivnost, i iz potrebe da se umiri to sveopće racionalističko vrenje i da se, posebno, suoči sa određenim herezama koje su iznikle iz toga, razvijena je skolastička teologija (*kalam*); a s obzirom da su oni koji su željeli početi mističnim putem bili prirodno mentalno napredniji od svojih preteča iz prvog stoljeća, bilo je nužno da sufijski šejhovi

Ako je ijedna zajednica imala osjećaj da se ne može izraziti, to je onda sigurno bila zajednica ashaba i generacija koje su došle poslije njih. Stoga za muslimanske mistike koji su došli kasnije, odn. za one najspособnije da govore o sufizmu, odsustvo literature o misticizmu u prvom stoljeću ne dovodi ni u najmanju sumnju da su veliki ashabi bili sufije po svemu osim po imenu, te da je Poslanik bio prvenstveno mistik, jer svetost nije ništa drugo do potpuna svijest o „bliskosti“. Međutim, ako se na moment vratimo do samog začetka islama, nema sumnje da se, historijski govoreći, korijeni sufizma nalaze u Poslanikovoj, s.a.v.s., praksi duhovnog povlačenja u osamu⁷ u pećinu na brdu Hira tokom mjeseca ramazana, u godinama koje su prethodile prvim kur'anskim objavama, i tu je praksu on nastavio, ako ju je uopće prekidao, u kasnijim razdobljima svoga života prilikom osamljivanja u svojoj džamiji u Medini⁸, što su radili i neki od ashaba⁹.

Razne duhovne prakse na kojima se zasniva sufijski put (*tarikāt*) mogu se sažeti jednim generalnim terminom: *zikr* (sjećanje na Boga), koji je ostao nepromijenjen u svojoj osnovi od vremena Poslanika, s.a.v.s., do dan-danas. Zikr je obaveza svih muslimana, a može predstavljati i dobrovoljni obred (*nafile*) među koje spada, pored nafile kao što je post izvan mjeseca ramazana i noćnog namaza, svaki oblik ibadeta čiji je cilj manje ili više direktno sjećanje na Allaha. Kur'an koristi riječ *zikr* ponekad u njenom općem značenju, a ponekad u užem smislu riječi *zikrusmillah* (spominjanje Božijeg Imena), na čemu se u Knjizi posebno insistira. Upravo su ovaj oblik zikra, zazivanje Uzvišenog Imena Allah, sufije uvijek smatrale najizravnijim sredstvom približavanja Allahu. Ajet

opširno formuliraju doktrine unutar vlastitog domena. Međutim, potrebno je dodati da sufije nisu nagmilale prevelike količine znanja u nastojanjima da iskažu ono što je općeprihvaćeno kao neiskazivo. „Uzimajte znanje iz njedara, ne iz riječi“ i „Klonuo je jezik onoga ko poznaje Boga (*man 'arafa Rabbahu kalla lisānuhu*)“ neke su od najpoznatijih sufijskih izreka.

- 7 Samim tim što je pratio ovu praksu *hunafa* („pravovjernih“), Muhammed, s.a.v.s., bio je i prije svoga pozvanja predstavnik onoga što je preostalo iz ibrahimovske tradicije. Drugim riječima, ova praksa je poveznica između ibrahimovskog i islamskog misticizma.
- 8 'Allahov Poslanik, s.a.v.s., boravio je u pobožnosti u džamiji srednjih deset dana ramazana. Tako je boravio jedne godine i kada je bila dvadeset prva noć, a to je noć kada je on ujutru izlazio iz svoga itikafa i kada je rekao: „Ko je bio sa mnom u itikafu, neka ga produži još posljednjih deset dana!“ (Bukhari).
- 9 U vezi s ovim može se navesti i ovaj hadis: „Prenio nam je Ubejd b. Ismail, njemu Ebu Usame prenoseći od Ubejdullaha, on od Nafija, ovaj od Ibn Omera, da se Omer, radijallahu anhu, još u predislamsko doba zavjetovao da će boraviti u itikafu u Kabi – mislim da se zavjetovao – rekao je Nafi' – jednu noć. 'Ispuni svoj zavjet!', rekao je Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem“ (ibid).

*I spominji ime Gospodara svoga i Njemu se potpuno posveti*¹⁰, jedan od prvih propisa koji su objavljeni Poslaniku, s.a.v.s., u neku ruku predstavlja sažetak sufijske prakse, objedinjujući njihova glavna obredna sredstva (*idhkur'sma Rabbik*): iskrenu posvećenost jedne duše (*tabattal*) i nijjet (*ilaihi*)¹¹.

Pored Uzvišenog Imena Allah, druga Božija Imena se također izgovaraju s ciljem ispunjenja propisa: *Allah ima najljepša imena i vi Ga zovite njima!*¹² a zikir je, pored zaziva, i sâmo učenje Kur'ana.

Također postoje mnogobrojni virдови koji uglavnom sadrže Božija Imena,¹³ odn. kratke kelime /*kelime-i tevhidi* protkane odlomcima iz Kur'ana¹⁴. Praksa ponavljanja ovih kelime-i tevhida određeni broj puta utemeljena je na hadisima kao što je npr. ovaj: „Moje srce prekrije nemar, pa ja zbog toga proučim estagfirullah stotinu puta.“¹⁵ Ovdje je dovoljno navesti primjer jednog od najčešće prakticiranih virdova, koji, po-

10 Kur'an, 73:8.

11 Massignon piše: „Suprotno farizejskom mišljenju većine fakiha, mišljenju koje mnogi arabisti prihvataju u posljednjih šezdeset godina, kako kaže Margoliouth, jeste da Kur'an sadrži istinsko sjeme misticizma, sjeme koje može samostalno proklijati, bez oplodnje od bilo kakvih eksternih izvora' (*La passion d'Al-Hallaj, Martyrs mystique de l'Islam*, str. 48o.). Ovo mišljenje je osvježavajuće u poređenju s uobičajenim stavovima o ovom pitanju; međutim, i dalje je, u najmanju ruku, nedorečeno. Prilikom učenja ranih mekkanskih sura vidimo malu duhovnu elitu čiji su životi bili u potpunosti posvećeni Bogu i čiji intenzitet Bogoslužjenja prevazilazi granice norme. *Zato požurite Allahu*, (Kur'an, 51:50); *Namaz obavljaj i nastoj da se Gospodaru svome približiš* (Kur'an, 96:19); *i dugo Ga noću hvali!* (Kur'an, 76:26); *Probdij noć, osim maloga dijela!* (Kur'an, 73:2) ajeti su koji savršeno opisuju ovo razdoblje. Put islama je tada još bio isključivo mistički put čovjekove potpune predanosti Bogu, nepromijenjen uspostavljanjem pravnih propisa. *Gospodar tvoj, sigurno, zna da ti u molitvi provodiš manje od dvije trećine noći, polovinu njezinu ili trećinu njezinu, a i neki od onih koji su uz tebe* (Kur'an, 73:20); *Bokovi njihovi se postelja lišavaju i oni se Gospodaru svome iz straha i želje klanjaju* (Kur'an, 32:16); *u želji da naklonost Njegovu zasluže* (Kur'an, 6:52; 18:29) - ovakvi ajeti - a moglo bi ih se nabrojati još mnoštvo - bili bi za sufije, čak i da nisu imali nikakav drugi kriterij, sasvim jasna predstava misticizma u njegovom punom cvatu; jer ovdje imamo Božije priznanje iskrenog i održivog duhovnog napora na koji, kako nam je svima dobro znano, Bog uvijek uzvraća. Za objašnjenje zašto je ova nova religija gotovo trenutačno, a ne postepenim razvojem dosegla svoj duhovni vrhunac v. *Islamic Quarterly*, vol. I, br. 4, str. 233-234.

12 Kur'an, 71:8o. - Nije pretjerano reći da je zazivanje Božijeg Imena uvijek bila glavna praksa mistika svih religija koje historija bilježi.

13 Često se recitira niz od 99 Imena po nahodenju iz hadisa: „Allah ima 99 imena, onaj ko ih postigne, ući će u Džennet“ (Muslim).

14 Može se reći da je *wird* uveden kasnije zbog toga što su njegovi sastavni dijelovi isprepleteni u jednu cjelinu; zbog toga što se uz njega obično koristi tespih, što je samo jedna olakšica; i zbog toga što je propisano, prema praksi sufijskih redova, kao redovna, dnevna praksa u određenim dijelovima dana, uglavnom poslije sabah i akšam-namaza, pri čemu je redovnost neophodna da bi se čovjek zaštitio od vlastitih slabosti u kriznim vremenima. Poslanik, s.a.v.s., i mnogi ashabi su sigurno ustrajno činili zikir u različitim oblicima jer im je tako propisano i u Kur'anu i u Sunnetu.

15 Muslim.

red toga što je osnovni zikir u nekoliko različitih tarikata, sadrži osnovu drugih, kompleksnijih zikrova i predstavlja principe na kojima su zasnovani svi sufijski obredi. Prva od tri glavne kelime ovog zikra je, u suštini, *istigfar* - traženje oprost od Allaha, dž.š. Druga kelima je *salavat* - slanje izraza milosti, blagoslova i mira na Poslanika¹⁶, na što se dodaje i slanje milosti, blagoslova i mira na njegovu porodicu i ashabe. Treća kelima je potvrda tevhida: *Nema drugog Boga osim Allaha, Jedinoga, Kome niko ravan nije. Samo Njemu pripadaju vlast i slava i samo On sve određuje.*¹⁷

U vezi sa prvom kelimom, čija je svrha čišćenje od grijeha, druga označava težnju ka tom mnoštvu vrlina, vrhuncu stvorenog savršenstva, i potvrđuje ideal iskazan u ajetu: *Vi u Allahovome Poslaniku imate divan uzor*¹⁸, dok treća kelima predstavlja transcendentalno savršenstvo Boga. „Alhemija“ druge kelime može se također shvatiti u kontekstu hadisa koji govore da je iskrena ljubav prema Poslaniku, s.a.v.s., neophodan uvjet za postizanje vjerovanja, kao npr.: „Nijedan od vas neće biti vjernik dok mu ja ne budem draži od njegovog roditelja, njegova djeteta i cijeloga svijeta.“¹⁹ Iz ove rečenice se jasno može zaključiti da iman u svom izvornom značenju prevazilazi ono što mi danas nazivamo vjerom. Pored toga, Poslanikove riječi kojima on govori o „slasti imana“ (*halawatu-l-iman*), dok na drugim mjestima koristi fraze poput „on je okusio slast imana“²⁰ (*dhāqa ṭa'ma-l-īmān*), pokazuju da on govori o stanju direktne umne percepcije Istine. Međutim, u svakom činu percipiranja, objekat percepcije se odražava u oku promatrača kao u ogledalu; i srž gore navedenih hadisa je u tome da krnjava, sebična duša može imati samo nejasan i isparčan odraz. Svrha ponavljanja salavata jeste fokusiranje čovje-

16 Propisano u Kur'anu (33:56). V. i sljedeći hadis: 'Od svih ljudi koji će imati najviše potraživanja od mene na Sudnjem danu bit će onaj koji je najviše salavata na mene donosio' (Tirmidhī, Witr, 21); 'Jedan meleki mi je došao i rekao: „Allah (ti je) poručio:“ Ne jma nikoga ko na tebe donese salavat a da Ja ne uzvratim salavat-i selam (na njega)“ (Dārimi, *Riqāq*, 58; cf. Ibn Ḥanbal, I: 191).

17 Ovakav raspored kur'anskih ajeta uzet je iz hadisa koji o onome koji izgovori te riječi dva puta kaže: 'Niko nije bolji od onoga koji dođe pred svoga Gospodara a često je učio ove riječi' (Bukhari, Da'wat, 66).

18 Kur'an, 33:21.

19 Muslim, *Īmān*, 16. V. i hadise u kojima se ljubav prema Poslaniku spominje zajedno sa ljubavlju prema Allahu, dž.š., kao npr.: „Ko bude imao tri osobine, osjetit će slast imana: da mu Allah i Njegov Poslanik budu draži od svega ostalog, da zavoli čovjeka isključivo radi Allaha i da mrzi da se vrati u nevjerništvo nakon što ga je Allah spasio iz njega kao što mrzi da bude bačen u Vatru“ (Muslim, *Īmān*, 15; Bukhārī, *Īmān*, 13).

20 Muslim, *Īmān*.

kove svijesti sa ograničenog ega na univerzalnu dušu²¹ koju utjelovljuje. Samo ovakva duša, čiji je svaki dio, donekle²², ogledalo Istine može biti savršen organ vjerovanja. Stoga, druga kelima ovog virda jeste sredstvo postizanja najvišeg, stvorenju dokučivog stepena vjere; i treća kelima označava „Nestvorenu Vjeru“ Boga, Najvišeg Kome se može vjerovati, u Njega Samoga - Vjeru koju stvorenje može postići samo kroz potpuno iščeznuće (*fana'*)²³.

Jedan od glavnih načina za poboljšanje koncentracije tokom zikra je uvijek bilo osamljivanje uz post, odn. već spomenuto duhovno osamljivanje (*itikaf* ili *habwa*). Suprotno od toga je, kao dodatak prvome, činjenje zikra sa drugima, tj., u 'skupini sjećanja' (*medžlisu-l-zikr*), čiji naziv potiče iz hadisa poput ovoga: „Allah ima meleke koji putuju tražeći ljude koji čine zikir. Kad nađu ljude koji spominju Allaha, uzviknu: 'Pohitajte i ispunite svoje potrebe!' Potom ih okruže svojim krilima, sve do zemaljskog neba.“²⁴

21 Samo iz ovog univerzalnog centra svijesti, iz kojeg čovjek objektivno vidi sebe i onoga pored sebe, može se dostići duhovni altruizam koji je u skladu sa Isaovim/Kristovim riječima: 'Treba voljeti svoga susjeda kao i samoga sebe', i hadisom: 'Niko od vas neće dostići potpuno vjerovanje sve dok ne bude želio i volio svome bratu ono što želi i voli samome sebi' (Buhari i Muslim).

22 Vjera nije samo stvar inteligencije nego i karaktera; drugim riječima, može se reći da je cijela čovjekova psiha prožeta njegovom inteligencijom, tako da on ne vjeruje samo zbog onoga što zna, nego i zbog onoga što on jeste. Stoga je, na primjer, vrlina milosti u duši kao oko koje vidi Božiju milost, dok vrlina strpljivosti vidi Božiju vječnost, a vrlina čistoće Božiju svetost.

23 Riječi koje je Harraz (286. god. po Hidžri) uputio Poslaniku: „Oprosti mi, ali zbog ljubavi prema Allahu zaboravio sam na ljubav prema tebi“, i slične riječi od strane Rabije i drugih sufija – kojima se mogu dodati i riječi koje je Ebu Bekr uputio Poslaniku, s.a.v.s., na njegovoj samrti – ne poriču nužnost ljubavi prema Poslaniku, niti umanjuju važnost donošenja salavata na njega. Te riječi su iskazivanje tevhida i kao takve označavaju prijelaz između drugog i trećeg dijela virda, prijelaz koji se mora napraviti. Ipak, neophodno je spomenuti riječi Abu Yazida al-Bistamija, čovjeka koji je u svom objašnjenju tevhida bio opširniji od Harraza, koje glase: „Kada bi se svijetu otkrio jedan jedini atom Poslanika, s.a.v.s., niko pod nebeskim svodom to ne bi mogao podnijeti“ (Kalabādhī, *Ta'arruf*, poglavlje 24; u prijevodu Arberryja, *The Doctrine of the Sufis*, str. 54.). Kako se ne bi zbnurio riječima ovih mistika, čovjek se mora pripremiti na stalno prebacivanje sa jednog na drugo stajalište, pri čemu se svaki mistik, sa srčanošću svojstvenom samo njemu, drži svojih gledišta i često ih predstavlja kao apsolutna, kao da druga uopće nisu moguća.

24 Muslim. - Iako nije došlo do fundamentalnih promjena u ovoj duhovnoj praksi, došlo je do razvoja određenih sporednih odlika zajedničkog zikra. Ekstremna primjer je ritualni ples mevlevija; ali ne smijemo zaboraviti da je kretanje tijela ritmičnim pokretima samo pomoćno sredstvo; svrha toga je samo da olakša ono što, zapravo, čini zikir, tj. fokusiranje svih duhovnih sposobnosti na Božiju Istinu izgovaranjem Uzvišenog Imena, Šehadeta ili neke druge kelime koju „vrteći“ derviši izgovaraju usebi ili naglas. Mi ne znamo šta su tačno ashabi radili u svom 'krugu sjećanja' (*halkatu-l-dhikr*), (v. Muslim, Dhikr). Malo je vjerovatno da su njihovi medžlisi bili manje formalni ili manje organizirani nego oni kasnijih mistika. Ipak, uzimajući u obzir genij za ritam koji su ashabi, kako su svi bili Arapi, nedvojbeno imali, teško je povjerovati da i oni nisu, zikreći, činili neke spontane ritmične pokrete tijelom.

Ovaj sažeti zapis²⁵ glavnih duhovnih praksi sufija može se smatrati komentarom na Džunejdove riječi: „Mistični putevi (*tarikati*) dozvoljeni su samo onima koji prate Poslanika, s.a.v.s.“; „Naša škola (*mezheb*) vezana je za principe Knjige i Sunneta“; i „Ovo naše znanje (*ilm*) blagoslovljeno je riječima Božijeg Poslanika“²⁶.

Kur'an je objavljen kao milost cijeloj islamskoj zajednici, ne samo izabranima, niti većini muslimana; predviđen je da svojom nemjerljivom sintezom služi kao beskrajna riznica, kao cjelina, i svojim pojedinačnim ajetima (znakovima), iz kojih svako ima pravo uzeti onoliko koliko može ponijeti. Cijeli put mistika leži doslovno u ovim riječima, *Uputi nas na Pravi put*²⁷, i *Mi smo Allahovi i mi ćemo se Njemu vratiti*²⁸, *Namaz obavljaj i nastoj da se Gospodaru svome približiš*²⁹, riječi koje su ograničene samo onoliko koliko je ograničena inteligencija onih koji ih uče.

Takvo mnoštvo mogućnosti se može pronaći i u riječima poput ovih: *Allah vodi ka svjetlosti Svojoj onoga koga On hoće*³⁰. Nadalje, riječi *iman* i *nur*, kao i *yaqin* (sigurnost, pouzdanje), čine beskonačan spektar duhovnih vizija, kao što se beskrajn niz vizija krije u riječima ahiret (budući svijet) i Džennet (raj); a pored Kur'ana, potvrđujući i razjašnjavajući ovu viziju, Poslanikovo, s.a.v.s., Noćno putovanje, Isra' i Mi'radž, koje je u islamu prototip mističkog puta, prikaz je cijele hijerarhije, od mjesta zemaljskog postojanja do Samog Božijeg Prisustva.

U razgovoru sa svojim najbližim sljedbenicima, Isus je rekao: „Vama je dato da spoznate misterije kraljevstva nebeskog, ali njima nije.“³¹ Obraćajući se cijeloj zajednici muslimana, Kur'an generalizira cijelu ideju riječima: *Mi uzvisujemo onoga koga Mi hoćemo, a nad svakim znalцем ima još znaniji*³²; kao što se Isus obraćao narodu koristeći parabole tako i

25 Unatoč svojoj sažetosti (ili možda zbog nje), može se reći da pruža mnogo smisleniju predstavu od mnogih drugih detaljnijih, enciklopedijskih zapisa u kojima su mnoge rijetke prakse, od kojih su neke osuđene od strane većine sufija, svrstane u isti koš sa praksama od univerzalne važnosti.

26 Qushayri, *Risālah* (Cairo, 1940), str. 20.

27 Kur'an, 1:6.

28 Kur'an, 2:156.

29 Kur'an, 96:19.

30 Kur'an, 24:35.

31 Matej, 13:11.9.

32 Kur'an, 12:76. – Hazreti Alija je kazao: „Prenosite hadise ljudima u skladu sa njihovim znanjem! Zar biste poželjeli da oni pogrešno prosuđuju o Allahu i Njegovome Poslaniku?!“ (Bukhari, 'Ilm, 50; a Ebu Hurejre je kazao: „Zapamtio sam od Allahovoga Poslanika dvije posude znanja. Jednu od njih sam prosuo (saop-

Kur'an predstavlja velike misterije kroz aforizme koji su isuviše eliptični da bi „nekoga uvrijedili“, a koji su u isto vrijeme zapanjujuće direktni, kao što se, na primjer, vidi u već citiranim riječima: *jer Mi smo njemu bliži od vratne žile kucavice*, kao i: *kuda god se okrenete, pa – tamo je Allahova strana*³³ ili *Nema Boga osim Njega! Sve će, osim Njega, propasti!*³⁴

Ovdje nema prostora za različite interpretacije; razlika između egzoterizma i ezoterizma³⁵ u ovakvim iskazima nalazi se u suštini i obilju same interpretacije, kao što razlikujemo čovjeka koji ih smatra 'načinom obraćanja', kojem uđe na jedno, a izađe na drugo uho, od čovjeka koji ih uzima krajnje ozbiljno, duboko razmišljajući o njima i poštujući naredbe koje se iz njih daju zaključiti. Takvu razliku nalazimo i između egzoterizma i ezoterizma u pogledu mogućnosti razumijevanja važnosti Božijih Imena. Isto važi i za mnoge hadise, kao što je npr. hadis-i kudsi: „Najdraže čime Mi se Moj rob približava jeste ono čime sam ga zadužio (farzovima), a zatim Mi se on približava na filama sve dok ga ne zavolim, a kad ga zavolim, onda Ja budem njegov sluh kojim on sluša, njegov vid kojim on gleda, njegove ruke kojima on radi i njegove noge kojima on hoda.“³⁶

Suprotno od većine orijentalista, prema kojima se veliko duhovno svjetlo islama nazire tek pojavom treće generacije³⁷, stoji mišljenje ve-

ćio), a da sam drugu prosuo, ovaj (moj) grkljan bio bi prerezan“ (Ibid., 42).

33 Kur'an, 2:115.

34 Kur'an, 27:88.

35 Uopćeno govoreći, Kur'an postavlja vjernike unutar složene hijerarhije od bezbroj stepeni, gdje se ponekad jedan stepen razloži na dvije grupe, pri čemu se viša može jasno nazvati ezoteričnom u odnosu na nižu. Vidjeli smo da sura Al-Muzzemmil (73:20) pravi razliku između većinskog dijela vjernika i malog jezgra koje je sa posebnom predanošću pratilo Poslanikov sunnet, *tā'ifatun mina-lladhina ma'ak* (grupa onih koji su s tobom). U suri al-Waqi'a (56:8-10) viša i niža grupa vjernika se s poštovanjem naziva *as-sabiqun* (oni prvi, koji se nadalje opisuju kao *al-muqarrabun*, Allahu bliski), i *ashabu-l-yamin* (oni sretni), dok je ostatak čovječanstva uvršten u treću kategoriju, *ashabu-l-šimal* (oni nesretni). U suri Mutaffifin (83:7, 18, 21) pravi se slična troslojna podjela: *al-muqarrabun*, *al-abrar* (čestiti), i *al-fudždžar* (grješnici). Slično se u suri Insan (76: 4-6) pravi razlika između *ibadullah* (Allahovi štitenici), *al-abrar* i *al-kafirun* (poricatelji Boga). Međutim, sveti tekstovi se ne mogu podvrgnuti bilo kakvoj sistematizaciji i bilo bi pogrešno smatrati da su ove troslojne podjele čovječanstva međusobno podudarne. Više o ovim pojmovima v. 18. poglavlje moje knjige pod nazivom „Knjiga izvjesnosti“.

36 Bukhari.

37 Čak i Massignon, pišući o drugoj generaciji (tabiinima), kaže: 'Asketizam ovog perioda je još uvijek veoma jednostavan; interiorizacija kulta je i dalje na osnovnom nivou; najviše što se može pronaći jesu primjeri apstinencije, duhovnog povlačenja i dodatnih molitvi' (Essai, str. 165). Ovo nas dovodi do same srži neslaganja: riječi „najviše... duhovnog povlačenja“ za mutesavvife predstavljaju pojmovnu kontradikciju jer oni znaju kakva raskoš mogućnosti se krije u *halwi* ili *itikafu*.

ćine muslimana, a posebno sufija, da su početnu i najvišu tačku duhovnosti dotakli Poslanik, s.a.v.s., i njegovi ashabi i da je, bez sumnje, svaki daljnji razvoj nazadovanje te da, bez obzira na veliki broj produhovljenih muškaraca i žena kasnijih generacija, duhovnost nije nikada bila toliko rasprostranjena kao na samom početku. Stoga Ibn Haldun, govoreći o mističnim putovima, kaže:

„Naši veliki preci, odn. ashabi, tabiini (druga generacija) i tabe-tabiini (treća generacija), ovaj put su uvijek smatrali putem istine i pravovjerja. Zasnovan je na besprijeckornoj istrajnosti u namazu, potpunoj predanosti Uzvišenom Allahu, udaljavanju od ovozemaljskih užitaka, odricanju zadovoljstva i titula za kojima mnogi žude i odvajanje od svih ljudi u duhovnu osamu (*halvet*) radi obavljanja namaza i nafile. Ovo su bile svakodnevne prakse ashaba i prve generacije (*selef-i salih*). Međutim, u drugoj generaciji i kasnije, kada se svjetovnost proširila među ljudima koji su se počeli sve više vezivati za ovaj svijet, oni posvećeni obožavanju Allaha razlikovali su se od ostalih po nazivu sufije i *mutesavvifini* (oni koji nastoje postati sufije)³⁸.

Ovaj odlomak je dobro poznat zapadnjačkim istraživačima i može se očekivati od njih da mu posvete više pažnje. Štaviše, može se očekivati i to da prate, u pitanjima islamskog misticizma, one koji su općeprihvaćeni stručnjaci u toj oblasti. Međutim, „službena“ orijentalistička teza³⁹ je u suštij suprotnosti s uvjerenjima Muhasibija, Tustarija, Džunejda, Halladža, Sarradža, Makkija, Kalabadija, Kušejrija, Hudžvirija, Gazalija, Ibn Arebija, a da ne govorimo o onima prije i poslije njih. Ne samo da ove sufije imaju krajnje poštovanje prema Poslaniku već sa takvim poštovanjem gledaju i na četiri prve halife i ostale velike ashabe⁴⁰, na koje

³⁸ *Muqaddimah*, 10. poglavlje.

³⁹ Predrasude nagomilane u četiri stoljeća humanizma, potkované još jednim stoljećem evolucionizma, na što se dodaje činjenica da nakon treće generacije islama mistici postepeno počinju otvorenije govoriti i pisati, čine da većina zapadnjačkih učenjaka u tom krešendu vide progres, bez obzira na to što znaju da je, u teoriji, „šutnja zlato“ i bez obzira na mišljenja samih sufija.

⁴⁰ Posebno na šestericu koja, skupa sa prva četiri ashaba, čini *al-ašara al-mubaššara*, desetericu kojima je za vremena Poslanika, s.a.v.s., obećan Džennet. Tustari smatra da je ljubav ashaba bila pravna obaveza. Riječi Džunejda: „Najljepše riječi o tevhidu izgovorio je Ebu Bekr es-Siddik rekavši: ‘Slavljen neka je Onaj Koji nije ostavio ničim stvorenjima da Ga spoznaju osim kroz nemogućnost i svijest o nemogućnosti spoznaje“ navode Sarradž, Kušayri i Hudžwiri. Činjenica da Ibn al-Arabi ovu formulaciju ne smatra potpuno ispravnom (*Fuṣūṣ al-ḥikam*, poglavlje II) ne mijenja njegovo generalno stajalište. Štaviše, u komentaru Kur’ana koji mu se pripisuje (Bulaq, 1283), koji je, ako nije izravno njegov, sigurno rad nje-

dnevno predaju salavate, prateći kroz njih do Poslanika svoje mistično porijeklo⁴¹ i pronalazeći u njima uzor duhovnog usavršavanja, a u njihovom vremenu sliku zlatnog doba islamskog misticizma.

Kada su jevreji kritizirali Isusove učenike zbog toga što ovi nisu postili, Isus im reče: „Ne možete svatove prisiliti da poste dok je zaručnik s njima. Doći će već dani: kad im se ugrabi zaručnik, tada će postiti, u one dane!“⁴² Ovim riječima iskazuje se univerzalna istina da u vrijeme Božije intervencije duhovno stanje na Zemlji nije onakvo kakvo je u normalnim prilikama koje dolaze prije i poslije toga perioda. Istina je da su posebni uvjeti u doba Isusovog prisustva na Zemlji bili donekle drukčiji od onih⁴³ koji su obilježili vrijeme dvadeset i dvije godine nakon Poslanikova pozvanja, ali su, kad je riječ o osnovnim privilegijama, ta dva perioda slična. *Allah neće nazvati zalutalim narod koji je na Pravi put uputio prije nego što učine ono što im je zabranio.*⁴⁴ Sve dok se nova religija čvrsto ne uspostavi, narod kome je objavljena zaštićen je od velikih grijeha. Istina je da se duhovna uputa može naći bilo kada; ali u vrijeme Poslanika, uputa je data i onima koji je nisu tražili⁴⁵, dok je onima koji su za njom tragali data *uputa nad uputama*. Određeni faktori poput aske-

govih sljedbenika, tvrdnja da među vjernicima najviše kategorije (*as-sabiqun*) ima 'mnogo od naroda drevnih, a malo od kasnijih' (Kur'an, 56:13-14) oslikava se u njegovim riječima: „Mnogo prvih članova ove zajednice, tj., onih koji su vidjeli Poslanika i bili rođeni u vrijeme kada su mogli iskoristiti duhovnu snagu Objave, i mnogo pripadnika druge generacije koji su rođeni nedugo nakon njegove smrti i vidjeli njegove ashabe, dok su kasnije generacije oni koji su 'vremenski bili toliko udaljeni od Objave da su im se njihova srca stvrdnula.'”

41 U svom *Eseju* Massignon ističe „mahane” u određenim općeprihvaćenim lancima duhovne predaje od Poslanika. Međutim, ova knjiga prvenstveno služi kao potvrda neprekinutom kontinuitetu islamskog misticizma pokazujući da je svaka generacija imala svoje duhovne vođe i svaki svoju grupu učenika. Ona također, slučajno, daje cjelovite historijske „lance“ za prva tri stoljeća islama, kao na primjer: Hasan al-Basri, Sabit al-Bunani, Bakr b. Hunays, Maruf al-Karhi, Sari al-Sakati, Džunayd. Posljednje tri karike u lancu su uglavnom bile sufije. Ništa manje vjerodostojne su početne karike, Ali (u. 20.), Hasan al-Basri (u. 110.), Habib al-Adžami (u. 156.), Dawud al-Tai (u. 165.), Maruf itd. Kritike upućene ovim lancima od strane Dhahabija i drugih su samo pretpostavke. Nadalje, Džalaluddin as-Suyuti (*Ithāf al-firqah fi rafw al-khirqah u Al-Hāwī li 'i-fatāwā*, II, str. 102.) ubjedljivo je pokazao da su velike šanse da je Hasan al-Basri dobivao duhovne upute od Alija. Massignon navodi (str. 179.), suprotno općeprihvaćenome mišljenju, da Hasan al-Basri nije bio direktno učenik Alije b. Ebi Taliba (za čije smrti je imao jedva dvadeset godina), već Imrana b. Husaina al-Huza'ija (52. poslije Hidžre). Bilo kako bilo, al-Basri je mogao upoznati sedamdeset ratnika Bitke na Bedru i, iako nikada nije vidio 'dva predstavnika starijih stanovnika Dženneta', on je dugo godina bio savremenik 'dvaju predstavnika mladih stanovnika Dženneta'.

42 Evanđelje po Marku II: 19; cf. Evanđelje po Mateju IX: 15; Evanđelje po Luki V: 34.

43 Uzmimo za primjer razliku u postu.

44 Kur'an, 9:115.

45 Izuzetna snaga kojom je istina privlačila ljude u tom vremenu bila je slabija od izopačenosti onih koji su joj se opirali. Zbog toga se tako ekstremno osuđuju ljudi poput Abu Lahaba i Abu Džahla.

tizma (*zuhd*) i oslanjanja na Allaha (*tevekkul*) dio su svakog misticizma. Međutim, iako promjena duhovnih okolnosti ne uklanja ni jedan od dva faktora, ona može dovesti do promjene u dominaciji jednoga nad drugim. Jasno je da je, u vremenu upute nad uputama, vremenu kada su svi svjesni toga da *nema nijednog živog bića koje nije u vlasti Njegovoj*⁴⁶, da *Gospodar moj zaista postupa pravedno*, tevekkul toliko snažan⁴⁷ da dominira nad zuhdom, koji stoga neće biti u formi hotimično redovne prakse, već u formi oslanjanja na činjenicu da će Allah, putem događaja i ostalih znakova, pokazati koje su to žrtve koje On traži⁴⁸. A život onoga ko je dio uspostavljanja nove religije je, po svojoj prirodi, splet odricanja.

Pitanje individualnog rada na duhovnom putu sadržano je u već navedenom hadis-i kudsiju: „Najdraže čime Mi se Moj rob približava jeste ono čime sam ga zadužio (farzovi), a zatim Mi se on približava nafilama sve dok ga ne zavolim.“ Misticizam, ustvari, nije ništa drugo do umijeće zadovoljavanja Allaha⁴⁹ jer postizanjem toga mi otkrivamo misteriju bliskosti.

46 Ku'ran, 11:56.

47 Prije nego su poslani da propovijedaju, Isusovim sljedbenicima, koji nisu s namjerom postili, rečeno je: „Ništa ne uzimajte za put: ni štapa, ni torbe, ni kruha, ni srebra! I da niste imali više od dvije haljine!“ (Evangelje po Luki, 9:3); i isti takav tevekkul, samo na islamski način, zahtijevan je od Poslanikovih, s.a.v.s., ashaba.

48 To ne znači da među ashabima, pored ispunjavanja šerijatskih propisa, nije bilo prakse asketizma. Međutim, oni su očito imali više slobode da unaprijed planiraju svoje živote za razliku od drugih generacija. Od njih se također tražilo da u određenoj mjeri učestvuju u Poslanikovom pozvanju. S obzirom da su njihova djela služila kao primjer drugima, nije im bilo dozvoljeno da izlaze iz određenih granica, kao što nisu imali slobodu da otvoreno tvrde bilo šta što bi, s obzirom na ograničeno poimanje nekih vjernika, moglo biti pogrešno protumačeno i time prouzrokovati devijaciju. Bilo bi, međutim, pogrešno reći da oni nisu mogli povisiti standarde svoje pobožnosti, dok su to mogli uraditi pobožnjaci kasnijih generacija. Standard pobožnosti je uvijek visok, ali on može imati različite forme. Prva četverica halifa, na primjer, ostavila su neizbrisiv utisak na ljude koji su, ispunjavajući sve svjetovne obaveze koje su im propisane Objavom, shvatili ekstremnu objektivnost i otuđenost Poslanika od ovoga svijeta, kroz njegove riječi, „Šta ja imam sa ovim svijetom? Moj primjer i primjer ovoga svijeta je poput konjanika koji u ljetnom danu putuje pa se u jednom dijelu dana skloni pod hladna drveća, a zatim krene i napusti ga“ (Ahmad, Tirmidhi). To je utisak ljudi koji su prvenstveno uspjeli ispuniti njegovo naređenje: „Budi na ovom svijetu kao stranac ili putnik“ (Bukhari); „prvenstveno, jer, iako je teško generalizirati, nismo li od te generacije stekli i nepogrešiv utisak fizičke kompaktnosti, usko povezane integracije svih dijelova duše.“ To ne znači da neki od kasnijih sufija nisu dostigli potpuni duhovni integritet jednak onome koji su imali najveći ashabi, ali moguće je da su, živeći u tako dezintegriranom vremenu, mnogo više propatili da bi vratili „izgublenu ovcu“ svoje duše - *Wallahu a'lam*.

49 Ovo je, uzevši u obzir sve njih, potpuna definicija onoga što sufije – ali ne i svi orijentalisti – nazivaju tesavvufom.

Zaslужiti pravo da kažemo, kao što su Kristovi i Poslanikovi ashabi govorili: „Mi smo Božiji pomagači (*nahnu ensarullah*)“⁵⁰, očito znači zadovoljiti Boga na jednom izvanredno visokom nivou.

Sufije drugog i trećeg stoljeća bile su svjesne toga da su ashabi Poslanika, s.a.v.s., dosegli vrh duhovnog vala, dok je njih struja povukla nazad u dubine, u vrijeme sveopćeg raspada, kosmičke reakcije protiv „upute nad uputama“, kada su normalne okolnosti u to doba produžavale svoj kurs doslovno „sa osvetom“. Plivajući protiv struje i sputavani od strane zajednice, dosegli su nivo asketizma dotad neznan islamu⁵¹. A opet su zavidjeli nafilama onih koji su učinili Hidžru iz Mekke i bili dio Bitke na Bedru. Ovaj hadis se često citira u njihovim tekstovima: „Šta znaš, možda je Allah pogledao učesnike Bedra i rekao: ‘Radite šta hoćete, već Sam vam oprostio.’“ (Bilježi ga El-Buhari u Poglavlju o džihadu i pohodima, br. 3007, i Muslim u Poglavlju o vrlinama ashaba, br. 2494.)

Lejletu-l-kadr je *bolja od hiljadu mjeseci*, jer se u njoj *spuštaju meleci*⁵²; važnost te noći može se, donekle, usporediti sa cijelim periodom objave Kur’ana⁵³ i, analogno tome, cijelim periodom bilo kojeg drugog poslaničkog pozvanja. U takvim vremenima „normalno“ je da je granica između nebesa i Zemlje mnogo slabije definirana i da je Zemlja otvorenija za spuštanje duhovne snage⁵⁴, odn. da su nebesa otvorenija za ljudske aspi-

50 Kur’an, 3:52; 61:14.

51 Ne smijemo zaboraviti da čak ni oni od njih koji su dostigli vrhunac svog mističkog puta nisu mogli dijeliti univerzalnu Poslanikovu odgovornost na način na koji su to radili ashabi, jer su principi islama već bili uspostavljeni, a primjeri zadati. Ipak, pored direktne odgovornosti za svoje učenike, oni su imali svoju funkciju i u cijeloj zajednici. Yahya b. Ma’az je rekao: „Glad pokajnika je iskušenje, glad asketa je pravilo, a glad iskrenih (*as-siddiqun*) je nagrada“ (Qushayrī, *Risāla*, Kairo: Dār Džawāmī’ al-Kalam, str. 17.). Ekstremni asketizam velikih pobožnjaka kasnijih generacija islama bio je značajna potvrda, itekako potrebna u vrijeme duhovne neimaštine, uzvišenosti onoga svijeta nad ovim.

52 Kur’an, 97:3-4.

53 Umm Ayman je videna kako plače i upitana da li žali za smrću Poslanika. Na to je odgovorila: „Ne plačem zbog toga što ne znam da je ono što je kod Allaha bolje za Njegova Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, već plačem zbog toga što se dostavljanje Objave sa nebesa prekinulo“ (Muslim). Ove riječi se očito ne odnose samo na Kur’an, nego i na objave koje su ashabi dobivali kroz hadise, generalne objave kao što su Poslanikovi opisi Dženneta, kojima su posvećene cijele knjige u većini vjerodostojnih zbirki, i partiklarne objave kao što je „Džennet se poželio trojice: Alije, Selmana i Ammara“ (Tirmidhi) ili: „Pa zar da se ne stidim onoga [Osmana] koga se meleci stide?“ (Muslim), i njegovih odgovora kao što su: Majka Harisa b. Suraka je došla Vjerovjesniku, s.a.v.s., i rekla: - Allahov Poslaniče, hoćeš li mi ispričati o Harisu, koji je poginuo na Bedru od zalutale strijele? Ako je u Džennetu, strpit ću se, a ako nije, oplakivat ću ga duže. - O, Ummi Harisa – reče Allahov Poslanik – u Džennetu ima više (džennetskih) bašča, i tvoj sin je u najvišoj (Firdaws a’ala) (Bukhari, Džihad, 14).

54 Može se reći da skoro postoji jedna doza normalnosti u vapaju Anasa b. Nadra koji je, dok mu se smrt

racije; a dva velika znaka⁵⁵ ove međusobne prijemčivosti jesu, barem u islamu, spuštanje Kur'ana i Noćno putovanje. Poslanikovi ashabi - a isto se može reći i za ashabe drugih poslanika - živjeli su u atmosferi koja je odisala duhovnošću, atmosferi „trezvene opijenosti“, gdje je misticismizam bio previše uobičajen da bi imao poseban naziv. Hudžviri citira Ebu el-Fushandžijeve (u. 348) riječi: „Danas je tesavvuf naziv bez suštine, a nekada je bio suština bez naziva“, na što Hudžviri dodaje: „U vrijeme ashaba i njihovih nasljednika - neka je Allahova milost na njima! - ovaj naziv nije postojao, ali je suština bila u svakome od njih.“⁵⁶

Zun-Nun el-Misri je rekao: „Većina se kaje zbog grijeha, dok se oni izabrani (*al-hawas*) kaju zbog nemara (*gafleta*)⁵⁷. Ashabi su bili primorani biti duhovno budni, a ne u gafletu, kako zbog nade i prestrašenosti od iščekivanja novih objava tako i zbog osjećaja da su posebno nadgledani; ne samo zbog toga što Sveznajućem ne promiče nijedan detalj nego zato što su bili svjesni da za sve njih postoji posebna intervencija⁵⁸ - kao što im se u toliko navrata pokazalo ajetima koji su govorili direktno o njihovim životima, kako javnim tako i privatnim, kao i kroza sva dešavanja koja su ih zadesila. Također, pored ovih ajeta, ako uzmemo Kur'an kao cjelinu, ne smijemo zaboraviti da je samo uspostavljanje islama ovisilo o jačini utjecaja koju je Objava imala na one koji su je primili. Stoga se može zaključiti da je Objava došla u takvoj formi koja je, od svih mogućih, bila najpogodnija da pokrene baš tu generaciju Arabljana⁵⁹; a s ob-

približavala tokom Bitke na Uhudu, rekao: „Džennet! Tako mi moga Gospodara, osjećam miris Dženne-
ta s druge strane Uhuda.“

55 Bilo je tu i obilje drugih, manjih znakova, jer je „naučno“ neophodno da tokom Poslanikovog pozvanja blizina Nebesa treba konstantno utomljavati prirodne zakone koji vladaju ovozemaljskim stanjem; a vjerodostojne zbirke hadisa zapravo bilježe niz mudžiza, velikih i malih. Zanimljivo je kako zapadnjački učenjaci – kao i vesternizirani orijentalisti – opravdavaju svoje zanemarivanje tih mudžiza prihvaćenih od strane Buharija, Muslima i drugih, time što je sam Poslanik porekao posjedovanje – kako oni kažu – bilo kakvih nadnaravnih moći. Istina je da mu Kur'an zapovijeda da kaže Kurejšijama da on ne može napraviti čuda kakva su tražili od njega, ali potpuno je netačno, iz očitih razloga, da je on ikada poricao Allahovu moć da stvara čuda.

56 Hudžwiri, *Kashf al-Mahjūb*, Nicholsonov prijevod (NY: Pir Press, 1999), str. 44.

57 Kušayri, *Risāla*, str. 9.

58 Poslaniku je rečeno: *Mi tebe i vidimo* (Kur'an, 52:48), kao što je Nuhu rečeno da izgradi lađu *pred Nama* (Kur'an, 11:37). Vrlina ihsana, definirana u hadisu: *Obožavaj Allaha kao da Ga vidiš, jer ako ti Njega ne vidiš, On tebe, doista, vidi* (Muslim), uvijek je bila kompas prema kojem su se sufije orijentirale i jasno je da prilike nisu uvijek išle u korist postizanja ove vrline kao u vremenu kada je sve bilo podređeno istini da *On te uistinu vidi*.

59 Ili da je Predodređenje na tome mjestu i u tom vremenu životom obdarilo skupinu ljudi prvenstveno

zirom da se ni za jednu generaciju ne može reći da je identična drugoj, možemo zaključiti - generalno govoreći - da nijedna kasnija generacija nije bila dorasla ashabima u pogledu savršene prijemčivosti za Kur'an. Bez daljnjeg naglašavanja posljednje tačke, moramo napomenuti i to da duša nijednog muslimana kasnijih generacija nije bila izložena zvuku tek objavljenih ajeta koji su dopirali iz grla samog Poslanika, s.a.v.s., ili nekoga ko ih je upravo čuo od Poslanika. Razumljivo je da su mnogi ashabi svaki put plaćući padali na sedždu; tako je isto shvatljivo da takvoj generaciji nisu trebale opširno formulirane doktrine *fana'* (potpunog iščeznuća).

Pored Objave i drugih nadnaravnih znakova, moramo uzeti u obzir i tadašnje čudo prirode. Ovo je zajedničko za mistike svih religija i oduvijek je to čudo bilo jedno od najpouzdanijih sredstava duhovnog poimanja⁶⁰. Ali postoji jedan „znak“ prirode, najveći od svih, kojem su svjedočili samo oni toliko privilegirani da žive u jednom od najvećih momenata historije. Pored funkcije Poslanika kao prenosioca Objave i direktnog savjetnika za rješavanje svih duhovnih problema, nije bila mala stvar stajati u prisustvu onoga koga je Kismet obdario takvom nenadmašnom ljepotom i veličanstvom duše i tijela da je mogao biti magnetno jezgro nove religije - prisustvu onoga ko je „najljepše čudi...“⁶¹

Ukratko, život ashaba bio je niz duhovnih srazova kakvima kasnije nije bilo pandana i kojima su, u pogledu efekta, najbliža iskustva redovne prakse koje čine ono što danas nazivamo *tesavvufom*.

Preveo
Džemaludin Latić

osposobljenih da prime Kur'an.

60 Strastvena ljubav prema prirodi bila je jedna od značajnih kvaliteta predislamskih Arabljana i čini se da je svrha nekih od najljepših dijelova Kur'ana, posebno i ciljano upućenih u mnogim slučajevima umno obdarenima (*ulu-l-absar*, *ulu-l-albab* i sl.), bila usavršavanje, u najboljima među njima, te jedinstvene sposobnosti, koju su oni svi već posjedovali, da čitaju knjigu prirode, odn. raspirivanje njihove strasti plamenom duhovne spoznaje tajni koje se kriju u znakovima oko njih.

61 Kur'an, 68:4.

Šetnja sa Ćamilom

*Slovo na Ćamilovoj česmi
na Dobrim vodama (august 2016.)¹*

Hadžem Hajdarević

književnik

hadzem_h@yahoo.com



Ćamil Sijarić (1913-1989)

Ovo je treći put da sam u Godijevu i Šipovicama. Posljednji je to put bilo u septembru 2008. godine. Trajale su Ratkovićeve pjesničke večeri u Bijelom Polju, teško bih se mogao sjetiti koja je bila moja uloga u dolasku u rodni kraj Ćamila Sijarića, samo znam da sam tog dana najviše šetao âam, odvojio sam se od drugih pjesnika i pjesnikinja, u sebi sam sricao ritam Sijarićevih proza, izgovarao pojedine rečenice onako kako bi ih on izgovorio na pojedinim književnim večerima, prisjećao se jednoga velikog naučnog skupa u Sarajevu o orijentalnoislamskoj kulturi na prostoru Jugoslavije (bilo je to, sjećam se, na Obali, u prostorijama tadašnje izdavačke kuće “Veselin Masleša”), i mi koji smo dolazili, navratili bismo

¹ Svake godine, u okviru književne manifestacije (“Zavičajne staze”) koja se u umjeseću augustu održava u Petnjici (Crna Gora) i drugim dijelovima Sandžaka, održi se, između ostalih književnopromotivnih sadržaja, i prigodno književničko slovo na čuvenoj Ćamilovoj česmi u Šipovicama. Ove je godine ta čist pripala bosanskom piscu Hadžemu Hajdareviću. Hajdarevićevo obraćanje objavljujemo u ovom broju *Glasnika* i kao sjećanje na odlazak s ovoga svijeta jednog od najvećih pripovjedača ovih prostora rahmetli Ćamila Sijarića. Književnik Ćamil Sijarić je tragično stradao u decembru 1989. godine u današnjoj Alipašinoj ulici u Sarajevu. (*Prim. Uredništva*)

da slušamo besjedu Čamila Sijarića u vrijeme kad su bile pauze, peo sam se tog septembra prije osam godina na ona brdašca tamo, prema Akovu, u blagoj nadi da ću sreći nekog od junaka iz Sijarićevih pripovijedaka vezanih za ovaj njegov zavičaj, nekog junaka iz *Bihoraca*, koje sam baš te godine nanovo bio pročitao.

Dok, evo, stojim pred vama, dok, zapravo, ponovo šetam ispod šljivika i između ograda od parmaka po Šipovicama, zamišljam da me iznenada susreće Čamil Sijarić. Pozdravio bih ga. Sigurno bi me upitao: A koji si ti mali, od koga si? Rekao bih da sam Aganov, on ga ne zna, rekao bih da sam treći sin Agana Hajdarevića, iz sela Kruševo u dolini rijeke Sutjeske, koje je isto ovako gorovito i ovako živopisno poput bihorskoga kraja, rekao bih da znam ko je on i da sam mu jako zahvalan za mnoge ugodne čitateljske trenutke koje sam imao uz njegove proze... Teško je pretpostaviti šta bi rekao Čamil, vidio bi, po mome govoru, da zaista nisam iz ovoga kraja i da, ko zna, govorim istinu odakle sam i čiji sam... A najvjerojatnije ništa mu, zapravo, ne bih stigao reći, zbunio bih se, ali bih, sigurno, napisao, koji dan poslije, jedno pismo i poslao ga na njegovu adresu. Sumnjam da bi, i da je doživio devedesete godine prošlog stoljeća i prijelomnicu iz 20. u 21. stoljeće, koristio *e-mail*. Morao bih mu napisati standardno pismo, s markicom i obaveznim ubacivanjem pisma u poštansko sanduče, pa makar mu ga neko drugi pročitao ukoliko Čamil ne bi imao vremena.

Napisao bih: Jeste li mogli uopće zamisliti, družo Čamile, koji će se užasi, koji pogromi, koje fašizoidne piromanije dogoditi na ovim našim, balkanskim prostorima? Mogao sam mu pisati da ovdašnji čovjek, bilo da živi u Sandžaku, bilo da živi u Bosni, bilo gdje na Balkanu i dalje trpi samoubistveni sindrom kolonizirane svijesti i da je često primoran sudbinu sebe određivati ne iz vlastitih očiju, nego iz pogleda onoga drugoga, bilo da mu je taj prijatelj, bilo da mu je zakleti dušmanin. Književnost i kultura svedeni su na ponižavajuće prosjačenje u (samo)nametnutim stranačkopolitikantskim budžetskim labirintima, jedva se šta čita, mnogi pisci, kako je to govorio Andrić, umiru drugi put, umiru tako što umire njihovo spisateljsko djelo, sve je podređeno političkom diskursu, hipokriziji, ideološkom teroru kompariranja, bešćutnoj profitokraciji,

nepredvidivim naciokratskim idiotizmima... Ili ne bih morao Ćamila time nimalo opterećivati? Veliki pisac je bio dovoljno mudar da sve to oćuti vlastitim dušnim sensorima. Možda bi samo, onako mudar, pun iskustva i sugurnosti koju je uvijek ulijevao u sagovornike, rekao: Opusti se, mali! Šta si sad našao pametovati? Ono reće da si Aganov? Ako ti se piše, piši! Ako ti se ćita, ćitaj. Ako ti nije ni do pisanja, ni do ćitanja, hajde ti upravi se u to svoje Kruševo, zaputi se u tu dolinu svoje rijeke Sutjeske, šetaj, kao što, evo, danas ovuda šetaš, i Bog će dati pa će naletjeti neka nada i nafaka će nekakva doći... Ne bih imao snage reći mu da sam ja pisac otetog zavićaja, sve je u dolini Sutjeske opustošeno, upoganjeno, sve što je ostalo jesu mirisi i jesu sve haotićnija sjećanja, nisam siguran, dragi moj Ćamile, da se danas imam gdje vratiti.

Posmatram ova sandžaćka brda i doline, ove kasnojete, augustovske pitomine, u dane kad se priroda otvara moćnim plodovima i darovima svih vrsta, gledam, uživam dok gledam, i zamišljam na koji je naćin sve ovo Ćamil posmatrao kad bi dolazio svojim Šipovicama pa vlastitim osjetilima pratio, recimo, smjerove vjetrova, okus vode sa Dobre vode, sjenke po licu suseljana, šta je besjedio dobrim svojim Šipovljanima, svojim kršnim Bihorcima, s kakvim se dojmovima vraćao porodici u Sarajevo, ili, pak, u kakvom je raspoloženju odlazio na ćesta književnićka putovanja... Jedan drugi veliki pisac iz ovih krajeva, Ismet Rebronja, rekao je kako Ćamil ne bi ništa pisao kad bi dolazio u zavićaj, samo je gledao i smišljao...

Spremajući prije koju godinu jedan tekst o Sijarićevu osjećanju zavićaja, naišao sam na tekst Mithada Begića u kojemu stoji da se *“na Sijarićevu rijeć treba navići kao na zrak koji se udiše. (...) Treba se uskladiti kao pisac što svoj govor prigotovi za dugu putnićku priću. Ćim se uhvati korak i stane disati zdušno, ritam se složi i ujednaći, a prića poteće kao izvorska voda niz grlo. Nigdje više spotaknuća za dokućenu istinitost...”* A oni koji su lićno poznavali i slušali Ćamila Sijarića najradije njegove priće ćitaju njegovim glasom, autentićnom melodijom u glasu, Ćamilovim ćitalaćkim obrtima, pauzama, gestikulacijama... Jer je Sijarić bio od onih ovdašnjih majstora priće koji priću nije *pisao* nego ju je naprosto *oblikovao*. Onako kako, recimo, vajar prstima oblikuje skulpturu. Nakon toga, Sija-

rićeva pripovijedna oblikovanost (priča) počinje živjeti takvim vlastitim životom da samu sebe nastavlja uobličavati.

Sve to govori da smo s velikim piscima odjednom u svemu u čemu su i oni bili za vrijeme svoga pisanja i života. Najviše u njihovoj literaturi. I koliko god hvalili magiju Sijarićevih proza, kako najviše u njima čuti-mo damare i sokove Sandžaka, dušu ovih krajeva prvenstveno možemo osjetiti u Ćamilovoj poeziji inspiriranoj zavičajem. Knjiga izabranih stihova Sijarićeve zavičajne poezije, koju je pod imenom *Šetnja po Šipovi-cama* uredio njegov i naš prijatelj Faruk Dizdarević, jest jedna od onih magijskih ostvarenja koju često s radošću otvaram i u čijem poetsko-tvornom miruhu osjetim i šumove i ljeposti vlastitoga zavičaja iz doline rijeke Sutjeske...

Veliki pisci su veliki i u tome koliko uspiju pokrenuti zapretene svjetove u nama. Upravo u tome i jest jedna od veličanstvenih trajnosti knji-ževnoga djela Ćamila Sijarića, pisca svih naših pojedinačnih i univerzal-nih zavičaja!

Nepoznati Muhammed Abduhū (6)

prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima
nastavak iz broja 9 – 10 (septembar/oktobar, 2016)

Kompilirao i priredio: Enes Karić

redovni profesor tefsira na fakultetu islamskih nauka u sarajevu
eneskarić@yahoo.com

6. decembar 1903. godine.

Wilfrid Scawen Blunt veli da mu je Muftija [‘Abduhū] došao danas i prenio priču koja kola u visokim krugovima (*fī-d-dawā’iri l-‘ulyā*),¹ oko pitanja reforme sudova (*al-iṣlāḥu-l-qaḍā’īyyu*), odnosno sudstva. ‘Abduhū prenosi Bluntu da je on prethodnog dana susreo Lorda Cromera (Cromera), tražio je Cromer da sa njim [‘Abduhūom] prodiskutira nekoliko različitih planova. Pitao ga je šta misli o planu koji predviđa kandidiranje sudija, na šta mu je muftija ‘Abduhū rekao da kredibilnost tog plana ovisi o tome da li će sudije predlagati sama Vlada ili Apelacijski sud. Ako bi sudije bile predlagane od Apelacijskog suda, tada bi se mogli postaviti dolični ljudi [za sudijske položaje]. A ako bi ih imenovala Vlada onda će se stvari pogoršati. Potom je Lord Cromer poslao po Mellwraitha,² ovaj je u vezi s reformom sudova čuo pred Muftijom od samoga Lorda Cromera da je u ovome nužno imati najviše mišljenje kod stanovništva (*ra’y*

1 في الدوائر العليا – misli se na krugove oko Hediva i njegov dvor, zatim na krugove uleme na Univerzitetu Al-Azhar, itd.

2 Jedan od britanskih službenika u sjedištu Lorda Cromera.

‘*inda-l-ahālī*), a svakako i mišljenje samog muftije ‘Abduhūa. Na ovom mjestu, prema tekstu koji slijedimo u redakcijskoj obradi ‘Alī Šalaša, sam ‘Abduhū je bio ovim sada zadovoljan jer će odgovorni donijeti razuman plan...

Razgovor se ovoga dana (2. decembra 1903.) između Blunta i ‘Abduhūa vodio oko budžetskih stavki u sektoru vakufa, ‘Abduhū je nastojao da taj iznos bude što veći itd. ‘Abduhū se povjerava svome prijatelju Wilfridu Scawenu Bluntu “ da Hediv radi sve što može kako bi ga udaljio sa položaja muftije...”³

... وَإِنَّهُ يَبْدُلُ كُلَّ مَا بُوْسِعِهِ لِأَقْصَائِهِ عَن مَّنْصَبِ الْمُفْتِي ...

Ipak, ‘Abduhū se svome prijatelju Bluntu povjerava da se ne boji za svoj muftijski položaj, on se osjeća spokojno itd. Također, Blunt navodi da i Lord Cromer podržava muftiju ‘Abduhūa...

11. decembar 1903. godine

Blunt ovoga dana bilježi da ima prilično zanimljiv razgovor sa muftijom ‘Abduhūom, Hediv je još uvijek ljut na ‘Abduhūa oko iznosa od 20.000 funti koje je ‘Abduhū uplanirao za sektor vakufa. U razgovoru se navodi kako sada Hediv želi da se ‘Abduhūu osveti na vjerskome planu, naime oko prijedloga za osnivanje štedioničke banke,⁴ a sama ideja da se banka osnuje ozlojeđivala je tradicionalističke muslimanske krugove (smatrali su da se takvo što protivi Šerijatu itd.). Naravno, ‘Abduhū je smatrao da su banke u poslovanju jedna pozitivna pojava, da im muslimani ne trebaju uskraćivati svoje povjerenje. Blunt kaže (u arapskom prijevodu ‘Alī Šalaša):

أَمَّا عَبْدُهُ فَقَدْ أَصْدَرَ، بِصَفْتِهِ مُفْتِيًّا، فَتَوَى حَوْلَ الْمَوْضُوعِ وَأَوْصَى فِيهَا
بِتَّعْيِيرِ الْمَرْسُومِ بِإِنْشَاءِ الْبَنْكِ، وَ لَكِنْ الْخَدِيوِ إِتَّخَذَ ضِدَّهُ حُطًّا دِينِيًّا مُتَّسِدًّا
وَ آدَانَ الْمَشْرُوعَ بِأَكْمَلِهِ ...

3 Prema: ‘Alī Šalaš, š. 130.

4 Kako je poznato iz velikog broja izvora, Muhammed ‘Abduhū je dao pozitivno mišljenje za osnivanje ove banke. Arapski izvori prevode sintagmu “Štedionička banka” riječima “Banku-l-iddihār” (بَنْكُ الْإِدْهَارِ) ili kao “Šandūqu-t-tawfir” (صَنْدُوقُ التَّوْفِيرِ). Usp. ‘Alī Šalaš, š. 130. U engleskom originalu Wilfrida Scawena Blunta “Štedionica” ili “Štedionička banka” na engleskom se označava riječima “savings bank”. (Usp. W. S. Blunt, *My Diaries, Being a Personal Narrative of Events 1888-1914*, II sveska, p. 80.). Tradicionalni krugovi i ‘alimi u Egiptu smatrali su da će ovakva banka poslovati na principu kamata, te su prema njezinom osnivanju imali rezerve ili su tu banku posve odbacivali.

“Kad je posrijedi ‘Abduhū [njegovo mišljenje o bankama], on je u svojstvu muftije izdao fetvu o osnivanju banke, u fetvi je preporučio promjenu ukaza o osnivanju banke. Ali, Hediv je zbog ove banke protiv ‘Abduhūa poduzeo prijekne vjerske korake i osudio taj projekt u cijelosti...”⁵

Lord Cromer je u ovome podržao ‘Abduhūa, tako da po muftiju nema opasnosti – zaključuje se iz Bluntovih memoara.

25. decembar 1903. godine

Blunt bilježi da mu je ovoga dana došao muftija ‘Abduhū sa Aḥmadom Al-Manšāwījem Pašom. Ovaj Paša je igrao istaknutu ulogu na dan kad je Aleksandrija napadnuta iz engleskih topova [1882. godine]. Također, Blunt ističe da je “spasio mnoge kršćane u Ṭanṭi, u blizini svoga sela...”⁶

... فَأَنْقَذَ حَيَاةَ كَثِيرِينَ مِنَ الْمَسِيحِيِّينَ فِي طَنْطَا، بِالْقُرْبِ مِنْ قَرَاتِيهِ ...

Odlikovan je od Engleske vlade ordenom za zasluge za humanost. Ali, Lord Cromer je zlostavljao Aḥmada Al-Manšāwīja Pašu pod izlikom da pripada krugu koji podržavaju Hediva. Aḥmad Al-Manšāwī Paša je bogat (*wa huwa raḡul tariyy ḡiddan* – وَهُوَ رَجُلٌ ثَرِيٌّ جِدًّا), veli Wilfrid Scawen Blunt. “Nedavno je donirao iznos od 14 hiljada funti Muftiji [‘Abduhūu] za finansiranje u različite islamske svrhe.”⁷

... تَبَرَّعَ مُؤَخَّرًا بِمَبْلَعِ 14 أَلْفِ جُنَيْهِ لِلْمُفْتِي لِإِنْفَاقِهِ عَلَى مُخْتَلِفِ الْأَعْرَاضِ الْإِسْلَامِيَّةِ ...

Blunt bilježi da je muftija ‘Abduhū još uvijek uzrujan (*wa mā zāla-l-muftī qalīqan* – وَ مَا زَالَ الْمُفْتِي قَلِيْقًا) zbog Hediva koji je “izvršio pritisak na jedan broj šejhova Univerziteta Al-Azhar da njemu [Hedivu] upute zahtjev da smijeni muftiju [‘Abduhūa] temeljeći zahtjev na tome da nije bogobožazan...”⁸

...الْحَدِيدِ الَّذِي قَامَ بِالصُّغْطِ عَلَى عَدَدٍ مِنْ شُبُوخِ الْأَزْهَرِ حَتَّى يَكْتُبُوا إِلَيْهِ
مُلْتَمَسًا بِعَزْلِ الْمُفْتِي عَلَى أَسَاسِ عَدَمِ التَّقَى ...

5 Usp. ‘Ali Šalaš, š. 130.-131. (Na ovom mjestu Blunt dodaje da Hediv, s druge strane, drži pare na svakom mjestu, to jest u bankama, kradomice.).

6 Prema: ‘Ali Šalaš, š.131.

7 Prema: ‘Ali Šalaš, š.131.

8 Prema: ‘Ali Šalaš, š.131.

Blunt ovdje dodaje da je iste spletke spravljaio Muḥammed ‘Alī⁹ tadašnjem muftiji, Šayḥu as-Sādātu u vrijeme Al-Ġābartija,¹⁰ historičara i ljetopisca “čiju je knjigu Blunt čitao i čitanje završio prije dva dana”.¹¹

Blunt na ovom mjestu piše kako je muftija ‘Abduhū bio potišten i utučen, u jednom momentu rekao je Bluntu da je on, “usprkos svemu kroz šta je prošao u svom životu, izgubio je samo dva prijatelja, te da je uvijek činio da njegov princip bude prelaženje preko uvreda i praštanje...”¹²

إِنَّهُ بِرَعْمِ كُلِّ مَا مَرَّ بِهِ فِي حَيَاتِهِ فَلَمْ يَفْقِدْ إِلَّا صَدِيقَيْنِ، وَ إِنَّهُ جَعَلَ مَبْدَأَهُ
دَائِمًا الْعَمُوَ وَالْمَغْفِرَةَ ...

17. januar (nedjelja) 1904. godine

Prema onome što prenosi ‘Ali Šalaš u arapskoj recenziji Bluntovih memoara, ovoga dana Blunt bilježi da se muftija ‘Abduhū vratio iz Aleksandrije, tamo je, naime, išao da se sretne sa Hedivom “koji ga je, po svom običaju, primio uz osmijehe i dosjetke,”¹³ iako je – veli Blunt – “ulagao krajnje napore da dobije Cromerovu saglasnost da smijeni muftiju”. Naime, novi pritisak sa strane Hediva izvršen je na muftiju ‘Abduhūa zbog toga što je on obznanio tri svoje fetve ili tri odgovora na upit nekih muslimana iz Transvala (oblast današnje Južnoafričke Republike). Transvalski muslimani zamolili su ‘Abduhūa da im u vidu fetve odgovori na sljedeća tri pitanja:

1. Da li je muslimanu dopušteno da u stranoj (nemuslimanskoj) zemlji konzumira meso koje nije zaklano po šerijatskim propisima? (هَلْ يَجُوزُ (أَنْ يَأْكُلَ الْمُسْلِمُ فِي بَلَدٍ أجنبيٍّ (غَيْرِ مُسْلِمٍ) لَحْمًا غَيْرَ مَذْبُوحٍ عَلَى الطَّرِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ؟)

2. Je li muslimanu dopušteno da u stranoj zemlji nosi šešir? (هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَرْتَدِيَ الْمُسْلِمُ الْقُبْعَةَ فِي بَلَدٍ أجنبيٍّ؟)

9 Muḥammed ‘Alī (1769.-1849.), osmanski upravitelj Egipta, reformator, smatra se osnivačem modernog Egipta, uspostavio lokalnu dinastiju (u prvo vrijeme hediva, kasnije kraljeva Egipta). Ova dinastija je vladala sve do egipatske revolucije 1952. godine, kad je vlast preuzeo Džemal/Ġamāl Abdu-n-Nāšir.

10 ‘Abdurrahmān Al-Ġābartī (1753.-1825.), egipatski historičar i hroničar, opisao ulazak Napoleonovih trupa u Kairo, njegovo djelo ‘Aġā’ibu-l-Ātār (عَجَائِبُ الْأَثَارِ) važno je i zbog opisa i svjedočanstava o drugim zbivanjima u Egiptu u Al-Ġābartijevo vrijeme. Na engleskom je ovo njegovo djelo objavljeno pod naslovom *Al-Jabarti's History of Egypt*.

11 Prema: ‘Ali Šalaš, š.131. (...الجابرتي المؤرخ الذي طالع بلنت كتابه و أنهاد قبل يؤمنين ...).

12 Prema: ‘Ali Šalaš, š.131.

13 Prema: ‘Ali Šalaš, š.131. (*allađi istaqbalahū – ka ‘ādatihī – bi l-ibtisāmāti wa n-nukati* - كعادته، الذي استقبله، بالابتسامات والنكات).

3. Da li je dopušteno muslimanu šafijskog mezheba da klanja za imamom hanefijskog mezheba, bez (izgovaranja) bismille? هَلْ يَجُوزُ لِلشَّافِعِيِّ أَنْ (يُصَلِّيَ خَلْفَ الحَنَفِيِّ بِدُونِ تَسْمِيَةٍ؟)¹⁴

Kako je poznato, na sva ova pitanja Muḥammed ‘Abduhū je odgovorio potvrdno (*bi-l-īgābi* - بِالْإِيجَابِ).¹⁵ Wilfrid Scawen Blunt nas ovdje upozna je da je Hediv (“koji jede meso koje nije zaklano po šerijatskim propisima, koji nosi šešir i koji ne klanja kad putuje u Evropu”),¹⁶

...الَّذِي يَأْكُلُ اللَّحْمَ الْمَذْبُوحَ بِعَيْرِ الطَّرِيقَةِ الْأِسْلَامِيَّةِ، وَ يَرْتَدِّي الْقُبْعَةَ، وَ لَا يُصَلِّي حِينَ يُسَافِرُ إِلَى أَرْضَا ...

naložio da se ova odluka muftije ‘Abduhūa ima smatrati otpadništvom od vjere (*murūqan mina-d-dīn* – مُرُوقًا مِنَ الدِّينِ).¹⁷ Međutim, kako bilježi Blunt, Lord Cromer nije dao na muftiju ‘Abduhūa. Tako se muftija ‘Abduhū našao u čudnom položaju.¹⁸

وَ مَعَ ذَلِكَ فَكِرَوْمَرُ يُؤَيِّدُ عِبْدَهُ، وَ هُوَ وَضَعَ غَرِيبٌ...

22. januar 1904. godine

Wilfrid Scawen Blunt na današnji dan bilježi kako je došao muftija ‘Abduhū kod njega na kairsko imanje, bio je vrlo tužan zbog smrti jednog od šejhova Univerziteta Al-Azhar, a to će dovesti do nove krize sa Hedivom u vezi sa pitanjem ko će doći na mjesto tog umrlog šejha. Sreća je bila da će Hediv ili taj “smutljivac” ili “spletkar” (*fattān* - فَتَّانٌ), kako ga je tada nazvao ‘Abduhū, ići uskoro na putovanje prema Libiji, te će “od njega svi malo odahnuti” (*turiḥu minhu-l-ḡami‘u qalilan* - تَرِيحُ مِنْهُ الْجَمِيعُ... (... قَلِيلًا)).¹⁹ ‘Abduhū je ovom prilikom rekao svome prijatelju Bluntu da namjerava putovati u Sudan, u Kartum, e da bi vidio “osjećanja u Sudanu” (*aš-šu‘uru fi-s-sūdān* – الشُّعُورُ فِي السُّودَانَ).²⁰ Naime, Englezi su u to vrijeme

14 Prema: ‘Ali Šalaš, š.131-132. (Ova pitanja i odgovori navedeni su u djelu Muḥammeda Rašida Riḏāa, *Tāriḥu-l-ustādi-l-imāmi-š-šayḥi Muḥammad ‘Abduhū* (تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ مُحَمَّد عَبْدُه) - *Biografija Profesora i Imama aš-Šayḥa Muḥammada ‘Abduhūa*), prvi dio drugog odjeljka, izd. Dāru-l-faḏīlah, Kairo, 2006., š. 676. Također, u vezi pitanja *at-tasmīyah* (ili izgovaranja bismille u namāzu) treba kazati da se rasprava svodi na sljedeće: Šafijsko obredoslovno tumačenje smatra da je izgovaranje bismille obavezno u namazu, jer smatra da je bismilla integralni dio sure Al-Fātiḥe. Hanefijsko tumačenje ne smatra da je izgovaranje bismille obligatno u namazu, iako smatra da je bismilla integralni dio Kur’āna.

15 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 132.

16 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 132.

17 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 132.

18 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 132.

19 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 132.

20 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 132.

iznova zauzeli Sudan i okupirali ga. Potom je razgovor između Blunta i 'Abduhūa skrenuo na historijske teme, dotakli su se vremena dinastije Mameluka u Egiptu (*ayyāmu-l-mamālīk fi maṣr*), zatim "položaja jevreja na Arabljanskom poluotoku prije pojave Muhammeda, alejhi-s-selam,"²¹ te drugih tema iz historije koje je 'Abduhū dobro poznao. Blunt na ovom mjestu dodaje da mu druženje sa muftijom 'Abduhūom mnogo znači, jer ono ga, na neki način, izbavlja iz osame i stanja izolacije (*ḥālātu 'uzlah – حَالَةُ عُزْلَةٍ*) u kojem je bio u Kairu. Potom je, kako se vidi iz memoara Wilfrida Scawena Blunta, ovog 22. januara 1904. godine 'Abduhū govorio o "trgovačkim sklonostima Hediva,"²² bavi se taj svim i svačim, izdavanjem nekretnina pod zakup, lovišta prisvaja na račun sirotinje (*alā ḥisābi-l-fuqarā*), sam Cromer je zbog toga ukorio Hediva, rekao mu je da bira "da li će biti hediv ili će biti trgovac".²³

...وَقَدْ لَأَمَهُ كَرُومًا عَلَى ذَلِكَ، وَ قَالَ لَهُ إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَخْتَارَ بَيْنَ
كَوْنِهِ خَدِيوِيًّا وَ كَوْنِهِ سِيَاسِيًّا...

Muftija 'Abduhū se žalio na Hediva, ali je dodao da su "svi u porodici Muhammeda 'Alija bili vješti trgovci..."²⁴ I ovog hediva 'Abbāsa "ne zanima drugo osim zgrtanja imetka".²⁵

4. februar 1904. godine

Danas je 'Abduhū spominjao Sira Eldona Gorsta (Sir Eldon Gorst), koji je bio finansijski inspektor ispred engleske kolonijalne vlade u Egiptu, a bio je uključen u imovinske i novčane transakcije sa Hedivom itd. Također, 'Abduhū veli da se šire glasine kako će ovaj Sir Eldon Gorst uskoro napustiti Egipat.²⁶

21 Prema: 'Ali Šalaš, š. 132. (...م... عمل، بدم حم روهظ لآبق قى برب رعل لآ قري زج لآ ي ف دوهي لآ لآوخ...).

22 Prema: 'Ali Šalaš, š. 132. (...ميوؤ الخديو التجارىة...).

23 Prema: 'Ali Šalaš, š. 132.

24 Prema: 'Ali Šalaš, š. 132. (... و لآكن جميع أفراد أسرة محمد علي كانوا تجارًا مهرة...). Podsjećamo, Muhammed 'Ali (1769.-1849.) kojeg ovdje spominje 'Abduhū je osmanski namjesnik u Egiptu, osnivač lokalne dinastije koja je vladala Egiptom sve do revolucije 1952. godine. (Vidjeti prethodne bilješke).

25 Prema: 'Ali Šalaš, š. 132.-133. (... لآ يهيمه شئى سوى جمع المال...).

26 Prema: 'Ali Šalaš, š. 133.

6. Kraj života Muhammeda ‘Abduhūa: Opći gubitak za islamski svijet

Memoari Wilfrida Scawena Blunta se nastavljaju, on se i dalje često sastaje sa muftijom ‘Abduhūom.

14. februar 1904. godine

Danas su Blunt i ‘Abduhū razgovarali o Egiptu u vrijeme dinastije Mameluka. ‘Abduhū je rekao da su Mameluci Čerkezi, na otragu svoje vladavine bili korumpirani, nemoralni. U početku svoje vladavine oni nisu bili takvi, potjecali su od robova (*mina-l-‘abīd*),²⁷ njih je doveo Šalāhuddīn Al-Ayyūbī.²⁸ Prema mišljenju Muhammeda ‘Abduhūa, kasnije generacije dinastije Mameluka su bile zločinstvene u svojoj vladavini. U tome ih nisu nadmašili ni Osmanlije ni Francuzi, dodaje ‘Abduhū.²⁹ Navodi kako su “isprobavali svoje sablje u dućanima nad prolaznicima, odsijecali bi im glave...”³⁰

... أَنْ يَخْتَبِرُوا سُيُوفَهُمْ فِي مَحَلَّاتِ السَّلَاحِ عَلَى الْمَارَّةِ، فَيَقْطَعُونَ رُؤْسَهُمْ ...

Blunt opisuje kako je ‘Abduhū sve ovo pripovijedao na živ i upečatljiv način, sjetio se jedne izreke Ğamāluddīna Al-Afgānīja koji je rekao:

الْعَدَالَةُ تَوْجَدُ حَيْثُ تَلْتَقِي الْقُوَى الْمُتَكَافِئَةُ .

“Pravda postoji gdje se steknu zajedno jednake (ravnopravne) sile!”³¹ ‘Abduhū je protumačio da ovo znači da se tiranija ne može obuzdati drukčije osim da snage podanika ili onih kojima se vlada ne ustanu i suprotstave se vladaru (tiraninu).

Ovoga dana ‘Abduhūov razgovor sa Bluntom završio se spominjanjem jednoga skandala u Kairu, kako kaže Blunt. Naime, Hediv je pozvao svoju mađarsku ljubavnicu (*maḥẓīyyatahu-l-maġariyyah* – مَحْظِيَّتُهُ الْمَجْرِيَّةُ) na neku plesnu svečanost, to je ozlojedilo žene od prisutnih konzula, razmatrale su da tu stvar objelodane nadležnima, ali je Lord Cromer smirio supruge ovih konzula.

27 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 134.

28 Šalāhuddīn Al-Ayyūbī (1137.-1193.), osnovao Ayyūbijsku dinastiju, preotela Egipat od dinastije Fatimija. Šalāhuddīn Al-Ayyūbī je poznat i po tome što je osvojio Jerusalem od križara. Pokopan je u Damasku.

29 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 134.

30 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 134.

31 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 134.

29. februar 1904. godine

Blunt bilježi da je službenik Cockerell stigao iz Engleske u posjetu Egiptu (podsjećamo, on se susreo sa 'Abduhūom tokom njegove posjete Londonu, Oksfordu i Kembridžu, 1903. godine). Ovoga dana (29. februara) muftija 'Abduhū je bio prehladen,³² Cockerell i Blunt su ga otišli posjetiti, razgovarali su o osnivanju parlamentarne vlade u Egiptu, o pisanju lista *Al-Mu'ayyad* o tome itd.

Kako se vidi iz ovog mjesta u Bluntovim memoarima, muftija 'Abduhū je i dalje bio živo uključen u politički život Egipta, raspravljao je o mogućnosti izbora vlade u Egiptu koja bi smanjila utjecaj Engleza i reducirala ga na najmanju mjeru itd. Opet su se i Blunt i 'Abduhū dotakli Sira Eldona Gorsta, finansijskog inspektora i njegove trgovačke saradnje, bolje reći rabote, sa Hedivom. Blunt izvještava da se Francuska povukla iz tzv. "Kreditnog fonda" u Egiptu, jer je, kako navodi 'Alī Šalaš, došlo do nagodbe Francuza i Engleza. Englezi se neće miješati Francuzima u njihovu (finansijsku) upravu u zemljama Magreba a Francuzi se neće miješati Englezima u (finansijsku) upravu u Egiptu...³³

... الْحُكُومَةُ الْفَرَنْسِيَّةُ وَاقْفَتْ بَعْدَ بَعْضَةِ أَشْهُرٍ (1904) عَلَى إِطْلَاقِ يَدِ إِنْجِلْتَرَا فِي مِصْرَ، مُقَابِلَ إِطْلَاقِ يَدِ فَرَنْسَا فِي الْمَغْرِبِ ...

U memoarima od 10. marta 1904. godine, Wilfrid Scawen Blunt donosi svoje viđenje intriga u Egiptu među engleskim kolonijalnim vlastima. Lord Cromer je bio posve protiv Sira Eldona Gorsta, k tome, tadašnja posjeta jedne engleske dame (*sayyidah inġlīziyya*), koja je bila prijateljica britanskog kralja,³⁴ doprinijela je rasplamsavanju prave "borbe" (*al-ma'arakah* - الْمَعْرَكَةُ), kako kaže Blunt, između Cromera i Gorsta, a sve to oko bizarnih stvari, tj. protokolarnog dočeka ove "engleske dame". Blunt iznova bilježi šta mu je o ovim "dvorskim spletkama" pričao muftija 'Abduhū, rekao je da je Lord Cromer opet kazao Hedivu 'Abbāsu³⁵ da se

32 Prema: 'Alī Šalaš, š. 134. (... الَّذِي وَجَدْتَاهُ فِي الْفَرَاشِ مُصَابًا بِالْأَنْفَلُونِزَا ...).

33 Prema: 'Alī Šalaš, š. 135.

34 Riječ je o kralju Edwardu VII (vladao od 1901.-1910.), sinu kraljice Viktorije.

35 Hediv Abbās II Hilmi Bey (vladao od 1892.-1914.).

treba opredijeliti između dvije stvari: “Ili da bude Hediv ili da bude trgovac!”³⁶ Muftija ‘Abduhū se prisjetio da je Hediv tokom svoje posjete Londonu 1903. godine zagovarao da se Lord Cromer povuče iz Egipta. Međutim, centralne vlasti su smatrale da ta stvar treba sazreti. Ipak, vremenom je sukob između Hediva i Cromera eskalirao tako da je Lord Cromer svoju vladu u Londonu “stavio pred izbor: Ili će oni smijeniti Hediva ili će on osobno podnijeti ostavku”.³⁷

... حَـبَرَ كَرُومَرُ نَفْسَهُ حُكُومَتَهُ بَيْنَ عَزْلِ الْحَدِيُوْ أَوْ قَبُولِ إِسْتِقَالَتِهِ هُوَ شَخْصِيًّا ...

Muftija ‘Abduhū pripovijeda da je neuspjehu Lorda Cromera doprinijelo i spletkarenje Gorsta nakon što se taj vratio u Englesku i postao zastupnik u Ministarstvu vanjskih poslova. ‘Abduhū i Blunt nadugo prepričavaju događaje iz Londona, govore o sinu Lorda Cromera koji se treba(o) imenovati za ambasadora u Teheranu itd.³⁸

10. mart 1904. godine

Blunt veli da je uvečer toga dana posjetio muftiju ‘Abduhūa, prenosi da je upoznao Muftiju sa otvorenim sukobom između Lorda Cromera i Sira Eldona Gorsta. Ovom prilikom se muftija ‘Abduhū prisjetio svoga boravka u Engleskoj iz 1903. godine, tom prilikom je saznao da je Hediv “pokušavao ishoditi od britanskih vlasti u Londonu (u Ministarstvu vanjskih poslova) otvaranje teme o penzioniranju Lorda Cromera...”³⁹

... فَفَقَدَ حَاوَلَ الْحَدِيُوْ أَثْنَاءَ وَجُودِهِ فِي لَنْدُنْ أَنْ يَفْتَحَ فِي وِزَارَةِ الْخَارِجِيَّةِ مَوْضُوعَ تَقَاعُدِ كَرُومَرِ ...

Ali, muftija ‘Abduhū odmah dodaje da taj zahtjev Hediva “nije naišao na odobravanje” (*wa lākinnahū lam yağid tarhiban* – وَ لَكِنَّهُ لَمْ يَجِدْ تَرْحِيْبًا –)⁴⁰ kod britanskih vlasti u Londonu. ‘Abduhū priča Bluntu kako mu je Lord Cromer prenio pojedinosti o svome sukobu sa Gorstom, pravi razlog sukoba Lord Cromer je vidio u svome protivljenju poslovnim vezama, spletkama i intrigama (*ad-dasā’isu* - الدَّسَائِسُ) Gorsta i Hediva, ‘Abduhū

36 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 135.

37 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 135.

38 Na ovom mjestu u svojim memoarima Blunt spominje da je Lord Cromer podnio ostavku 1907. godine, na njegovo mjesto je u Egiptu imenovan Sir Eldon Gorst, bio je na dužnosti britanskog predstavnika u Egiptu od 1907. do 1911. godine.

39 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 136.

40 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 136.

navodi kako je Hediv kupovao zemlju te kako je upleten u korupcijske afere oko vladina novca...⁴¹ Iznova se u razgovoru Blunta i 'Abduhūa spominje kako Hediv nastoji svim silama smijeniti ovoga potonjeg sa njegova muftijskog položaja, te "da ga se tako otarasi" (*at-taḥalluṣu mina-š-šayḥi muḥammad 'abduhū* – التَّخْلُصُ مِنَ الشَّيْخِ مُحَمَّدَ عَبْدِهِ...),⁴² Hediv je o ovoj smjeni raspravljao tih dana sa jednom "engleskom ličnošću" (*šahṣiyyah inġlīziyyah*) itd. Naravno, 'Abduhū se opirao Hedivu, nije se dao smijeniti, o ovim intrigama Hediva on je "raspravljao i sa svojim prijateljem Muštafom Pašom Fahmijem,⁴³ predsjednikom [egipatske] vlade..."⁴⁴

...وَقَدْ نَاقَشَ عَبْدُهُ هَذِهِ الْوَاقِعَةَ مَعَ صَدِيقِهِ مُصْطَفَى بَاشَا فَهَمِي، رَئِيسِ الْوُزَرَاءِ...

Blunt ovoga dana (10. mart 1904.) dopisuje u svoje memoare kako je odlučio putovati u zemlje Šama (danas Sirija, Liban, Palestina), pozvao je muftiju 'Abduhūa da ga prati na tom putovanju, ali je 'Abduhū odustao nekoliko dana prije putovanja.

15. mart 1904. godine

I ovoga dana Blunt bilježi kako je razgovarao sa muftijom 'Abduhūom o zajedničkom putovanju u Damask, međutim, Muftija je "bio mišljenja da ne treba da putuje". Rekao je: "Ako bismo zajedno putovali Sulṭān ['Abdulḥamīd II.] bi se naljutio, pomislio bi da smo došli u Damask da proglasimo arapski halifat..."⁴⁵

...وَقَالَ: إِذَا سَافَرْنَا أَنَا وَ أَنْتَ إِلَى دِمَشْقٍ، فَسَوْفَ يَعْضِبُ السُّلْطَانُ،
وَوَسَيْطُنُنَا أَتْنَا جِئْنَا لِإِعْلَانِ الْخِلَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ ...

Iz memoara se vidi da je Wilfrid Scawen Blunt sa svojom ženom Anne oputovao u Damask, otuda se vratio 31. marta 1904. godine.⁴⁶

41 Prema: 'Ali Šalaš, š. 136.

42 Prema: 'Ali Šalaš, š. 136.

43 Muštafa Paša Fahmī (1840.-1914.), bio je predsjednik Vlade Egipta u dva maha. Potiče iz vojničke porodice koja se istakla u administraciji Osmanske imperije.

44 Prema: 'Ali Šalaš, š. 136.

45 Prema: 'Ali Šalaš, š. 136.-137. (Kako se iz ovoga mjesta jasno vidi, u ovo vrijeme su bile u opticaju ideje o osnivanju tzv. Arapskog hilafeta kojim bi se arapske provincije u Osmanskoj imperiji otcijepile od Istanbula i osmanskog ḥalife i zasebno okupile u jednu političku i državnu cjelinu – tzv. Arapski hilafet. Uzmemo li šture podatke o 'Abduhūovim pogledima na tzv. "Arapski hilafet", može se zaključiti da je on više ili pretežno zagovarao reformu Osmanskog hilafeta, a nerado je govorio o osnivanju nekog posebnog arapskog hilafeta. Smatrao je da bi osnivanje paralelnog hilafeta vodilo u nasilje, krvoprolieće i nered.

46 Prema: 'Ali Šalaš, š. 137.

3. april 1904. godine

Blunt spominje da je nastupio Uskrs (*īdu-l-fiṣḥ*), navodi da je večerao sa ‘Abduhūom, raspravljali su o “islamskim pitanjima“ (*aš-šu’ūnu-l-islāmiyyah*).⁴⁷

Tada mu je muftija ‘Abduhū ispričao jednu nevjerovatno zanimljivu epizodu iz svoga života. Naime, sve se dogodilo kad je ‘Abduhū bio u izgnanstvu u Bejrutu (1883. godine), u to vrijeme Blunt je bio u Londonu. Neki svećenik Anglikanske crkve po imenu Isaac Taylor⁴⁸ smislio je “ideju da se uspostavi unija između ove Anglikanske crkve i islamske vjerske vlasti, sve to na temelju njihova zajedničkog vjerovanja u monoteizam...“⁴⁹

فِكْرَةُ إِقَامَةِ إِتْحَادٍ بَيْنَ الْكَنِيسَةِ الْأَنْجَلِيَّةِ... وَالسُّلْطَةِ الدِّيْنِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
عَلَى أَسَاسِ عَقِيدَتَيْهِمَا الْمُشْتَرَكَةِ فِي التَّوْحِيدِ ...

Tog svećenika Isaaca Taylora na tu ideju je, navodno, podstakao Iranac Mirza Baqir (bivši sekretar Wifrieda Scawena Blunta, spominje se ranije u ovim memoarima), taj Iranac Mirza Baqir je ovu ideju donio u Siriju, donekle je proširio, ‘Abduhū je spram ideje imao određenih simpatija itd. Sam ‘Abduhū je “napisao pismo Isaacu Tayloru, pismo je potpisao sa još dvojicom ljudi, velikih učenjaka Damaska, [svećenik] Taylor se ovome obradovao, naravno...“⁵⁰

وَوَكَّتَبَ عَبْدُهُ رِسَالَةً إِلَى تَيْلورَ وَقَعَهَا بِأَمْضَائِهِ مَعَ اثْنَيْنِ مِنْ كِبَارِ عُلَمَاءِ دِمَشْقَ،
وَ سَرَّ تَيْلورَ بِالطَّبَعِ ...

Svećenik Isaac Taylor je ovo pismo “odmah objavio kao da ono izražava opće mišljenje učenjaka (‘uleme) Damaska...“⁵¹

وَ نَشَرَ الرِّسَالَةَ فِي الْحَالِ بِصَفَتِهَا تُعَبِّرُ عَنِ الرَّأْيِ الْعَامِ لِعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ
فِي دِمَشْقَ...

Isaac Taylor je ovo pismo priredio tako da ono izražava kako je “unija između kršćana i muslimana pred ostvarenjem...“⁵² Međutim, sve je to došlo do sulṭāna ‘Abdulḥamīda II, i premda, kako bilježi ‘Ali Šalaš u

47 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137.

48 Isaac Taylor (1829.-1901.) bio je filolog i anglikanski kanonik u engleskom gradu Yorku. Imao je blagonaklona i pozitivna mišljenja o ulozi islama u povijesti.

49 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137.

50 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137.

51 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137.

52 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137. (... وَ رَبَّتْ عَلَيْهَا أَنَّ الْأَتْحَادَ بَيْنَ الْمَسِيحِيِّينَ وَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى وَشَكِّ الْحَقِّقِ ...).

arapskoj redakciji Bluntovih memoara (dijelova koji se odnose na ‘Abduhūa), pismo u objavljenoj verziji nije sadržavalo nijedno ime njegovih autora, turski ambasador u Londonu je dobio telegram⁵³ i odmah je naredio da se vidi ko su tih pet ljudi koji su prethodno potpisali ovo pismo. Svećenik Isaac Taylor je otkrio imena potpisnika pisma turskom ambasadoru “ne znajući da je to opasno“ (*dūna idrākin li-l-ḥaṭari* – دُونَ إِذْرَاكِ لِلْحَطَرِ).⁵⁴

Rezultat cijele ove avanture ‘Abduhūa i njegovih prijatelja, potpisnika pisma o “uniji kršćana i muslimana“, bio je da su protjerani iz Sirije (tada je, naime, današnji Liban bio dio Sirije, a Sirija dio Osmanske imperije).

‘Abduhū je doznao da je uzrok zabrinutosti i uznemirenosti sulṭāna ‘Abduḥamīda II bio i u tome što je, navodno, “pretpostavljao sljedeće: ako bi se Engleska preobratala u islam, tada bi i engleski suveren, na temelju toga, ušao u islam, i tako bi on [engleski suveren] postao najmoćnija ličnost u zemljama islama, hilafet bi prešao, prirodno, kraljici Viktoriji (tadašnjoj kraljici Britanije), i to sve usprkos osmanskoj privrženosti hilafetu samom...”⁵⁵

10. april 1904. godine

Blunt ovoga dana bilježi da su napustili svoju kuću u Aš-Šayḥu ‘Ubaydu (kod Kaira), otputovao je sa ženom Annom, oprostio se sa ‘Abduhūom. Na ovom mjestu Blunt veli da je ‘Abduhū napisao pismo Tolstoju,⁵⁶ to pismo je Bluntova žena Anne prevela na engleski, Blunt ga je objavio u prilogima na kraju druge sveske svojih memoara.⁵⁷

Ovdje Blunt još spominje neke političke događaje, npr. sporazum Engleske i Francuske oko Maroka i Egipta itd. Također, na ovom mjestu ‘Ali Šalaš dodaje da se Blunt uvjerio u Londonu da će Gorst zamijeniti Lorda Cromera (na položaju u Egiptu), o tome je napisao i jedno pismo svome

53 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137. (... فَكَيْفَ تَلَقَّى السَّفِيرَ التُّرْكِيَّ فِي لَنْدُنْ كَيْفَرًا عَلَى الْقَوْرِ ...).

54 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137.

55 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137.

56 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 137.

57 Vidi Appendix 1., “The Grand Mufti of Egypt to Count Leo Tolstoi“, objavljeno u: W. S. Blunt, *My Diaries, Being a Personal Narrative of Events 1888-1914*, II sveska, izd. Alfred A. Knopf, New York, MCMXXI (1921.), pp. 455-456. Blunt bilježi da je ovo pismo datirano 8. aprila 1904. (“Ain Shams, near Cairo” – Aynu-š-Šams kod Kaira).

prijatelju 'Abduhūu. Također, 'Alī Šalaš bilježi da se Blunt iz Londona vratio u Egipat 11. novembra 1904. godine, a u svoju kuću u Kairu stigao je 28. novembra.

28. novembar 1904. godine

Blunt u svoje memoare zapisuje da mu je ovoga dana muftija 'Abduhū sažeto ispričao sve što se događalo protekloga ljeta (dok je Blunt bio odsutan). Hediv se još više odao raskalašenom životu, održavao je vezu sa "ženama na zlu glasu".⁵⁸ Muftija 'Abduhū prenosi Bluntu i druge vijesti o nečasnim intrigama oko Hediva i njegova dvora.

10. januar 1905. godine

Blunt piše kako je prethodnoga dana sjedio sa muftijom 'Abduhūom cijeli sat, veli da je sa 'Abduhūom bio jedan čovjek po imenu Muḥammed Beg Ṭal'at Ḥarb,⁵⁹ krajnje oštroman (*fī gāyati-d-dakā'* - فِي غَايَةِ الدَّكَا'). Blunt bilježi da je ovaj Muḥammed Beg Ṭal'at Ḥarb počeo pisati "Historiju Arapa" (تَارِيخُ الْعَرَبِ) od vremena Muhammeda, Bog mu se smilovao i spasio ga, pa do današnjih dana. Također, Blunt izvještava da je "Hediv pokušao da u posljednje vrijeme izgladi svoje odnose sa Muḥammedom 'Abduhūom".⁶⁰

حَاوَلَ الْخَدِيُّوُ فِي الْفِتْرَةِ الْأَخِيرَةِ أَنْ يُحْسِنَ عِلَاقَتَهُ بِمُحَمَّدِ عَبْدُهُ ...

21. januar 1905. godine

Blunt bilježi samo jednu rečenicu: "Muḥammed 'Abduhū je otputovao u Sudan da razmotri različite stvari u vezi sa interesima muslimana".⁶¹

58 Prema: 'Alī Šalaš, š. 138. (... قَدْ مَأَى إِلَى حَيَاةِ الْيَوْمِ مَعَ النِّسَاءِ السُّبَّاتِ السُّمَّعَةِ).

59 Prema: 'Alī Šalaš, š. 139. Muḥammed Beg Ṭal'at Ḥarb (1867. - 1941.), bavio se finansijama, osnovao Egipatsku banku, smatraju ga osnivačem moderne egipatske ekonomije. Završio je pravni fakultet (The Khedivial Law School). Usp. Arthur Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, London, 2000., p. 72.

60 Prema: 'Alī Šalaš, š. 139.

61 Prema: 'Alī Šalaš, š. 139. (دَهَبَ مُحَمَّدُ عَبْدُهُ إِلَى السُّوْدَانِ لِلنَّظَرِ فِي مُخْتَلِفِ الْأُمُورِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ).

19. februar 1905. godine

Blunt bilježi da se Muhammed 'Abduhū vratio iz Kartuma (Sudana), bio je sretan onim što je tamo vidio, pričao je da se vlast vrši na bolji način negoli je to slučaj u Egiptu, svijet je zadovoljan, posebno u vezi problema trgovine robovima;⁶² obrazovanje na tamošnjem koledžu je racionalno; kazneni zakon je u Sudanu jednostavnije postavljen i bolji je od kaznenog zakona u Egiptu, odlikuje se pravednošću, također, postoji lijepo razumijevanje između Engleza i Sudanaca...⁶³

'Alī Šalaš dodaje da je Wilfrid Scawen Blunt, sve od decembra 1904. godine, bolovao od groznice (*ḥummā* - حُمَى), bolest je potrajala i pogoršala se, "nije bilo drugog izlaza nego da se na kraju vrati u Englesku".⁶⁴

كَانَ بَلَنْتٌ قَدْ مَرِضَ بِالْحُمَى فِي دَسْمَبَرِ 1904، وَ اشْتَدَّتْ عَلَيْهِ فَتْرَةٌ طَوِيلَةً،
وَ لَمْ يَجِدْ مَفْرًا فِي النَّهَائِيَةِ مِنَ الْعَوْدَةِ إِلَى الْإِنْجِلِزَا ...

17. mart 1905. godine

Wilfrid Scawen Blunt sa tugom piše da je ovoga dana, ujutro, napustio mjesto Aš-Šayḥ 'Ubayd (u predgrađu Kaira) i veli da mu se čini da iz tog mjesta odlazi zauvijek (*ilā-l-abad* – إِلَى الْأَبَدِ).⁶⁵ Blunt veli da mu je drago to mjesto, u njemu je sunce uvijek bilo blještavo, spominje divlje životinje i ptice u njemu, pita se: ko će to sve čuvati kad on ode?! Spominje da je 'Abduhū "došao da ga isprati na stanici u Kairu",⁶⁶ veli da su "ostali razgovarati do posljednje minute", dodaje da su se njih dvojica "rastali tužni". Kako je Blunt bio bolestan, nije mu bilo ni na kraj pameti da će ikada više sresti svoga prijatelja muftiju 'Abduhūa, ali dodaje: "Međutim, ja nisam umro, umro je 'Abduhu u toj istoj godini..."⁶⁷

...وَ لِكَيْتِي لَمْ أَمُتْ، وَ إِذَا مَا تَ هُوَ خِلَالَ السَّنَةِ ...

Na temelju Bluntovih memoara, 'Alī Šalaš dodaje da je Blunt stigao u London radi liječenja groznice i teških bolova. Kad je njegov prijatelj

62 U Bluntovom originalu stoji "the slave trade" (trgovina robljem). Usp. W. S. Blunt, *My Diaries, Being a Personal Narrative of Events 1888-1914*, II sveska, p. 119.

63 Prema: 'Alī Šalaš, š. 139.

64 Prema: 'Alī Šalaš, š. 139.

65 Prema: 'Alī Šalaš, š. 140.

66 Prema: 'Alī Šalaš, š. 140. (لَقَدْ جَاءَ عَبْدُهُ لِتَوْدِيعِي بِمَحَطَّةِ الْقَاهِرَةِ...).

67 Prema: 'Alī Šalaš, š. 140.

‘Abduhū umro, Blunt je gotovo bio u komi zbog groznice. Također, vidi se da je prekinuo pisati memoare sve do 28. jula 1905. godine, to jest, nastavio ih je pisati nekoliko dana nakon smrti njegova prijatelja ‘Abduhūa u Aleksandriji. ‘Abduhū je umro “nakon bolesti koja ga nije dugo ostavila u životu”.⁶⁸

...بَعْدَ مَرَضٍ لَمْ يُجْهِلْهُ طَوِيلًا...

28. juli 1905. godine

Ovoga dana u svoje memoare Blunt je zapisao da mu je stigla vijest da je “Muhammed ‘Abduhū umro“ (...أَنَّ مُحَمَّدَ عَبْدُهُ مَاتَ).⁶⁹ [Podsjećamo: ‘Abduhū je umro 11. jula 1905, upravo na 23. godišnjicu bombardiranja Aleksandrije (11. jula 1882) topovskim salvama od strane engleske flote. Naime, flota je pomogla tadašnjem hedivu Tawfīq Paši da ostane na vlasti, a cilj bombardiranja Aleksandrije bio je da se suzbije ustanak i narodna pobuna protiv Engleza koju su organizirale pristalice Aḥmada ‘Urābīja. O ovome je ranije bilo riječi u Bluntovim memoarima].

‘Abduhūova smrt je, kaže Blunt, “strašan, užasan gubitak za mene, kao i opći gubitak, koji se ne može ni pojmiti, u odnosu na islamski svijet...”⁷⁰

...إِنَّهَا خَسَارَةٌ شَخِصِيَّةٌ بِالنَّسَبَةِ لِي، وَ خَسَارَةٌ عَامَّةٌ لَا يُمَكِّنُ خَضْرُهَا التَّبَتَّ بِالنَّسَبَةِ لِلْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ ...

Wilfrid Scawen Blunt ovdje piše o svojim sumnjama “da tu [oko ‘Abduhūove smrti] nešto ima“. Jer, naime, njegova “smrt se desila krajnje nenadano“, a Muftija je “imao mnogo neprijatelja političara”.⁷¹

...وَلَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نُنْجِيبَ الْخَوْفَ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي الْأَمْرِ شَيْءٌ، فَالْوَقَاةُ كَانَتْ مُفَاجِئَةً لِلْعَايَةِ، وَ الْمُفْتِي كَانَ لَهُ أَعْدَاءٌ سِيَاسِيُونَ كَثِيرُونَ ...

Blunt u svojim memoarima nastavlja pisati o tome kako se raspitivao, kod ljudi u Engleskoj koje je sreo, o ‘Abduhūovoj smrti, pitao je da se nije radilo o tome da je on, može biti, “zanemario liječenje“ (*qad ahmala ‘ilāḡahū – قَدَ أَهْمَلَ عِلَاجَهُ*), ili da mu nije “podmetnut otrov“ (*aw dussa lahū-s-sammu – أَوْ دُسَّ لَهُ السَّمُّ*) itd.⁷²

68 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 140.

69 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 140.

70 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 140.

71 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 140.

72 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 140.

31. decembar 1905. godine

U predvečerje Nove 1906. godine Wilfrid Scawen Blunt sa velikom tugom piše u svojim memoarima o tome šta ga je najviše pogodilo u protekloj 1905. godini. Naravno, bio je bolestan, mučila ga je strašna groznica, o tome je već pisao u svojim memoarima, ali domalo dalje on spominje ‘Abduhūovu smrt, kaže da za njega ova protekla 1905. “predstavlja užasnu godinu“ (*‘āman faẓī’an*).⁷³

Blunt tvrdi “da se više neće nikada vraćati u Egipat nakon što je umro Muftija, štaviše, da smatra da više neće nikada preći preko Engleskog kanala...”⁷⁴

... وَ لَنْ أَعُودَ مَرَّةً أُخْرَى إِلَى مِصْرَ، بَعْدَ أَنْ مَاتَ الْمُفْتِي، بَلْ لَا أَظُنُّ أَنَّي سَأَعْبُرُ الْقَنَاَلَ
(الْأَنْجَلِيْزِيَّيْنَ)....

‘Alī Šalaš napominje da se nakon 1905. godine Wilfrid Scawen Blunt “nije vraćao u Egipat“ (*wa lam ya‘ud ilā miṣra ba‘dahā – وَ لَمْ يَعُدْ إِلَى مِصْرَ – وَ لَمْ يَعْبُرْ الْقَنَاَلَ الْاَنْجَلِيْزِيَّيْنَ اَيْضًا*), a nije prešao ni Engleski kanal (*wa lam ya‘buri-l-qanāla-l-inglīziyya ayḍan – (وَ لَمْ يَعْبُرِ الْقَنَاَلَ الْاَنْجَلِيْزِيَّيْنَ اَيْضًا)*),⁷⁵ umro 1922. godine u svojoj 82. godini.

Iako nije više putovao u Egipat, on je i dalje ostao u vezi sa prvcima patriotskog pokreta koji su navraćali u London i posjećivali ga u njegovoj kući, kao što su: Muṣṭafā Kāmil, Muḥammad Farīd, zatim studenti ‘Abdussalām Ğum‘ah i Aḥmad ‘Abdulgaffār te drugi “koji su studirali u Londonu i Oksfordu“ (كَانُوا يَدْرُسُونَ فِي لَنْدَنَ وَ أُكْسْفَرْد...)⁷⁶ Wilfrid Scawen Blunt je uskoro prodao svoju kuću i bašču u Kairu, u mjestu Aš-Šayḥ ‘Ubayd. Živio je potom mirno, povučeno i dočekaio smrt 1922. godine.

Završne napomene ‘Alija Šalaša, arapskog redaktora Bluntovih memoara (onih dijelova koji se odnose na Muḥammeda ‘Abduhūa):

Prvo - ‘Abduhū je u vrijeme ‘Urābījeve pobune protiv Engleza bio “kulturni pregalac, domoljub, prosvjetitelj i čovjek koji je prilježno želio reformu, ustav i predstavničku vlast”⁷⁷ u Egiptu.

فَهُوَ فِي مَرَحَلَةِ النُّورَةِ الْعُرَابِيَّةِ مُتَّقِفٌ وَطَنِيٌّ مُسْتَنْبِرٌ حَرِيصٌ عَلَى الْاِصْلَاحِ
وَ الدُّسْتُورِ وَ الْحُكْمِ النَّيَابِيِّ

73 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 140.

74 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 140.

75 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 141.

76 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 141.

77 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 141.

Drugo - u vrijeme egzila u zemljama Šama (današnji Liban, Sirija) i u Evropi on je bio domoljubni borac riječju i stavom, protivi se engleskoj okupaciji Egipta, protivnik je domaće tiranije.⁷⁸

وَ هُوَ فِي مَرَحَلَةِ الْمُنْفَى بِالشَّامِ وَ أَوْرُبًا مُجَاهِدٌ وَ طَنِيٌّ بِالْكَلِمَةِ وَ الْمَوْقِفِ،
مُعَادٌ لِلْأَخْتِلَالِ الْأَنْجَلِيْزِيِّ وَ الْاِسْتِبْدَادِ الْمَحَلِّيِّ ...

Treće - u vremenskoj dionici kad se vratio u Egipat, on je realističan čovjek, umjerenog gledanja i mišljenja, nije izgubio svoju revnost za uspostavu predstavničke vlasti usprkos njegovoj ideji o “pravednom tiraninu” koja mu je, s vremena na vrijeme, salijetala um u njegovim tekstovima.⁷⁹

وَ هُوَ فِي مَرَحَلَةِ الْعُودَةِ رَجُلٌ وَاقِعِيٌّ مُعْتَدِلُ الْفِكْرِ وَ الرَّأْيِ، لَمْ يَفْقِدْ حِمَاسَهُ
لِلْحُكْمِ النَّبَايِيِّ بِالرَّعْمِ مِنْ فِكْرَتِهِ عَنِ «الْمُسْتَبِدِّ الْعَادِلِ»، الَّتِي كَانَتْ
تَحْوُمٌ فِي ذَهْنِهِ وَ كِتَابَاتِهِ مِنْ حِينِ لِأَخْرٍ ...

Ukratko, Muhammed ‘Abduhū je bio čovjek koji je “bio sklon da se čuva od zlih ljudi, od zala i da se drži podalje od oluja”.⁸⁰

...مَبْلُغُهُ إِلَى إِتْقَاءِ الشُّرُورِ وَ تَجَنُّبِ الْعَوَاصِفِ ...

Recimo na kraju da su dnevnicu Wilfrida Scawena Blunta, ‘Abduhūovog dugogodišnjeg poznanika i prijatelja, podesni za otkrivanje mnogih detalja iz života ovog velikog muslimanskog reformatora iz druge polovine XIX stoljeća, kao i sprva XX stoljeća. Napose su ovi dnevnicu važni u proučavanju odnosa ovog muslimanskog reformatora prema modernoj Evropi, onoj Evropi koja se približavala tzv. Velikom ratu (1914.-1918.).

(kraj)

78 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 141.

79 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 141.

80 Prema: ‘Ali Šalaš, š. 141.



Svršenici i svršenice naših medresa u 2016. godini

Gazi Husrev-begova medresa - Sarajevo

Svršenici: IVa

Aksalić Haris - Sarajevo
Avdić Ahmed - Zenica
Begić Abdulvehhab - Sarajevo
Dolovčić Nihad - Sarajevo
Džaferović Belmin - Rosenheim
Đozo Ajdin - Sarajevo
Efendić Abdulah - Zenica
Efendić Harun - Zenica
Fehrić Ahmed - Gračanica
Gadžo Anes - Sarajevo
Gibanica Irfan - Priboj
Habul Muhamed - Bugojno
Hurić Ahmedin - Goražde
Kalem Amir - Sarajevo
Kerla Mehemed - Sarajevo
Kovačević Jasir - Velika Kladuša
Mujala Ibrahim - Konjic
Neretljak Ahmed - Sarajevo
Omerčić Smajl - Gračanica

Pehlić Dženis - Velika Kladuša
Sarač Harun - Zenica
Smailhodžić Bilal - Bihać
Šljivo Dženan - Sarajevo

Razrednik:
Dževad Hećo

Svršenici: IVb

Abazović Vezira - Olovo
Al Shurman Muhammed - Sarajevo
Aldobašić Harun - Tešanj
Bandić Bilal - Sarajevo
Bašić Ismail - Tešanj
Botonjić Nedžma - Sarajevo
Brbutović Tarik - Sarajevo
Čeliković Enisa - Sarajevo
Čebić Haris - Zenica
Delić Murisa - Željezno Polje, Žepče
Đelmić Emir - Sarajevo

Hafizović Sadžida - Tešanj
Halilović Amar - Sarajevo
Halilović Kerim - Sarajevo
Imamović Mirza - Sarajevo
Kadrić Esmā - Sarajevo
Kamerić Šejma - Zenica
Maati Adnan - Zavidovići
Mehanović Emir - Sarajevo
Mostić Berina - Sarajevo
Pamić Ehlimana - Sarajevo
Pandžić Haris - Sarajevo
Vilajet Dženis - Bugojno
Zahiragić Abdullah - Sarajevo
Zgodić Nermin - Sarajevo

Razrednik:
Hajrudin Mešić

Svršenice: IVc

Agić Kanita - Bugojno
Aždahić Lamija - Visoko
Bećar Edina - Sarajevo
Birdahić Amina - Zenica
Ćeman Lejla - UAE
Doglod Merjema - Zenica
Džagadurov Ajla - Sarajevo
Đukić Nudžejma - Zenica
Fehratović Ilma - Gorazde
Germić Almedina - Stuttgart,
Hrelja Advija - Gorazde
Hurem Nadira - Sarajevo
Jašarević (Ahmet) Ajla - Sarajevo
Jašarević Ajla - Sarajevo
Jašarević Merjem - Sarajevo
Kaljanac Lamija - Sarajevo
Kekić Halima - Sarajevo
Klepić Isma - Zenica
Kukuljac Erna - Bijelo Polje,
Ličina Emina - Papenburg
Mulahusejnović Emina - Beograd
Mušinović Mersiha - Zenica
Nalbantić Iman - Sarajevo

Nuredini Amina - Sarajevo
Rafuna Ehlimana - Zenica

Razrednica:
Almedina Čelebić

Svršenice: IVd

Abdel Monem Rahma - Sarajevo
Ahmetspahić Nedžma - Zenica
Arnaut Amina - Zenica
Babaluk Adna - Sarajevo
Bajić Amina - Mulheimanderuhr
Bećar Ismeta - Sarajevo
Bećirović Mevla - Zenica
Beganović Adna - Sarajevo
Begić Amra - Sarajevo
Elfarahati Fatma - Zenica
Fatić Selma - Sarajevo
Gološ Amina - Sarajevo
Hadžić Nusrah - Sarajevo
Herić Kanita - Konjic
Hodžić Aiša - Sarajevo
Imamović Merjema - Konja
Imširović Merima - Sarajevo
Karasalihović Naida - Sarajevo
Kavazović Emina - Tuzla
Kekić Kanita - Dubrovnik
Kulovac Ševka - Sarajevo
Kvrgić Aiša - Sanski Most
Nuhanović Đenita - Sarajevo
Selimović Amina - Tuzla
Škrijelj Lejla - Peć

Razrednica:
Maida Ćerimović

Vanredni:

Derlić Ibro - Zenica
Pašanović Azra - Travnik
Vladavić Mustafa - Konjic

JU MEDRESA „DŽEMALUDIN-EF. ČAUŠEVIĆ” CAZIN

Svršenici IV-a

Begović Kenan - Bužim
Bunić Armin - Bihać
Halilić Ajdin - Sanski Most
Hašić Ahmed - Cazin
Havić Kemal - Bihać
Isaković Senajid - Bužim
Japić Muhamed - Cazin
Kišmetović Džanan - Bužim
Ljubijankić Hasan - Bosanska Krupa
Makić Harun - Sanski Most
Makić Zejd - Bihać
Muminović Muamer - Bužim
Mustedanagić Emrah - Velika Kladuša
Nasupović Haris - Bosanska Krupa
Okić Sadam - Velika Kladuša
Orašćanin Adem - Bosanska Krupa
Porić Kasim - Bužim
Šakonjić Mirzet - Bužim
Šakonjić Haris - Bužim
Tričić Abdulhakim - Cazin
Žutić Fadil - Velika Kladuša

Razrednik:

IV a - Munir Makić, prof.

Svršenici IV-b

Bajraktarević Elvedin - Bužim
Begović Ajdina - Bužim
Burzić Hasan - Bužim
Čaušević Ammar - Bužim
Čikarić Ahmed - Kapfenberg, AUT
Dizdarević Sebira - Bužim
Elkasović Naila - Bužim
Hasanović Edhem - Bosanska Krupa
Hodžić Elvedin - Kozarac
Hušić Neira - Cazin
Jonuzović Ismail - Cazin

Koštić Amina - Bužim
Ljubijankić Dženana - Cazin
Pondro Aida - Cazin
Porić Dženana - Bužim
Spahić Merisa - Bužim
Zlojić Ibrahima - Cazin
Zorić Usama - Bužim
Žunić Amila - Cazin

Razrednik:

IV b - Ibrahim Redžić, prof.

Svršenice IV-c

Ćoragić Dženita - Velika Kladuša
Dedić Ajla - Bužim
Džamastagić Merjema - Prijedor
Džehverović Dževaira - Cazin
Džehverović Ilda - Cazin
Handanović Merjema - Bužim
Jusić Nermina - Bužim
Kovačević Amina - Cazin
Ljubijankić Medina - Bužim
Ljubijankić Nejra - Bosanska Krupa
Makić Almasa - Bužim
Mehmedović Safeta - Cazin
Muratčehajić Almedina - Kozarac
Nahić Mersiha - Bužim
Pilić Dženita - Bužim
Salkić Emina - Bužim
Salkić Erna - Velika Kladuša
Seferović Fatima - Sanski Most
Subašić Belkisa - Ključ
Šahinović Semira - Bužim
Šekić Hidajeta - Bužim

Razrednica:

IV c - Senada Mravović, prof.

KARAOZ-BEGOVA MEDRESA - MOSTAR

Svršenici: IV-a

Alajbegović Adis - Kakanj
Bašić Mirza - Mostar
Bekrić Mahir - Brčko
Čolaković Sanel - Čapljina
Čehajić Hasan - Brčko
Ćibo Elmedin - Konjic
Džanan Ferid - Jajce
Esmić Kasim - Vlasenica
Fišeković Eldar - Gornja Tuzla
Guti Adem - Janja
Hajdarović Enis - Mostar
Hasić Benjamin - Čapljina
Hindić Bilal - Jablanica
Ibrahimović Damir - Janja
Karahasanović Muhamed - Brčko
Karaman Muhamed - Sarajevo
Katkić Abas - D. Vakuf
Malčinović Meho - Živinice
Omerkić Dženan - Živinice

Razrednik:
prof. Šefko Tinjak

Svršenici: Iv B

Macić Omar - Konjic
Alihodžić Ejub - Konjic
Bulina Nedim - Mostar
Ćuković Salih - Mostar
Ibrahimović Ramo - Zvornik
Korić Benjamin - Konjic
Abdul Razzak Samer - Brčko
Omeragić Zaim - Glamoč
Perva Amar - Konjic
Šaldić Omer - Gradačac
Perva Alimana - Konjic
Poturović Indira - Konjic
Šišić Nejla - Konjic
Hadžimejlić Šejla - Zenica
Hadžić Admira - Živinice
Fetić Fahrija - Maglaj
Ahmetspahić Dženeta - Luksemburg
Karović Lejla - Ustikolina
Marić Admira - Mostar
Fazlić Merisa - Mostar
Jelovac Sadžida - Mostar

Razrednik:
Prof. Ramiza Bandić Kafadar

ELČI IBRAHIM-PAŠINA MEDRESA U TRAVNIKU

Svršenici: IV a

Bešić Kemal - Vitez
Čavak Tarik - Donji Vakuf
Čejvan Osman - Vitez
Ćurić Mehmed - Tuzla
Dervišić Zejd - Donji Vakuf
Dogan Eldin - Travnik
Dogan Talib - Travnik
Duranović Ahmed - Jajce

Duranović Ahmed - Jajce
Hadžić Salih - Jajce
Hasanović Ejub - Travnik
Hasanović Nasir - Bos. Gradiška
Hodžić Seid - Zenica
Jašarević Jusuf - Vitez
Jusić Ismet - Donji Vakuf
Jusufović Munib - Travnik
Kalajdzija Haris - Travnik

Mehić Adis - Travnik
Mujčin Emir - Zenica
Mujić Safet - Zenica
Muratović Amar - Prnjavor
Ribo - Ismail Zenica
Salkica Muharem - Travnik
Silajdžić Adis - Breza
Sultanović Kenan - Bugojno
Šahman Mujo - Jajce
Šakić Hasan - Travnik
Talić Meho - Travnik
Velkić Hamza - Zenica
Zlotrg Ismail - Vitez

Razrednik:
mr. Kemal Avdagić

Svršenice: IV-b

Alić Rejhana - Novi Travnik
Alihodža Nusejba - Travnik
Arnautović Vahida - Travnik
Buljić Aida - Tuzla
Buljubašić Lubejna - Bugojno
Burajić Aiša - Maglaj
Burajić Zejneba - Maglaj
Čakić Ajla - Travnik
Čančar Lejla - Jajce
Davorović Šeća - Travnik
Dedajić Amela - Ilijaš
Drek Belma - Jajce
Duranović Hadžera - Jajce
Džaja Emina - Novi Travnik
Grabus Lamija - Novi Travnik
Kerić Fikreta - Travnik
Kokić Nusejba - Travnik
Majdanac Mirhunisa - Jajce
Mujkanović Velida - Vitez
Nešust Amila - Jajce
Opardija Aiša - Donji Vakuf
Orlić Amira - Zenica
Palalić Zenajda - Novi Travnik
Rustempašić Sumeja - Bugojno

Šahman Dženita - Jajce
Šehić Sabiha - Travnik
Šiljak Ajna - Travnik
Topoljak Umihana - Zenica
Zekan Amina - Jajce
Zolota - Amila - Travnik

Razrednik:
dr. Muharem Dautović

Svršenice: IV-c

Begović Aiša - Travnik
Begović Hamida - Travnik
Burić Dženeta - Jajce
Duranović Amra - Jajce
Fazlić Šejla - Travnik
Grabus Hatidža - Travnik
Grabus Naima - Travnik
Hodžić Fatima - Travnik
Hodžić Hatidža - Travnik
Hodić Hasiba - Zenica
Huseinbašić Amina - Maglaj
Imamović Admirna - Gornji Vakuf
Jusić Šejla - Travnik
Kermo Malika - Busovača
Kermo Zejneba - Busovača
Latić Džemila - Bugojno
Mujanović Sumejja - Maglaj
Pezić Sumeja - Vitez
Redžić Amina - Sanski Most
Redić Amina - Zenica
Rizvić Lamija - Busovača
Sefer Merjem - Travnik
Sinanović Vernesa - Novi Travnik
Suljić Sumeja - Travnik
Tucaković Sumeja - Travnik
Turanović Selma - Jajce
Zolota Rumejsa - Travnik

Razrednica:
Dženita Ajanović-Muratović, prof.

Behram-begova medresa – Tuzla

Svršenici: IV-a

Bojić - Asmir - Čelić
Čandić Semin - Brčko
Ćatibušić Eldar - Tuzla
Ćehajić Belmin - Banovići
Ćulah Nihad - Gradačac
Djedović Husein - Gradačac
Đonli Salih - Detroit
Fazlović Ahmed - Brčko
Gajnulović Ibrahim - Gračanica
Halilčević Mirsad - Živinice
Halilčević Maid - Živinice
Halilović Muamer - Tuzla
Hamidović Senahid - Brčko
Hasić Sead - Gradačac
Hodžić Adnan - Brčko
Hrnjić Nihad - Kladanj
Huskanović Muhamed - Gračanica
Jusić Halid - Živinice
Karić Sabahudin - Tuzla
Kolak Ahmed - Kladanj
Lejlić Zijad - Brčko
Ljevaković Edin - Tešanj
Mašić - Admir - Vukosavlje
Mehmedović Tarik - Tuzla
Mehmedović Mesud - Kalesija
Memić Omer - Gračanica
Mešanović Harun - Kalesija
Mujkanović Behaudin - Tešanj
Mujkić Sabrija - Čelić
Omerović Muamer - Kalesija
Pekarić Sead - Gradačac
Polovina Imran - Travnik
Spahić Sanel - Kalesija
Šišić Ali - Živinice

Razrednik:
Asmir Dorić

Svršenici: IV-b

Bajramović Ahmed - Tuzla
Bakić Miralem - Tuzla
Berbić Abdulkadir - Tuzla
Buševac Avdo - Kladanj
Camić Muamer - Bijeljina
Didić Arif - Brčko
Djedović Mevludin - Gradačac
Džidić Mahir - Gradačac
Fazlić Osman - Kalesija
Hamidović Munib - Sapna
Hrnjić Murat - Srebrenik
Hukić Mirza - Kalesija
Ibrahimbegović Fejzo - Zvornik
Islamović Almir - Kalesija
Jusić Nedžib - Tuzla
Kadušić Faris - Tešanj
Kamberović Rijad - Živinice
Karić Emir - Tuzla
Mehmedović Mirza - Tuzla
Memić Ahmed - Živinice
Mujčinović Edin - Sapna
Musić Osman - Gračanica
Numanović Halil - Živinice
Omerčić Mirza - Gradačac
Osmanović Muamer - Kalesija
Pirić Ahmed - Tuzla
Sinanović Abdulah - Zavidovići
Sivić Redžo - Gradačac
Suljić Amar - Živinice
Zukić Senad - Živinice

Razrednik:
Mirnes Spahić

Svršenice: IV-c

Abd El Rahman Zejneb - Tuzla
Bosankić Zekija - Živinice
Buljubašić Belma - Gračanica
Čelebić Azemina - Tuzla
Čelebić Vahdeta - Srebrenik
Džafić Nermina - Čelić
Đulović Amila - Živinice
Hrnjić Subhija - Tuzla
Husejnović Admira - Kalesija
Imamović Samra - Kalesija
Kukuruz Sumeja - Gradačac
Mehić Amina - Gradačac
Mehmedović Merjema - Srebrenik
Mujkanović Advija - Kalesija
Mujkanović Nedžida - Brčko
Muratović Rešida - Srebrenik
Musić Aida - Banovići
Omerović Lejla - Živinice
Osmanović Aiša - Zvornik
Smajić Ermina - Živinice
Smajlović Asija - Banovići
Strašević Senida - Lukavac
Suljić Emina - Srebrenik
Tokić Amra - Brčko
Tukić Kasima - Gračanica
Turkeš Fatima - Tešanj

Razrednica:
Azra Fazlović

Svršenice: IV-d

Bećirović Ubejda - Tešanj
Bećirović Selvira - Sapna
Džafić Hafiza - Gradačac
El Mansoury Aiša - Zavidovići
Fajić Emina - Lukavac
Halidović Amina - Gračanica
Jajić Merima - Kalesija
Klopić Kanita - Živinice
Kušljugić Amina - Tuzla
Lugavić Emina - Banovići
Mehić Adela - Srebrenik
Mehmedović Sumejja - Kalesija
Muminović Hajra - St.Louis,USA
Musić Amina - Janja
Mustafić Selma - Srebrenik
Omeragić Merima - Gradačac
Omerkić Dženita - Živinice
Parlić Džumana - Zavidovići
Parlić Amina - Zavidovići
Poljaković Amina - Sapna
Selimović Senida - Vlasenica
Shatri Emina - Brčko
Šarić Zejna - Kladanj
Vrućak Almedina - Živinice
Zlatić Amra - Brčko

Razred:
Emina Hatunić

Medresa „Osman ef. Redžović“ Veliko Čajno, Visoko

Svršenici

Alijagić Harun - Visoko
Babićkić Hazim - Zavidovići
Bilčević Ibrahim - Zenica
Bilinović Jahja - Sarajevo
Budić Mahir - Tuzla

Dizdarević Mahir - Zenica
Džafić Elvir - Gračanica
Hasandić Amar - Sarajevo
Hodžić Avdo - Gračanica
Jusufović Ibrahim - Travnik
Jusufović Mujo - Travnik
Kevrić Sadžid - Sarajevo

Kobilica Emir - Zenica
Lužić Halid - Zenica
Lužić Sulejman - Zenica
Mehanović Bahrudin - Gradačac
Ohran Hajdar - Okolišće, Visoko
Patković Ahmed - Zenica
Ređić Adnan - Zenica
Salihović Ramo - Tuzla
Skejić Velid - Zenica
Skulić Adnan - Tešanj
Spahić Ismar - Zenica
Suljić Alija - Sarajevo
Šanjta Mehdi - Zenica
Šmigalović Sead - Tuzla
Vračo Alija - Zenica

Razrednik:
Abdulkadir Kadrić

Svršenice

Ahmić Merjema - Zenica
Alić Melika - Sarajevo
Bečarević Ema - Sarajevo
Berbić Anisa - Zenica
Berbić Merjem - Zenica

Đozović Ajla - Sarajevo
Halilović Merjema - Zenica
Hazić Hadžera - Zenica
Hodžić Merjem - Visoko
Jašarević Elma - Visoko
Jusić Vahida - Travnik
Karzić Mubina - Zenica
Mahmutović Zejneba - Offenbach Am
Main
Mehić Hatka - Zenica
Mujagić Sabiha - Gračanica
Mušibegović Hadžera - Sarajevo
Nahić Nejra - Vareš
Omerović Nusreta - Vitinica, Zvornik
Pašanbegović Amina - Zenica
Patković Rumejsa - Zenica
Plećan Merjema - Olovo
Ramović Sadžida - Zenica
Ridić Esma - Zenica
Spahić Almedina - Zenica
Suljić Amila - Visoko
Šljivo Adna - Zenica
Šoškić Nejla - Izola, Slovenija
Trgo Sumeja - Sarajevo
Zorlak Ajla - Gorazde

Razrednica:
Hfz. Saida Aličković

Medresa / Islamska gimnazija „Dr. Ahmed Smajlović“ – Zagreb

Svršenici

Nida Ali, Zagreb
Ahmed Alili, Zagreb
Izime Ameti, Zagreb
Mejra Balta, Ilijaš
Senida Begić, Zagreb
Aldin Begović, Zadar

Aljbon Binaj, Zagreb
Teufik Čajlaković, Zenica
Iman Gouda, Zagreb
Teuta Hajradini, Zagreb
Amina Hamzić, Zagreb
Salih Hasanović, Tuzla
Samir Ibišević, Slavonski Brod
Elma Korajlić, Tešanj

Adnan Musić, Zagreb
Ammar Oparđija, Bugojno
Dženan Ramić, Sanski Most
Omar Salah, Zagreb
Reem Shafi, El Taif, KSA
Almira Tursunović, Zagreb

Besnike Useini, Gostivar
Dina Vojić, Zagreb
Elfat Zendeli, Zagreb

Razrednica:
Remzija Parić

Medresa „Gazi Isa-beg“ – Novi Pazar

Svršenici: IV a/1

Batkić Eldar - Novi Pazar
Bećirović Hamza - Novi Pazar
Bronja Dženan - Sjenica
Fijuļjanin Elvedin - Novi Pazar
Fijuļjanin Mensur - Novi Pazar
Halilović Emin - Rožaje
Hasanović Džemil - Novi Pazar
Hfz. Hrapović Emin - Novi Pazar
Kurbardović Mahmud - Rožaje
Latifović Ensar Novi Pazar
Mešić Rijad - Novi Pazar
Musa Adnan - Novi Pazar
Preljević Edin - Novi Pazar
Radičević Irfan - Novi Pazar
Ramović Ramiz - Novi Pazar
Smajović Dženan - Novi Pazar
Smajović Ismail - Sjenica
Ujkanović Dženan - Sjenica
Zoranić Emin - Novi Pazar

Razrednik:
Eminović Izudin

Svršenici: IV a/2

Avdović Benjamin - Novi Pazar
Bećović Ajet - Novi Pazar
Bulić Džejhun - Tutin
Čajević Amar - Novi Pazar

Čaušević Elvedin - Tutin
Čolović Anes - Skoplje
Hasić Dženis - Novi Pazar
Husović Jasmin - Novi Pazar
Izberović Džanko - Skoplje
Kurtanović Emir - Novi Pazar
Ljajić Rafet - Novi Pazar
Muratović Mevludin - Novi Pazar
Plojović Ramiz - Novi Pazar
Ramadini Alen - Bujanovac
Seferović Adem - Sjenica
Sijarić Mithat - Novi Pazar
Sinanović Enis - Bor
Vejsilović Eldar - Novi Pazar
Zuković Muhamed - S.Gallen-Švajcarska

Razrednik:
Šaćić Tešrif

Svršenice: IV b

Baćićanin Saida - Novi Pazar
Bajrović Almasa - Novi Pazar
Bećirović Harisa - Novi Pazar
Bronja Amela - Novi Pazar
Brunčević Irma - Novi Pazar
Demirović Sanida - Novi Pazar
Društinac Amina - Novi Pazar
Eminović Almedin - Tutin
Gusinac Almedina - Tutin

Hadrović Eldin - Tutin
Hasanović Fatiha - Novi Pazar
Ibrahimović Almedina - Novi Pazar
Kačar Dženana - Novi Pazar
Krkušić Munevera - Tutin
Krlić Mersida - Tutin
Kučević Nazifa - Sjenica
Lukač Esmā - Novi Pazar
Mavrić Azra - Novi Pazar
Mekić Raida - Novi Pazar
Muratović Seniha - Novi Pazar
Omerović Nerma - Novi Pazar
Plojović Remzija - Novi Pazar
Radetinac Anisa - Novi Pazar
Rašljanin Lejla - Novi Pazar
Rebronja Anida - Novi Pazar
Saračević Farisa - Novi Pazar
Sejdović Ajla - Sjenica -
Sejdović Ajša - Sjenica

Šehović Ilda - Novi Pazar
Vučelj Dženeta - Tutin

Razrednica:
Plojović Šemsa

Svršenice: IV-c

Gusinac Zada - Tutin
Halilović Hajruša - Rožaje
Kovačević Erna - Rožaje
Mavrić Naila - Tutin
Mekić Lejla - Bijelo Polje
Murić Adila - Rožaje
Murić Nuriya - Rožaje
Tutić Mihrija - Tutin

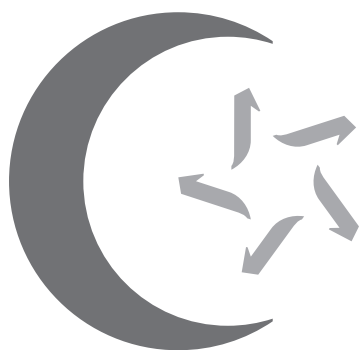
Razrednica:
Halilović Sajma

Medresa „Mehmed Fatih“ - Podgorica

Dedeić Huso - Rožaje
Drešević Edin - Podgorica
Drpljanin Selsebil - Priboj
Kijamet Rijad - Bijelo Polje
Krnić Jasmin - Podgorica
Kurpejović Arben - Rožaje
Lucević Šabo - Podgorica
Murić Elmin - Rožaje
Murić Emin - Bar
Osmanović Bajram - Berane
Ramović Seid - Rožaje
Toskić Amer - Podgorica
Čeljaj Afrim - Podgorica
Dermaja Medin - Bar
Djoković Jetmir - Podgorica
Đoković Adnan - Podgorica
Đoković Arben - Podgorica
Gjonović Samir - Bar
Kajoshević Haris - Podgorica

Kajošaj Samir - Podgorica
Beqaj Allma - Podgorica
Djoković Elma - Podgorica
Đoković Vaida - Podgorica
Hakšabanović Emina - Podgorica
Kajoshević Medina - Podgorica
Micović Eldina - Podgorica
Turković Alma - Podgorica
Alilović Marisela - Bijelo Polje
Burdžović Ilma - Bijelo Polje
Hodžić Amila - Bijelo Polje
Muratović Amina - Berlin- Njemačka

Razrednici:
Senad Alibašić
Brunilda Kajoshaj
Mirsada Burdžović



Službeni dio



Broj: 05-02-1-5170-3/16

Datum, 18. safer 1438. h.g.

18. novembar 2016. godine

Na temelju odredbe člana 17. i člana 34. Pravilnika o organizaciji i radu Rijaseta, Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini na svojoj 29. redovnoj sjednici, održanoj u Sarajevu dana 18. safera 1438. h.g., odnosno 18. novembra 2016. godine, razmatrajući zahtjev Agencije za certificiranje halal kvalitete za davanje saglasnosti na Odluku o izmjenama i dopunama Statuta Agencije na prijedlog Uprave za vjerske poslove, donio je sljedeću:

ODLUKU

Član 1.

Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini daje saglasnost na Odluku o izmjenama i dopunama Statuta Agencije za certificiranje halal kvalitete donesenu na 27. redovnom sastanku Upravnog odbora Agencije održanom dana 19. februara 2016. godine, odnosno, 11. džumade-l-ula 1437. h.g.

Član 2.

Odluka o izmjenama i dopunama Statuta Agencije usklađena je sa Ustavom i drugim općim normativnim aktima Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Član 3.

Ova Odluka stupa na snagu danom donošenja.

Reisu-l-ulema:
Husein-ef. Kavazović



Broj: 03-02-1-5286-3/16

Datum, 18. safer 1438. h.g.

18. novembar 2016. godine

Na temelju odredbe člana 17. i člana 34. Pravilnika o organizaciji i radu Rijaset, Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini na svojoj 29. redovnoj sjednici, održanoj u Sarajevu dana 18. safera 1438. h.g., odnosno 18. novembra 2016. godine, razmatrajući prijedlog Uprave za obrazovanje i nauku za davanje saglasnosti na prijedlog pravila Elči Ibrahim-pašine medrese u Travniku, donio je sljedeću:

ODLUKU

Član 1.

Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini daje saglasnost na Pravila Elči Ibrahim-pašine medrese u Travniku, usvojena na 12. redovnoj sjednici Upravnog odbora Elči Ibrahim-pašine medrese 16. augusta 2016. godine.

Član 2.

Pravila iz člana 1. ove Odluke usklađena su sa Ustavom i drugim općim normativnim aktima Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

Član 3.

Ova Odluka stupa na snagu danom donošenja.

Reisu-l-ulema:
Husein-ef. Kavazović



Broj: 05-08-2-5360-3/16

Datum, 18. safer 1438. h.g.

18. novembar 2016. godine

Na temelju odredbe člana 17. i člana 34. Pravilnika o organizaciji i radu Rijaset, Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini na svojoj 29. redovnoj sjednici, održanoj u Sarajevu dana 18. safera 1438. h.g., odnosno 18. novembra 2016. godine, razmatrajući prijedlog Uprave za obrazovanje i nauku za davanje saglasnosti na izbor i imenovanje direktora JU Medresa "Osman-ef. Redžović" u Velikom Čajnu, Visoko, donio je sljedeću:

ODLUKU
o davanju saglasnosti na izbor i imenovanje direktora
JU Medresa "Osman-ef. Redžović"

Član 1.

Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini daje saglasnost na izbor i imenovanje profesora Dženana Handžića na mjesto direktora JU Medresa "Osman-ef. Redžović" u Velikom Čajnu, Visoko.

Član 2.

Ova Odluka stupa na snagu danom donošenja i biće objavljena u *Glasniku* Rijaset Islamske zajednice.

Reisu-l-ulema:
Husein-ef. Kavazović



Dekreti

Broj: 02-07-1-4330-2/16.

Datum: 10. muharrem 1438. god. po H.

11. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Gornji Vakuf br. 3-03-140/16. od 05. 10. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama pripravnika u džemat Batuša, 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

Bušatlić (Salim) Idriz, profesor islamske teologije, rođen 04. 05. 1989. godine u Gornjem Vakufu, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u svojstvu pripravnika u džemat Batuša, Medžlis Islamske zajednice Gornji Vakuf, počevši od 01. 10. 2016. godine do 30. 09. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Gornji Vakuf i Idriz Bušatlić 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. 10. 2016. do 30. 09. 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 Rijasetu.

Dekret stupa na snagu 01. 10. 2016. godine i važi do 30. 09. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4566-2/16.

Datum: 20. muharrem 1438. god. po H.

21. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Kiseljak br. 03-03-285/16. od 07. 10. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama pripravnika u džemat Solakovići, 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

Delić (Sulejman) Jusuf, diplomirani imam, hatib i muallim, rođen 04. 01. 1988. godine u Srebrenici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u svojstvu pripravnika u džemat Solakovići, Medžlis Islamske zajednice Kiseljak, počevši od 03. 10. 2016. godine do 02. 10. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Kiseljak i Jusuf Delić 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 03. 10. 2016. do 02. 10. 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 03. 10. 2016. godine i važi do 02. 10. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5611-2/16.

Datum: 21. safer 1438. god. po H.

21. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bužim br. 02-07-1-78-3/16. od 03. 11. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama pripravnika u džemat Radoč, 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

Ićanović (Remzija) Nuriya, diplomirani imam, hatib i muallim, rođen 29. 06. 1992. godine u Bužimu, Bosanska Krupa, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u svojstvu pripravnika u džemat Radoč, Medžlis Islamske zajednice Bužim, počevši od 01. 02. 2016. godine do 31. 01. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Bužim i Nuriya Ićanović 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 pripravničkog 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: 02-07-1-5160-2/16.

Datum: 23. muharrem 1438. god. po H.

24. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Jajce br. 184/2016. od 12. 10. 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

Kahrić (Redžo) Ramiz, rođen 24. 07. 1981. godine u Šibenici - Jajce, do sada raspoređen na dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Jajce-Grad (Hadadan džamija), Medžlis Islamske zajednice Jajce, razrješava se navedene dužnosti zaključno sa 30. 09. 2016. godine i raspoređuje na dužnost drugog imama, hatiba i muallima u džemat Jajce-Grad (džamija Esme Sultanije), Medžlis Islamske zajednice Jajce, počevši od 01. 10. 2016. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Jajce i Ramiz Kahrić će, u skladu sa odredbama člana 11 Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 10. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5214-2/16.

Datum: 26. muharrem 1438. god. po H.

27. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bihać br. 51-GI-08-493/2016. od 18. 10. 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

Nuspahić (Muharem) Abdul-Aziz, rođen 18. 03. 1983. godine u Bihaću, do sada raspoređen na dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Kalata, Medžlis Islamske zajednice Kozarac, razrješava se navedene dužnosti zaključno sa 31. 10. 2016. godine i raspoređuje na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Fethija, Medžlis Islamske zajednice Bihać, počevši od 01. 11. 2016. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Bihać i Abdul-Aziz Nuspahić će, u skladu sa odredbama člana 11 Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 11. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5259-2/16.

Datum: 01. safer 1438. god. po H.

01. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Visoko br. 07-270/16. od 25. 10. 2016. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), 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

Smailagić (Rasim) Kenan, profesor islamske teologije, rođen 09. 08. 1981. godine u Visokom, do sada raspoređen na dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Srhinje, Medžlis Islamske zajednice Visoko, razrješava se navedene dužnosti zaključno sa 30. 11. 2016. godine i raspoređuje na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Čekrečije, Medžlis Islamske zajednice Visoko, počevši od 01. 12. 2016. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Visoko i Kenan Smailagić će, u skladu sa odredbama člana 11 Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 12. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5885-2/16.

Datum: 02. rebiu-l-evvel 1438. god. po H.

02. decembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Puračić br. 03-07-1-474/16. od 30. 11. 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

Mujić (Rizo) Mirnes, rođen 23. 09. 1983. godine u Ljuboviji - Srbija, do sada raspoređen na dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Orahovica-Jaruške, Medžlis Islamske zajednice Puračić, razrješava se navedene dužnosti zaključno sa 30. 11. 2016. godine i raspoređuje na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Berkovica, Medžlis Islamske zajednice Puračić, počevši od 01. 12. 2016. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Puračić i Mirnes Mujić će, u skladu sa odredbama člana 11 Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor. Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 12. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5932-2/16.

Datum: 06. rebiu-l-evvel 1438. god. po H.
06. decembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Živinice br. 02-07-1-255/16. od 02. 12. 2016. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), 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

Sakić (Husejn) Amir, diplomirani imam, hatib i muallim, rođen 28. 08. 1987. godine u Tuzli, do sada raspoređen na dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Lipovice Centar, Medžlis Islamske zajednice Kalesija, razrješava se navedene dužnosti zaključno sa 30. 11. 2016. godine i raspoređuje na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Gornje Dubrave, džamija Centar, Medžlis Islamske zajednice Živinice, počevši od 01. 12. 2016. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Živinice i Amir Sakić će, u skladu sa odredbama člana 11 Pravilnika o imamima, zaključiti Ugovor.

Tim ugovorom će se regulisati međusobna prava i obaveze između Medžlisa i imama u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 12. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4533-2/16.

Datum: 20. muharrem 1438. god. po H.

21. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-2065-1/16. od 13. 10. 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

Šljivo (Hamid) mr. Meho, profesor islamske teologije, rođen 02. 01. 1973. godine u Jajcu, imam, hatib i muallim u džematu Grbavica II, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Grbavica II, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 15. 10. 2016. godine, na osnovu sporazumnog raskida ugovora.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4534-2/16.

Datum: 20. muharrem 1438. god. po H.

21. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-2066-1/16. od 13. 10. 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

Purdić (Muradif) Ahmed, diplomirani profesor islamskih nauka, rođen 23. 04. 1974. godine u Zvorniku, imam, hatib i muallim u džematu Stari Ilijaš, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Stari Ilijaš, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 15. 10. 2016. godine, na osnovu sporazumnog raskida ugovora.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5111-2/16.

Datum: 20. muharrem 1438. god. po H.

21. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zavidovići br. 01-07-25-659/16. od 19. 10. 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

Efendić (Ramo) Sulejman, rođen 02. 08. 1952. godine u Željeznom Polju - Žepče, v.d. glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Zavidovići, razrješava se dužnosti v.d. glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Zavidovići, Medžlis Islamske zajednice Zavidovići, zaključno sa 01. 10. 2016. godine, radi odlaska u starosnu penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5226-2/16.

Datum: 26. muharrem 1438. god. po H.

27. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Cazin br. 01-07-1-254/2016. od 20. 10. 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

Kovačević (Sulejman) Ibrahim, rođen 08. 01. 1953. godine u Ćoralićima - Cazin, imam, hatib i muallim u džematu Slatina, Medžlis Islamske zajednice Cazin, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Slatina, Medžlis Islamske zajednice Cazin, zaključno sa 31. 10. 2016. godine, radi odlaska u starosnu penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5452-2/16.

Datum: 08. safer 1438. god. po H.

08. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Živinice br. 02-07-1-232/16. od 07. 11. 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

Bojić (Rasim) Ibrahim, rođen 15. 01. 1986. godine u Živinicama, imam, hatib i muallim u džematu Gračanica, Medžlis Islamske zajednice Živinice, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Gračanica, Medžlis Islamske zajednice Živinice, zaključno sa 31. 10. 2012. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5534-2/16.

Datum: 11. safer 1438. god. po H.

11. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Sarajevo br. 02-09-2226/16. od 04. 11. 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

Velić (Avdo) Abdulgafar, rođen 17. 12. 1976. godine u Zenici, imam, hatib i muallim u džematu Otoka – Istiklal džamija, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Otoka – Istiklal džamija, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, zaključno sa 06. 11. 2016. godine, na osnovu sporazumnog raskida ugovora.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5558-2/16.

Datum: 14. safer 1438. god. po H.

14. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Donji Vakuf br. 01-07-328/16. od 10. 11. 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

Kasumović (Zuhdija) Mersudin, rođen 01. 09. 1979. godine u Travniku, imam, hatib i muallim u džematu Torlakovac, Medžlis Islamske zajednice Donji Vakuf, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Torlakovac, Medžlis Islamske zajednice Donji Vakuf, zaključno sa 31. 05. 2016. godine, zbog određenih problema i nesuglasica sa Medžlisom Islamske zajednice Donji Vakuf.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5737-2/16.

Datum: 28. safer 1438. god. po H.

28. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bijeljina br. 03-07-1-481/2016. od 02. 10. 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

Grabčanović (Safet) Irfan, rođen 23. 09. 1981. godine u Zvorniku, imam, hatib i muallim u džematu Atmačići, Medžlis Islamske zajednice Bijeljina, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Atmačići, Medžlis Islamske zajednice Bijeljina, zaključno sa 08. 07. 2016. godine, na osnovu sporazumnog raskida ugovora.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5798-2/16.

Datum: 29. safer 1438. god. po H.

29. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Breza br. 432/16. od 23. 11. 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

Hašimović (Šaćir) Hajrudin, rođen 30. 01. 1954. godine u Džindićima - Visoko, imam, hatib i muallim u Medžlisu Islamske zajednice Breza, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u Medžlisu Islamske zajednice Breza, zaključno sa 10. 12. 2015. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5944-2/16.

Datum: 06. rebiu-l-evvel 1438. god. po H.

06. decembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Gračanica br. 02-07-1-347/16. od 30. 11. 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

Džananović (Jasim) Ševal, rođen 17. 06. 1953. godine u mjestu Doborovci, općina Gračanica, imam, hatib i muallim u džematu Gornji Doborovci, Medžlis Islamske zajednice Gračanica, razrješava se dužnosti imama, hatiba i muallima u džematu Gornji Doborovci, Medžlis Islamske zajednice Gračanica, zaključno sa 30. 11. 2016. godine, radi odlaska u penziju.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4286-2/16.

Datum: 10. muharrem 1438. god. po H.

11. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zenica br. 01-03-1-339-1/16. od 04. 10. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džemat Stranjani, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), te člana 8 Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice, održanoj u Sarajevu dana 26. rebiu-l-ahira 1431. h.g. odnosno 11. aprila 2010. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET

o postavljenju imama

Ibreljić (Muhamed) Reuf, rođen 30. 03. 1991. godine u Zenici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džematu Stranjani, Medžlis Islamske zajednice Zenica, počevši od 01. 09. 2016. do 31. 08. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Zenica i Reuf Ibreljić 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. 09. 2016. godine do 31. 08. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 09. 2016. godine i važi do 31. 08. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4659-2/16.

Datum: 20. muharrem 1438. god. po H.

21. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Konjic br. 405/2016. od 12. 10. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džemat Šunje, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), te člana 8 Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imami- ma donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice, održa- noj u Sarajevu dana 26. rebiu-l-ahira 1431. h.g. odnosno 11. aprila 2010. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Ahmić (Fadil) Jasmin, rođen 18. 02. 1990. godine u Konjicu, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Šunje, Medžlis Islamske zajednice Konjic, počevši od 11. 10. 2016. do 10. 10. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Konjic i Jasmin Ahmić 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 11. 10. 2016. godine do 10. 10. 2017. godi- ne u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 11. 10. 2016. godine i važi do 10. 10. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5144-2/16.

Datum: 23. muharrem 1438. god. po H.

24. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Fojnica br. 262/16. od 20. 10. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džemat Dusina, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), te člana 8 Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imami- ma donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice, održa- noj u Sarajevu dana 26. rebiu-l-ahira 1431. h.g. odnosno 11. aprila 2010. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Huskić (Omer) Mustafa, rođen 22. 02. 1988. godine u Fojnici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Dusina, Medžlis Islamske zajednice Fojnica, počevši od 01. 11. 2016. do 31. 10. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Fojnica i Mustafa Huskić 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. 11. 2016. godine do 31. 10. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 11. 2016. godine i važi do 31. 10. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5213-2/16.

Datum: 26. muharrem 1438. god. po H.
27. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Velika Kladuša br. 02-284-10/16. od 24. 10. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džemat Johovica, shodno odredbi člana 8 i člana 12 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 devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice, održanoj u Sarajevu dana 26. rebiu-l-ahira 1431. h.g. odnosno 11. aprila 2010. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Agić (Fikret) Belmin, rođen 21. 01. 1993. godine u Zenici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Johovica, Medžlis Islamske zajednice Velika Kladuša, počevši od 15. 10. 2016. do 14. 10. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Velika Kladuša i Belmin Agić 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 15. 10. 2016. godine do 14. 10. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 10. 2016. godine i važi do 14. 10. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema

Broj: 02-07-1-5260-2/16.

Datum: 01. safer 1438. god. po H.

01. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Tomislavgrad br. 161/2016. od 25. 10. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džemat Omerovići, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), te člana 8 Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice, održanoj u Sarajevu dana 26. rebiu-l-ahira 1431. h.g. odnosno 11. aprila 2010. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET o postavljenju imama

Hujdur (Adem) Džemail, rođen 14. 02. 1989. godine u Mostaru, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Omerovići, Medžlis Islamske zajednice Tomislavgrad, počevši od 01. 02. 2016. do 31. 01. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Tomislavgrad i Džemail Hujdur 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. 02. 2016. godine do 31. 01. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 02. 2016. godine i važi do 31. 01. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5489-2/16.

Datum: 08. safer 1438. god. po H.

08. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bužim br. 02-07-1-78-2/16. od 03. 11. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džemat Vrhovska, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), te člana 8 Pravilnika o izmjenama i dopunama Pravilnika o imamima donesenom na devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice, održanoj u Sarajevu dana 26. rebiu-l-ahira 1431. h.g. odnosno 11. aprila 2010. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Bajrektarević (Izet) Adnan, rođen 12. 02. 1986. godine u Bihaću, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Vrhovska, Medžlis Islamske zajednice Bužim, počevši od 01. 11. 2016. do 31. 10. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Bužim i Adnan Bajrektarević 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. 11. 2016. godine do 31. 10. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 11. 2016. godine i važi do 31. 10. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5514-2/16.

Datum: 10. safer 1438. god. po H.

10. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Livno br. 193/16. od 02. 11. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džemat Topovi – Gornji Grad, shodno odredbi člana 8 i člana 12 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 devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice, održanoj u Sarajevu dana 26. rebiu-l-ahira 1431. h.g. odnosno 11. aprila 2010. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Mehtić (Halil) Ismail, rođen 24. 08. 1984. godine u Zenici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Topovi – Gornji Grad, Medžlis Islamske zajednice Livno, počevši od 01. 11. 2016. do 31. 10. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Livno i Ismail Mehtić 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. 11. 2016. godine do 31. 10. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 11. 2016. godine i važi do 31. 10. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema

Broj: 02-07-1-5738-2/16.

Datum: 28. safer 1438. god. po H.

28. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bijeljina br. 03-07-1-482/2016. od 02. 11. 2016. godine, u predmetu postavljenja imama u džemat Atmačići, shodno odredbi člana 8 i člana 12 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 devetoj redovnoj sjednici Sabora Islamske zajednice, održanoj u Sarajevu dana 26. rebiu-l-ahira 1431. h.g. odnosno 11. aprila 2010. godine, Reisu-l-ulema donosi

DEKRET
o postavljenju imama

Ketanović (Sulejman) Mehmed, rođen 20. 11. 1996. godine u Tuzli, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Atmačići, Medžlis Islamske zajednice Bijeljina, počevši od 01. 11. 2016. do 31. 10. 2017. godine.

Na temelju ovoga dekreta Medžlis Islamske zajednice Bijeljina i Mehmed Ketanović 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. 11. 2016. godine do 31. 10. 2017. godine u skladu sa Pravilnikom o imamima.

Dekret stupa na snagu 01. 11. 2016. godine i važi do 31. 10. 2017. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4640-2/16.

Datum: 20. muharrem 1438. god. po H.

21. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Jajce br. 185/2016. od 12. 10. 2016. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), 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

Hadžić (Bećir) Zehrudin, profesor islamske teologije, rođen 04. 07. 1978. godine u Jajcu, postavlja se na dužnost prvog imama, hatiba i muallima u džemat

Jajce-Grad (džamija Esme Sultanije), Medžlis Islamske zajednice Jajce, počevši od 01. 10. 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. 10. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4568-2/16.

Datum: 26. muharrem 1438. god. po H.

27. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Modriča br. 87-08/15. od 07. 09. 2015. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), 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

Kavazović (Sead) Adnan, profesor islamske teologije, rođen 25. 11. 1990. godine u Brčkom, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Čaršija, Medžlis Islamske zajednice Modriča, počevši od 01. 10. 2015. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove imama, hatiba i muallima obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Imenovanom ostaje obaveza polaganja stručnog ispita pred ispitnom komisijom Rijaseta.

Dekret stupa na snagu 01. 10. 2015. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5374-3/16.

Datum: 03. safer 1438. god. po H.

03. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Kotor Varoš br. 09-07-1-135/16. od 31. 10. 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

Delić (Džafer) Samir, rođen 04. 04. 1981. godine u Pedićima - Kakanj, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Donja Varoš, Medžlis Islamske zajednice Kotor Varoš, počevši 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: 02-07-1-5581-2/16.

Datum: 16. safer 1438. god. po H.

16. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-9/16. od 27. 10. 2016. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), 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

Salkanović (Ifet) Izet, profesor islamske teologije, rođen 02. 10. 1986. godine u Teočaku, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Kraljevići, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši od 01. 10. 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. 10. 2014. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-5581-3/16.

Datum: 16. safer 1438. god. po H.

16. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-10/16. od 27. 10. 2016. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o ima-

mima (*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

Sinanović (Meho) Mirzet, rođen 03. 07. 1981. godine u Zvorniku, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Nezuk, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši 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: 02-07-1-5579-3/16.

Datum: 16. safer 1438. god. po H.

16. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-8/16. od 27. 10. 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

Muminović (Bajro) Selvir, rođen 29. 11. 1984. godine u Donjoj Kamenici - Zvornik, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Gornja Kamenica, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši 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: 02-07-1-5577-3/16.

Datum: 18. safer 1438. god. po H.

18. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-6/16. od 27. 10. 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

Memić (Smajil) Ahmet, rođen 26. 10. 1981. godine u Zvorniku, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Kozluk, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši 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: 02-07-1-5573-3/16.

Datum: 18. safer 1438. god. po H.

18. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-4/16. od 27. 10. 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

Karabegović (Mehmed) Ibrahim, rođen 24. 05. 1985. godine u Zvorniku, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Grbavci, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši 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: 02-07-1-5572-3/16.

Datum: 18. safer 1438. god. po H.

18. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-1/16. od 27. 10. 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

Halilović (Hasan) Osman, rođen 01. 10. 1978. godine u Zvorniku, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Jošanica, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši 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: 02-07-1-5574-3/16.

Datum: 18. safer 1438. god. po H.

18. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-3/16. od 27. 10. 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

Husić (Izet) Selmir, rođen 26. 02. 1987. godine u Tuzli, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Ravne, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši 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: 02-07-1-5575-3/16.

Datum: 18. safer 1438. god. po H.

18. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-2/16. od 27. 10. 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

Hasanović (Hamed) Zijad, rođen 01. 03. 1979. godine u Zvorniku, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Đulići, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši 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: 02-07-1-5666-3/16.

Datum: 21. safer 1438. god. po H.

21. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Zvornik br. 02-07-1-517-11/16. od 27. 10. 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

ma 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

Šahmanović (Asim) Mehmed, rođen 15. 09. 1983. godine u Tuzli, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Donji Križevići, Medžlis Islamske zajednice Zvornik, počevši 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: 02-07-1-5625-3/16.

Datum: 21. safer 1438. god. po H.

21. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bosanska Dubica br. 03-134/2016. od 16. 11. 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

Abazović (Husein) Mirza, rođen 27. 04. 1983. godine u Bužimu, Bosanska Krupa, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Polje, Medžlis Islamske zajednice Bosanska Dubica, počevši 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: 02-07-1-5658-2/16.

Datum: 21. safer 1438. god. po H.

21. novembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Bugojno br. 273-2/16. od 14. 11. 2016. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imama (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), 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

Mekić (Hajrudin) hafiz dr. Sejad, doktor filozofije, rođen 18. 02. 1982. godine u Zenici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Sultan Ahmed han II, Medžlis Islamske zajednice Bugojno, počevši od 01. 10. 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. 10. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-6002-2/16.

Datum: 08. rebiu-l-evvel 1438. god. po H.

08. decembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Maglaj br. RD-00-PI-435-12/16. od 06. 12. 2016. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), 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

Muminović (Fahrudin) Samir, profesor islamske teologije, rođen 26. 02. 1986. godine u Doboju, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Moševac, Medžlis Islamske zajednice Maglaj, počevši od 01. 09. 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. 09. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-6006-2/16.

Datum: 08. rebiu-l-evvel 1438. god. po H.

08. decembar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Medžlisa Islamske zajednice Banja Luka br. 02-03-1-341-1/16. od 01. 12. 2016. godine, shodno odredbi člana 8 i člana 12 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijaseta IZ u BiH*, br. 5-6/2008.), 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

Spahić (Hajrudin) Muris, master teologije, rođen 26. 03. 1980. godine u Gračanici, postavlja se na dužnost imama, hatiba i muallima u džemat Gornji Šeher, Medžlis Islamske zajednice Banja Luka, počevši od 01. 11. 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. 11. 2016. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4461-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva tuzlanskog br. 01-07-1-660/16. od 12. 10. 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

Kujraković (Ibrahim) mr. Nusret, rođen 08. 10. 1960. godine u mjestu Zelinja Donja - Gradačac, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Gradačac na mandatni period od četiri (4) godine, počevši od 15. 06. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2016. godine i važi do 14. 06. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4459-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva tuzlanskog br. 01-07-1-658/16. od 12. 10. 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

Kanlić (Suljo) Salim, profesor orjentalistike, rođen 10. 02. 1954. godine u Kanlićima - Goražde, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Orašje na mandatni period od četiri (4) godine, počevši od 15. 06. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2016. godine i važi do 14. 06. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4454-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva tuzlanskog br. 01-07-1-661/16. od 12. 10. 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

Rizvić (Avdo) Muhamed, profesor profesor razredne nastave, rođen 20. 06. 1960. godine u Glodima - Zvornik, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Teočak na mandatni period od četiri (4) godine, počevši od 15. 06. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2016. godine i važi do 14. 06. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4455-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva tuzlanskog br. 01-07-1-662/16. od 12. 10. 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

Hodžić (Osman) Refik, profesor islamske vjeronauke, rođen 28. 04. 1963. godine u Trnovcima - Gračanica, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Srebrenik na mandatni period od četiri (4) godine, počevši od 15. 06. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2016. godine i važi do 14. 06. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4460-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva tuzlanskog br. 01-07-1-659/16. od 12. 10. 2016. godine, shodno odredbi člana 12 i člana 47 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu 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

Camić (Mevludin) Omer, rođen 16. 10. 1972. godine u Bijeljini, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Janja na mandatni period od četiri (4) godine, počevši od 15. 06. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2016. godine i važi do 14. 06. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4457-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva tuzlanskog br. 01-07-1-656/16. od 12. 10. 2016. godine, shodno odredbi člana 12 i člana 47 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu 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

Camić (Mevludin) Samir, rođen 25. 05. 1975. godine u Janji - Bijeljina, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Bijeljina na period od dvije (2) godine, počevši od 15. 06. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2016. godine i važi do 14. 06. 2018. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4458-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva tuzlanskog br. 01-07-1-657/16. od 12. 10. 2016. godine, shodno odredbi člana 12 i člana 47 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu 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

Grahić (Nurija) Nurdin, nastavnik bosanskog jezika i književnosti, rođen 10. 08. 1978. godine u Zvorniku, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Vlasenica na mandatni period od četiri (4) godine, počevši od 15. 06. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2016. godine i važi do 14. 06. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4456-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Muftijstva tuzlanskog br. 01-07-1-655/16. od 12. 10. 2016. godine, shodno odredbi člana 12 i člana 47 Pravilnika o imamima (*Glasnik Rijasetu 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

Hodžić (Ibrahim) Elvir, rođen 16. 04. 1982. godine u mjestu Gornji Moranjci - Srebrenik, postavlja se na dužnost glavnog imama Medžlisa Islamske zajednice Bratunac na mandatni period od četiri (4) godine, počevši od 15. 06. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 15. 06. 2016. godine i važi do 14. 06. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



Broj: 02-07-1-4519-2/16.

Datum: 13. muharrem 1437. god. po H.

14. oktobar 2016. godine

Rješavajući po zahtjevu Islamske zajednice Bošnjaka u Austarliji od 19. 08. 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

Bekrić (Husejin) Jasmin, profesor islamske teologije, rođen 19. 11. 1965. godine u Lepenici - Tešanj, postavlja se na dužnost glavnog imama Islamske zajednice Bošnjaka u Australiji na mandatni period od četiri (4) godine, počevši od 07. 10. 2016. godine.

Stupanjem u službu imenovani je dužan poslove glavnog imama obavljati u skladu sa odredbama Pravilnika o imamima.

Dekret stupa na snagu 07. 10. 2016. godine i važi do 06. 10. 2020. godine.

Husein ef. Kavazović
Reisu-l-ulema



| Sadržaj

Hutba

175-180 **Fuad Sedić** • Berićet vakufa

Islamske teme

- 53-62 **Prof. dr. hfz. Halil Mehtić** • Osobnosti poslaničkog odgoja
- 181-196 **Dr. Elvir Duranović** • Redefiniranje pozicije dovišta u islamskoj tradiciji Bošnjaka
- 369-368 **Haris Mukić** • Pedagoški takt Muhammeda, a.s., u transformaciji njegovih savremenika
- 573-594 **Mr.sci. Armin Jašarević** • Kur'anski pogled na pojedine faktore koji utječu na ljudsku ličnost
- 595-606 **Haris Dubravac** • Životinjski svijet u ogledalu interpretativne tradicije muslimana
- 797-810 **Mr. sci Damir Babajić** • Teološko-praktičan rad: savjetovanje
- 811-824 **Hfz. mr. Adnan Srebrenica** • Poslanikova, s.a.v.s., pažnja prema životinjama
- 977-996 **Mirza Selimović** • Primjena općih načela šerijatskih propisa u medicini - pitanje transplantacije organa

Aktuelne teme

- 7-22 **Mr. sci Damir Babajić** • Programi teološkog i praktičnog rada Islamske zajednice u BiH prema osobama s invaliditetom
- 23-38 **Mr. sci Asmir Crnkčić** • Kulturni turizam kao razvojna prilika – baština u službi razvoja
- 39-52 **Doc. dr. Rifet Šahinović** • Umjerenost kao metod suočavanja s prošlošću s ciljem obnove pomirenja
- 377-390 **Dr. Almir Fatić** • Islamsko naslijeđe u promoviranju globalnog mira
- 391-408 **Mr. sci Asmir Crnkčić** • Sokolac kod Bihaća - Baština u službi razvoja
- 753-762 **Dr. Ekrem Tucaković** • Trebaju li Islamskoj zajednici odnosi s javnošću - mišljenja uposlenika
- 763-776 **Semir Salihović** • Međureligijski dijalog na tlu BiH između ideološkog i tradicionalnog islamskog razumijevanja
- 961-976 **Semir Salihović** • Međureligijski dijalog i ideja mira na tlu BiH u okviru modernog/racionalnog islamskog poimanja

Kulturna baština

- 83-96 **Mr. sci. Maksuda Muratović**, prof. fizike • Astronomske opservatorije u klasičnoj islamskoj kulturi
- 97-108 **Dr. sc. Suadin Strašević** • Stara džamija u Poljicu
- 109-120 **Dženan Hasić** • Muhammed Tevfik Bošnjak (1785-1866) 150 godina poslije
- 269-280 **Muhamed Okić** • Stara džamija u Čehajama
- 409-432 **Mirnes Hasanspahić** • Nišani i stara mezarja na olovskom području
- 607-624 **Aladin Husić** • Biljanska regija od najstarijih vremena do 1992. godine
- 625-644 **Jusuf Džafić** • Hasan ibn Ammar eš-Šurunbulali el-Ezheri el-Hanefi i Bošnjaci u Egiptu i proučavanje njegovih djela na našim prostorima
- 777-788 **Dženan Hasić** • Muhammed Murad el-Buhari i tekija Muradija u Istanbulu: od Semerkanda, preko Istanbula, pa do Vukeljića
- 789-796 **Dr. Elvir Duranović** • Džamija Ali-Dede Iskenderija u Skender-Vakufu i narodna vjerovanja vezana za nju
- 1017-1022 **Mr. sci. Abdulah Husić** • Doprinos naših azharovaca izučavanju tefsira u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću
- 1023-1034 **Mr. sc. Adis Sultanović** • Doprinos Muhameda Ždralovića izučavanju bosanskohercegovačkog rukopisnog naslijeđa

Pogledi

- 239-250 **Dr. Orhan Bajraktarević** • Ali Sami Nešar i jezik autentičnosti
- 251-268 **Haris Dubravac** • Politički islam značenje i implikacije
- 433-448 **Muhamed Jusić** • Ulema i vlast između dosluha i neposluha
- 449-464 **Semir Salihović** • Biblija o posljednjem Božijem poslaniku Muhammedu, alejhi-s-selam
- 655-666 **Dr. Dževada Šuško** • Kulturna diplomatija u Evropi i uloga Bošnjaka Muslimanski ugao posmatranja na približavanje sa nemuslimanima

- 667-680 **Alen Duraković** • Religije u tranziciji i tranzicijskim društvima
Islamska zajednica u tranziciji i tranzicija u Islamskoj zajednici
- 825-836 **Hišam Hafizović** • Šah Velijjullah ed-Dihlevi
i njegov doprinos islamskoj nauci
- 1051-1062 **Doc. dr. Rifet Šahinović** • Asad kao prevodilac i komentator Kur'ana

Portreti

- 129-150 **Enes Karić** • Nepoznati Muhammed Abduhū (prema memoarima
Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima)
- 309-324 **Enes Karić** • Nepoznati Muhammed Abduhū (2)
prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima
(nastavak iz broja 1–2 -)
- 517-532 **Enes Karić** • Nepoznati Muhammed Abduhū (3) prema memoarima
Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima
- 709-726 **Enes Karić** • Nepoznati Muhammed Abduhū (4)
prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima
- 873-888 **Enes Karić** • Nepoznati Muhammed Abduhū (5)
prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima
- 1097-1114 **Enes Karić** • Nepoznati Muhammed Abduhū (6)
prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima

Osvrti

- 121-128 **Bekrić Adis** • Suspenzija i materijalna odgovornost imama
- 845-854 **Hfz. mr. Maid-ef. Ibrahimović** • Osvrt na knjigu Ebu Hanife
i njegov doprinos hadiskoj znanosti
- 855-866 **Mensur Čehić** • Djela o sunnetu na bosanskom jeziku
osim izdanja El-Kalema
- 1063-1076 **Admir Muratović** • Mevlud kao riznica jezičkih podataka

Studije

- 63-82 **Rusmir Mahmutćehajić** • O promatranju svijeta
i sudjelovanju u njemu
- 197-218 **Mujo Rancić** • Socio-ekonomski profil muslimanskog svijeta
- 219-238 **Adis Poljić** • Funkcija sudije i postupanje sudije u parničnom
postupku, prema hadisu i pravu Bosne i Hercegovine
- 465-480 **Dr. sc. Amir Topoljak** • Borilačke vještine i islam
- 481-494 **Adis Sultanović** • Islam u medijskoj globalnoj slici svijeta
- 681-700 **Dr. Enes Durmišević** • Islam i Bošnjaci na kraju XIX stoljeća - Histori-
jsko i kontekstualno čitanje Teksta na primjeru trojice bošnjačkih ālima
- 1035-1050 **Mr. Maksuda Muratović** • Ibn al-Haytamova filozofija o naučnom
istraživanju primijenjena u islamskoj istraživačkoj metodologiji: analiza
iz pozicije tasawwura, epistemološke i ontološke perspektive

Esej

- 281-298 **Mr. sc. Mirsada Suljić** • Simbolika drveta
495-516 **Rusmir Mahmutćehajić** • O samoći u svijetu teologije i znanosti

Godišnjice

- 299-308 **Safet Brkić** • Džemal-ef. Omerčić (1922 – 2015) sjećanje u povodu godišnjice od preseljenja na ahiret
837-844 **Esmā Crnkić** • Husein Hilmi-ef. Durić, mađarski muftija (1931. – 1936.)

Pedagoške teme

- 645-654 **Prof.dr.hfz. Halil Mehtić** • Skromnost, praštanje i odlučnost kao preduvjeti uspješnog odgoja

Izazovi vremena

- 997-1016 **Mr. Lamija Vatreš - Mehmedić** • Sindrom sagorijevanja u radu kod imama

Prijevod

- 1077-1092 **Ebu Bekr Siradžuddin (Martin Lings)** • Porijeklo sufizma

Povodi

- 1093-1096 **Hadžem Hajdarević** • Šetnja sa Ćamilom

Naše medrese

- 1115-1124 Svršenici i svršenice naših medresa u 2016. godini

Službeni dio

- 151-165 Aktivnosti Rijaseta
166-167 Ustavni Sud Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini
327-333 Vijeće muftija
335-360 Dekreti
535-546 Aktivnosti Sabora
547-564 Dekreti
729-744 Aktivnosti Sabora
891-906 Aktivnosti Ustavnog suda
907-911 Aktivnosti Rijaseta
913-953 Dekreti
1127-1129 Aktivnosti Rijaseta
1130-1160 Dekreti

البلاغ

مجلة المشيخة الإسلامية
في البوسنة والهرسك

١٢-١

سرايفو

يناير - ديسمبر ٢٠١٥

السنة ٠٨٧ الصفحات ١-٢٧١١

فهرست

خطبة الجمعة

١٨٠-١٧٥ فؤاد سيديتش • بركة الوقف

موضوعات إسلامية

- ٦٢-٥٣ خليل مهيتش • خصائص التربية النبوية
- ١٩٦-١٨١ ألوير دورانوفيتش • إعادة تعريف مكانة المصلبات في تراث البشاعة الإسلامي
- ٣٧٦-٣٦٩ حارس موكيتش: البراعة التربوية لمحمد صلى الله عليه وسلم في تغيير معاصريه
- ٥٩٤-٥٧٣ أرمين يشارفيتش • نظر القرآن إلى بعض العوامل المؤثرة في شخصية الإنسان
- ٦٦-٥٩٥ حارس دورافاتس • عالم الحيوانات على ضوء التراث التفسيري للمسلمين
- ٨١-٧٩٧ دامر بابايتش • النصح عمل ديني تطبيقي
- ٨٢٤-٨١١ عدنان سررينيتسا • عناية النبي صلى الله عليه وسلم بالحيوانات
- ٩٩٦-٩٧٧ ميرزا سليموفيتش • تطبيق مبادئ الأحكام الشرعية العامة في الطب - مسألة زراعة الأعضاء

موضوعات راهنة

- ٢٢-٧ دامر بابايتش • برامج النشاطات العملية والفكرية للمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك فيما يخص المعاقين
- ٣٨-٢٣ أسمير تسرنكيتش • السياحة الثقافية كفرصة للتنمية - تراث في خدمة التنمية
- ٥٢-٣٩ رفعت شاهينوفيتش • الاعتدال كمنهج لمواجهة الماضي بهدف تحقيق التصالح وإقرار السلام
- ٣٩-٣٧٧ ألمير فاتيتش • التراث الإسلامي فيما يخص ترويج السلام في العالم
- ٤٠٨-٣٩١ أسمير تسرنكيتش • قلعة سوكلاتس القديمة قرب بيهاتش
- ٧٦٢-٧٥٣ أكرم توتساكوفيتش • هل المشيخة الإسلامية في حاجة إلى العلاقات مع الجماهير - آراء المستخدمين

- ٧٧٦-٧٦٣ **سمير صالحوفيتش** • حوار الديانات في أرض البوسنة والهرسك بين الفهم الأيديولوجي والفهم الإسلامي
- ٩٧٦ - ٩٦١ **سمير صالحوفيتش** • حوار الديانات وفكرة السلام في أراضي البوسنة والهرسك في إطار التصور الإسلامي العقلائي والحديث

تراث ثقافي

- ٩٦-٨٣ **مقصودة موراتفيتش** • مراصد فلكية في الحضارة الإسلامية القديمة
- ١٠٨-٩٧ **ساعودين سترافيتش** • المسجد القديم في بولييتسا
- ١٢-١٠٩ **جنان هاسيتش** • محمد توفيق بوشناق (١٨٦٦-١٧٨٥) بعد مضي ١٥٠ عاما
- ٢٨-٢٦٩ **محمد أوكيتش** • المسجد القديم في كهايا
- ٤٣٢-٤٠٩ **مرنس حسانسباهيتش** • الشواهد والمقابر القديمة في أنحاء أولوفو
- ٦٢٤-٦٠٧ **ألادين هوسيتش** • ناحية ما حول نهر بيلا - من أقدم العصور إلى عام ١٩٩٢م
- ٦٤٤-٦٣٥ **يوسف جافيتش** • الشيخ حسن بن عمار الشرنبلالي الأزهري الحنفي والبشانقة في مصر ودراسة مؤلفاته في بلادنا
- ٧٨٨-٧٧٧ **جنان هاسيتش** • محمد مراد البخاري والتكية المرادية في إسطنبول
- ٧٩٦-٧٨٩ **ألوپر دورانوفيتش** • مسجد علي ديدة إسكندري في سكندروفق والمعتقدات الشعبية المتصلة به
- ١٠٢٢ - ١٠١٧ **عبد الله هوسيتش** • إسهام الإزهريين من أبنائنا للدراسات التفسيرية في البوسنة والهرسك في القرن العشرين
- ١٠٣٤ - ١٠٢٣ **آدس سلطانوفيتش** • إسهام محمد زدرالوفيتش لدراسة المخطوطات في تراث البوسنة والهرسك

نظرات

- ٢٥٠-٢٣٩ **أورهان بقرتارفيتش** • علي سامي النشار ولغة الإصالة
- ٢٦٨-٢٥١ **حارس دورافاتس** • الإسلام السياسي - المعنى والمضامين
- ٤٤٨-٤٣٣ **محمد يوسيتش** • العلماء والسلطة بين التواطؤ والعصيان
- ٤٦٤-٤٤٩ **سمير صالحوفيتش** • الإنجيل عن خاتم الأنبياء والمرسلين محمد عليه الصلاة والسلام
- ٦٦٦-٦٥٥ **جواده شوشكو** • الدبلوماسية الثقافية في أوروبا ودور البشانقة التقارب بين المسلمين وغير المسلمين نظرا من الزاوية المسلمة
- ٦٨٠-٦٦٧ **ألن دوراكوفيتش** • الأديان في مرحلة الانتقال والمجتمعات التي تشهد هذه المرحلة المشيخة الإسلامية في مرحلة الانتقال ومرحلة الانتقال في المشيخة الإسلامية
- ٨٤٤-٨٢٧ **أسماء تسرنكيتش** • حسين حلمي أفندي دوريتش مفتي هنغاريا (١٩٣٦-١٩٣١)
- ١٠٦٢ - ١٠٥١ **رفعت شاهينوفيتش** • محمد أسد مترجما ومفسرا للقرآن

شخصيات

- ١٥-١٢٩ **أنس كاريتش** • ما لم يشع لحد الآن من أخبار محمد عبده (حسب ذكريات WILFRID SCAWEN BLUNT وغيرها من المصادر الغربية)
- ٣٣٤-٣٠٩ **أنس كاريتش** • ما لم يشع لحد الآن من أخبار محمد عبده (حسب ذكريات WILFRID SCAWEN BLUNT وغيرها من المصادر الغربية)
- ٥٣٢-٥١٧ **أنس كاريتش** • ما لم يشع لحد الآن من أخبار محمد عبده (حسب ذكريات WILFRID SCAWEN BLUNT وغيرها من المصادر الغربية)
- ٧٢٦-٧٠٩ **أنس كاريتش** • ما لم يشع لحد الآن من أخبار محمد عبده (حسب ذكريات WILFRID SCAWEN BLUNT وغيرها من المصادر الغربية)
- ٨٨٨-٨٧٣ **أنس كاريتش** • ما لم يشع لحد الآن من أخبار محمد عبده (حسب ذكريات WILFRID SCAWEN BLUNT وغيرها من المصادر الغربية)

١٠٩٥ - ١١١٢ **أنس كاريتش** • ما لم يشع لحد الآن من أخبار محمد عبده (حسب ذكريات
WILFRID SCAWEN BLUNT وغيرها من المصادر الغريبة)

لمحات

- ١٢١-١٢٨ **آدس بكريتش** • حرمان الإمام من الوظيفة ومسؤوليته المادية
- ٨٤٥-٨٥٤ **ماند إبراهيموفيتش** • لمحة إلى كتاب أبي حنيفة وإسهامه لعلوم الحديث
- ٨٥٥-٨٦٦ **منصور تشيهيتش** • المؤلفات في السنة النبوية باللغة البوسنية (ما عدا إصدارات القلم)
- ١٠٢٣ - ١٠٧٦ **آدمير موراتفيتش** • قصائد المولد النبوي بمثابة كترًا للمعلومات اللغوية

دراسات

- ٦٣-٨٢ **رسمبر ماهموتشهايتش** • حول مشاهدة الكون والمشاركة فيه
- ١٩٧-٢١٨ **مويو رانتشيتش** • المظهر الاجتماعي والاقتصادي للعالم الإسلامي
- ٢١٩-٢٣٨ **آدس بوليتش** • وظيفة القاضي وسلوك القاضي في الدعوى القضائية في الحديث النبوي وفي
قوانين البوسنة والهرسك
- ٤٦٥-٤٨٠ **آمر توبوليك** • الفنون القتالية والإسلام
- ٤٨١-٤٩٤ **آدس سلطانونوفيتش** • الإسلام كما تصوره وسائل الإعلام العالمية
- ٦٨١-٧٠٠ **أنس دورميشفيتش** • الإسلام والبشاعة في أواخر القرن التاسع عشر: القراءة التاريخية والسياقية لنص القرآن
الكريم على مثال ثلاثة من علماء البوسنة والهرسك
- ١٠٣٥ - ١٠٥٠ **مقصودة موراتفيتش** • فلسفة البحث العلمي لابن الهيثم تطبيقًا في مناهج البحث
الإسلامية: تحليل من منظور علم المعرفة وعلم الوجود

مقالة

- ٢٨١-٢٩٨ **مرسادة سوليتش** • رمزية الشجرة
- ٤٩٥-٥١٦ **رسمبر محموتشهايتش** • عن الخلوة في عالم اللاهوت والعلم

ذكريات سنوية

- ٢٩٩-٣٠٨ **صفوت بركيتش** • جمال أفندي عمرتشيتش (١٩٢٢-٢٠١٥) - ذكرى مرور سنة على ارتحاله
- ٨٣٧-٨٤٤ **أسماء تسركيتش** • حسين حلمي أفندي دوريتش مفتي هنغاريا (١٩٣١-١٩٣٦)

موضوعات تربوية

- ٦٥٤-٦٥٤ **خليل مهيتش** • التواضع والعفو والصبر كشروط لتربية ناجحة

تحديات الزمان

- ٩٩٧ - ١٠١٦ **لاميا فاترش محمديتش**: متلازمة (سندرم) الإرهاق المهني لدى الإئمة

ترجمات

- ١٠٧٧ - ١٠٩٠ **أبو بكر سراج الدين (مارتين لينغس)** • أصل التصوف

مناسبات

- ١٠٩١ - ١٠٩٤ **حجم هايدارفيتش** • تنزه مع كامل

مدارسنا الإسلامية

١١٢٢ - ١١٢٣ الخرجون والخريجات في مدارسنا الإسلامية عام ٢٠١٦م

رسميات

نشاطات الرئاسة	١٦٥ - ١٥١
المحكمة الدستورية للمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك	١٦٧ - ١٦٦
مجلس المفتين	٣٣٣-٣٢٧
قرارات التوظيف والعزل عن الوظيفة	٣٦٥-٣٦٥
نشاطات المجلس الاعلى	٥٤٦-٥٣٥
قرارات التوظيف والعزل عن الوظيفة	٥٦٤-٥٤٧
نشاطات المجلس الاعلى	٧٤٤-٧٢٩
نشاطات المحكمة الدستورية للمشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك	٩٠٦ - ٨٩١
نشاطات الرئاسة	٩١١ - ٩٠٧
قرارات التوظيف والعزل عن الوظيفة	٩٦٣-٩١٣
نشاطات الرئاسة	١١٢٧ - ١١٢٥
قرارات التوظيف والعزل عن الوظيفة	١١٥٨ - ١١٢٨

| Contents

Khutba

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

Islamic Theme

- 53-62 **Prof. Dr. Hfz. Halil Mehtic** • Peculiarities Of Prophets Education
- 181-196 **Elvir Duranovic** • Redefining the Position of Pilgrimage Sites in the Islamic Tradition of Bosniaks
- 369-378 **Haris Mukic** • Muhammad's, Peace be upon Him, Pedagogical Sensitivity in Transforming his • Contemporaries
- 573-594 **Mr. Sci. Armin Jasarevic** • Quranic Views About Individual Factors that Affect a Human Personality
- 595-606 **Haris Dubravac** • Animal Life in the Mirror of Interpretative Tradition of Muslims
- 797-810 **Mr. Sci. Damir Babajic** • Theological and Practical Work - Consulting
- 811-824 **Hfz.Mr. Adnan** • Srebrenica Prophet's, a. s., Attention to Animal
- 977-996 **Mirza Selimovic** • The Application of the General Principles of Sharia Regulations in Medicine: the Question of Organ Transplants

Current Themes

- 7-22 **Damir Babajic** • Programs of Theological-Practical Work of the Islamic Community in Bosnia-Herzegovina for Persons with Disabilities
- 23-38 **Mr. Sci. Asmir Crnkic** • Cultural Tourism as a Development Opportunity - Heritage in the Service of Development -
- 39-52 **Doc. Dr. Rifet Sahinovic** • Moderation as a Method of Dealing with the Past in Order to Restore Reconciliation
- 377-390 **Dr. Almir Fatic Islamic** • Heritage in Promoting Global Peace
- 391-408 **Mr. Sci Asmir Crnkic** • Sokolac near Bihac
- 753-762 **Dr. Ekrem Tucakovic** • Does the Islamic Community Need Public Relations – Opinions of the Employees
- 763-776 **Semir Salihovic** • Inter-religious Dialogue in Bosnia between the Ideological and Traditional Islamic Understanding
- 961-976 **Semir Salihovic** • Interreligious Dialogue and the Idea of Peace on the Territory of Bosnia-Herzegovina within a Modern/Rational Islamic Understanding

Cultural Heritage

- 83-96 **Maksuda Muratovic** • Astronomical Observatories in the Classical Islamic Culture
- 97-108 **Suadin Strasevic** • The Old Mosque in Poljice
- 109-120 **Dzenan Hasic** • Muhamed Tevfik Bosnjak (1785-1866) - 150 Years Later
- 269-280 **Muhamed Okic** • The Old Mosque in Cehaje
- 409-432 **Mirnes Hasanspahic** • Tombstones and Old Burial Grounds in the Olovo Area
- 607-624 **Aladin Husic** • Bila Region from the Earliest Times to 1992
- 625-644 **Jusuf Dzafic** • Hasan Ibn `Ammar Ibn `Ali Al-Shurunbulali Al Wafa'i (964-1069) and Bosniaks in Egypt and Studies of His Woks in Our Region
- 777-788 **Dzenan Hasic** • Muhammad Murad Al-Bukhari and the Muradi Tekke in Istanbul
- 789-796 **Dr. Elvir Duranovic** • Ali-Dede Iskenderi Mosque in Skender Vakuf and People's Beliefs Associated wit It
- 1017-1022 **Mr. Sci. Abdullah Husic** • Contribution of Our Al-Azhar Graduates to the Study of Tafsir in Bosnia-Herzegovina in the XX Century
- 1023-1034 **Mr. Sc. Adis Sultanovic** • The Mohamed Zdralovic's Contribution to the Study of Bosnian Manuscript Heritage

Views

- 239-250 **Orhan Bajraktarevic** • Ali Sami Al-Nashshar and a Language of Authenticity
- 251-268 **Haris Dubravac** • Political Islam – Meaning and Implications
- 433-448 **Muhamed Jusic** • Ulama and Authorities - between Collusion and Disobedience

- 449-464 **Semir Salihovic** • Bible on the Last Prophet Muhammad, 'Alayhi-s-Salam
- 655-666 **Dr. Dzevada Susko** • Cultural Diplomacy in Europe and the Role of Bosniaks - Muslim Perspective on Rapprochement between Muslims and non-Muslims
- 667-680 **Alen Durakovic** • Religions in Transition and in the Transitional Societies - The Islamic Community in Transition and Transition in the Islamic Community
- 825-836 **Hisam Hafizovic** • Shah Waliullah- Al-Dehlawi and His Contributions to the Islamic Science
- 1051-1062 **Doc. Dr. Rifet Sahinovic** • Asad as a Translator and Commentator of the Qur'an

Portraits

- 129-150 **Enes Karic** • Unknown Muhammad Abduh (According to the Memoirs of Wilfrid Scawen Blunt and Other Sources)
- 309-324 **Enes Karic** • Unknown Muhammad Abduh (According to the Memoirs of Wilfrid Scawen Blunt and Other Sources)
- 517-532 **Enes Karic** • Unknown Muhammad Abduh (According to the Memoirs of Wilfrid Scawen Blunt and Other Sources)
- 709-726 **Enes Karic** • Unknown Muhammad Abduh (According to the Memoirs of Wilfrid Scawen Blunt and Other Sources)
- 873-888 **Enes Karic** • Unknown Muhammad Abduh (According to the Memoirs of Wilfrid Scawen Blunt and Other Sources)
- 1095-1112 **Enes Karic** • Unknown Muhammad Abduh (6) According to the memoirs of Wilfrid Scawen Blunt and Other Sources

Reviews

- 121-128 **Adis Bekric** • Suspension and Financial Responsibility of Imams
- 845-854 **Hfz. Mr. Maid-ef. Ibrahimovic** • Review of the book: "Abu Hanifa and His Contribution to the Hadith Science", by Sefik Kurdic
- 855-866 **Mensur Cehic** • Works on Sunnah in Bosnian (With the Exception of the Al-Kalem's Publications)
- 1063-1076 **Admir Muratovic** • Mawlid as a Treasury of Language Data

Studies

- 63-82 **Rusmir Mahmutcehajic** • On observing the world and participating in it
- 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
- 465-480 **Dr. Sci. Amir Topoljak** • Martial Arts & Islam
- 481-494 **Adis Sultanovic** • Islam in the Media Global Picture of the World

- 681-700 **Dr. Enes Durmisevic** • Islam and Bosniaks in the Late Nineteenth Century: The Historical and Contextual Reading of the Text by the Example of Three Bosniak Alims (Scholars)
- 1035-1050 **Mr. Sci. Maksuda Muratovic** • a Professor of Physics Ibn Al-Haytham's Philosophy of Scientific Research Applied in Islamic Research Methodology: Analysis of Tasawwur, Epistemological and Ontological Perspectives

Essay

- 281-298 **Mirsada Suljic** • Symbolism of a Tree
- 495-516 **Rusmir Mahmutcehajic** • About Solitude in the World of Theology and Science

Anniversaries

- 299-308 **Safet Brkic** • Dzermal-ef Omercic (1922 - 2015) – A Remembrance to Mark One Year Since He Passed Away
- 837-844 **Esmal Crnkic** • Husein Hilmi-ef. Duric - Hungarian Mufti (1931 - 1936)

Pedagogical Theme

- 645-654 **Prof. Dr. Hfz. Halil Mehtic** • Modesty, Forgiveness and Determination as Prerequisites for Successful Upbringing

Challenges of Time

- 997-1016 **Mr. Lamia Vates - Mehmedic** • Burn-out at Work Syndrome among Imams

Translations

- 1077-1090 **Abu Bakr Siraj ad-Din (Martin Lings)** • The Origin of Sufism

Occasions

- 1091-1094 **Hadžem Hajdarević** • Walk with Camil

Our Madrasas

- 1113-1122 The Graduates, both Male and Female, of Our Madrasas in 2016

The Official Part

- 151-165 The Activities of Riyasat
- 166-167 Constitutional Court of Islamic Community of Bosnia and Herzegovina
- 327-333 Council of Muftis
- 335-360 Decrees
- 535-546 The Activities of Sabor
- 547-564 Constitutional Court of Islamic Community of Bosnia and Herzegovina
- 729-744 The Activities of Sabor

891-906	Constitutional Court of Islamic Community of Bosnia and Herzegovina
907-911	The Activities of Sabor
913-953	Decrees
1125-1127	Activities of the Riyasat
1128-1158	Decrees

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 prilozima 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 ISLAMSKJE 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: Štampanija 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.