

IDEOLOGIJA TEKFIRA I NASILNI EKSTREMIZAM

- ANALIZA -



**ISLAMSKA ZAJEDNICA
U BOSNI I HERCEGOVINI**
VIJEĆE MUFTIJA

Sarajevo, 1438/2017.

ISBN 978-9958-23-461-3



9 789958 234613



**ISLAMSKA ZAJEDNICA
U BOSNI I HERCEGOVINI**
VIJEĆE MUFTIJA

القلم
el-Kalem

IZDAVAČKI CENTAR RIJASETA
ISLAMSKE ZAJEDNICE U BIH



ISLAMSKA ZAJEDNICA
U BOSNI I HERCEGOVINI
VIJEĆE MUFTIJA

IDEOLOGIJA TEKFIRA I NASILNI EKSTREMIZAM

- ANALIZA -

ISLAMSKA ZAJEDNICA U BOSNI I HERCEGOVINI - VIJEĆE MUFTIJA

IDEOLOGIJA TEKFIIRA I NASILNI EKSTREMIZAM - ANALIZA -

Izdavač:

EL-KALEM

izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

www.elkalem.ba

Za izdavača:

Mesud Smajić

Urednik izdanja:

Muhamed Jusić

Lektor: Amina Uzunalić

Tehnički urednik: Aida Mujezin-Čolo

Dizajn korice: Tarik Jesenković

Štampa: *Dobra knjiga*, Sarajevo

Za štampariju: Izedin Šikalo

Sarajevo, 1438/2017.

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

28-428-742

ISLAMSKA zajednica u Bosni i Hercegovini, Vijeće muftija (Sarajevo)

Ideologija tekfira i nasilni ekstremizam : analiza /

Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, Vijeće muftija. -

Sarajevo : El-Kalem, 2017. - 91 str. ; 21 cm

Bibliografija i bilješke uz tekst

ISBN 978-9958-23-461-3

COBISS.BH-ID 24206598



ISLAMSKA ZAJEDNICA
U BOSNI I HERCEGOVINI
VIJEĆE MUFTIJA

IDEOLOGIJA TEKFIRA I NASILNI EKSTREMIZAM

– ANALIZA –

القلم
el-Kalem

Sarajevo, 1438/2017.

SADRŽAJ

Uvod	7
Historijski kontekst	13
Tekfir	17
Džihad	35
Hidžra	43
Tagut i koncept monoteizma u vlasti (tevhid el-hakimije)	49
Svijet mira (dar el-islam ili dar es-selam) i svijet rata (dar el-harb)	53
Hilafet	57
Šerijatska politika (sijase šer'ijje)	63
Prijateljevanje i neprijateljevanje (el-vela ve el-bera)	71
Novotarije ili novine u vjeri (bid'a)	75
Islamska eshatologija i vjerovanje u Sudnji dan	81
Zaključak	87

UVOD

Na osnovu Zaključka Vijeća muftija Islamske zajednice u BiH usvojenog na osmoj redovnoj sjednici, održanoj 25. ramazana 1437. god. po H. (30. juna 2016. god.) i Rješenja reisu-l-uleme Islamske zajednice u BiH broj 03-2-93-1/16 od 11. ševvala 1437. god. po H. (15. jula 2016. god.), reisu-l-ulema Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini Husein-ef. Kavazović je 11. ševvala 1437. god. po H. (15. jula 2016. god.) donio rješenje o formiranju komisije koja ima zadatak obraditi najrelevantnija pitanja koja se tiču ideologije tekfira i nasilnog ekstremizma u Bosni i Hercegovini kao refleksije sličnih stremljenja u svijetu.

Ovaj dokument rezultat je rada Komisije i sadrži ključne koncepte i pojmove koje radikalne skupine najčešće zloupotrebljavaju, ideologiziraju i izvode iz konteksta ustaljene islamske interpretacije. Primarni cilj ovog istraživanja nije bio da polemizira s takvim stavovima nego da ukaže na najčešće zloupotrebe temeljnih koncepata islamskog učenja kojima su data nova značenja.

Analiza koju je usvojilo Vijeće muftija na sjednici, održanoj 22. džumade-l-uhraa 1438. god. po H. (21. marta 2017. god.), jedan je od napora koje Islamska zajednica u BiH ulaže na suzbijanju utjecaja interpretacija vjere stranih tradicionalnom islamskom učenju, a koje su se kod nas pojavile u posljednje vrijeme.

Značajnije aktivnosti i mjere koje je Islamska zajednica u BiH na ovom planu u proteklom periodu poduzimala su:

1. Usvajanje člana 8. Ustava Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 26. novembra 1997. godine koji glasi: "Islamska zajednica čuva vjerodostojnost islamskih normi i osigurava njihovo tumačenje i primjenu. U tumačenju i izvršavanju ibadetskih islamskih dužnosti u Islamskoj zajednici primjenjuje se hanefijski mezheb", odnosno člana 7. Ustava Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 26. aprila 2014. koji glasi: "Islamska zajednica čuva vjerodostojnost islamskih normi i osigurava njihovo tumačenje i primjenu. U tumačenju vjere i izvršavanju ibadetskih islamskih dužnosti u Islamskoj zajednici primjenjuje se matu-ridijski akaid i hanefijski mezheb".
2. Dana 13. decembra 1993. godine naibu-reis Islamske zajednice u RBiH dr. Mustafa Cerić izdao je Fe-tvu o obaveznosti pridržavanja propisa hanefijskog mezheba u načinu vršenja vjerskih obreda u džami-jama, mesdžidima, tekijama, kao i na svim vjerskim skupovima.
3. Dana 27. marta 2006. godine Rijaset IZ u BiH donio je Rezoluciju o tumačenju islama.
4. Dana 7. novembra 2006. godine Rijaset IZ u BiH do-nio je Agendu na Rezoluciju Rijaset IZ o tumačenju islama.
5. Dana 17. novembra 2006. godine u Lukavcu je održa-no savjetovanje nosilaca najodgovornijih dužnosti u IZ o pojavi i izazovu različitih tumačenja islama u BiH.
6. Dana 16. oktobra 2007. godine Rijaset IZ u BiH do-nio je Odluku o džamijskom kućnom redu. Vojno muftijstvo je ovaj Kućni red u džamijama u vidu

Instrukcije dalo na znanje i primjenu i u vojnim mesdžidima.

7. U periodu 14-16. novembra 2007. godine Rijaset IZ u BiH organizirao je naučni skup: *Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive*.
8. Dana 5. novembra 2008. godine Sabor IZ u BiH osnovao je Institut za proučavanje islamske tradicije Bošnjaka, a njegov rad je reaktiviran odlukom Sabora 2013. godine.
9. U danima 5-6. juna 2011. godine Udruženje ilmije IZ u BiH i Fondacija Konrad Adenauer u Bosni i Hercegovini organizirali su kolokvij *Islamska scena u Bosni i Hercegovini* na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu.
10. Dana 7. jula 2012. godine Sabor IZ u BiH osnovao je Centar za dijalog Vesatijja (CDV). Centar je preveo s arapskog jezika i štampao desetine izdanja u kojima se tretiraju pitanja islamske umjerenosti i odgovori na zloupotrebu nekih tradicionalnih koncepata islamskog učenja. Centar redovno organizira tribine i predavanja širom BiH na kojima se tretiraju i pitanje nasilnog ekstremizma, te zloupotrebe vjere.
11. Dana 8. juna 2013. godine Islamski pedagoški fakultet u Bihaću, u saradnji s Centrom za dijalog Vesatijja, organizirao je međunarodnu naučnu konferenciju pod nazivom *Umjerenost kao metod institucionalnog djelovanja islamskih obrazovnih ustanova regije*.
12. Dana 30. decembra 2013. godine Rijaset IZ u BiH usvojio je Platformu o saradnji Islamske zajednice s organizacijama islamske orijentacije koje djeluju u Bosni i Hercegovini.
13. Dana 1. marta 2014. Islamske informativne novine *Preporod* i Centar za dijalog Vesatijja (CDV) pokrenuli

- su Vesatijjin forum, rubriku za promociju ideja međumuslimanskog i međureligijskog dijaloga i islamske umjerenosti.
14. Dana 27. marta 2014. u Sarajevu je održan okrugli sto na temu *Tumačenje islama u BiH i uloga organizacija islamskog određenja* u organizaciji Instituta za islamsku tradiciju Bošnjaka, a pod pokroviteljstvom reisu-l-uleme Husein-ef. Kavazovića.
 15. U periodu od novembra 2014. do januara 2015. godine Rijaset je, u saradnji s Ilmijjom i Centrom za dijalog Vesatijja, realizirao četiri ciklusa četverodnevni seminara za imame pod naslovom: *U susret različitim tumačenjima islama*.
 16. U periodu od 19. do 26. januara 2015. god. organiziran je seminar *Kako u BiH govoriti o islamu* za glavne imame i predsjednike medžlisa.
 17. Dana 30. maja 2015. godine Islamski pedagoški fakultet u Bihaću, u saradnji s Centrom za dijalog Vesatijja, organizirao je konferenciju s međunarodnim učešćem o temi *Umjerenost kao metod suočavanja s prošlošću s ciljem obnove pomirenja*.
 18. Dana 4. decembra 2015. god. najodgovorniji predstavnici bošnjačkog naroda u državnim, političkim, vjerskim, akademskim, kulturnim i drugim institucijama Bosne i Hercegovine potpisali su Zajedničku izjavu o nasilnom ekstremizmu.
 19. Dana 25. februara 2016. godine Vijeće muftija IZ u BiH donijelo je Instrukciju za razgovore i postizanje dogovora s pojedincima i skupinama, muslimanima, koji nisu članovi Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i koji nisu uključeni u džemate IZ u BiH. U Instrukciji se navode prava i obaveze člana IZ u BiH.

20. U martu 2016. Odjel za mektebsku nastavu i mlade Uprave za vjerske poslove predložio je, a Vijeće muftija usvojilo, Plan i program za rad s mladima kako bi se suzio prostor utjecaja pojedinaca i grupa koje djeluju izvan okvira IZ u BiH.
21. Dana 11. aprila 2016. godine Vijeće muftija IZ u BiH zadužilo je Rijaset da pripremi prijedlog Strategije uključivanja u Zajednicu pripadnika islama koji djeluju izvan Zajednice.
22. Dana 11. aprila 2016. godine Vijeće muftija IZ u BiH zadužilo je Rijaset da izradi Plan aktivnosti i Operativni plan uključivanja u Zajednicu pripadnika islama koji su to zvanično prihvatili, odnosno onih pripadnika islama koji to dosada nisu prihvatili, a koji iskažu spremnost za to u budućnosti.
23. Dana 11. aprila 2016. godine Vijeće muftija IZ u BiH se obavezalo izraditi Plan aktivnosti i uputa nadležnim organima i ustanovama Zajednice u vezi s integriranjem grupa i pojedinaca koji djeluju izvan institucija IZ.
24. U periodu januar-juli 2016. godine Uprava za vanjske poslove i dijasporu Rijasetu IZ u BiH, u saradnji s Ambasdom Kraljevine Norveške u Bosni i Hercegovini, implementirala je projekat *Rad s mladima na njihovom pravilnom usmjeravanju i prevenciji bolesti ovisnosti, nasilja i ekstremizma*.
25. Dana 15. jula 2016. godine reisu-l-ulema je imenovao Komisiju Vijeća muftija za analizu ideologije tekfira i nasilnog ekstremizma.
26. U Upravi za vanjske poslove formiran je Odjel za odnose sa crkvama, vjerskim zajednicama, državnim institucijama, političkim strankama, međunarodnim i nevladinim organizacijama.

27. Ilmija je u 2016. godini u muftijstvima organizirala osam seminara za imame pod nazivom *Imamski poziv, vjerski radikalizam i nasilni ekstremizam*. Seminari su organizirani pod pokroviteljstvom reisu-l-uleme Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini Husein-ef. Kavazovića i uz podršku Misije OSCE-a u BiH.

Od svih ovih mjera daleko su bitnije ukupne svakodnevnne aktivnosti IZ u BiH koje su postavljene na temeljima islamske tradicije i bosanskog iskustva življenja i prakticiranja islama. Također je od suštinske važnosti da se, kada se govori o radikalizaciji koja vodi u nasilni ekstremizam, pravilno odmjeri uloga religije, odnosno njene ideološke interpretacije. Ta uloga ne treba da bude zanemarena, ali ni prenaplašena, jer u procesu radikalizacije koja vodi u nasilni ekstremizam postoje brojni drugi lični i društveni faktori koji se ne smiju zanemariti.

Ovo istraživanje treba da posluži i kao osnova za moguća buduća istraživanja i kao izvor relevantnih informacija o ovom novom fenomenu iz kojeg će imami, vjeroučitelji i cjelokupna bh. javnost, a posebno akademska, moći steći uvid u razmjere zloupotrebe islamskog učenja i tradicije od male skupine isključivih, a nekada i nasilnih, ljudi.

Fokus ovog istraživanja je samo na konceptima iz islamske sunnijske tradicije, što ne znači da oni jedini prijetu islamskoj tradiciji Bošnjaka. Takvih ekstremnih učenja u svijetu i bosanskohercegovačkom društvu ima i s pozicija šiitske tradicije i nacionalističkih ideologija, ali one nisu bile predmet ovog istraživanja, jer su i po svome izvorištu strane islamskoj tradiciji Bošnjaka. Podjednako tako, ova analiza se ne bavi ni zloupotrebama islama od strane muslimanskih i nemuslimanskih vlasti i drugih skupina.

HISTORIJSKI KONTEKST

U muslimanskoj historiji uočavamo periodično pojavljivanje nasilnog ekstremizma koji se danas definira kao vjerovanja ili postupci ljudi koji podržavaju ili koriste nasilje radi postizanja ideoloških, religijskih ili političkih ciljeva. Glavni uzroci takvih vjerovanja ili akata bili su politički, dogmatski i kulturni.

Paradigma nasilnog ekstremizma među muslimanima jeste haridžijsko učenje i pokret koji se pojavio u 7. stoljeću, o čemu će više riječi biti na stranicama ove Analize. Učenje tog pokreta karakterizirao je krajnji ekskluzivizam i ekstremizam, koji se ogledao u proglašavanju za nevjernike onih muslimana koji ne dijele njihove stavove, te obavezom da se proglasi nelegitimnim vladar koji je, s njihovog stanovišta, skrenuo s pravog puta. Haridžije¹ su poraženi tokom 8. stoljeća, a preživjela je samo njihova podgrupa koja je odbacila ekstremizam i radikalizam.

¹ Haridžije (doslovno, *oni koji su se izdvojili*) bili su prva sekta u islamu koja se pobunila protiv odluke halife Alije, r.a., da prihvati arbitražu dvojice ljudi u sukobu s hazreti Muavijom. Taj svoj postupak su opravdali selektivnim citiranjem Kur'ana i doslovnim tumačenjem dijela kur'anskog teksta: *Sud pripada samo Bogu (ini-l hukmu illa lillah)*. Potom su takva svoja shvatanja pokušali zajednici nametnuti silom i terorom. Kasnije su počinioce velikih grijeha smatrali nevjernicima. Vidi više u: Ahmet Alibašić, "Militantni ekstremisti: haridžije našeg doba", u *Savremene muslimanske dileme: pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*, priredili: Ahmet Alibašić i Muhamed Jusić, Centar za dijalog Vesatija i Centar za napredne studije, Sarajevo, 2015.

U 11. stoljeću pojavila se ekstremistička grupa Asasina koja dolazi iz šiitskog ismailijskog nizari okruženja. Ta grupa je izvodila spektakularna ubistva sunijskih vođa i evropskih krstaša u Siriji. Asasini, ipak, nastoje da prilikom svojih napada ne povrijede nedužne ljude, što ih razlikuje od nasilnih ekstremista našeg doba. Ovu grupu su uništili Mongoli u 13. stoljeću.

Nakon duge pauze, nasilni ekstremizam će se javiti u muslimanskim zemljama Srednjeg istoka u drugoj polovini 20. stoljeća. Tome je doprinijelo više faktora, od kojih izdvajamo: nedemokratski karakter brojnih arapskih režima, neujednačen i nepravičan razvoj arapskih zemalja, jačanje dogmatske i redukcionističke tendencije u islamskoj misli, suzbijanje javnog djelovanja islamskih i islamističkih organizacija, stradanje muslimanskih naroda u raznim dijelovima svijeta, strane intervencije u muslimanskim zemljama i dr.

Ovaj ekstremizam se u naše vrijeme počeo izražavati putem oživljavanja haridžijskih stavova i prakse. Šejhu-l-Azhar Džadulhakk Ali Džadulhakk je među prvima ovu skupinu nazvao novim haridžijama². Ovaj nasilni ekstremizam manifestirao se kao unutrašnji terorizam (napadi na vjerske i političke vođe), a zatim je prerastao u međunarodni terorizam (napadi na strane predstavnike, građane i institucije).

Početak 21. stoljeća nasilni ekstremizam se globalizirao, a 2013. godine uspostavio teritoriju pod vlastitom kontrolom i proglasio se državom. Od oživljavanja nasilnog ekstremizma 1970-ih godina pa do danas uočava se da je svaka naredna ekstremistička grupa radikalnija od prethodne. Vrhunac je tzv. "islamska država", koja je počela kao ogranak El-Kaide u Iraku, transformirala se u "islamsku

² Džadulhakk Ali Džadulhakk, *Fetava el-islamijje min Dar el-ifta el-Misirijje*, vol.1-20, Kairo, 1980-1993., fetva 3742, str. 306.

državu u Iraku i Šamu” i na kraju proglasila univerzalnim “hilafetom”. Ovaj proces transformacije oslanjao se na vlastito tumačenje “kraja vremena” (*ahiri-z-zeman*) i apokaliptični sukob muslimana i nemuslimana.

Ekstremisti glorificiraju nasilje i sami ističu da provode teror (*irhab*) protiv svojih protivnika. Svojim aktima, od kojih je svaki naredni grozniji od prethodnog, zapanjuju svijet. Pošto te akte opravdavaju vjerskim argumentima, to objektivno predstavlja jednu od najvećih zloupotreba islamskih institucija i propisa koji su počinjeni u historiji. A iz historije možemo naučiti:

1. da nasilni ekstremizam nije inherentan islamu već se periodično pojavljuje kada se steknu određeni uvjeti;
2. da se nasilni ekstremizam zaogrće vlastitim tumačenjem vjerovanja i vjerskog prava;
3. da se u suočavanju s ovim izazovom moraju adresirati najdublji uzroci, a ne samo njegove manifestacione forme;
4. da se u suočavanju s nasilnim ekstremizmom državne vlasti trebaju baviti prevencijom i kaznenom politikom, a ulema i intelektualci delegitimizacijom ekstremističkih tumačenja;
5. da se trajanje perioda nasilnog ekstremizma u historiji mjeri decenijama ili stoljećima;
6. da se ekstremističke grupe cijepaju na sve radikalnije podgrupe i
7. na kraju, da prežive samo oni koji su spremni da odbace nasilje.

U nastavku ovog dokumenta izvršit ćemo kritičku analizu ključnih pojmova ekstremističkog diskursa i pokazati u kojoj mjeri on odstupa od općeprihvaćenog tumačenja islama.

TEKFIR

Riječ *tekfir* glagolska je imenica od glagola *keffere*, koji između ostalog znači *proglasiti/smatrati nekoga nevjernikom*, tako da *tekfir* znači proglašavanje ili smatranje nekoga nevjernikom, odnosno krivovjernikom. To pitanje je od izuzetnog značaja, zato što se za osobu koja napusti islam (*murtedd*), u klasičnim interpretacijama Šerijata koje ekstremisti smatraju obavezujućim, vežu određene sankcije uključujući, po većini, i smrtnu kaznu. Pored toga, takva osoba se u nekim segmentima Šerijata, naročito u bračnom i porodičnom pravu, tretira na poseban način, što podrazumijeva i mogući razvod braka.

Tekfir u islamskoj tradiciji

Među islamskim učenjacima postoji konsenzus da musliman prestaje biti muslimanom ako zaniječe bilo koji imanski ili islamski šart, ako zaniječe i najmanji dio kur'anskog teksta, ili ako ono što islam naređuje ne smatra obaveznim, odnosno ako ono što islam zabranjuje smatra dozvoljenim. Takav načelan tekfir može se smatrati legitimnim ili šerijatski opravdanim.

Međutim, pripadnici nekih ekstremnih sekti u muslimanskoj historiji nisu se zadovoljili time, nego su smatrali da i počinilac (velikih) grijeha također prestaje biti muslimanom. Tako su se tokom povijesti islama pojavljivale frakcije koje su s velikim razlikama prilazile pitanju tekfira. Otuda

su npr. haridžije smatrali da čovjek činjenjem samo jednog grijeha – ukoliko se ne pokaje – prestaje biti muslimanom i zaslužuje vječnu kaznu u Džehennemu. Oni su vjerovali da veliki grijeh (a prema nekima od njih i mali) i iman nikako ne mogu zajedno, tj. da onaj ko vjeruje ne može počinuti veliki grijeh, te da, ako ga učini, automatski prestaje biti vjernikom. S druge strane, bilo je i onih koji su smatrali da vjerovanju nikakvo djelo ne može naštetiti, tj. da onog ko vjeruje nikakav prijestup ne može izvesti iz okvira vjere.

Kao dokaze za tu tvrdnju haridžije su navodili nekoliko ajeta, poput sljedećih: *A onoga ko se bude protiv Allaha i Poslanika Njegova dizao i preko granica Njegovih propisa prelazio – On će u vatru baciti, u kojoj će vječno ostati; njega čeka sramna patnja.* (En-Nisa', 14.) *Oni koji budu zlo činili i grijesi njihovi ih budu sa svih strana stigli, oni će stanovnici Džehennema biti i u njemu će vječno ostati.* (El-Bekare, 81.) Zatim se pozivaju i na neke od hadisa, poput sljedećeg: "Svi pripadnici moga ummeta će ući u Džennet, osim onih koji odbiju". Na pitanje ko će to odbiti, Poslanik, a.s., odgovorio je: "Ko mi bude pokoran ući će u Džennet, a ko mi bude neposlušan, on je taj koji odbija".³

Za razliku od njih, većina islamskih učenjaka smatra da musliman koji čini grijeh ne izlazi iz vjere, osim ako se ne radi o grijehu za koji ima dokaz u Kur'anu i sunnetu da izводи iz vjere. Kao dokaz, između ostalog, navode hadis: "Ko svjedoči da nema boga osim Allaha, okreće se prema našoj Kibli, klanja namaz kao i mi i jede meso životinja koje mi zakoljemo, on je musliman – on ima prava kao i drugi muslimani, a ima i obaveze kao i drugi muslimani."⁴ U tom smislu, Buhari jednom poglavlju u svome *Sahihu* daje naslov:

³ Hadis bilježi Buhari (br. 7280).

⁴ Hadis bilježe Buhari (br. 391) i Nesa'i (br. 3416).

“Grijesi spadaju u džahilijjsko ponašanje, ali onaj ko ih čini ne proglašava se nevjernikom, osim ako počini širk”.⁵

O ovom pitanju čuveni bošnjački alim Ahmed Bejadi Zade (u. 1132/1720.) u svome djelu *Usulu'l-munife li'l-Imam Ebi Hanife* navodi da je imam En-Nu'man bin Sabita el-Fārisija, poznat kao Ebu Hanife (u. 150/772.), rekao u svojoj *Risali*:⁶ “Znaj da sam ja kazao: pripadnici Kible su vjernici (*mu'mini*) i niko od njih nije izašao iz vjere (*iman*) zbog toga što je izostavio neku od propisanih dužnosti (*fard*).”⁷

U *El-Fikhu'l-ekberu* Ebu Hanife je kazao: “Ne tekfirmo nijednog muslimana zbog toga što je počinio grijeh, makar taj grijeh bio i veliki, ukoliko ga ne bude smatrao dozvoljenim, on i dalje ima iman, i mi ga oslovljavamo pravim vjernikom. On je, dakako, vjernik grješnik, ali nikako nije nevjernik.”⁸

Također je imam Ebu Hanife u *Risali* kazao: “Ko se pokorava Bogu u vršenju svih propisanih dužnosti (*fard*) koje je On odredio, taj je, po našem sudu, od onih koji će ući u Džennet. Ko odbaci vjerovanje i rad po njegovim principima, on je nevjernik i bit će stanovnik Vatre. Ko bude u vjerovanju, a nešto propusti od strogih dužnosti (*fard*), on je vjernik grješnik. U Božijoj je volji: ako htjedne, kaznit će ga zbog počinjenog grijeha, a može mu i oprostiti, bude li htio. Ukoliko ga zbog nekog propusta, onda je to kazna kao posljedica grijeha, a ako mu oprost to je zbog brisanja grijeha.”⁹

⁵ Hadis bilježi Buhari u poglavlju “Knjiga o imanu”.

⁶ Traktat napisan o *irdžau* Osmanu ibn Sulejmanu ibn Džurmuzu el-Bettiju (u. 143/760.).

⁷ Ibid, str. 106.

⁸ Ebu Hanife, *El-Fikhu'l-ekber*, El-Mektebetu el-azharijetu li't-turasi, Kairo, str. 69.

⁹ Citati prema: Ahmed Bejadi Zade Bosnevi, *Usulu'l-munife li'l-imam Ebi Hanife*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996., str. 106. Također: Ebu Hanife, *El-Fikhu'l-ekber*, Hajderabad, 1321. god. po H.

Imam Ebu Dža'fer Ahmed ibn Muhammed et-Tahavi (u. 322/933.) kaže: "Ne smatramo nevjernikom nikog ko se okreće prema Kibli (u namazu) zbog grijeha koje počini i takav odnos imamo prema njemu sve dotle dok taj grijeh ne bude smatrao dozvoljenim. Mi ne tvrdimo da grijeh ne može nanijeti štetu onome ko ga učini, a i dalje se bude osjećao vjernikom. Molimo Allaha da oprost onim vjernicima koji rade dobra djela i da ih, po Svojoj milosti, uvede u Džennet. Međutim, ne garantiramo, niti tvrdimo da će oni biti džennetlije. Molimo od Allaha oprost muslimanima grijешnicima, imamo strah zbog njih, ali ih ne obeshrabujemo."¹⁰

Dakle, Tahavi kaže da musliman i kada učini grijeh ne prestaje biti muslimanom, a nevjernikom postaje tek kada smatra da je taj grijeh dozvoljeno raditi. U drugoj rečenici on ističe da grijeh koji musliman počini šteti njegovom statusu kod Allaha, ali ga to ne izvodi iz vjere. A što se tiče džehennemске kazne, Tahavi kaže: "Počinitelji velikih grijeha ummeta Muhammeda, a.s., neće ostati vječito u Džehennemu, ako umru vjerujući u Allaha Jednoga, pa i ako se ne pokaju prije smrti. Ako se sretnu s Allahom vjerujući u Njega, oni su u Njegovoj milosti i odredbi. Ako hoće da im oprost, oprostit će im, Svojom dobrotom, kao što Kur'an kazuje: *Allah sigurno neće oprostiti da Njemu druge smatraju ravnim, a oprostit će manje grijehove od toga kome On hoće.* (En-Nisa', 48. i 116.) Ako hoće da ih kazni, kaznit će ih Vatom, zatim će ih izbaviti iz nje, Svojom milošću i zagovorništvom zagovornika pokornih, a onda ih poslati u Džennet..."¹¹

¹⁰ Imam Ebu Dža'fer et-Tahavi, "Metnu el-'Aqideti et-Tahavijje", u: *Džami'u 'l-mu-tun, Džem"ijjetu ihja'i 't-turas el-islami*, Kuvajt, 1997., str. 164. Prijevod *Et-Tahavine poslanice* na bosanski jezik u prijevodu dr. Ahmeda Smajlovića objavljen je u *Islamskoj misli*, 7: 85-86 (1986), str. 6-8.

¹¹ Zuhdija Adilović, *Hasan Kafija Prušćak i njegovo djelo "Svjetlost istinske spoznaje o temeljima vjere": komentar Tahavijeve poslanice iz akaida*, Islamska pedagoška akademija, Zenica, 2004., str. 311.

U pogledu citiranih ajeta iz sura El-Bekare i En-Nisa', koje pripadnici nekih frakcija navode kao dokaz da počinilac grijeha prestaje biti muslimanom, priznati islamski učenjaci odgovaraju tumačenjem da se u tim ajetima govori o širku i nevjerovanju, a ne o grijesima manjim od toga. Tako, naprimjer, tumačeći ajet: *Oni koji budu zlo činili i grijesi njihovi ih budu sa svih strana stigli, oni će stanovnici Džehennema biti i u njemu će vječno ostati* (El-Bekare, 81.), čuveni komentator Kur'ana Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džerir et-Taberi (u. 310/923.) kaže: "Svjedočenjem pripadnika cijeloga ummeta vjerodostojno je utvrđeno da se te riječi Uzvišenog Allaha odnose na mušrike i nevjernike, pa je, shodno tome, obaveza reći da u tom ajetu Allah govori o mušricima i nevjernicima. A što se tiče počinilaca velikih grijeha, na osnovu kategoričnih predaja vjerujemo da se taj ajet ne odnosi na njih."¹²

Tumačeći taj ajet, imam Šemsuddin Ebu Abdillah el-Kurtubi (u. 671/1273.) navodi predaje od istaknutih ashaba i tabiina u kojima oni nedvosmisleno govore da se u njemu govori o mušricima i nevjernicima.¹³

O ajetu: *A onoga ko se bude protiv Allaha i Poslanika Njegova dizao i preko granica Njegovih propisa prelazio – On će u vatru baciti, u kojoj će vječno ostati; njega čeka sramna patnja* (En-Nisa', 14.), islamski učenjaci daju slično tumačenje, s tim što neki, poput Et-Taberija, navode predaju od Abdullaha ibn Abbasa (u. 68/687.) da se ovdje govori o onima koji ne primjenjuju Allahove propise o nasljedstvu (o čemu se govori u prethodnim ajetima sure En-Nisa'), zato

¹² Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džerir et-Taberi, *Džami'u 'l-bejan 'an te'vil ajil-Kur'an*, I tom, Daru 'l-fikr, Bejrut, 1988., str. 385.

¹³ Vidjeti tumačenje tog ajeta u Kurtubijevom tefsiru: Ebu Abdillah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, *El-Džami'u li ahkami 'l-Kur'an*, Daru 'l-hadis, 2 izd., II dio, Kairo, 1996., str. 16.

što sumnjaju u ispravnost takvog nasljeđivanja.¹⁴ Uz to, imam El-Kurtubi dodaje i sljedeće: “Kada se riječju *griješnje* (*’isjan*) misli na nevjerovanje, onda se radi o stvarnom vječnom boravku u Džehennemu. Međutim, ako se time misli na činjenje grijeha i neizvršavanje nekih Allahovih naredbi, onda se riječ vječnost metaforički koristi u značenju dugog perioda, kao što se ima običaj nekome kazati da mu Allah ovjekovječi njegovu vlast.”¹⁵

Što se pak tiče ajeta *A oni koji ne sude prema onome što je Allah objavio, oni su nevjernici* (El-Ma’ide, 44.) njega tradicionalni islamski učenjaci tumače na nekoliko načina.¹⁶ Između ostalog kažu da postoji veliki kufr zbog kojeg čovjek izlazi iz vjere i mali kufr zbog kojeg čovjek postaje griješnikom, ali ostaje vjernik.

Veliki kufr (*el-kufr el-ekber*) i mali kufr (*el-kufr el-asgar*)

Veliki kufr je *kufr uvjerenja* (*kufr el-i’tikad*), a to je negiranje nečega što je islam kategorički propisao od onoga što je općepoznato od propisa vjere, dok je mali *kufr praktičnog djelovanja* (*kufr el-’amel*), tj. kada čovjek priznaje da je nešto obaveza, ali to ne izvršava. Takav čovjek je grješnik, ali je i dalje vjernik. Prema ovom tumačenju, za sud o nekom djelu i njegovim posljedicama po vjerski status počinitelja mjerodavno je vjerovanje o njegovoj obaveznosti ili zabranjenosti, a ne samo izvršenje koje može biti uzrokovano različitim faktorima.¹⁷ Ali, prije toga, u ovom konkretnom

¹⁴ Et-Taberi, *Džami’u el-bejan*, IV dio, str. 291.

¹⁵ Vidjeti tumačenje tog ajeta u naprijed spomenutom Kurtubijevom tefsiru.

¹⁶ Više o tome vidjeti u tefsiru Taberija, koji od Poslanika, a.s., te istaknutih ashaba i tabiina navodi pet stavova o tumačenju toga dijela ajeta.

¹⁷ Više o tome vidjeti: Abdurrahman ibn Mu’alla el-Luvejhik, *El-Guluvvu fi ed-din fi hajat el-muslimin el-mu’asire*, Mu’essesetu ’r-risale, 5. izd., Bejrut, 2002., str. 289-293.

pitanju, neprihvatljivo je ovako simplifističko postavljanje pitanja “suđenje po Allahovim propisima”. Naime, legitimno je postaviti pitanje šta se podrazumijeva pod suđenjem po Božijim zakonima. Da li se može reći da neko ne sudi po Božijim zakonima ako kroz legitiman proces utemeljenog idžtihada izmijeni norme koje su formulirali klasici, ali vodi računa o ciljevima Šerijata? Naravno da ne može. Ni ovdje ne treba zaboraviti načelno pravilo da tamo gdje ima prostora za idžtihad u načinu primjene Šerijata nema mjestu optužbama za grijeh ili kufr.

Zatim, i u Kur'anu se glagol *kefere* ne navodi uvijek u značenju nevjerovanja, kao što je npr. slučaj s ajetom: *Allah navodi kao primjer grad, siguran i spokojan, kome je u obilju dolazila hrana sa svih strana, a koji je nezahvalan (keferet) na Allahovim blagodatima...* (En-Nahl, 112.) Dakle, u ovom ajetu taj glagol se koristi u značenju nezahvalnosti na blagodatima, što je djelo koje ne izvodi iz vjere.

Pored toga, u mnogim hadisima se glagol *kefere* ili riječ *kufr* navodi u značenju činjenja grijeha, a ne nevjerovanja. Takav je slučaj s hadisom kojeg bilježi Muslim: “Dva djela kod ljudi su od nevjerstva: potvora za porijeklo i naricanje za umrlim.” Poznato je da postoji konsenzus među šerijatskim pravnicima da su ta djela zabranjena, ali njihovo činjenje ne izvodi iz vjere.¹⁸ U drugom hadisu Poslanik, a.s., kaže: “Vrijeđanje muslimana je grijeh, a borba protiv nje-ga je kufr.”¹⁹ Međutim, sigurno je da se ovdje pod pojmom *kufr* ne misli na izlazak iz vjere, za što ima više dokaza, kao što je ajet: *Ako se dvije skupine vjernika (mu'minin) sukobe,*

¹⁸ Više o tome vidjeti: Mes'ud Sabri, “Ekstremizam: pretjerivanje u vjeri i životu”, u: *Zajednica srednjeg puta: teorija i praksa islamske umjerenosti*, Centar za dijalog Vesatija i El-Kalem, Sarajevo, 2013., str. 258.

¹⁹ Hadis bilježe Buhari (br. 48) i Muslim (br. 64).

izmirite ih... (El-Hudžurat, 9.) Dakle, ovdje Allah, dž.š., govori o sukobu, odnosno borbi između dvije skupine, a obje naziva vjernicima, što je nepobitan dokaz da borba muslimana jednih protiv drugih – iako je veliki grijeh – ne izvodi ni jedne ni druge iz vjere. Ibn Hadžer (u. 852/1449.), tumačeći taj hadis, kaže da je Poslanik međusobnu borbu muslimana nazvao kufrom da bi upozorio na opasnost i veličinu grijeha koji se time čini.²⁰ Ako je takav slučaj s tako velikim grijehom, onda pogotovo manji grijesi ne mogu biti razlogom izlaska iz vjere.

Osim toga, da nesuđenje po Božijim zakonima nije kufr kazuje i to što se takvo djelo u nekim drugim ajetima iste sure naziva *zulumom* (nepravdom) i *fiskom* (grijehom). Uzvišeni kaže: *Oni koji ne sude prema onom što je Allah objavio pravi su nepravednici.* (El-Ma'ide, 45.) U ajetu koji slijedi nakon ovoga kaže se: *Oni koji ne sude prema onome što je Allah objavio – pravi su grješnici.* (El-Ma'ide, 47.)

U ovom kontekstu vrijedi podsjetiti da Kur'an govori o slučaju Jusufa, a.s., koji je po Božijoj odredbi služio u faraonovom režimu, čija vlast i sud se nisu temeljili na provođenju Božijeg zakona i propisa, a propisi ranijih poslanika (*šeru' men kablenu*) su legitiman izvor propisa ukoliko nisu derogirani Šerijatom Muhammeda, a.s.

Većina islamskih autoriteta uređenje države i društva ne smatraju akaidskim nego pravnim ili fikhskim pitanjem. To se posebno odnosi na muslimane koji žive u sekularnim državama koje ne favorizuju niti jednu vjeru ili svjetonazor, nego su u odnosu na njih neutralne, dajući svima jednaka prava da uređuju svoj privatni život po svome uvjerenju, sve

²⁰ Više o tome vidjeti: El-Luvejhik, *El-Guluvv fi ed-dini fi hajat el-muslimin el-mu'asire*, str. 255-256.

dok ne ugrožavaju prava drugih. Ta sloboda izbora vjere je ono za čim su prve generacije muslimana žudjele i za što su se, u vrijeme kada im je bilo zabranjeno ispovijedanje islama, borile. Čim se to pravo omogući, muslimani takvo uređenje ne bi trebali smatrati neprijateljskim niti se oni koji u njemu žive i rade mogu smatrati nevjernicima, sve dok ispravno vjeruju i nastoje svoj život uskladiti prema islamskim normama.

Uz sve rečeno, treba naglasiti da islamski učenjaci, imajući u vidu ozbiljne posljedice proglašavanja nekoga nevjernikom, upozoravaju da po tom pitanju treba biti krajnje oprezan i da se to može uraditi samo kada se ima kategoričan dokaz. U tom smislu navode nekoliko hadisa, poput sljedećih: "Ako čovjek svoga brata nazove nevjernikom, jedan od njih dvojice će to biti!"²¹ "Ako neko nekog čovjeka nazove nevjernikom ili Allahovim neprijateljem, a on to ne bude, to će se njemu vratiti!"²² Također, navode i ajet: *O vjernici, kada u boj krenete, na Allahovu putu, sve dobro ispitajte i onome ko vam nazove selam ne recite: "Ti nisi vjernik!" – kako biste se domogli ovozemaljskih dobara...* (En-Nisa', 94.) Iz ovog i sličnih ajeta i hadisa islamski učenjaci zaključuju da onoga ko kaže da je musliman tako treba i tretirati, sve dok se bez i najmanje sumnje ne dokaže suprotno. Većina radikalnih skupina drugačije postupa.

²¹ Hadis bilježi Buhari (br. 6103).

²² Hadis bilježi Muslim (br. 60).

Uopćeni tekfir (*tekfir mutlak*) i tekfir konkretne osobe (*tekfirul-mu'ajjen*)

Priznati islamski učenjaci imaju jedinstven stav da je dozvoljen *tekfir mutlak* (uopćeni tekfir), tj. dozvoljeno je uopćeno kazati da onaj ko nešto uradi – npr. ko zaniječe bilo šta iz Kur'ana – on nije musliman. Međutim, kad je posrijedi *tekfirul-mu'ajjen* (tekfir konkretne osobe), tj. da bi se za određenu osobu moglo reći da je postala nevjernik, neophodno je da se prije toga ispune određeni uvjeti, te da ne postoji nikakva zapreka za to.

U tom smislu hanbelijski pravnik Tekijjuddin Ahmed ibn Tejmije (u. 728/1328.) kaže: "Ako izgovaranje nekih riječi predstavlja čin nevjerstva, može se uopćeno kazati da je nevjernik onaj koji izgovori te riječi. Međutim, ako neka osoba izgovori te riječi, neće se ustvrditi da je ona postala nevjernikom, sve dok se to nedvojbeno ne utvrdi (...) Ni za jednog pripadnika Kible konkretno ne treba kazati da će biti u Džehennemu, jer je moguće da se to ne desi ukoliko fali neki od uvjeta ili ako postoji neka zapreka za to. Tako npr. može se desiti da osoba nije znala da je nešto zabranjeno, ili da se pokaje za učinjeni haram, može se desiti da ta osoba ima mnogo dobrih djela, zbog kojih neće biti kažnjen za to djelo..."²³

Također se od imama Ahmeda ibn Hanbela (u. 241/855.) navodi da je za džehmije²⁴ kao sektu govorio da je nevjernička, zato što su negirali Allahova svojstva, ali nikada nije

²³ *Medžmu' u fetava šejh el-islam Ahmed Ibn Tejmije*, priredio: Abdurrahman ibn Muhammed ibn Kasim, Mudžemma' melik Fehd li tiba'at el-Mushaf eš-šerif, Medina, 1995., tom XXIII, str. 345.

²⁴ Džehmije su sljedbenici Džehma ibn Safvana Semerkandija (u. 128/746.) a poznati su bili po tome da su vjerovali kako ljudi nemaju slobodnu volju. Više u Ebu el-Feth Muhammed eš-Šehrestani, *El-Milel ve en-nihal*, I tom, str. 86-88; Ebu el-Mensur Abdulkahir el-Bagdadi, *El-Ferku bejn el-firak*, str. 221-222.

proglašavao nevjernikom nijednog od njih konkretno, pa čak ni njihove vođe.²⁵

A hanefijski učenjak Ibn Ebi el-'lzz (u. 792/1390.) o tome kaže: "Kad je, pak, posrijedi konkretna osoba, ako bi neko upitao: 'Možete li posvjedočiti da ona spada među one na koje se odnosi prijetnja, te da je nevjernik', mi protiv te osobe ne bismo to posvjedočili, izuzev ako bi postojalo nešto što bi nam to činilo dopuštenim, jer je posve neprikladno i neprihvatljivo da se za konkretnu osobu ustvrdi da joj Allah neće oprostiti i smilovati joj se, već da će je zauvijek smjestiti u Vatru, što inače sljeduje nevjernika nakon smrti."²⁶

Kao uvjete koji se moraju ispuniti da bi se nekoga moglo proglasiti nevjernikom, islamski učenjaci najčešće navode sljedeće:

- da je na osnovu kur'ansko-sunnetskih pravila sigurno da se radi o djelu koje izvodi iz vjere;
- da je sigurno da je to djelo počinila punoljetna i pametna osoba;
- da je ta osoba svjesna da to djelo izvodi iz vjere;
- da ne postoji nijedna od zapreka tekfira.²⁷

Dakle, da bi se nekoga proglasilo nevjernikom, mora se imati kategorički dokaz iz Kur'ana i sunneta da se radi o djelu nevjerstva. U suprotnom, to bi bio govor o Allahu bez odgovarajućeg znanja, što je u Kur'anu strogo zabranjeno (npr. u 33. ajetu sure El-A'raf). Zatim, to mora biti osoba šerijatski punoljetna i pametna, što znači da se ne može proglasiti

²⁵ Više o tome vidjeti: *Medžmu'u fetava šejhil-islam Ahmed Ibn Tejmije*, tom XXIII, str. 348-349.

²⁶ Ibn Ebi el-'lzz el-Hanefi, *Šerh et-tahavije fi el-'akide es-selefijje*, Daru et-turas, Kairo, bez god. izd., str. 253.

²⁷ Više o tome vidjeti: Ebu Abdillah Amir Abdullah Falih, *Mu'džem elfaz el-'akide*, Mektebet el-Ubejkan, Rijad, 1997., str. 94-96.

nevjernikom maloljetna ili neuračunljiva osoba. Zatim, ukoliko neka osoba nije svjesna da određeno djelo izvodi iz vjere, ona se ne može proglasiti nevjernikom ako to djelo učini. Također, da bi se nekoga proglasilo nevjernikom mora se biti sigurno da ne postoji nijedna zapreka za to.

Kada je riječ o zaprekama tekfira, tj. o djelima koja su prepreka da se za nekoga može kazati da je nevjernik, najčešće se navodi:

- neznanje,
- greška,
- prisila,
- tumačenje i
- slijeđenje drugih.

To znači da ako neko uradi neko djelo kojim se izlazi iz vjere, ali ne zna da je tako, ne može se reći da je nevjernik, odnosno da je izašao iz vjere. Isto tako, ako to neko uradi greškom, tj. nenamjerno, ili pod prisilom, nije dozvoljeno reći da je nevjernik. Također, ako neko iz dobre namjere pogrešno protumači neko vjersko pitanje i dođe do zaključka koji izvodi iz vjere, ali toga nije svjestan, ne može se reći da je nevjernik. Isto tako, ukoliko neko ne poznaje dovoljno vjerske propise pa od učenijeg u vjeri prihvati stav koji je nevjerstvo, ali to ne zna, ni za njega se ne može reći da je nevjernik. Dakle, ukoliko postoji bilo koja od tih zapreka, ne smije se za neku osobu reći da je nevjernik.²⁸

Tumačenje tekstova u političke svrhe jedna je od najčešćih metoda kojoj pribjegavaju neoharidžije/tekfirovci u postupku proglašavanja muslimana nevjernicima. Oni

²⁸ Više o tome vidjeti: Se'id b. Ali b. Vehf el-Kahtani, *Kadijjet et-tekfir bejn ehl es-sunne ve firek ed-dalal fi dav'i el-kitab ve es-sunne*, Rijad, 1417. god. po H., str. 37-40.

zanemaruju osnovno značenje riječi Uzvišenog Allaha: *A oni koji ne sude prema onome što je Allah objavio, oni su nevjernici.* (El-Ma'ide, 44.) Tako je i s riječima Uzvišenog: *A On ne uzima nikoga u odlukama Svojim kao ortaka* (El-Kehf, 26.), pozivajući muslimanske vladare i vođe na pokajanje i tvrdeći da je demokratija i formiranje parlamenta sa zakonodavnim nadležnostima čin kojim se izlazi iz okvira Allahove vjere. Međutim, polazeći od osnovnih principa islama, navedene ajete treba razumijevati kao "ko ne vjeruje u Allahove propise koje je objavio". Jer, ako bi se neprimjenjivanje teksta na način kako se to "doslovno" u njima navodi smatralo odustajanjem od Allahovog zakona, onda bi se takva optužnica mogla prvo uputiti Omeru, r.a., a potom i brojnim mudžtehidima koji u brojnim pitanjima nisu primjenjivali ajete po "doslovnom" tekstu, kao što su: pridobijanje pojedinaca i grupa za islam *el-muellefeti kulubuhum* (Et-Tevbe, 60.); sankcija za krađu *ve es-sariku ve es-sarikatu fakta'u ej-dijehuma* (El-Ma'ide, 38.) i podjela ratnog plijena (El-Enfal, 41.). Haridžije su bili prvi koji su pristupili proglašavanju muslimana nevjernicima sa polazišta zadržavanja isključivo na "doslovnom" značenju Teksta prilikom tumačenja, a hazreti Alija, r.a., bio je jedna od prvih žrtava takvog pristupa.

Vrijedi ponoviti, principijelno govoreći, niko se ne može smatrati nevjernikom zbog slijeđenja stavova koji podliježu idžtihadu, kakva su pitanja uređenja države i društva (*sijase šer'ijje*), međuljudskih, društvenih odnosa (*muamelat*) i sl.

Novotarija tekfira

Novotarija *tekfira* pojavila se u vrijeme velike smutnje nastale među pristalicama i protivnicima četvrtog halife hazreti Alije, u okrilju pokreta haridžija koji su je iznjedrili. Haridžije su se, nezadovoljni ljudskom arbitražom koju je

hazreti Alija prihvatio, izdvojili iz njegovog tabora i započeli oružanu borbu protiv njega, smatrajući one koji su prihvatili arbitražu nevjernicima. Njihova parola je bila: "Ne prihvatamo sud ljudi, hoćemo da nam sudi Allah!" Osnovu za taj svoj slogan vidjeli su u kur'anskom ajetu: *Sud pripada samo Bogu.* (El-En'am, 57.)²⁹

Haridžije su se kasnije podijelili u mnogobrojne frakcije, ali su im zajedničke sljedeće karakteristike: proglašavanje istaknutih ashaba nevjernicima i vjerovanje da je obaveza boriti se protiv halife koji ne postupa po sunnetu. Ideologija tekfira je bila središnji dio njihovog učenja. Sljedbenici haridžizma bili su poznati po revnosnom obavljanju nekih vjerskih propisa: namaza, posta i učenja Kur'ana. Njih nije uništila iskvarenost srca koliko pogrešne interpretacije, iskvareni svjetonazori i shvatanja. O ljudima takvog mentalnog sklopa Vjerovjesnik, a.s., kaže: "Vi ćete svoj namaz, post i učenje Kur'ana, u poređenju s njihovim, smatrati slabim..." Dalje o njima kaže: "Kroz vjeru će prolaziti, a da ona na njih neće ostaviti nikakvog traga... Borit će se protiv muslimana, a ostavljat će na miru idolopoklonike..."³⁰, što se ubrzo obistinilo.

Ono što se desilo s haridžijama ranije, to se sada dešava s njihovim idejnim baštinicima, grupama koje su usvojile doktrinu neosnovanog optuživanja muslimana za nevjerstvo. Njihovi sljedbenici postupaju u skladu s tom doktrinom i pozivaju na izolaciju od ostatka muslimanske zajednice (*tekfir ve hidžra*). Tadašnji sljedbenici tekfira su nevjernikom proglašavali svakoga ko učini grijeh i na njemu ustraje. Današnji zagovornici tekfira nevjernicima proglašavaju

²⁹ Alija, r.a., ovu njihovu parolu okvalificirao je kao "riječ istine kojom se želi neistina". Isti sud bi se mogao izreći za mnoge proklamacije današnjih militantata.

³⁰ Hadis bilježi Buhari (br. 7432).

vladare i njihove podanike, učene i one koji nisu učeni, sve koji ne prihvataju njihove ideje i ne slažu se s njihovim postupcima, pa i one koji se idejno slažu s njima, ali se nisu pridružili njihovom pokretu i projektu i nisu dali prisegu (ar. *be'ū*) vjernosti njihovom vođi. Ukoliko neko od njihovih sljedbenika napusti organizaciju, tretira ga se otpadnikom (*murteḍom*) kojeg je dozvoljeno likvidirati.

Različite grupacije i frakcije koje su tokom historije islama prihvatile doktrinu tekfira koristile su je kao oružje i sredstvo za eliminaciju ideoloških neistomišljenika i političkih protivnika.

Nedopustivost tekfira

Kao što je istaknuto u ranijim navodima, u tradicionalnom islamskom učenju smatra se nedopustivim optuživanje za nevjerstvo onoga koji se deklarira kao musliman. Svako ko vjeruje u temeljno načelo vjere (*šehadet*) "da nema drugog boga osim Allaha i da je Muhammed Njegov poslanik", to srcem posvjedoči i jezikom potvrdi, on je vjernik (*mu'min*). Božiji Poslanik, a.s., kazao je: "Onaj ko drugog vjernika proglašuje nevjernikom, kao da ga je uništio".³¹ Na osnovu ovih i sličnih tekstova, jasno je da nije dozvoljeno proglašavanje nevjernikom bilo kojeg sljedbenika Kible zbog grijeha kojeg počini, sve dok ne bude negirao neki od temeljnih postulatata vjere.

Ponovo ćemo se pozvati na hanbelijskog učenjaka Ibn Tejmijju, kojeg neke ovovremene ekstremističke grupacije smatraju vrhovnim autoritetom i u čijim stavovima nalaze oslonac za svoje interpretacije. Ovaj poznati učenjak je napravio jasnu razliku po pitanju tekfira između djela

³¹ Hadis bilježi Tirmizi (br. 6531).

koje može odvesti u nevjerovanje i proglašavanja pojedinca nevjernikom zbog činjenja istog tog djela. Potpuno je neispravno i pogrešno donositi sud o namjerama (*nijetu*) i proglasiti pojedinca da je izašao iz okvira vjere time što je počinio neko strogo zabranjeno djelo, ukoliko njegovo činjenje ne prati vjerovanje, odnosno izjava da je takvo djelo dozvoljeno. Ibn Tejmije je, prema svjedočenju njegovog učenika Šemsuddina ez-Zehebija (u. 748/1274.), pred kraj života, izjavio: "Ja nikoga iz ummeta ne proglašavam nevjernikom." Govorio je: "Rekao je Poslanik, a.s.: 'Samo vjernik nastoji stalno biti pod abdestom, pa ko god vodi računa o obavljanju namaza i čuvanju abdesta – on je vjernik.'"³²

Razlog za veliku opreznost i suzdržanost uleme prema pitanju tekfira nalazi se u oštrom upozorenju, upućenom od strane Poslanika, a.s., svima onima koji bi nekog ko za sebe kaže da je musliman anatemisali i proglasili nevjernikom. Osnovni princip koji se primjenjuje u ovom pitanju jeste da čovjek ne izlazi iz okvira vjere sve dok ne zaniječe ono što ga uvodi u nju.

Savremena zloupotreba tekfira

Današnji sljedbenici ideologije tekfira ne proglašavaju nevjernicima muslimane samo zbog velikog grijeha koji čine, kao što je to bilo svojstveno haridžijama, već i zbog specifičnih postupaka koje su označili *mukeffiratima*, odnosno djelima koja izvode iz vjere, podrazumijevajući tu, prije svega, podršku demokratskim političkim sistemima koji po njihovom sudu ne počivaju na Šerijatu. Zagovornici ove ideologije imaju svoje sljedbenike i među Bošnjacima u Bosni

³² Imam Šemsuddin ez-Zehebi, *Sijer a'lam en-nubela*, Muessesetu er-risale, Bejrut, 1988., str. 15/88.

i dijaspori, koji su se izolirali u malobrojne grupe. Okosnicu njihove propagande čini kritika demokratskog uređenja države, koje ne samo da ne smatraju islamskim, nego sve one koji na bilo koji način, aktivno ili pasivno, podržavaju demokratske procese, smatraju nevjernicima.

Militantnim ideolozima samozvane "islamske države", koji opravdavaju korištenje nasilja nad muslimanima i svima drugima koji ne prihvataju njihovu vlast i tumačenje vjere, tekfir je glavni instrument kojim opravdavaju svoje nasilje. Naime, nakon što proglašavaju muslimanske države i društva nevjerničkim, slijedi proglašavanje murtedima (odmetnicima od vjere) i neprijateljima svih onih koji se s takvim sistemom slažu. Tekfir se stoga u svim takvim zajednicama pokazao kao prvi korak ka ekstremizmu, sijanju smutnje i nasilju.

DŽIHAD

Jezički, riječ *džihad* je glagolska imenica od glagola *džahe-de, judžahidu, džihaden ve mudžahedeten*. Izveden je iz osnovne *džehede, jedžhedu, džehden*, pa se kaže *džehede er-redžulu fi keza* (čovjek se krajnje trudio u tome). Ili, *džehede er-redžulu dabbeteh* (čovjek je iznurio svoju jahalicu, opteretio je u hodu preko njenih mogućnosti). Tako je objašnjen ovaj pojam u *Rječniku kur'anskih riječi*. U istom rječniku se još kaže i to kako ova glagolska imenica dolazi na oblike *džehd* i *džuhd* i kako im većina učenjaka razlikuje značenje. Za *džehd* kažu da znači krajnji domet, maksimum, a za *džuhd* kapacitet, moć. Oblik *džahede* znači ulaganje krajnjih napora u odbrani i savladavanju a onaj ko to čini naziva se *mudžahid*, množina *mudžahidun*. Džihad se u Kur'anu najviše pojavljuje u značenju ulaganja krajnjeg napora u širenju i odbrani islamskog poziva.³³

Islam je religija mira. To je značenje sadržano i u islamskom učenju i u samom nazivu *islam*. Islamsko učenje potvrđuje temeljnu slobodu i jednakost svih ljudi (El-Isra', 70.). U njemu se naglašavaju važnost uzajamnog pomažanja i poštovanja (El-Ma'ide, 2.) i upućuje muslimane da prošire svoje prijateljstvo i dobru volju na sve ljude, bez obzira na njihovo vjersko, etničko ili rasno zaleđe (El-Mu-mtehane, 8-9.).

³³ Vidi Akademija arapskog jezika, *Mu'džem elfaz el-Kur'an*, El-Hej'e el-misrije el-'amme li el-kitab, 1/226.

Islam, s druge strane, dopušta svojim sljedbenicima da pribjegu oružanoj borbi, da bi odbili vojnu agresiju i ohrabruje ih da se bore protiv tlačenja, nasilja i nepravde. Kur'anski termin za takvu borbu je *džihad* - pravedni rat. Ipak, za mnoge na Zapadu, džihad nije ništa drugo nego sveti rat, to jest rat da se silom nametnu vlastita religijska vjerovanja drugima. Većina bi muslimana odbacila izjednačavanje džihada sa svetim ratom i insistirala bi na tome da je ispravna paralela zapravo pravedni rat. Još postoje male i glasne grupacije muslimana koje zamišljaju džihad kao božansku dozvolu da se upotrijebi nasilje da se nametne njihova volja bilo kome koga mogu žigosati kao nevjernika, uključujući i savjernike muslimane koji ne odgovaraju njihovoj samoproklamiranoj kategorizaciji ispravnog i pogrešnog.³⁴

Ne treba izgubiti iz vida ni to da je učenje o džihadu bilo razvijeno u prva tri stoljeća islama i da je bilo pod političkim i društvenim utjecajem tog vremena. Ipak, i tada, u vrijeme kada je prirodno stanje među državama i imperijama bilo stanje rata, a mir izuzetak, priznata islamska ulema je naučavala da se džihad ne može svesti na vojnu borbu pod jasno definiranim uvjetima. Tako, Mustafa Pruščak (u. 1168/1755.), bosanski kadija i muhaddis iz Prusca, u svom djelu *Radost gazija* govori o tri vrste džihada: općem, posebnom i najposebnijem. Prema njegovom tumačenju, opći džihad jeste borba protiv neprijatelja, odnosno borba oružjem. Uzvišeni Allah kaže: *Onima koji se na Allahovom putu bore imecima svojim i životima svojim...* (En-Nisa', 95.) Ali on, kao i većina drugih učenjaka, ne tvrdi da je to jedina vrsta džihada, već postoji i posebni džihad, koji je borba protiv skrivenog neprijatelja, a to je šejtan. Uzvišeni Allah kaže: *Šejtan je, uistinu, vaš neprijatelj, pa ga takvim i smatrajte!*

³⁴ Loay M. Safi, *Mir i granice rata*, Bemust, Sarajevo, 2004., str 11.

On poziva pristaše svoje da budu stanovnici u vatri. (Fatir, 6.) I na kraju, za Pruščaka najposebniji džihad jeste borba protiv strasti i prohtjeva. Uzvišeni Allah kaže: A onome ko je pred dostojanstvom Gospodara svoga strepio i dušu od prohtjeva uzdržao, Džennet će boravište biti sigurno. (En-Nazi'at, 40-41.)³⁵

Ibn Kajjim el-Dževzije (u. 350/751.) džihad u djelu *Zadu-l-me'ad* dijeli na 13 vrsta. Tako, postoji džihad protiv svo-
ga *nefsa* (duše i strasti), šejtana, protiv korupcije, nepravde i negativnih pojava u društvu, protiv licemjerja, džihad radi pozivanja i objašnjavanja, džihad sabura i strpljenja i onoga što nazivamo "građanski (civilni) džihad", a postoji i džihad sabljom protiv neprijatelja. Mnogi, nažalost, sve ove vrste džihada svode na jednu, na oružanu borbu.³⁶

Zloupotreba pojma džihad

U mnogim ekstremnim religijskim pokretima, koji nerijetko opravdavaju nasilje, evidentan je redukcionistički pristup tumačenju vjerske tradicije u kojem se jedno od vjerskih učenja izdvoji kao temeljno, najbitnije i da se zbog insistiranja na njemu nerijetko zanemaruju ili čak krše brojna druga učenja iz istog vjerskog sistema. To je najgori oblik vjerskog redukcionizma, koji otvara prostor manipulaciji vjerskim učenjem. Tako se i među muslimanskim nasilnim ekstremistima desilo da su neki od njih islamski koncept džihada redukcionističkim shvatanjem učinili ključnim, temeljnim ili fundamentalnim. Oni su zaključili da su svi problemi muslimana današnjice rezultat njihove neborbenosti i

³⁵ Mustafa Pruščak, *Radost gazija*, Makinvest, Sarajevo, 2010., str. 45.

³⁶ Ibn Kajjim el-Dževzije, *Zadu-l-me'ad*, Muessesetu er-risale, Bejrut, 1994., 3/11. Pogledaj više o ovoj temi u: Jusuf el-Karadavi, *Džihad: vrste i implikacije*, Centar za dijalog Vesatija, El-Kalem, Sarajevo, 2013., str. 46-47.

prepuštanja dominaciji nemuslimanskih sila. Da bi muslimani ponovo zauzeli mjesto u svijetu koje je njihova civilizacija nekada imala, moraju povratiti borbeni duh koji su nekada imali. Prema tom razumijevanju, džihad je samo borba oružjem, a zagovaranje da je džihad i borba sa samim sobom i samoodbrambeni rat je, prema njihovom sudu, izvrtnanje "čistog islamskog učenja".

Za njih džihad nije instrument kojim se otklanja nepravda, štiti vjera, život, čast i imetak obespravljenih i otklanja prepreka da onaj ko želi da živi kao musliman to može slobodno činiti. Za njih je vođenje džihada samo sebi cilj. Džihad je cilj, a ne sredstvo. To je ovaj islamski propis lišilo bilo kakvog smisla i pretvorilo u besmisleno nasilje, usmjereno protiv svih koji ne misle isto kao oni koji su sebe prestali smatrati jednom skupinom među muslimanima (*džema'a min el-muslimin*) već su sebe proglasili jedinim muslimanima, odnosno jedinom zajednicom muslimana (*džema'a el-muslimin*). Oni su takvim razumijevanjem džihada samo stvorili više problema muslimanima nego što su ih riješili. A Mustafa Pruščak, pišući o uvjetima ispravnosti džihada, između ostalog kaže: "Ukoliko se borbom (na Božijem putu – džihadom) neće ojačati i osnažiti islam, tada nije dozvoljeno boriti se, jer je borba u tom slučaju bacanje vlastitim rukama u propast."³⁷

Osim toga, muslimani i kada su vodili džihad oružjem, držali su se visokih etičkih standarda, koji su propisani islamskim pravom i koji su počivali na učenju Poslanika, a.s. Džihad za njih nikada nije bio divljačko ubijanje, niti teroriziranje nevinih. Od njega se prenosi i to da je rekao: "Možete ići u pohode, ali nemojte pretjerivati, ne budite izdajice

³⁷ Mustafa Pruščak, *Radost gazija*, str. 45.

(vjerolomnici), nemojte se izivljavati i ubijati djecu..."³⁸ Kada je Ebu Bekr es-Siddik, r.a., opremio vojsku radi slanja u Šam, rekao im je: "Vi ćete naići na ljude koji su se zatvorili u isposničke ćelije (samostane). Pustite ih i ono čemu su se zavjetovali. I ne ubijajte starce, žene i djecu. Nemojte rušiti ono što je izgrađeno i sjeći drveće, osim iz potrebe (ogrijeva i sl.). Nemojte ubijati životinje, osim iz potrebe. Nemojte paliti palme, niti ih uništavati. Nemojte biti izdajice, niti mučitelji, niti kukavice, niti zlobnici. A Allah će sigurno pomoći one koji Njega pomažu i Njegove poslanike. Allah je uistinu Silan i Moćan."³⁹

Ubistvo i samoubistvo

Zloupotrebjavajući predaje o tome kako su se neki muslimani, među kojima i sami ashabi, svjesno žrtvovali na bojnopolju (poput tzv. *ingimasijuna*, onih koji su pristajali da tokom bitke probijaju prve neprijateljske redove, svjesni da će vjerovatno u tom sukobu poginuti), nasilni ekstremisti su opravdavali samoubilačke napade. Oni su zanemarili jasnu obavezu u našoj vjeri da se nad nedužnim ljudima ne smije počinuti nasilje. Na to nedvojbeno ukazuju i navedene zapovijedi Muhammeda, a.s., i Ebu Bekra, r.a. Oni koji su svoje ekstremne stavove i nasilje opravdavali činili su to kao što se i danas čini pozivima "muslimanima da ne prave razliku između vojnika i civila (nevjernika) kao što i njihovi avioni ne prave razliku između vojnika i civila 'islamske države'" i da ubijaju svoje sugrađane gdje god i kako god mogu. Taj svoj stav oni pokušavaju pravdati 126. ajetom iz sure

³⁸ Bilježi Muslim (1731) u *Kitabu-l-džihad* i Et-Tirmizi u *Kitabut-tevsije*.

³⁹ Prenosi Ibn Abdillāh u *El-Isti'ab* (2/812). U *Tefsiru El-Kurtubija* (19:129) stoji da je Katade rekao: "Allah je naredio da se sa zarobljenicima postupa lijepo."

En-Nahl koji prevode i razumijevaju ovako: *A kada kažnjavate, kažnjavajte istom mjerom kako su vas kažnjavali.*⁴⁰ Za onog ko ne zna o islamu više od onoga što može naučiti na Youtube-u ili Facebook-u, ili onoga ko ne poznaje učenja i duh Kur'ana niti povode objave (*esbab en-nuzul*), niti kontekst u kojem su ajeti objavljeni (što zahtijeva poznavanje rane historije islama), ovo može biti dovoljan dokaz da islam uistinu podržava takve postupke i da ono što takvi rade jeste ustvari islam.

A upravo se na ovom primjeru vidi ta zloupotreba svetog teksta i ukupne islamske tradicije. Naime, gore navedeni ajet se ne završava na ovom mjestu. Rahmetli Besim Korkut preveo ga je ovako: *Ako hoćete da na nepravdu uzvratite, onda učinite to samo u onolikoj mjeri koliko vam je učinjeno; a ako otprite, to je, doista, bolje za strpljive.*

I bez obzira na mogućnost različitih prijevoda, poruka ajeta je jasna. Potvrđujući ono što je i starozavjetni princip recipročnog prava koji počiva na ustaljenoj maksimi višestoljetnog poimanja pravde "oko za oko, zub za zub", Kur'an istovremeno poziva muslimane da prevaziđu, do tada ustaljeni, princip osvete i da naprave iskorak ka oprost i strpljenju, kako bi se začarani krug džahilijjske krvne osvete napokon prekinuo i kako bi na zemlji bila uspostavljena "kuća mira" (*dar es-selam*). Osim toga, musliman ne može uzvratiti apsolutno istom mjerom na način da čini zlo ili ono što je zabranjeno zato što je isto to njemu učinjeno.

A ako bi se desilo da poruka čitavog ajeta nekome nije jasna i ako bi pak ostala nedoumica oko toga koja je njegova stvarna poruka, onda sljedeća dva ajeta ne ostavljaju

⁴⁰ Ove poruke boraca ISIL-a su se mogle čuti i vidjeti i na snimku koji je nedavno objavljen u trajanju od dvadesetak minuta.

prostor nejasnoćama i dodatno potcrtavaju nakanu prvobitne poruke (*murad i maksad*). U sljedeća dva ajeta Uzvišeni kaže: *Strpljiv budi! Ali, strpljiv ćeš biti samo uz Allahovu pomoć. I ne tuguj za njima, i neka ti nije teško zbog spletkarenja njihova. Allah je zaista na strani onih koji se Njega boje i grijeha klone i koji dobra djela čine.* (En-Nahl, 128-129.)

Muslimani se slažu da je Poslanik, a.s., najbolji tumač Kur'ana i da ga je on najbolje razumio. Onda je dovoljno pogledati kako je on razumio ove ajete i kako je po njima postupio. U Ibn Kesirovom *Tefsiru* čitamo kako se bilježi od Abdullaha sina imama Ahmeda u *Musnedu* njegovog oca, a od Ebu ibn Ka'ba, da je rekao: "Kada je bio dan bitke na Uhudu, ubijeno je od ensarija šezdeset ljudi, a od muhadžira šest. Tada su ashabi Allahovog Poslanika, a.s., rekli: 'Ako nam se ukaže prilika, vratit ćemo im većom mjerom', pa kada je došao dan oslobođenja Mekke jedan je čovjek rekao: 'Od danas se više neće znati za Kurejšije.' Zatim je neko povikao: 'Allahov Poslanik, a.s., garantuje sigurnost i crnom i bijelom, osim toga i toga', pa je po imenima spomenuo neke ljude. Nakon toga je Uzvišeni objavio: 'Ako hoćete da na nepravdu uzvratite, onda učinite to samo u onolikoj mjeri koliko vam je učinjeno; a ako otrpate, to je, doista, bolje za strpljive.' Poslanik, a.s., nakon toga je rekao: 'Mi ćemo biti oni koji će se strpiti, a ne oni koji će kažnjavati.'"⁴¹ I upravo ova predaja, a ima ih više, nedvosmisleno ukazuje na stvarno značenje spomenutog ajeta. Sve drugo je zloupotreba teksta. Ovaj primjer je samo ilustracija ustaljene metode zloupotrebe islamske tradicije kojom se nasilni ekstremisti koriste kako bi svoje postupke predstavili kao "islamske".

⁴¹ *Tefsir Ibn Kesir*, Dar Jusuf, Bejrut, 1983., str. 2:544.-545.

HIDŽRA

Osnovno značenje riječi *hidžra* u arapskom jeziku jeste napuštanje i ostavljanje.⁴² Zatim je preovladala njena upotreba u značenju *napuštanje jednog mjesta i odlazak u drugo*. Najpoznatija hidžra je svakako hidžra Allahova Poslanika, a.s., iz Mekke u Medinu.

Buhari i Muslim bilježe riječi Allahova Poslanika, a.s.: “Nema hidžre poslije Oslobođenja (Mekke), nego ulaganje napora na putu dobra i nijet (odluka), pa kada se pozovete da ulažete napor na putu Istine, vi se odazovite.”⁴³ Ovaj hadis objašnjava da nema više obavezne hidžre iz Mekke u Medinu, jer je Mekka oslobođena ali je ostala obaveznost ulaganja napora na putu Istine i namjera da se čine dobra djela.

Spomenuti hadis, međutim, nije ukinuo ustanovu hidžre općenito. Naprotiv, hidžra kao jedno od rješenja za probleme u kojima se mogu naći muslimani ostaje do Sudnjega dana, kako to objašnjava drugi hadis: “Ne prestaje hidžra sve dok ne prestane tevba”.⁴⁴ To jest, sve dok se prihvata tevba, a to je do Sudnjega dana, prihvata se i hidžra, ukoliko ima potrebe za njom.

Neki islamski učenjaci, kao što su Dželaluddin es-Sujuti (u. 911/1505.), Ibn Dekik el-'Id (u. 702/1302.) i drugi, navode više vrsta hidžri, a to su:

⁴² Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997., str. 1563.

⁴³ Hadis bilježe Buhari (br. 2783) i Muslim (br. 1353).

⁴⁴ Hadis bilježi Ebu Davud (br. 2479).

1. Hidžra iz nesigurnog mjesta u sigurno mjesto. Takva je bila hidžra muslimana iz Mekke u Abesiniju i Medinu. Vrijedi napomenuti da je dozvoljena hidžra i iz muslimanskog društva, ako se osoba boji za svoj život i vjeru, u nemuslimansko društvo, ako je ono bezbjedno i pravedno, te ako musliman u njemu može živjeti svoju vjeru.
2. Hidžra iz nemuslimanskog društva u muslimansko društvo. Takva je bila hidžra iz Mekke u Medinu nakon što je Allahov Poslanik, a.s., u njoj uspostavio islamsku vlast.
3. Napuštanje grijeha, tj. prestanak grijeha, shodno hadisu: "Muhadžir je onaj ko napusti ono što je Allah zabranio".⁴⁵
4. Napuštanje (hidžra) loše sredine u kojoj su rašireni grijesi i poroci, a niko ne upozorava na njih.
5. Udaljavanje od osobe koja čini grijeh, sve dok to radi, shodno riječima Uzvišenog Allaha: *On vam je već u Knjizi objavio: Kad čujete da Allahove riječi poriču i da im se izruguju, ne sjedite s onima koji to čine dok ne stupe u drugi razgovor...* (En-Nisa', 140.) i riječima Uzvišenog: *Kada vidiš one koji se riječima Našim rugaju, nek si daleko od njih sve dok na drugi razgovor ne pređu. A ako te šejtan navede da zaboraviš, onda ne sjedi više s nevjernicima kad se opomene sjetiš.* (El-En'am, 68.)
6. I posljednja vrsta hidžre koja je dozvoljena, ali ne i obavezna, jeste da čovjek izbjegava i ne komunicira sa osobom koja mu je nepravdu učinila. Ova vrsta hidžre je dozvoljena do tri dana. Shodno riječima

⁴⁵ Hadis bilježi Buhari (br. 10).

Allahova Poslanika, a.s.: “Čovjeku nije dozvoljeno izbjegavati svoga brata više od tri noći: da se sretnu i da se ovaj okreće od onoga, a onaj od ovoga. Od njih dvojice bolji je onaj koji prvi nazove selam.”⁴⁶

Zloupotreba koncepta hidžre

Predaje o Poslanikovoju, a.s., hidžri iz Mekke u Medinu su dio islamske vjerske tradicije i stoljećima su bile inspiracija za sve obespravljene muslimane koji su zbog svoje vjere morali napustiti svoje domove ili su u ratnom vihoru bili prisiljeni napustiti svoja ognjišta.

Međutim, sredinom 20. stoljeća, u Egiptu i nekim drugim muslimanskim društvima rodila se ideja o “džahilijetu muslimanskih društava”, odnosno stav kako tradicionalna muslimanska društva, iako muslimani u njima izvršavaju temeljne islamske obaveze (islamske šarte), nisu ustvari islamska. To što društva nisu bila uređena prema normama Šerijata za jedan broj autora je bio razlog da ih prvo nazovu džahilijetskim (tako se nazivao predislamski period Arabije) a zatim nevjerničkim. Tada se iz ideja tekfira počela rađati i ideja hidžre odnosno ideja da se muslimani trebaju početi povlačiti iz takvih društava u zatvorene zajednice.

Militantnu grupu *Džem’at el-muslimin* (Zajednica muslimana) muslimani su nazvali *Džem’at et-tekfir ve el-hidžre* (Skupina koja zagovara tekfir i iseljenje) zbog insistiranja te grupe na učenju o tome kako su muslimanska društva današnjice ustvari nevjernička jer ne sude po Božijim zakonima, te učenja da se istinski vjernici moraju iseliti u zajednice koje su uređene “prema volji Božijoj” po uzoru na iseljenje

⁴⁶ Hadis bilježi Buhari (br. 6077).

Božijeg Poslanika iz Mekke u Medinu. Ovo je jedna od najradikalnijih i najmilitantnijih grupa koja se pojavila u arapskim zemljama u 20. stoljeću⁴⁷.

Svoju brutalnost i beskrupuloznost grupa je pokazala otmicom i ubistvom egipatskog ministra za vakufe šejha Ez-Zehebija. Ez-Zehebi je bio cijenjen i poštovan širom islamskog svijeta zbog svoje naobrazbe i većeg broja djela iz različitih oblasti islamske teologije i muslimanske svakodnevnice.

Nakon ovoga, grupa je nestala sa scene ali je duh *tekfira*, koji je duže vremena bio pokopan, ponovo probuđen i nastavio je tumarati ekstremističkim skupinama muslimanskog svijeta. Te ideje su doživjele svoj vrhunac u djelovanju organizacije ISIL koja je nakon samostalnog proglašenja hilafeta poslala poziv svim muslimanima da učine hidžru. To objašnjava zašto su se iz mnogih zemalja svijeta čitave porodice iselile u Siriju i Irak.

U historiji Bošnjaka bilo je pokušaja da se islamsko učenje o hidžri tumači tako da bi se oni iselili iz Bosne. Najpoznatiji takav slučaj je bio nakon austrougarske okupacije Bosne, ali se tadašnja ulema snažno usprotivila takvim tendencijama, u čemu su se posebno isticali reisu-l-ulema Mehmed Teufik Azabagić i hafiz Muhamed Hadžijahić. Godine 1886. reis Azabagić je napisao *Risalu o Hidžri* (Poslanicu o iseljavanju) u kojoj je kombinacijom vjerskih i racionalnih argumenata iznio stav zašto takvo razumijevanje hidžre nije ispravo. On još argumentira poziciju prema kojoj čovjek može biti musliman i kada živi u državi koja formalno ne počiva na šerijatskim principima vlasti, te da

⁴⁷ Muhamed Jusić, *Islamistički pokreti - reprezentativan pregled*, Emanet, Zenica, 2005., str. 47.

može bez obaveze da se iseli u njoj ne samo živjeti nego uzimati aktivno učešće.⁴⁸

Ova *Risala* imala je značajan utjecaj na opadanje talasa iseljavanja bošnjačkog stanovništva i smanjenje osjećaja panike i dezorijentacije što je u početku okupacije bilo prisutno. Bošnjaci su već tada kroz idžtihad svoje uleme krenuli u proces iznalaženja pravnih rješenja koja će im omogućiti da žive islam i prakticiraju njegovo učenje u državama koje će se smjenjivati a koje neće počivati na šerijatskim principima društvenog uređenja. Ponovno pozivanje na iseljavanje doima se anahronim pokušajem slabljenja bosanskih muslimana na vjerskom, društvenom i političkom planu, kao što je to bio slučaj u prvim godinama austrougarske okupacije.

⁴⁸ Mustafa Spahić i Osman Lavić, *Reis Mehmed Teufik efendija Azabagić*, Sarajevo, Dobra knjiga, 2013., str. 131-162.

TAGUT I KONCEPT MONOTEIZMA U VLASTI (TEVHID EL-HAKIMIJE)

Riječ *tagut* u značenju koje mu pripisuju današnji militanti nije prisutna u klasičnoj islamskoj literaturi. Ali bin Muhamed bin Ali el-Džurdžani (u. 816/1413.) u svom djelu *Et-Ta'rifat* (Definicije) ne daje definiciju *taguta* nego govori o *tugjanu*, za kojeg kaže da je to prelaženje granice u neposlušnosti.⁴⁹ Arapska riječ *tagut* ima svoj korijen u riječi *taga*, a ona znači *prelaženje granice (u nečemu) i prevršivanje*, kao što stoji, naprimjer, u ajetu: *Uistinu, Mi smo – pošto je voda prevršila (taga) – nosili vas u lađi.* (El-Hakkah, 11.)

U klasičnim tefsirima se riječ *tagut* iz ajeta 36. sure En-Nahl (*Mi smo svakom narodu poslanika poslali: 'Allahu se klanjajte, a taguta se klonite!'*) tumači kao ono što ljudi obožavaju pored Uzvišenog. Tako imam El-Kurtubi u svom tefsiru "a *taguta* se klonite" razumijeva kao: klonite se svega što se obožava mimo Boga, poput šejtana, vrača i kumira ili onoga ko poziva u zabludu.⁵⁰

Slično kaže i Ibn Kesir. Tumačeći ajet: *U vjeru nije dozvoljeno silom nagoniti – pravi put se jasno razlikuje od zablude! Onaj ko ne vjeruje u taguta, a vjeruje u Allaha – drži se za najčvršću vezu, koja se neće prekinuti. – A Allah sve čuje i*

⁴⁹ Ali bin Muhamed bin Ali el-Džurdžani, *Et-Ta'rifat*, Dar el-kitab el-Arebi, Bejrut, 1996. str. 183.

⁵⁰ Ebu Abdillah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, *El-Džami'u li ahkamil-Kur'an*.

zna. (El-Bekare, 256.), on kaže: “Onaj ko ne vjeruje u *taguta* odnosi se na onog ko zaniječe kumire, idole i ono u šta šejtan poziva da se obožava pored Allaha...” Omer, r.a., rekao je: “*Tagut* je šejtan.”⁵¹

Značenje *taguta* kao osobe, grupe ili institucije koja “uzurpira Božije pravo na vlast” ili donosi svjetovne zakone i propise, pridodano je značenje na klasične tefsirske interpretacije. Naime, osnovu za tekfir muslimanskih zajednica, iz čega se izrodilo odobravanje korištenja nasilja protiv pojedinaca i institucija muslimanskih država i društava, savremeni ekstremisti su našli u njihovom naučavanju o tzv. *hakimijetu* ili obavezi uspostavljanja Božijih zakona posredstvom institucije islamske države. Autor na kojeg su se zagovornici tekfira u svijetu i kod nas često pozivali u ovim stavovima bio je Ebu Muhammed el-Makdisi.

El-Makdisi je u Pakistanu, za vrijeme sovjetske okupacije Afganistana, štampao svoju prvu knjigu u kojoj je iznio osnove svoga viđenja problema neprovođenja šerijatskog prava u zakonima muslimanskih zemalja. Ti stavovi će postaviti temelje današnje ideologije tekfira, prema kojoj se svi oni koji ne provode Šerijat u zakonodavstvima muslimanskih društava širom svijeta tretiraju nevjernicima. Knjiga je nosila simboličan naslov *Zajednica Ibrahimova (Milletu Ibrahim)* čime je aludirao na dosljedno pridržavanje načela monoteizma (*tevhida*), čiji je simbol bio Allahov poslanik Ibrahim, a.s. Naime, ovaj autor sugerira da svako prakticanje bilo kakvih zakona koji nisu utemeljeni u Šerijatu je suprotno učenju o tevhidu, jer je propisivanje zakona isključivo u Božijoj “ingerenciji”, te se svako donošenje drugih zakonskih regulativa smatra uzurpacijom Božijeg prava i

⁵¹ Prema *Tefsir Ibn Kesir*.

poistovjećivanjem s Njim, što je ravno mnogoboštvu. Sva-ki musliman koji provodi te zakone, ukoliko je njima zado-voljan, postaje nevjernikom, jer je “prihvatio da nešto od onoga što pripada samo Uzvišenom Bogu pripiše ljudima (dozvoljavanje i zabranjivanje), čime se poistovijetio s mno-gobošcima i idolopoklonicima”. Ovo će ostati okosnica El-Makdisijevog učenja, a čitavu doktrinu on će nazvati *tevhid el-hakimije* ili “monoteizam u vlasti”. Ove njegove ideje su osnažile tekfirsku struju među stranim dobrovoljcima koji su se borili u Afganistanu, prije svega, onima koji su došli iz Egipta, a pripadali su pokretu El-Džihad ili El-Džema’a el-islamijje. Odatle su se te ideje nastavile širiti u drugim dije-lovima muslimanskog svijeta.

Sažetak argumenta o monoteizmu u vlasti i kritiku de-mokratije El-Makdisi je iznio u pamfletu naslovljenom s *De-mokratija je vjera, a ko izabere drugu vjeru osim islama neće mu biti prihvaćena*. Ova brošura je prevedena i štampana na bosanskom jeziku, a kao izdavač se navodi organizacija Kelimetul-haqq.⁵²

Nije trebalo dugo da ljudi u ovim stavovima prepozna-ju oživljeno učenje *tekfira*, koje je, posebno nakon ubistva imama Ez-Zehibija u Egiptu, od širih muslimanskih masa bilo odbačeno. Mnogobrojni islamski autoriteti upozoravali su na ovakve stavove, kao na neislamske. Posebno su se na tom polju isticali selefijski šejh Nasiruddin el-Albani, Mu-hammed Ibrahim eš-Šakra i drugi koji su osjetili da bi ove ideje mogle postati dominantne unutar selefijskih krugova. Upravo će ISIL u praksi pokušati provesti učenje o uspostavi Božijih zakona silom i snagom oružja, proglašavajući sve

⁵² Ova knjiga kao i druga literatura koju štampa organizacija Kelimetul-haqq je dugo bila dostupna za besplatno preuzimanje s njihove stranice, ali je u među-vremenu zatvorena.

muslimane i njihove tradicionalne zajednice nevjerničkim i legitimnim metama militantata. Otud strah da oni koji zagovaraju tekfir, makar u jednoj fazi svoje radikalizacije i ne podržavali postupke za kojima posežu ISIL i El-Kaida, prije ili kasnije dozvole sebi krv, imetak i čast muslimana, ali i svih drugih koji ih ne slijede u njihovim tumačenjima vjere.

Današnji sljedbenici tekfira koji svoje stavove šire na bosanskom jeziku ne priznaju sud i vlast države, ne žele da imaju lične dokumente i pozivaju sve muslimane da ne učestvuju u demokratskom izbornom procesu, jer je to djelo ili postupak koji izvodi iz vjere (*mukeffir*). U nekoliko su navrata izdali ili prevodili fetve da namaz nije ispravan za imamom koji poziva džematlije da glasaju na izborima ili poštuju sekularne zakone.⁵³

Ovakvo tumačenje propisa ove pojedince dovodi u neminovan sukob s državom, a muslimane, naročito one manjinske zajednice koje žive u većinski nemuslimanskim zajednicama, u izolacionizam. Takva učenja su neprihvatljiva ne samo zbog toga što u islamsko učenje uvode nove i strane koncepte nego i zbog toga što zanemaruju dugu historiju razvoja pravne nauke (*fikha*) i realnost u kojoj muslimanske zajednice žive.

⁵³ Vidi zbornik radova koje je izdao Kelimetul-haqq u Plavu 2006. godine pod nazivom *Tevhid el-hakimije*.

SVIJET MIRA (DAR EL-ISLAM ILI DAR ES-SELAM) I SVIJET RATA (DAR EL-HARB)

Termini “svijet islama” i “svijet rata” ne pojavljuju se u osnovnim izvorima islama (Kur’an i Sunnet). To su pravne konstrukcije, kojima su muslimanski pravници klasičnog perioda dali pravnu kvalifikaciju faktičkog stanja međunarodnih odnosa u predmodernom svijetu. Kao takvi, oni nemaju obavezujuću doktrinarnu vrijednost u oblasti reguliranja međunarodnih odnosa muslimanskih država, već predstavljaju historijske kategorije i kvalifikacije faktičkog stanja tih odnosa u određenim historijskim previranjima. Korišteni su u fikhskim djelima u svrhu definiranja međusobnih odnosa muslimanskih i nemuslimanskih država u svjetlu tada važećih pravila i trendova u međunarodnim odnosima.

Termin “svijet islama” je korišten da se označe države koje su u to vrijeme “bile pod muslimanskom vlašću/kontrolom”. Termin “svijet rata” (*dar el-harb*) je korišten za označavanje država koje su tada “bile pod nemuslimanskom vlašću/kontrolom”. Tokom vremena došlo je do kvalitativnih promjena u međunarodnim odnosima, što se odrazilo i u islamskoj pravnoj teoriji, inoviranjem pojmova “svijet ugovora” (*dar es-sulh* ili *dar el-’ahd*) i “svijet mira” (*dar es-selam*), kojima se ukazuje na novi odnos muslimanskih sa drugim državama, zasnovan na međunarodnim ugovorima

i sporazumima. Novi međunarodni odnosi koji se nisu gradili samo na ratnoj opciji, nego sve više na širokom polju saradnje muslimana i nemuslimana, doveli su do napuštanja ideje i konstrukta o bipolarnoj podjeli svijeta.

Tako se još nakon okupacije muslimanskih zemalja od strane Mongola, ulema okreće ka novoj pravnoj klasifikaciji i kvalifikaciji muslimanskih zemalja kojima su ovladali Mongoli, ali u kojima muslimani i dalje mogu prakticirati islamske propise. Susrećemo se s fetvama hanefijskih pravnika iz Havarizma i Transoksanije, te hanbelijskog pravnika Ibn Tejmije u tzv. Mardinskim fetvama, u kojima nalazimo pravna rješenja za ta složena pitanja. U tim fetvama muslimanima se dozvoljava boravak i život u područjima koja su potpala pod nemuslimansku vlast ukoliko imaju slobodu prakticiranja osnovnih vjerskih učenja.⁵⁴

Ovovremeno insistiranje pojedinih, ekstremizmu sklonih, muslimanskih grupacija na korištenju dvaju historijskih pravničkih konstrukata/kategorija (*dar el-islam* i *dar el-harb*), koje su već ranije prevaziđene, i u teorijskom i u praktičnom smislu, i koje više ne odražavaju stanje međunarodnih odnosa, nije održivo, jer nema utemeljenje i opravdanje u izvorima islama, a nije ni u interesu samih muslimana. Islamski pravници koji se bave istraživanjem ovih pitanja danas smatraju nužnim preispitivanje i prevazilaženje upotrebe navedenih pojmova, uzimajući u obzir međunarodne odnose, kao i trenutno važeće pravne, trgovačke i političke dogovore muslimanskih i nemuslimanskih zemalja. A ugovori muslimane obavezuju čak i kad su uvjeti ugovora teški, kao što su bili oni u Ugovoru na Hudejbiji.

⁵⁴ Muhammed bin Šihab el-Kurdi, *El-Fetava el-Bezzazijje*, Bejrut, 1986, 6/311-312.

Postoje brojni primjeri u historiji da su muslimani živjeli na nemuslimanskim prostorima. Božiji poslanik Jusuf, a.s., nije samo boravio u Egiptu nego je radio za jednog nemuslimanskog vladara i sam mu ponudio svoje usluge (Jusuf, 54-55.). Sam poslanik Muhammed, a.s., trudio se što duže ostati među svojim narodom u Mekki. Kada su progoni postali nepodnošljivi neke muslimane je poslao u kršćansku Etiopiju da bi bili zaštićeni. Oni su živjeli u neislamskom okruženju pod vlašću vladara kojega su poštovali, zato što je bio pravedan, pouzdan i darežljiv.

Muslimani su vezani odredbama ugovora, izuzev u slučajevima u kojima bi bili prisiljeni da djeluju protiv svoje savjesti. U tom smislu je važno to što zakoni zapadnih društava, kada dopuštaju djela koja, po islamu, nisu dozvoljena ne obavezuju muslimane da im se podvrgavaju u tom dijelu ili da djeluju na takav način. Zato muslimani moraju poštovati važeće zakonodavstvo, pošto je njihovo prisustvo zasnovano na prešutnom ili izričitom ugovoru (npr. viza), ali i izbjegavati sve vrste aktivnosti ili angažiranja koja su suprotna njihovom vjerovanju.⁵⁵

Treba napomenuti da su ponovnom oživljavanju bipolarne podjele svijeta kod nekih savremenih muslimanskih grupacija i autora doprinijeli ranija kolonijalna osvajanja te ovovremena okupacija pojedinih muslimanskih država. Odbrana od agresije i okupacije smatra se ne samo zakonitim, već i obligatnim činom u islamu, uz uvjet da se vodi dozvoljenim sredstvima. Međutim, ako u jednoj zemlji, u kojoj politička vlast pripada nemuslimanima, muslimani imaju pravo da javno prakticiraju svoju vjeru (ezan, džemat, namaz, hadž itd.) i žive Šerijat, makar u personalnim pitanjima,

⁵⁵ Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman*, Sarajevo, Udruženje ilmije, 2002., str. 177-184.

ta zemlja ima, s vjersko-pravnog stanovišta, karakter *dar el-islama*.⁵⁶ Ukratko, islamski izvori dopuštaju muslimanima da žive u neislamskom okruženju, vežući to za vjernikove namjere i za tri glavna uvjeta: da bude slobodan i da prakticira religiju, da svjedoči Poruku i da bude koristan muslimanima i društvu u cjelini.⁵⁷

⁵⁶ Džemaluddin Atijje, *En-Nazarije el-'amme li eš-šeri'a el-islamijje*, Matba el-Medine el-Munevvere, 1988, str. 272.

⁵⁷ Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman*, str. 177-184.

HILAFET

Riječ *hilafet* je infinitiv glagola *halefe/jahlufu*, što znači: naslijediti, biti nasljednik, biti zastupnik (zamjenik), slijediti. Osoba koja naslijedi nekog ili dođe poslije njega zove se halifa. Zato je onaj koji je naslijedio Allahova Poslanika, a.s., u upravljanju zajednicom muslimana i čuvanju vjere nazvan njegovim nasljednikom, tj. halifom.⁵⁸

Ebu el-Hasan el-Maverdi (u. 450/1058.) kaže: "Imamet je uspostavljeno vođstvo nakon poslanstva radi čuvanja vjere i upravljanja državom".⁵⁹ Imam el-Haremejn el-Džuvejni (u. 478/1085.) daje sljedeću definiciju *hilafeta (imameta)*: "Imamet je potpuna vlast i rukovođenje službenicima u poslovima vjere i države".⁶⁰

Adududdin Abdurrahman ibn Ahmed el-Idži (u. 756/1355.) u svom djelu *El-Mevakif* definira imamet na sljedeći način: "To je zastupanje Poslanika, a.s., u uspostavi vjere, te podrazumijeva obavezu cijelog ummeta na slijeđenje".⁶¹

Prema učenju islama, halifa je nasljednik Allahovog Poslanika u njegovom ummetu. Tradicionalna ulema instituciju

⁵⁸ Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 400; *El-Mevsu'a el-fikhijje*, natuknice *El-Imame el-kubra* i *El-Hilafe*.

⁵⁹ Ebu el-Hasan el-Maverdi, *El-Ahkam es-sultanije*, Mektebe Dar Ibn Kutejbe, 1989., Kuvajt, str. 3.

⁶⁰ Ebu el-Me'ali Abdulmelik el-Džuvejni, *Gijas el-umem fi iltijas ez-zulem*, Dar ed-da've, Aleksandrija, 1400. god. po H., str. 15.

⁶¹ Adududdin Abdurrahman ibn Ahmed el-Idži, *El-Mevakif*, Alemu-l-kutub, Bejrut, str. 395.

hilafeta i halife (namjesništva i namjesnika) elaborira u značenju nasljeđivanja Allahovog Poslanika u očuvanju vjere, implementaciji njenih propisa i u rukovođenju zajednicom muslimana. Hilafet “pravednih halifa” (*hulefa-i rašidun*) u suštini nije bio samo politička vlast, jer nije bio ograničen na održavanje društvenog reda i sigurnosti, zaštitu državnih granica, nego je uključivao i dužnosti koje je izvršavao Allahov Poslanik, a.s., u svom plemenitom životu: dužnosti vodiča, učitelja i odgajatelja. Zbog toga se njihov hilafet naziva *hilafet po metodi Allahovog Poslanika, a.s.*

Priznata islamska ulema naglašava da postoji veza između hilafeta i imameta, te da je imamet u značenju predvođenja i slijeđenja jedan od obrazaca hilafeta. Suprotno šijskom učenju, svi učenjaci sunnijske provenijencije su saglasni da imamet nije od osnovnih postulata vjere, ali, bez obzira na to, on je jedan od najpotpunijih interesa vjere i njenih uzvišenih intencija.

Cilj hilafeta jeste ostvarenje vjerske i dunjalučke koristi, što se ogleda u uspostavljanju (očuvanju) granica, rukovođenju pitanjima ummeta, rukovođenju vojskom, sputavanju nasilnika i zaštiti slabih, predvođenju muslimana u njihovim obredima i drugim važnim poslovima. Hilafet je jedini oblik vlasti koji ima punu podršku klasične islamske nauke i predstavlja centralni vjerski, politički i društveni koncept sunnijskog islama konsenzusom većine kompetentnih islamskih učenjaka. U osnovi institucije hilafeta je konsenzus ummeta, kako je to ustanovljeno postavljanjem institucije hilafeta za vrijeme prvih muslimana.

Postoji konsenzus islamskih učenjaka da su muslimani obavezni izabrati sebi upravu koja će organizirati primjenu učenja vjere koju je dostavio Allahov Poslanik, a.s. Najbolji dokaz te obaveznosti jeste praksa ashaba, koji su odmah

nakon smrti Allahova Poslanika, a.s., pristupili izboru njegova nasljednika. Iako su prijedlozi bili različiti, niko među njima nije rekao da im nije potreban vladar.⁶²

Muslimani su svog vladara oslovljavali sljedećim titulama: *imam*, *halifa* i *emiru-l-mu'minin*. Naziv *imam* su koristili na osnovu analogije s njegovim predvođenjem namaza. Titulu *halife* je dobio, jer je nasljednik Allahova Poslanika, a.s., u upravljanju državom, a titulu *emiru-l-mu'minin* je dobio jer je bio njihov zapovjednik.

Iz današnje perspektive moguće je jasno razdvojiti povijest hilafeta, s jedne strane, i povijest teorije hilafeta, s druge strane. Kao i u drugim životnim pitanjima, teorija i praksa se nisu uvijek podudarale. Teorija hilafeta bila je rezultat političkih prilika koje su vladale u prvim stoljećima islamske povijesti, ali mnoga učenja, koja nisu mogla naći uporišta u stvarnim političkim činjenicama, razrađena su spekulativno. Muhammed ibn Abdulkerim eš-Šehrestani (u. 548/1153.) kaže da nijedna doktrina vjere nije izazvala takva neslaganja i krvoproliće u islamskoj povijesti kao ova.⁶³

Neki islamski učenjaci navode da je idealni primjer hilafeta trajao za vrijeme četverice pravednih halifa nakon smrti Allahova Poslanika, a.s. Nakon tog perioda, upravljanje cijelim islamskim svijetom od strane jednog vladara (halife) je bio ideal, koji je živio samo u knjigama. Ipak, hilafet se u određenim formama održao do 1924. godine.

Za ponovno uspostavljanje hilafeta potreban je široki konsenzus muslimana i nije dovoljna odluka jedne grupe koja zauzme jedan dio neke teritorije. Omer b. Hattab, r.a., kaže: "Ko izabere nekoga za halifu bez konsultiranja s

⁶² El-Mevsu'a el-fikhijje, "el-hilafe".

⁶³ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990., str. 232.

muslimanima takav hilafa neće biti prihvaćen...”⁶⁴ Proglašavanje hilafeta bez širokog konsenzusa (*idžma’*) muslimana predstavlja smutnju (*fitne*), zato što mase muslimana koji nisu birali ostaju izvan hilafeta. To može dovesti do proglašavanja mnogih hilafeta i umnožavanja smutnji.

Ovovremena tvrdnja nekih ekstremističkih ili terorističkih organizacija, poput ISIL-a, da su uspostavili idealni model hilafeta ustvari je njihova propaganda, sa ciljem da dobiju podršku od sličnih organizacija i pokušaj da se ujedine, koristeći se tom primamljivom idejom. Međutim, ako se provjeri u kojoj mjeri država, čije osnivanje su obznanili, ispunjava uvjete koji se navode u teoriji hilafeta, onda se vidi da je njihova tvrdnja neosnovana.

El-Maverdi spominje sedam uvjeta za halifu, a to su:

1. pravednost,
2. naučna kompetentnost koja će mu omogućiti da primjenjuje idžtihad kod novonastalih pitanja i propisa,
3. zdrava čula,
4. zdravo tijelo,
5. političke vještine i sposobnost,
6. hrabrost i odvažnost da štiti teritoriju države i bori se protiv neprijatelja,
7. porijeklo, a to je da bude od Kurejšija...⁶⁵

Slične uvjete navodi i hanefijski učenjak Ahmed ed-Dehlevi (u. 1176/1762.), koji prvo spominje opće uvjete za vladara oko kojih se svi narodi slažu, a zatim navodi i dodatne

⁶⁴ Hadis Bilježi Buhari (br. 6830).

⁶⁵ Ebul-Hasen el-Maverdi, *El-Ahkam es-sultaniije*, redaktura: dr. Ahmed Mubarek el-Bagdadi, Mektebe Dar Ibn Kutejbe, 1989., Kuvajt, str. 5.

koje muslimani imaju, a to su: islam, znanje, pravednost i da bude od Kurejšija.⁶⁶

Jedan od uvjeta za halifu koji postavljaju muslimanski učenjaci u klasičnim djelima, a koji ISIL naglašava, jeste da halifa bude porijeklom Kurejšija. Ovaj uvjet ISIL posebno potencira i zloupotrebljava, te je s tim razlogom objavio porodično stablo izvjesnog Bagdadija, kako bi potvrdio da ga ovaj ispunjava. Vođen tim tvrdnjama, ISIL odbacuje legitimnost prisege koja je data Mula Omeru iz redova Talibana i traži da svi prisegu daju Bagdadiju. Pored toga što je dokazano da to porodično stablo nije autentično, nego je isfabricirano s ciljem da se dobije podrška omladine, treba naglasiti i da je taj uslov spomenut u vremenu plemenske lojalnosti (*asabije*) i ne znači da je važan u svim vremenima.⁶⁷ To se vidi i iz činjenice da ga djela, koja su u kasnijem periodu tretirala ovu temu, ne navode kao obavezujući.⁶⁸

ISIL, također, koristi neke hadise da bi priskrbio legitimitet svojoj državi. Primjer za to su riječi Allahova Poslanika, a.s.: "Ko umre, a nema imama (vladara) umro je džahilijetskom smrću."⁶⁹ Međutim, općepoznato je da kod razumijevanja hadisa značajnu ulogu ima kontekst, tj. socijalne prilike i historijske okolnosti u kojima je izrečen. Zato učenjaci kažu da ovaj hadis upozorava onoga ko ne pripada organiziranoj i uređenoj zajednici da njegovo stanje liči stanju Arapa u vrijeme džahilijeta, kada nisu imali državu koja bi im uredila njihove opće poslove i osigurala bezbjednost.

⁶⁶ Ahmed ed-Dehlevi, *Hudždžetullah el-baligah*, redaktura: Es-Sejjid Sabik, Dar El-Džil, Kairo, 2005., 2/230.

⁶⁷ Ibn Haldun, *Muqaddima*, s arapskog preveo Teufik Muftić, El-Kalem, Sarajevo, 2007, 1/325-327.

⁶⁸ *El-Fetava el-hindijje*, Bejrut, 1986., 3/317.

⁶⁹ Hadis bilježe Ibn Hibban (br. 4573) i Ahmed (br. 16434).

ISIL selektivno uzima samo neke fragmente iz klasične literature, kako bi opravdao i argumentirao svoj "hilafet". Tako ova skupina tvrdi da je u njihovom slučaju halifa postao na osnovu prisege koju su mu dali službenici i izabrani predstavnici, a koje oni tretiraju kao *ehlu el-halli vel-akd*. Također, svoj legitimitet oni temelje na posjedovanju teritorija koje su okupirali. Međutim, potpuno je jasno da u klasičnoj islamskoj literaturi i ukupnom islamskom učenju ne postoji niti jedan osnov da jedna skupina snagom oružja osvoji (okupira) neko područje u kojem žive desetine hiljada ljudi, a zatim traži prisegu od svih ostalih muslimana.

Današnji hilafet, kako ga promoviraju određene grupe na Istoku, nema nikakvih dodirnih tačaka ni s hilafetom niti s islamom između ostalog i zato što su u prvoj zajednici muslimana, ili prvoj državi muslimana, zajedno živjeli kršćani i židovi, čija prava su bila zagwarantirana Medinskim ustavom, što nije slučaj sa ISIL-ovom državom.

ŠERIJATSKA POLITIKA (SIJASE ŠER'IJJE)

Termin *sijase šer'ijje* označava upravljanje i vođenje politike općenito, u skladu sa ciljevima Šerijata i može se odnositi na svaku oblast vladavine, bilo da se radi o području za koje Šerijat daje određena uputstva i smjernice ili nekom drugom području, u kojem nema konkretnih šerijatskih propisa.⁷⁰

Iako neki klasični i savremeni autori koji su se bavili problematikom *sijase šer'ijje* reduciraju ovaj pojam na pooštavanje kaznenih mjera s ciljem otklanjanja uzroka i posljedica nereda,⁷¹ većina autora šerijatsku politiku smještaju u širi okvir u koji ulazi svako djelovanje kojim se ljudi dovode bliže blagostanju, kako to naglašava Ibn el-Kajjim, pozivajući se na stav Ebu el-Vefa Ali ibn 'Akila ibn Ahmeda al-Bagdadija (u. 513/1119).

Elaborirajući ovo pitanje, Ibn el-Kajjim definira šerijatsku politiku kao "svaku mjeru koja dovodi ljude bliže dobru (*salah*) i koja ih odvraća od pokvarenosti (*fesad*), makar mjeru o kojoj je riječ nije potvrdio Poslanik, a.s., niti je regulirana Objavom. Svako ko tvrdi da ne postoji šerijatska

⁷⁰ V. Mohammed Hashim al-Kamali, *Uvod u šerijatsko pravo*, CNS i El-Kalem, Sarajevo, 2015, str. 264.

⁷¹ V. Ibrahim b. Jahja Dede Efendi, *Es-sijase eš-šer'ijje*, Muessese eš-šebab, Aleksandrija, 1411. god. po H., str. 73-74; Ibn Abidin, *Hašije Redd el-muhtar*, Dar el-fikr, Bejrut, 1979, 4/15.

politika, ukoliko Šerijat o tome ne govori, u krivu je i nije razumio ashabe".⁷²

Autor poznatog hanefijskog djela *Muinul-hukkam* Alauddin et-Tarablusi (u. 844/1440) dijeli politiku na dvije vrste:⁷³ nepravednu politiku (*sijase zalima*), koju Šerijat zabranjuje, i pravednu politiku (*sijase 'adile*), koja služi pravdi i koja sankcionira one koji čine nered, čak i kada se povremeno udalji od slova zakona u korist duha zakona. Pomoću nje se realiziraju ciljevi Šerijata. Kako su pravda i dobro upravljanje glavni ciljevi pravedne politike (*sijase 'adile*), mjere koje se poduzimaju u njenom ostvarivanju moraju biti u skladu sa Šerijatom. Dok nepravedna politika zadovoljava egoistične interese i prohtjeve vladara nauštrb zajednice u cjelini, pravedna politika je zasnovana na umjerenosti, suzbijanju rigidnosti i nemarnosti, i preferiranju javnog u odnosu na interese pojedinaca i manjih skupina.⁷⁴

Elaborirajući dalje ovo pitanje, Et-Tarablusi ističe da je ovo veoma široko područje u kojem ima zastranjivanja u mišljenju, poskliznuća u razumijevanju i tumačenju, da njegovu zanemarivanje vodi zatiranju prava, prenebregavanju zakonom propisanih sankcija, da ohrabruje izgređnike... S druge strane, neumjerena primjena represivnih mjera u okviru politike otvara vrata strahovitih nepravdi, prolijevanju krvi i nezakonitom oduzimanju imovine. U ovom kontekstu on spominje one koji pretjeruju u tom smislu, prelaze Božije granice, krše šerijatske propise, čine raznovrsne nepravde i političke novotarije, umišljajući da je šerijatska

⁷² Ibn Kajjim el-Dževzije, *Et-Turuk el-hukmijje fi es-sijase eš-šer'ijje*, Kairo, El-Mu'essese el-'arebijje li et-tiba'a, 1380/1961, 16.

⁷³ Identičnu podjelu politike dao je i Ibn el-Kajjim u djelu *Et-Turuk el-hukmijje*, str. 16.

⁷⁴ V. Alauddin et-Tarablusi, *Mu'in el-hukkam*, Matba' Mustafa el-Halebi, Egipat, 1973, str. 169.

politika nedostatna za upravljanje ljudima, što predstavlja neznanje i veliku grešku.⁷⁵

Ibn Tejmijjin koncept pravedne politike temelji se na kur'anskom propisu o *emanetu*, tj. opravdanju povjerenja vjernika (En-Nisa', 58.). Može se reći da je cijela njegova knjiga *Es-Sijase eš-šer'ijje*⁷⁶ komentar ovog ajeta, što je on i istakao na prvoj strani. Vlast u islamu je u cijelosti pitanje odgovornosti, a nositelj neke dužnosti će dodijeliti emanet onima koji su ga dostojni.

Prema Ibn Tejmijji, odluke vlasti nisu uvijek bazirane na pravnim tekstovima i principima. Tekst zakona, politički i ekonomski obziri, običaji, čak i posebni uvjeti, igraju određenu ulogu i pretpostavke su kod donošenja odluke. Šerijatska politika ima za cilj osiguranje dobrobiti ljudi i učinkovito upravljanje njihovim poslovima, čak i ako mjere poduzete u tu svrhu nisu propisane Tekstom. Vlast koja nastoji uspostaviti pravdu i osigurati dobrobit naroda samim tim slijedi Šerijat. Prema tome, šerijatska politika označava upravljanje javnim poslovima muslimanske zajednice, s ciljem da se ostvare interesi ljudi i da ih se zaštititi od nedaća, a u skladu s općim principima Šerijata. To podrazumijeva usvajanje politika, poduzimanje mjera i donošenje zakona u svim sferama vlasti.⁷⁷

Ibn el-Kajjim smatra da *sijase* obuhvata posebna pravila i odluke, izvedene iz razmatranja općeg dobra, pa su, prema tome, ovisne o okolnostima i mogu se mijenjati s promjenom okolnosti. Nasuprot tome, eksplicitne norme Šerijata nisu tako promjenjive. Tako Ibnu-l-Kajjim razlikuje eksplicitna pravila Šerijata, koja su u osnovi trajna, od dopunskih, *ad*

⁷⁵ V. Dede efendi, isto, str. 74-75.

⁷⁶ Ibn Tejmijje, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, str. 6-13.

⁷⁷ Ibn Tejmijje, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, str. 5.

hoc odluka vlasti. On smatra da su svi muslimanski vladari, počev s Poslanikom, a.s., i ashabima, donosili *ad hoc* odluke na temelju razmatranja dobrobiti ljudi. Stoga je važno da se ne pomiješa politika (*sijase*) s eksplicitnim Šerijatom, jer bi to pogrešno svelo nadležnosti islamske vlasti na eksplicitne norme Šerijata. Zapravo, muslimanski vladari imali su ne samo slobodu, već obavezu da traže dobra koja Šerijat ne navodi, niti regulira.⁷⁸

Ibn Haldun (u. 808/1406.) u svojoj *Mukaddimi* govori o dvije vrste *sijase*: *sijase 'aklijje* (racionalna politika) i *sijase dinijje* (religijska politika). Racionalnu politiku vode mudri vladari, dok *sijase dinijje* slijedi tekst Objave.⁷⁹ U 15. stoljeću El-Makrizi pravi razliku između jurisdikcija *sijase* i Šerijata. U Egiptu i Turskoj, piše on, od dolaska Turaka (tj. Mameluka), vladari uvažavaju dvije vrste jurisdikcije – Šerijat i *sijasu*. U Memlučkom sultanatu postojali su odvojeni sudovi i sudije koji su imali različite jurisdikcije. U osmanskoj upotrebi, termin *sijasat* (bez *šer'ijje*) javlja se skoro isključivo u značenju kazne za prijestupe protiv države.⁸⁰

Osvrćući se na mišljenja autora koji prave jasnu distinkciju između politike i Šerijata, Muhammed Hašim Kemali jasno se opredijelio za integrativni pristup šerijatskoj politici, ističući da se Šerijat i politika ne mogu smisleno odvojiti u potpunosti, mada se njihovo jedinstvo ogleda više u jedinstvu ciljeva, što podrazumijeva dobrobit (*maslehu*) ljudi i ciljeva (*mekasid*) Šerijata primjenom političkih mjera. Kako se *masleha* i *mekasid* ne odnose samo na svjetovne stvari, slijedi da šerijatska politika obuhvata i svjetovne i vjerske poslove.⁸¹

⁷⁸ Ibn Kajjim el-Dževzije, *Et-Turuk el-hukmijje*, 17-18.; M. H. Kamali, *Uvod u šerijatsko pravo*, str. 266.

⁷⁹ Ibn Haldun, *Mukaddima*, str. 337.

⁸⁰ Usp. Lewis, *Siyasa*, str. 9-11.

⁸¹ M.H. Kamali, *Uvod u šerijatsko pravo*, str. 271.

Bivši šejhu-l-ezher Ali Džad el-Hakk naglašava da će se upravljanje poslovima muslimanske zajednice identificirati kao šerijatsku politiku (*sijase šer'ijje*), ako ispunjava dva uvjeta:

- da je u skladu sa svrhom i višim ciljevima (*mekasid*) Šerijata, da se pridržava temeljnih principa i postulata koji imaju trajnu vrijednost i koji se neće promijeniti kada se promijene okolnosti i
- da nije u konfliktu sa konkretnim normama Kur'ana, Sunneta ili onim koje su donesene općim konsenzusom muslimana.⁸²

Jedan od istaknutijih savremenih autora u oblasti *sijase šer'ijje* Abdulvehab Hallaf naglašava da bi *sijase šer'ijje* trebalo da ima za cilj otvaranje vrata milosti i dobročinstva među ljudima, te odabir iz bogatog naslijeđa uleme koje bi pomoglo ljudima da se izbave iz teškoća. Zakoni kojima se nastoji spriječiti iskvarenost i olakšati stjecanje dobra, mora biti u skladu s principima Šerijata, čak i kada protivrječi gledištima *mudžtehida* iz prošlosti. Hallaf dalje navodi riječi Šihabuddina el-Karafija (u. 684/1285.) da se u Šerijatu ne može naći ništa što protivrječi mjerama kojima se nastoji, u bilo kojem području upravljanja, ukloniti korupcija i ostvariti dobrobit zajednice.⁸³

Drugi istaknuti profesor s Azhara, autor knjige o šerijatskoj politici (*sijase šer'ijje*), Abdurrahman Tadž, govoreći o zakonodavstvu baziranom na toj politici, rekao je da zbog toga što postoji prividna nepodudarnost u ovom ili onom dokazu Šerijata, ne bi trebalo odgađati donošenje korisnih zakona. On naglašava da ne bi trebalo davati negativan sud

⁸² Prema Fuad Abdul Munim Ahmed, *Usul nizam el-hukm fi el-islam*, str. 14.

⁸³ Abdulvehab Hallaf, *Es-Sijase eš-šer'ijje fi eš-šu'un ed-dusturijje vel-haridžijje vel-malijje*, str. 14-16.

o takvim zakonima, ukoliko se hoće “razumjeti svrha i duh dokaza o kojima je riječ i ukoliko se razluči da li se razmatra posebna i privremena situacija ili se postavlja opći zakon (*tešri’ amm*). Samo su posljednji dokazi obavezujući i moraju se ispoštovati u formuliranju zakona i mjera poduzetih u provođenju šerijatske politike.”⁸⁴

Tadž također skreće pažnju na izuzetni značaj šerijatske doktrine *sedd ez-zara’i*, odnosno blokiranja sredstava, za politiku utemeljenu na Šerijatu (*sijase šer’ijje*). Šerijatska doktrina *sedd ez-zara’i* daje ovlasti vladaru da blokira sredstva koja vode zločinu i pokvarenosti. Zato vlasti mogu “zabraniti ono što je dopušteno (*mubah*), ako se to puno koristi kao sredstvo za pravljenje prijestupa i zla”. Kada vlasti, naprimjer, primijete da se nešto, što je nekada bilo zakonito, preobrazilo u zlodjelo, one mogu primijeniti diskreciono pravo i to zabraniti, ako je to jedini način da se zaštiti javni interes.⁸⁵

Budući da Šerijat štiti Božija i ljudska prava, ona ne smiju biti ugrožena političkim i drugim aktima vlasti. Naš istaknuti alim Mehmed Handžić je kao temeljna i zaštićena označio sljedeća prava i slobode građana u muslimanskoj državi: lična sloboda, sloboda stana (doma), sloboda posjeda (imovine), sloboda vjerovanja, sloboda mišljenja, sloboda obuke i nauke.⁸⁶

Analizirajući postupke ISIL-a (nasilje i nepravdu koju čine brojnim skupinama i neistomišljenicima na teritoriji koju su zauzeli, terorističke akte čije su žrtve u najvećem broju civili, masovna ubistva i progone ljudi, nametanje

⁸⁴ Abdurrahman Tadž, *Es-Sijase eš-šer’ijje*, str. 21.

⁸⁵ Abdurrahman Tadž, *Es-Sijase eš-šer’ijje*, str. 21-22.

⁸⁶ Mehmed Handžić, *Studije iz šerijatskog prava, Izabrana djela*, Knjiga V, “Ogledalo”, Sarajevo, 1999., str. 462-463.

ideologije i određenog tumačenja vjere silom, isključivost i ekstremizam...), nije teško zaključiti da se postupci te nasilničke grupe koja se naziva "islamskom državom" i koja je samoinicijativno proglasila hilafet, ne mogu okarakterizirati kao šerijatsku politiku, pa ni politikom općenito, jer ne poštuje Šerijatom zaštićene vrijednosti, niti je u općem interesu islama i muslimana. Njihova "politika" nije u skladu s višim ciljevima Šerijata niti ima za cilj otvaranje vrata milosti i dobročinstva među ljudima. Naprotiv, to je surova politika nasilja, terora, ekstremizma i zloupotrebe islamskih ustanova, s ciljem njihove bezobzirne diskreditacije pred očima svjetske javnosti. Takvoj zloupotrebi islama i njegovih ustanova i institucija mora se odlučno suprotstaviti, sukladno islamskom principu "naređivanja dobra i odvratanja od zla".

Po istom principu nerazumijevanja tradicionalnog islamskog učenja, savremeni zagovornici tekfira smatraju *tagutima* sve one muslimane koji učestvuju u donošenju zakona i propisa koji bi se mogli podvesti pod domen šerijatske politike, a sve one koji takve propise poštuju označavaju nevjernicima.

PRIJATELJEVANJE I NEPRIJATELJEVANJE (EL-VELA VE EL-BERA)

Koncept prijateljavanja i neprijateljavanja (*el-vela ve el-bera*) u značenju koje mu pripisuju nasilni ekstremisti današnjice ne navodi se u ranim izvorima islamskog učenja, niti je bio zastupljen među prvim generacijama muslimana. Javlja se u kasnijim vremenima, a danas je njegova upotreba značajno prisutna, ali i ideološki instrumentalizirana. Značenje koje ovom pojmu pridaju savremeni ekstremisti je u suprotnosti s glavnim principima islamskog učenja o odnosu prema drugome.

Filološki, *el-vela* označava bliskost, lojalnost, potporu, ljubav i prijateljstvo, dok *el-bera* znači odricanje i razilaženje.⁸⁷ Terminološki, *el-vela* označava ljubav prema Uzvišenom Allahu, Njegovom Poslaniku, islamu i muslimanima, te njihovu pomoć i potporu. *El-bera* u terminološkom smislu označava odricanje od idola i svega što se obožava mimo Allaha, dž.š.⁸⁸

Ekstremistička shvatanja

Oni koji su skloni krajnostima i isključivostima konceptu *el-vela vel-bera* pridaju značenja koja mu ne pripadaju.

⁸⁷ Medžduddin eš-Širazi el-Fejruzabadi, *El-Kamus el-muhit*, Muessesetu er-risale, Bejrut, 2005., str. 1344.

⁸⁸ Murteda ez-Zebidi, *Tadž el-arus min dževahir el-kamus*, Dar el-hidaje, 2010., str. 1:149.

Prema takvim shvatanjima, *el-vela vel-bera* znači *odricanje od nevjerstva*, te podrazumijeva grubo i nasilno ophođenje prema onima koji ne vjeruju, bez imalo blagosti i milosti. Prema nemuslimanu se isključuje svaka vrsta ljubavi, pa i ona prirodna, nastala iz srodstva. Musliman koji ne zastupa njihov stav biva odbačen i svrstan među neprijatelje. Pod plaštom tog stava dolazi do bespravnog prolijevanja krvi i uzurpiranja imovine. Prema njihovom shvatanju, tražiti legalnu pomoć nemuslimana u borbi protiv muslimana je čin nevjerstva. Pod tim izgovorom, proglasili su neke vladare muslimanskih zemalja nevjernicima, a zatim i njihove narode, jer ih nisu svrgnuli. To je bio uvod u nasilje i ubijanje. U ekstremistička shvatanja spada i zabrana odlaska, bez prijekne potrebe, u nemuslimanske zemlje radi turizma ili izučavanje jezika kojim se u tim zemljama komunicira.

Tradicionalno poimanje *el-vela vel-bera* možemo sažeti u sljedeća dva aspekta, koji su najčešće predmet pogrešnog shvatanja radikalnih skupina.

Prvo je ljubav i prijateljstvo muslimana prema nemuslimanu. Razlog za to može biti vjera, ali i nešto drugo. Ako musliman gaji ljubav prema nemuslimanu zbog njegove vjere, nema sumnje da on time prestaje biti musliman, jer se u srcu ne mogu objediniti dvije kontradiktornosti: ljubav prema islamu i ljubav prema kufru. Ako ga voli zbog nekog, po islamu nedozvoljenog, razloga, onda takva ljubav nije dozvoljena, ali on ostaje musliman. Svakako da povod za takvu ljubav nije dozvoljen ni kada se radi o odnosima među muslimanima. Ali, ako je takva ljubav zasnovana na srodstvu, ili je zbog dobročinstva i drugih zajedničkih vrijednosti, onda je dozvoljena. Najpouzdaniji dokaz za navedene stavove su riječi Uzvišenog: *Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne*

ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone – Allah, zaista, voli one koji su pravični – ali vam zabranjuje da prijateljujete sa onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sebi čine nepravdu. (El-Mumtehine, 8-9.)

Dokaz za to je i Poslanikova, a.s., ljubav prema njegovom amidži Ebu Talibu, koji nije prihvatio islam, ali je Muhammedu, a.s., pružio podršku i zaštitu, a krasile su ga mnoge vrline. Uzvišeni Allah nije Poslanika, a.s., prekorio zbog te ljubavi. Obraćajući mu se, Uzvišeni kaže: *Ti, doista, ne možeš uputiti na Pravi put onoga koga si zavolio, Allah ukazuje na Pravi put onome kome hoće. (El-Kasas, 56.)* Također, ljubav prema roditeljima ili djeci ne može se isključiti, bez obzira na vjersku pripadnost, jer je ona prirodno ljudsko svojstvo. Isto je i s ljubavlju među supružnicima za koje Allah, dž.š., kaže: *I što između vas uspostavlja ljubav i samilost. (Er-Rum, 21.)* Muslimanu je i, prema klasičnim interpretacijama, u određenim okolnostima dozvoljeno da se oženi sljedbenicom druge objavljene vjere.

Drugo što se u ekstremističkom shvatanju pojma *el-vela vel-bera* neizostavno problematizira jesu posljedice traženja i očekivanja pomoći od onih koji nisu muslimani. Ako sljedbenik islama pomogne nemuslimanu u borbi protiv muslimana, zbog mržnje koju osjeća prema islamu i ljubavi koju gaji prema nevjerstvu, ili to radi zbog želje da se iskorijene islam i muslimani, onda njegov iman dolazi u pitanje, jer su mu motivi u koliziji s islamskim vjerovanjem (kelime-i šehadetom).

A ako učini to isto, ali zbog nekog ovosvjetskog interesa (imetka, položaja ili prevlasti), ili zbog osвете prema muslimanu s kojim je u neprijateljstvu, onda on tim svojim

postupkom ne prestaje biti musliman, jer mu razlozi nisu u koliziji s kelime-i šehadetom, ali je, svakako, grješan.

Tražiti pomoć nemuslimana u borbi protiv muslimana je dozvoljeno kada je ona s pravom tražena, kao u slučaju otklanjanja nepravde ili odbrane od napada i agresije, i kada šteta, uzrokovana traženjem pomoći, nije veća od posljedica njenog izostanka. Nasuprot tome, tražiti pomoć nemuslimana je zabranjeno ako je borba bespravna i nepravedna i ukoliko je šteta nastala njome veća od njenog izostanka.

Priznati tuniski mufessir Muhammed et-Tahir ibn Ašur (u. 1393/1973.) je u svom tefsiru *Et-tahrir vet-tenvir*, komentirajući ajete koji tretiraju pitanje *el-vela vel-bera*, naveo osam situacija,⁸⁹ a za svaku od njih postoji propis. Jedina situacija kada musliman svojom ljubavlju prema nemuslimanima ili traženjem pomoći od njih izlazi iz okvira islama jeste kada motiv za to proizlazi iz srčanog zadovoljstva nečim što je mimo islama. Svaki drugi motiv ne izvodi čovjeka iz islama i učenjaci ehli-sunneta složni su u vezi s tim.⁹⁰

Problem s ekstremističkim konceptom *el-vela vel-bera* je taj što se tumači tako da se nesaradnja s neprijateljima islama u vremenu sukoba postavlja kao jedini mogući model odnosa muslimana i nemuslimana uopće. Život Poslanika, a.s., i muslimanska tradicija su puni primjera kako se muslimani odnose prema drugima. Ti brojni primjeri su daleko od ekstremističkog razumijevanja koncepta *el-vela vel-bera*, jer počivaju na principu tolerancije i suživota, slobode vjeroispovijesti i potpomaganja u dobru i bogobožnosti.

⁸⁹ Muhamed et-Tahir ibn Ašur, *Et-Tahriru vet-tenviru*, Ed-Dar et-tunisije lin-nešr, 1984., 3:217.

⁹⁰ Muhamed et-Tahir ibn Ašur, isto, 6:230.

NOVOTARIJE ILI NOVINE U VJERI (BID'A)

E*l-bid'a* u arapskom jeziku označavaju novu pojavu u odnosu na ono što joj je prethodilo.⁹¹ Pod ovim pojmom se najčešće razumijeva nešto u vjeri što nisu prakticirali ashabi i tabiini, niti o tome postoje jasni dokazi u šerijatskim izvorima.⁹² Da bi se jedno pitanje u vjeri prihvatilo kao bid'at, u smislu loše ili zabranjene novotarije, nužno je utvrditi da li je ono u suprotnosti s izvorima islama i punovažnom tradicijom. Ovo mišljenje je jasno iz stavova najvećeg broja muslimanskih učenjaka.⁹³ Dakle, nije svaka novina pokuđena novotarija.

Ekstremistička shvatanja

Pojedine ekstremističke grupe u potpunosti odbacuju bilo kakvu novinu u pitanjima vjere, niječući mogućnost da

⁹¹ Ebu Gajb Sa'adi, *El-kamus el-fikhi*, Dar el-fikr, Damask, 1998., str. 31-32.

⁹² El-Džurdžani, *Kitabu-ta'rifat*, Dar el-kutub el-i'lmijje, Bejrut, 1983., str. 43.

⁹³ Mnogo je učenjaka koji zastupaju mišljenje kako postoje dobre novine (*bid'a hasene*) i loše novine (*bid'a sejj'e*) i da je pokuđeni bid'at ono što nema osnovu u izvorima islama ili Šerijatu, odnosno da je bid'at ono što je u suprotnosti s ovim izvorima. Ovdje navodimo imena nekih od njih, kao i imena njihovih djela: Ibn Kesir u svome tefsiru, imam Kurtubi u svome tefsiru, Ibn Hadžer el-Askalani u svom komentaru Buharijeve zbirke hadisa *Fethu-l-Bari*, imam En-Nevevi u svome komentaru Muslimovog *Sahiha*, Et-Tahavi u djelu *Hašija ale-l-meraki*, El-Elusi u svome tefsiru *Ruh el-meani*, Ibn el-Esir u djelu *En-Nihaje*, Ebu Hamid Muhammed el-Gazali u djelu *Ihjaul ulum ed-din*, Izz bin Abdisselam u djelu *Kavaid el-ahkam*, Ibn Abidin u djelu *Hašije Redd el-muhtar*, Imam ez-Zerkani el-Maliki u djelu *Šerh 'ala el-Muvetta'*, El-Kadi ljad el-Maliki u djelu *Mešarik el-envar 'ala sahih el-asar*, Eš-Ševkani u djelu *Nejlul-evtar* i drugi.

novina može biti dobra (*hasene*), odnosno prihvaćena u vjeri. Takvo stanovište se uglavnom zasniva na doslovnom razumijevanju i tumačenju nekih hadisa, među kojima su: "Ko u ovu našu vjeru uvede nešto novo, što nije od nje, to se odbacuje".⁹⁴ "Čuvajte se novina u vjeri (*muhdesat el-umur*), jer je svaka novina novotarija (*bid'at*), a svaka novotarija je zabluda".⁹⁵

Pobornici ovakvog učenja o bid'atima od ljudi traže da se čuvaju svih novina i da ih odbace. U suprotnom, bit će optuženi za novotarstvo u vjeri. Ukoliko to ne učine, zapađaju u otvoreni haram, zbog čega bi ih trebalo izbjegavati. Prema ovom stavu, svaka novina u vjeri je zabranjena i predstavlja zabludu (*haram ve dalale*), ali je jačina zabrane ovisna od vrste novotarije. Oni, također, smatraju da iz prihvatanja novotarija (*el-bid'at*) može proizaći otvoreno nevjerovanje (*kufir sarih*), odnosno mnogoboštvo (*širk*).

Ovako doslovna i isključiva interpretacija učenja o bid'atima može dovesti do radikalizacije i nasilja, a može poslužiti i kao opravdanje za prolijevanje krvi među muslimanima, što je u povijesti bilo svojstveno pojedinim muslimanskim skupinama.

U odbačene bid'ate takve skupine ubrajaju obilježavanje mevluda, izgovaranje nijjeta u namazu, zajednički zikir poslije namaza, učenje *Fatihe* za mrtve, obilježavanje odabranih dana i noći, i brojne druge, u osnovi dozvoljene, obrede, koji su uvedeni na osnovu idžtihada ranijih generacija uleme, u svrhu čuvanja nekih sunneta ili podučavanja naroda vjerovanju i životu Poslanika, a.s.

⁹⁴ Hadis bilježi Buhari, br. 2697.

⁹⁵ Hadis bilježe Ebu Davud, br. 4607, i Tirmizi, br. 2676.

Dobre novine

Istovremeno, većina uleme bid'ate dijeli na dobre (*bid'a hasene*) i loše (*bid'a sejje*). Dobri bid'ati su sve nove pojave koje nisu u suprotnosti s Kur'anom, sunnetom i *idžmaom* muslimana. Loši i odbačeni bid'ati su sve pojave koje jesu u suprotnosti s jasnim učenjem i propisima zasnovanim na izvorima islama. Stanovište o podjeli bid'ata na dobre i loše se izvodi iz hadisa i mišljenja učenjaka prvih i kasnijih generacija. U tom pogledu se, kao jasna osnova, najčešće uzima hadis Allahovog Poslanika, a.s.: "Ko u islam uvede neku lijepu novinu (*sunnet*), bit će za nju nagrađen i imat će nagradu svakog onog ko je bude činio poslije njega, s tim da se od njihove nagrade neće ništa oduzimati. A ko u islam uvede neku ružnu novinu, bit će za nju kažnjen i snosit će grijeh svih onih koji to budu činili poslije njega, a od njihovih se grijeha neće ništa oduzimati."⁹⁶

Objašnjavajući ovaj hadis, imam Nevevi navodi da se njime podstiče na činjenje dobra koje niko prije nije činio. On ističe da se njime sužava značenje hadisa: "Svaki bid'at je zabluda...", te zaključuje da se taj hadis odnosi samo na pokuđene bid'ate.⁹⁷

Jedan od vrijednih dokaza o legitimnosti novina u vjeri su riječi Omera, r.a., koje se odnose na saglasnost ashaba da se teravah-namaz redovno obavlja u džematu, što za vrijeme Poslanika, a.s., nije bila praksa. Naime, ovaj ugledni ashab je u vezi s tim kazao: "Divan li je ovo bid'at!"

Imam Eš-Šafi'i kaže: "Bid'ati se dijele na dvije vrste: pohvaljene i pokuđene. Ono što se slaže s Kur'anom i sunnetom

⁹⁶ Hadis bilježe Muslim, br. 1017; Tirmizi, br. 2675; Ahmed, 4/357; Nesa'i, 5:75; Ibn Madže, br. 203.

⁹⁷ Šerhu Nevevi ala Muslim, Ebu Zekerijja Muhjiddin Jahja b. Šeref en-Nevevi, Dar ihja et-turas el-arebi, Bejrut, 2010, str. 6:154,155 i 16:226-227.

je pohvaljeno, a ono što se suprotstavlja Kur'anu i sunnetu je pokuđeno."⁹⁸

Mnoštvo je postupaka koje Allahov Poslanik, a.s., nije činio, a koje su poslije prakticirali njegovi ashabi: sabiranje listova Kur'ana u jednu zbirku (*mushaf*), pisanja riječi *salallahu alejhi ve sellem* nakon imena Allahovog poslanika, Osmanovo, r.a., uvođenje drugog ezana na džuma-namazu itd.

Čak i sam tekst hadisa na koji se pozivaju oni koji odbacuju mogućnost dobre novine jasno ukazuje da se odbacuje samo ona novina koja je loša, ona koja je u suprotnosti s vjerom i njenim izvorima, a ne svaka novina: "Ko uvede nešto novo u ovu našu vjeru, a što nije od nje, to se ne prima"⁹⁹.

Nakon navođenja ovih mišljenja, možemo zaključiti da nema razilaženja uleme u stavu da su loši i odbačeni bid'ati sve pojave u vjeri koje su u suprotnosti s jasnim učenjem i propisima zasnovanim na izvorima islama. Predmet polemike su nove pojave koje su u vezi s vjerom i vjerskom praksom, a koje, kako smo objasnili, mogu biti prihvatljive i neprihvatljive, dozvoljene i zabranjene, pohvaljene i pokuđene, zavisno od njihove prirode, okolnosti i mogućnosti da se usklade s izvorima islama i općim principom dozvoljenosti svih stvari ukoliko nema jasnog argumenta koji ukazuje na njihovu zabranu.

Učenjaci, kao što su Muhammed Emin bin Omer bin Abdilaziz Abidin el-Hanefi ed-Dimiški (u. 1252/1858.), poznatiji pod imenom Ibn Abidin, u djelu *Hašije Redd el-muh-tar* i Ebu Muhammed Izzuddin Abdulaziz bin Abdisselam

⁹⁸ Ebu Nu'ajm el-Asbihani, *Hil'jetu el-evlija ve tabekat el-asfija*, Dar el-fikr, 9: 113.

⁹⁹ Hadis bilježi Buhari, br. 2697.

bin Ebi Kasim es-Sullemi eš-Šafi'i (u. 660/1262.), poznatiji pod imenom Izz bin Abdisselam, u djelu *Kava'id el-ahkam fi mesalih el-enam* smatraju da se bid'ati dijele na vadžib, haram, mendub, mekruh i mubah, što znači da nova praksa (*bid'at*) može pripadati bilo kojoj od ovih kategorija.

ISLAMSKA ESHATOLOGIJA I VJEROVANJE U SUDNJI DAN

Na osnovu jednog broja kur'anskih ajeta i većeg broja hadisa, muslimani vjeruju da će se prije kraja života na ovom svijetu desiti određeni događaji, koji se dijele na male i velike predznake Smaka svijeta (*ešrat es-sa'a es-sugra* i *ešrat es-sa'a el-kubra*). U male predznake se ubrajaju: pojava smutnji i nereda, pojava lažnih poslanika, širenje nemoralnosti i bluda, raširenost prakse pijenja alkohola, mnogi ratovi i ubistva, zemljotresi i prirodne katastrofe itd. Kao veliki predznaci Smaka svijeta navode se: pojava Mehdije, pojava Dedžala, silazak Isaa, a.s., pojava Je'džudža i Me'džudža, tri velika ulegnuća u Zemlji, pojava velikog dima, izlazak Sunca sa zapada, izlazak životinje iz zemlje koja će govoriti i velika vatra koja će satjerati ljude na određeno područje.¹⁰⁰

Razumijevanje predznaka Smaka svijeta u ekstremističkoj argumentaciji

Neke od predznaka Smaka svijeta određene grupacije tumače na svoj način, da bi opravdale svoje vjerovanje i postupke. Tako, npr., pozivaju se na hadis koji bilježe Buhari i Muslim: "Stalno će postojati grupacija iz moga ummeta,

¹⁰⁰ Ova tematika obrađena je u brojnim djelima. Jedno od opširnijih djela na tu temu je: Jusuf ibn Abdullah ibn Jusuf el-Vabil, *Ešratu-sa'a*, Dar Ibnu-l-Dževzi, Demmam 1991. Prevedeno je i na bosanski jezik pod nazivom: *Predznaci Sudnjeg dana: mali - srednji - veliki*, Sarajevo, Bemust, 2000.

koja će biti na istini, sve dok ne dođe Allahova odredba, a oni će i tada biti na istini.“ Taj hadis u raznim varijantama, pored Buharije i Muslima, bilježe i autori drugih hadiskih zbirki. U nekim varijantama navodi se da će ta grupacija biti napadana od drugih, ali da ih to neće skrenuti s pravoga puta, te da će biti u blizini Jerusalema, odnosno u Šamu. Neke grupacije, naročito one borbeno orijentirane, tumače da se taj hadis odnosi na njih, što znači da su samo oni na pravom putu, te da bi ih ostali morali slijediti.

Neke grupacije također se pozivaju na hadise u kojima se govori kako će pred Smak svijeta s istoka doći borci sa crnim zastavama, da će među njima biti Mehdi i da se muslimani trebaju pridružiti toj vojsci. Zatim, navode hadis o vladavini nakon Poslanika, a.s.: “Period vladavine poslanstva trajat će među vama onoliko koliko Uzvišeni Allah to bude htio, nakon čega će ga uzdignuti od vas onda kada On to bude htio. Zatim će uslijediti period hilafeta i vladavine po uzoru na poslaničku vladavinu, koji će trajati onoliko koliko Allah bude htio da traje. Zatim će nastupiti period tiranske vlasti, koji će trajati onoliko koliko Allah bude htio da traje, a kojeg će uzdići onda kada On to bude htio. Zatim će nastupiti period nasilničke vlasti, koji će trajati onoliko koliko Allah bude htio da traje, a kojeg će uzdići onda kada On to bude htio. Nakon toga će uslijediti period hilafeta po uzoru na poslanički period vladavine.”¹⁰¹ Na osnovu ovih i sličnih hadisa, neke grupacije u svojim jedinicama protežiraju crne zastave, a teritorije koje osvoje nazivaju “islamskom državom”, te nekim drugim sličnim nazivima.

Pored toga, pozivaju se i na hadis u kojem se navodi da će se u mjestu Dabik, odnosno El-A'maq (Sirija) odigrati velika

¹⁰¹ Hadis bilježe Ahmed, Bejheki, Tajalisi, Taberi i dr. Neki muhaddisi ga ocjenjuju vjerodostojnim (*sahih*), a neki dobrim (*hasen*).

bitka između Bizantinaca (Er-Rum)¹⁰² i muslimana, u kojoj će muslimani pobijediti, te nakon toga osvojiti Konstantinopolj/Istanbul. Hadis u prijevodu glasi: "Neće nastupiti Smak svijeta dok Bizantinci (Er-Rum) ne dođu u El-A'mak ili u Dabik. U susret njima će krenuti vojska iz Medine, koja će u to vrijeme biti jedna od najboljih na Zemlji. Kada se poredaju u safove, Bizantinci će reći: 'Pustite naše zarobljene da se borimo protiv njih.' Muslimani će odgovoriti: 'Ne, tako nam Allaha, nećemo ostaviti našu braću da se borite protiv njih!' Nastupit će bitka u kojoj će se povući trećina muslimanske vojske. Allah im neće nikada oprostiti. Druga trećina će izginuti i oni će biti najvredniji šehidi kod Allaha, dž.š. Treća će pobijediti - oni neće biti iskušani smutnjom i osvojit će Konstantinopolj. Kada uđu u njega, objesit će sablje o drveće i dijeliti ratni plijen..."¹⁰³ Između ostalog, te hadise uzimaju za dokaz da sadašnja turska vlast nije islamska, te da stanovnici Istanbula, pa i Turske, nisu muslimani.

Odgovor iz perspektive autentične islamske tradicije

Priznati islamski učenjaci su mnogo pisali o predznacima Smaka svijeta, navodeći da muslimani vjeruju u sve predznake navedene u ajetima i vjerodostojnim hadisima. Međutim, oni upozoravaju na to da je to široko polje, na kojem se može lahko pogriješiti, zbog čega o toj tematici trebaju pisati samo učenjaci koji dobro poznaju islamske discipline, naročito hadis. Kada je riječ o tumačenju hadisa o predznacima Smaka svijeta, oni upozoravaju na to da je nužno ustanoviti koji su hadisi vjerodostojni, da ih ne tumače osobe

¹⁰² Riječ *Er-Rum* spomenuta je u Kur'anu, gdje se odnosi na Bizantince. Međutim, budući da danas Bizantija ne postoji, ima nekoliko mišljenja na koga se odnosi ta riječ u ovom hadisu.

¹⁰³ Hadis bilježe Muslim i Ibn Hibban, a ocijenjen je vjerodostojnim.

koje ne posjeduju dovoljno islamsko znanje, te da se mora biti oprezno kod povezivanja hadisa s određenim vremenom i prostorom, te grupacijama i ljudima. Zbog nepridržavanja tih pravila već se dešavalo (a i danas se dešava) da neke grupacije tvrde da se određeni hadisi odnose na njih i da su samo oni na pravom putu, neke pokreću ustanke i osnivaju navodne islamske države ili hilafet, a neki pojedinci se proglašavaju Mehdijom, ili čak i samim Isaom, a.s. Kroz historiju su od najranijih vremena desetina osoba tvrdile da su mehdije. Mnogi od njih su osnovale otpadničke sekte.

U pogledu hadisa o grupaciji koja će stalno biti na istini, muslimanski učenjaci tvrde da neke verzije toga hadisa nisu vjerodostojne, pa se na njih ne može oslanjati, a za vjerodostojne verzije kažu da se odnose na najbrojniju grupaciju muslimana u svijetu, tj. ehlu-s-sunnet vel-džema'at.¹⁰⁴ Uz to, oni naglašavaju da nisu samo pripadnici te grupacije muslimani, jer ima i drugih koje su muslimanske, iako imaju starnovite pogreške u vjerovanju i djelovanju. U pogledu hadisa o crnim zastavama, islamska ulema je mnoge njegove verzije ocijenila slabim, zbog čega se na osnovu njih ne može temeljiti nikakav značajniji stav, naročito ne utvrđivanje koja grupacija muslimana je na istini.

Kada je riječ o hadisu u kojem se govori o ponovnoj uspostavi vladavine po uzoru na poslaničku, učenjaci su ocijenili njegov niz prenosilaca dobrim (*hasen*), ali upozoravaju na to da se ne smije reći da se taj hadis odnosi na konkretnu grupaciju, ili državu, sve dok to ne bude potpuno sigurno. U suprotnom, mnogi ljudi postanu zavedeni tumačenjem da se on odnosi na određenu grupaciju, pa joj se priključe, nakon čega bude velike štete i ubistava, a na kraju se ispostavi

¹⁰⁴ O raznim verzijama toga hadisa i njihovoj vjerodostojnosti vidjeti: Imam Ahmed (22.320), El-Taberani (754), Ebu Jala (6.417) i drugi.

da to nije ta grupacija, niti vladavina. Isto tako, sasvim je neutemeljeno za grupaciju ili vojsku koja osvoji mjesto *Dabik* tvrditi da je spomenuta u hadisu, koja će se boriti protiv Bizantinaca (Er-Rum), jer je mjesto *Dabik* kroz povijest više puta osvajano, zbog čega bi onda svaka grupacija mogla reći da se taj hadis odnosi na nju. Još je apsurdnije i potpuno neutemeljeno na osnovu hadisa o osvajanju Istanbula u vrijeme Mehdije tvrditi da današnji stanovnici Istanbula i Turske nisu muslimani.

ZAKLJUČAK

Bošnjaci su od vremena u kojem su započeti procesi njihovog prelaska na islam i islamizacija njihove kulture pripadali osmanskom kulturno-civilizacijskom krugu. To, kao i institucionalno uređenje islamskih vjerskih pitanja u Osmanskom carstvu, čiji je Bosna bila dio, odredilo je i karakter njihove teološke i pravne argumentacije u razumijevanju vjere. To znači da su Bošnjaci tokom čitavog historijskog iskustva življenja islama bili hanefije u pravnoj školi i maturidije u akaidskom tumačenju vjere. Sufizam, posebno nakšibendijska škola islamskog misticizma, također je bio prepoznatljiva nit u islamskoj tradiciji Bošnjaka.

Takav svjetonazor nikad ozbiljnije nije doveden u pitanje od bilo kakve organizirane skupine ili škole drukčijeg islamskog mišljenja. To naročito nije bio slučaj u razumijevanju i prakticiranju vjere među muslimanima u cjelini, odnosno na nivou pučke religioznosti. Izazovi tradicionalnom islamskom učenju, kao i njihovom biološkom opstanku i opstanku njihove države i društva, dolazili su "izvana".

Naročito će se ti izazovi povećati s odlaskom osmanske vlasti, kada je bošnjačka ulema intenzivno počela iznalaziti modele življenja islama u novim okolnostima, i dalje privržena osnovnim principima islamskog nauka, zasnovanog na idžtihadu. Njima se, međutim, sve više pridodaju "potrebe vremena", kao faktor koji utječe na nova pravna rješenja, naročito u institucionalnom življenju islama u sekularnoj

državi. Bila je to neka vrsta iznuđene reakcije na utjecaje “izvana”. Ni tada, ni kasnije, nijedna relevantna institucija islamskog znanja, kao niti jedan ugledni alim, nisu osporili to islamsko iskustvo Bošnjaka, a ni njegovu valjanu utemeljenost na mjerodavnoj islamskoj tradiciji, koja je potvrđena konsenzusom muslimana.

Tokom jugoslavenske socijalističke epohe Bošnjaci su živjeli islam u reduciranoj formi, po mjeri vladajuće i dominantne državne ideologije. I tada su bosanski muslimani sačuvali osnovne elemente islamskog života i to ne samo na individualnom, već i na nivou šire zajednice. U tom periodu Bošnjaci su bili pod nekom vrstom staklenog zvona i u najvećoj mjeri isključeni iz ideoloških i drugih procesa koji su uveliko bili u toku u muslimanskom svijetu. Naravno, bilo je i refleksija nekih od tih procesa kod manjeg dijela intelektualne elite Bošnjaka i u ulemanskim krugovima, ali je to bilo daleko od mogućnosti da ostavi vidljiv trag na širu muslimansku populaciju ili da izmijeni obrazac prakticiranja i razumijevanja vjere. To je uveliko utjecalo na činjenicu da muslimani Bosne nisu razvili neku vrstu “imuniteta” prema različitim interpretacijama islama, naročito ne prema onima koje imaju izražen ideološki pristup islamu, što se odvijalo u muslimanskom svijetu u proteklom stoljeću.

A tamo je po islamsko duhovno biće posebno bila pogubna politizacija islamske tradicije i predstavljanje islama kao samo još jedne ideologije na sceni prolaznih mobilizirajućih ideja. Ozbiljni i nagomilani problemi muslimanskog svijeta, te kriza njihove civilizacije pokušali su se prevazići u nekim krugovima pukim vjerskim populizmom i instrumentalizacijom vjerskih osjećanja i simbola za političke ciljeve. Islamom su podjednako mahale kako vladajuće oligarhije tako i opozicioni pokreti. Islamska duhovnost i ukupna

tradicija islamske misli je reducirana samo na onaj njen mobilizirajući potencijal koji je trebao osigurati instrument manipulacije masama kako bi se preko njih ostvarili politički ciljevi. Ta sveopća instrumentalizacija vjere u političke ciljeve je poprimila različite oblike a praćena je općom krizom muslimanskog intelektualnog duha koji se okrenuo konzervativizmu i koji je muslimane uvjeravao da je najbolje vrijeme iza njih i da muslimani za sve probleme sadašnjice imaju gotova i konačna rješenja. Ovaj proces se podudario sa propašću ideja arapskog i drugih nacionalizama u muslimanskim zemljama što je dovelo do jačanja partikularnih identiteta. S tim procesom su oživjeli i sektaški sukobi koji su u pozadini ponovo imali političke ciljeve, a koji su sa pozicija različitih "pravovjerja" potencirali razlike među muslimanima. Takva ideologizirana vjera, opterećena problemima nekih muslimanskih društava u kojima je nastala, počela se izvoziti širom muslimanskih društava kao jedini valjan obrazac življenja i razumijevanja islama razarajući tradicionalna muslimanska društva i kulture.

Prvi put su Bošnjaci i njihova Islamska zajednica suočeni s "napadima na njihovu tradiciju iznutra", odnosno s pozicija različitih fikhskih i mezhebskih, ali i sektaških, interpretacija islama u toku i poslije agresije na našu zemlju tokom 1990-ih. Tada su prvi put na ovom području strane interpretacije vjere pokušale preoteti narodni duh islama u Bosni.

Osim toga, to što se na prvi pogled doimalo kao puko sučeljavanje različitih tumačenja islamske tradicije u globaliziranom svijetu i kao pluralizacija islamskog mišljenja, uvezena i u Bosnu, preraslo je u ideologiziranu i izrazito netolerantnu i agresivnu interpretaciju vjere i tradicije, koja grubo nasrće na islamsku tradiciju Bošnjaka. Ta nasilna i isključiva ideologija nije proizvod bošnjačkog iskustva islama. Ona je

njemu strana, a uvezena je kako bi razdirala naše tkivo iznutra, u vremenu u kojem smo bili izloženi genocidu i kada smo, u godinama nakon agresije, pokušavali obnoviti državu i društvo.

Iako je Islamska zajednica ulagala stanovite napore kako bi se zaustavili takvi nasrtaji "iznutra", što se vidi iz mjera koje su konstantno poduzimane, a koje su spomenute na početku ove Analize, trebalo je vremena da se shvate sve razmjere problema.

Bošnjačkom islamskom biću je bilo neshvatljivo da mogu postojati takve skupine koje svojim interpretacijama islama sve muslimane proglašavaju nevjernicima i koje su spremne koristiti brutalno nasilje protiv neistomišljenika. Zato ovaj dokument treba da posluži svim imamima i vjeroučiteljima, akademskoj zajednici i džematlijama, dakle, ponajprije muslimanskoj javnosti, da se upozna s ideologijom tekfira i nasilnog ekstremizma. Analiza dijelom nudi i kontrarnarativ ideologiziranim stavovima radikala i to s pozicija mjerodavne islamske tradicije i iskustva bosanskog naučavanja i življenja islama.

Iz ove analize se jasno vidi o kakvom stepenu zloupotrebe islama i njegove tradicije se radi. Kao što se vidi jasan obrazac razvijanja novih značenja oko davno ustanovljenih koncepata islamske tradicije i njihovo redukcionističko shvatanje, kako bi poslužili ideološki ostrasćenim stavovima male skupine muslimana koji sebe, po uzoru na haridžije i slične sekte iz muslimanske historije, predstavljaju jedinim ispravnim muslimanima.

Ali ne možemo ne primijetiti kako postoji instrumentalizacija islama i u nekim političkim i akademskim krugovima Zapada koja nije ništa manje pogubna i koja također

zarad dnevno-političkih i ideoloških interesa razvija vlastite iskrivljene koncepcije islamskih pojmova kao što su džihad, šerijat, hidžab i sl. Ni ovdje se ne radi o ništa manjoj zloupotrebi islamskog učenja pa bi dužnu pažnju trebalo posvetiti i ovoj pojavi.

Ipak, ovdje su obrađeni samo ključni koncepti koje ideolozi tekfira i nasilnog ekstremizma najčešće zloupotrebjavaju, kako bi poslužili kao ilustracija. Ovo istraživanje ne pretenduje da bude konačna analiza ove ideologije, ali će postići svoj cilj ako bude osnova za njena daljnja i detaljnija izučavanja.

Molimo Allaha Uzvišenog da nam Istinu pokaže kao istinu i da nam pomogne da je slijedimo, a zabludu kao zabludu i da nam pomogne da je se klonimo.

