

# ISLAMSKO PRAVO I MEĐUNARODNO HUMANITARNO PRAVO

ZBORNİK RADOVA



**FAKULTET**  
ISLAMSKIH NAUKA



**ICRC**



**ZBORNİK RADOVA**

# **ISLAMSKO PRAVO I MEĐUNARODNO HUMANITARNO PRAVO**



**FAKULTET**  
ISLAMSKIH NAUKA

Sarajevo, 2020.



**ICRC**

## **IMPRESSUM**

Islamsko pravo i međunarodno humanitarno pravo

### **Izdavač:**

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu

### **Uredništvo:**

dr. Ahmed al-Dawoody  
doc. dr. Nedim Begović  
doc. dr. Zehra Alispahić  
prof. dr. Mustafa Hasani  
dr. sc. Senad Ćeman  
mr. sc. Amir Mahić

### **Predgovor:**

Prof. dr. Zuhdija Hasanović

### **Autori:**

dr. Ahmed al-Dawoody  
doc. dr. Nedim Begović  
doc. dr. Zehra Alispahić  
prof. dr. Mustafa Hasani  
dr. sc. Senad Ćeman  
mr. sc. Amir Mahić

### **Lektor:**

Erma Ramić

### **Dizajn i prelom teksta:**

Adin Pinjo

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

28-74-428.3:341.3](082)

**ISLAMSKO pravo i međunarodno humanitarno pravo** : zbornik radova / [urednik Ahmed al-Dawoody ...  
[et al.]. - Sarajevo : Fakultet islamskih nauka Univerziteta, 2020. - 91 str. ; 24 cm

Podaci o autorima: str. 89-91. - Bibliografija i bilješke uz tekst.

ISBN 978-9958-622-85-4

COBISS.BH-ID 28851718  
-----

# PREDGOVOR

Cijenjeni čitaoci,

neizmjerne mi je drago da su Međunarodni komitet Crvenog krsta/križa i Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu u prilici da vam ponude ovaj Zbornik radova koji je posvećen islamskom pravu oružanih sukoba i međunarodnom humanitarnom pravu.

Zbornik radova je rezultat naučnog skupa kojeg su Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu i Međunarodni komitet Crvenog krsta/križa u saradnji s Vojnim muftijstvom Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini organizirali 26. i 27. septembra 2018. godine u Sarajevu.

Bila je to prilika da se o brojnim pitanjima koja se odnose na oružane sukobe govori i diskutira iz dvije perspektive, iz perspektive sekularnog međunarodnog prava i islamskog prava oružanih sukoba.

Učešće nastavnika, saradnika i doktoranda Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu razumijevam kao izraz svijesti o našoj obavezi, onih koji su svjesni Boga, čije je jedno od lijepih imena *Selam (Mir)*, da stalno tragamo i uporno nastojimo uspostaviti mir, prije svega, u nama, u našim dušama, a potom i u našim zajednicama i društvu oko nas.

Da bismo ostvarili ovaj cilj kao visoka naučno-obrazovna ustanova Islamske zajednice i Univerziteta u Sarajevu, zajedno s druga dva teološka fakulteta, Katoličkim bogoslovnim fakultetom u Sarajevu i Pravoslavnim bogoslovnim fakultetom “Sveti Vasilije Ostroški” u Foči, u 2017/2018 akademskoj godini pokrenuli smo zajednički studijski program pod naslovom “Međureligijski studiji i izgradnja mira”.

Zbog svojih neslućenih moći vjerski osjećaji i uvjerenja često su na ovim našim prostorima zloupotrebljavani. U ime vjere i pod vjerskim simbolima vršeni su čak i najokrutniji zločini. Smatrali smo našom društvenom odgovornošću da kroz studijski program ukažemo na legitimno, autentično i meritorno razumijevanje pitanja mira, oružanog sukoba i konflikta u temeljnim vjerskim izvorima te da istaknemo da se ne može istinski voljeti Bog, a mrziti Njegova stvorenja.

Istinska religija prevazilazi nesporazume i sve kulturne i socijalne predrasude ograničenog ljudskog uma. Želimo da na autentičnoj duhovnosti, ispravnom razumijevanju vjere i njenom dosljednom življenju, mijenjajući nabolje i čovjeka i svijet, gradimo trajni mir na ovim prostorima.

Iako u čovjeku postoje animalne snage koje ga tjeraju na potčinjavanje drugih, prisvajanje tuđe imovine, prolijevanje tuđe krvi i na mnoga druga zla, ono što ga čini čovjekom jesu njegov duh, moral i intelekt, koji u njemu razvijaju svijest o Bogu i o dignitetu ljudskog bića te neophodnosti da svako ljudsko biće uživa jednaka prava na svakom dijelu zemaljske kugle.

Zdrav duh, snažan moral i nepomućen intelekt otvaraju čovjeka prema drugim ljudima, ostalim živim bićima, svijetu koji ga okružuje. Rađaju u njemu potrebu za uspostavljanjem veza i mostova, koji podrazumijevaju težnju ljudi da budu zajedno, povezani, jer tada mogu sve.

Ukoliko se odvoje i udaljavaju jedni od drugih prepreke će ih nadići i bit će savladani i pobijedeni. Mostovi gdje god se nađu, bili materijalni, kulturni, naučni ili ideološki ostaju da iskazuju ljudsku želju za zajedništvom i spajanjem i da se bore protiv sukoba i razdvajanja.

Uvijek je važno govoriti o oružanim sukobima iz islamske perspektive, posebno danas, zbog preglasnog, napadnog, a potpuno neutemeljenog vezivanja militantnosti i nasilnog ekstremizma za islam.

Neophodno je stalno i uporno potcrtavati da islam zagovara, prije svega, ljubav i pokornost prema Bogu, a potom i ljubav, razumijevanje i uvažavanje Njegovih stvorenja, posebno Njegovog najodabranijeg stvorenja – čovjeka.

Kroz Kur'an Allah, dž.š., osuđuje, ne samo bespravno oduzimanje života drugom ljudskom biću nego i prekomjerno korištenje sile kod uzvratanja na nasilje:

“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” (Kur'an, en-Nahl 126).

Koliko je mudrosti u ovome ajetu! Ovaj princip recipročne sile i odbrane će mnogo kasnije ući u međunarodno humanitarno i ratno pravo kao princip srazmjerne upotrebe sile u odbrani. Jer, i kad se neko brani od napada, njegova odbrana može biti samo srazmjerna napadu, nikada tolika da preraste u novi napad.

Drago mi je da su referati meritornih autora: dr. Ahmeda al-Dawoodya, prof. dr. Mustafe Hasanija, doc. dr. Nedima Begovića, doc. dr. Zehre Alispahić, dr. Senada Ćemana i mr. Amira Mahića uvršteni u ovaj zbornik i da ćete vi, cijenjени čitaoci, biti u prilici čitati o oružanim sukobima iz perspektive sekularnog međunarodnog prava i islamskog prava oružanih sukoba te uvidati veze, korelacije i dodirne tačke između ova dva pristupa, ali i jasne razlike koje postoje među njima.

Na kraju, želim se još jednom zahvaliti predstavnicima Međunarodnog komiteta Crvenog krsta/križa u Bosni i Hercegovini, svim učesnicima na dvodnevnom naučnom skupu u Sarajevu, a posebno autorima tekstova koji su nam vrlo snažno prenijeli poruku da je musliman i u ratnim okolnostima i oružanim sukobima svjestan Boga i da se strogo pridržava normi ratovanja poštujući ljudsko dostojanstvo, a kako da to ne čini u miru!

Prof. dr. Zuhdija Hasanović,  
Dekan Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu





# SADRŽAJ

UVOD	1
ISLAMSKO PRAVO I MEĐUNARODNO HUMANITARNO PRAVO: UVOD U GLAVNE PRINCIPE	3
UVOD U ISLAMSKO PRAVO ORUŽANIH SUKOBA: IZVORI, RAZVOJ I KARAKTERISTIKE	30
PRAVO NA MIR I POKRETANJE RATA U ISLAMSKOM PRAVU	41
LJUDSKO DOSTOJANSTVO U SVJETLU ISLAMSKOG PRAVA	52
NAČELA ISLAMSKOG PRAVA ORUŽANIH SUKOBA: ZAŠTITA IMOVINE, TRETMAN RATNIH ZAROBLJENIKA, PRUŽANJE UTOČIŠTA I POSTUPANJE S TIJELIMA POGINULIH U TOKU TRAJANJA NEPRIJATELJSTAVA	67
RELIGIJA I NESTALE OSOBE – PRAVA PORODICA KOJA SE TIČU GRAĐANSKOG STATUSA, NASLJEĐIVANJA I UKOPA	80
PODACI O AUTORIMA	89



## UVOD

Čak i ratovi imaju granice. One su definirane međunarodnim humanitarnim pravom koje obavezuje na zaštitu svih ljudi koji ne sudjeluju u sukobu, kao i na ograničavanje sredstava i metoda ratovanja. Te granice se moraju poznavati i poštovati kako bi se osiguralo ljudsko dostojanstvo i ublažila ljudska patnja u oružanim sukobima.

Međunarodni komitet Crvenog krsta/križa (MKCK) je neutralna i nezavisna organizacija koja postoji već više od 150 godina, a naša glavna humanitarna misija jeste zaštititi živote i dostojanstvo žrtava u oružanim sukobima širom svijeta. MKCK je i pokretač ideje Ženevskih konvencija koje su osnova današnjeg međunarodnog humanitarnog prava. Iz tog razloga se MKCK često naziva njegovim zaštitnikom. Zagovaranjem istog i jačanjem univerzalnih humanitarnih principa nastojimo spriječiti stradanje i ljudsku patnju.

Pravila i zakoni ratovanja bez dileme imaju dublje historijske korijene. Oni proizlaze iz elementarnih ljudskih vrijednosti koje su sastavni dio svih svjetskih filozofija i religija. Islamsko pravo osigurava žrtvama oružanih sukoba (na primjer ranjenicima, bolesnicima, ratnim zarobljenicima i civilima) pravo na zaštitu, poštovanje i dostojanstven humani tretman. Ono također poziva na zaštitu civilnih objekata i imovine. Islamsko pravo ograničava metode i sredstva ratovanja na granice vojne nužde. Sve to je u potpunom skladu s odredbama međunarodnog humanitarnog prava i Ženevskim konvencijama. Prema tome, sličnosti između međunarodnog humanitarnog prava i islamskog prava nisu slučajnost, nego dokaz da postoje vrijednosti koje su univerzalne i važan dio većine vjerskih i drugih svjetonazora.

MKCK širom svijeta održava redovan dijalog sa islamskim intelektualcima i akademikima, jer većinu naših humanitarnih aktivnosti sprovodimo u zemljama sa većinskim muslimanskim stanovništvom. Taj trajni dijalog nije samo teoretske i apstraktne prirode, nego ima i vrlo konkretne rezultate. Njegov glavni cilj jeste istaći zajedničke principe i vrijednosti koji važe za cijelo čovječanstvo. Te vrijednosti moramo naglašavati u svim zajednicama kako bi osigurali njihovo poštovanje od strane novih generacija.

Dijalog ima za cilj i da se prevaziđu neke predrasude s kojim se, nažalost, povremeno svi suočavamo. Za MKCK je ključno da budemo prihvaćeni kao neutralna i nezavisna humanitarna organizacija od svih strana koje se nalaze u oružanim sukobima, bez obzira gdje se oni događali. Samo na taj način možemo osigurati siguran pristup

svim žrtvama i ugroženom stanovništvu i dostaviti im pomoć. Drugim riječima, uspjeh naše humanitarne akcije, ali i sigurnost naših radnika na terenu, se u potpunosti zasnivaju na pitanju da li smo od svih strana prihvaćeni kao ono što zaista jesmo: neutralna, nepristrasna i nezavisna humanitarna organizacija.

MKCK je tu ulogu i iskreno opredjeljenje dokazao i tokom rata u Bosni i Hercegovini, kada je središte naših globalnih aktivnosti bilo upravo na ovim prostorima. S obzirom na vrijednosti koje zastupaju Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, njihov historijski značaj i ugled koji uživaju u islamskom svijetu i šire, ubijedeni smo da smo u njima pronašli snažnog i trajnog partnera u spomenutom globalnom dijalogu.

Iz tog razloga smo u protekle dvije godine organizirali nekoliko zajedničkih događaja, radionica i seminara po pitanju zajedničkih vrijednosti islamskog i međunarodnog humanitarnog prava, ali i nekih konkretnih humanitarnih pitanja koja se vežu za tu temu, na primjer pitanje osoba nestalih usljed rata. Predstavnici Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu redovno prisustvuju i sličnim događajima u Tunisu i Ženevi.

Ovaj zbornik sadrži radove koji su proizašli iz zajednički organiziranih skupova, prije svega naučnog skupa održanog u septembru 2018. godine u Sarajevu. Uvjereni smo da će zbornik poslužiti kao osnova za širenje svijesti i dalju razmjenu o važnosti poštovanja univerzalnih humanitarnih principa koji su do sada bili vodilje svima nama.

Želimo se zahvaliti Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu na odličnoj saradnji, ne samo pri objavljivanju ovog zbornika radova, nego i na iskrenoj volji i interesu da nastavimo ovaj dijalog.

Ubijedeni smo da naglašavanjem zajedničkih vrijednosti islamskog i međunarodnog humanitarnog prava u Bosni i Hercegovini možemo doprinijeti međusobnom razumijevanju i unaprjeđenju humanitarne akcije u cijelom svijetu.

Delegacija Međunarodnog komiteta  
Crvenog krsta/križa u Bosni i Hercegovini

Ahmed al-Dawoody, prof. dr.

Univerzitet al-Azhar

Pravni savjetnik za islamsko pravo i pravnu nauku pri  
Međunarodnom komitetu Crvenog križa / krsta

# ISLAMSKO PRAVO I MEĐUNARODNO HUMANITARNO PRAVO: UVOD U GLAVNE PRINCIPLE<sup>1</sup>

**Sažetak:** Ovaj članak nudi pregled principa koji reguliraju upotrebu sile prema islamskom zakonu ratovanja u četiri sunitске škole islamskog prava. Uvodeći u temu, ukratko se govori o porijeklu, izvorima i karakteristikama islamskog zakona ratovanja. Rasprava otkriva stepen podudarnosti između islamskih i modernih principa međunarodnog humanitarnog prava te nudi uvid u to kako ti islamski principi mogu pomoći u ograničavanju razaranja i patnje uzrokovanih savremenim oružanim sukobima u muslimanskim okvirima, posebno u onim sukobima u kojima poziva na islamski zakon kao na referencu.

**Ključne riječi:** islam, islamsko pravo, islamsko pravo i MHP, džihad, islamski zakon o oružanim sukobima, zaštita civila, ratni zarobljenici u islamu, ljudski štit, rat u islamskom pravu.

## Uvod

Učinci se oružanih sukoba, poput onih koji trenutno bjesne u Siriji i Jemenu, šire i izvan regije Bliskog Istoka i dopiru i do Zapada. Njihov utjecaj može biti veći na zemlje izvan regije, tj. one u kojima se odvija sukob, nego na one unutar te regije. Ono što se pokazuje, prije svega, jeste da utjecaj oružanih sukoba, uključujući i unutardržavne oružane sukobe (engl. non-international armed conflicts – NIAC), više nije lokalni ili regionalni, već globalni. Nadalje, unutardržavni oružani sukobi, posebno oni na Bliskom Istoku, mogu signalizirati izbijanje rata na regionalnom ili globalnom nivou ili, u najmanju ruku, nanijeti ozbiljnu štetu svjetskoj ekonomiji. U tom pogledu, 80% humanitarnih kriza koje trenutno

---

<sup>1</sup> Stajališta izražena u ovom članku predstavljaju mišljenja autora i ne bi ih trebalo tumačiti kao službene stavove MKCK-a. Autor se zahvaljuje Ellen Policinski na pažljivom čitanju, komentarima i prijedlozima za ovaj članak, kao i anonimnim recenzentima.

pogađaju čovječanstvo pripisuje se oružanim sukobima.<sup>2</sup> Na toj su osnovi potrebni veći napori, ne samo za provođenje odredbi međunarodnog humanitarnog prava (MHP) već i za preduzimanje svega što je moguće, kako bi se spriječila pojava oružanih sukoba, a zatim, nakon što sukobi prestanu, potrebne mjere kako bi se osiguralo provođenje post-konfliktne pravde kako bi se spriječilo ponovno pokretanje sukoba.

Poštivanje MHP-a u muslimanskim zemljama jedno je od najvažnijih pitanja s kojim se naš svijet danas suočava. To je zbog toga što se većina sukoba događa u muslimanskim zemljama, iz razloga koji uključuju historijske i kolonijalne faktore i nedostatak dobre uprave, koji, između ostalog, dovode do nedostatka demokratije i poštivanja ljudskih prava. Općepoznato je da je poštovanje MHP-a važno zbog njegove sposobnosti da smanji razmjere uništenja ili da uvede određeni stepen čovječnosti u situacije oružanih sukoba, gdje se događaju djela brutalnosti, barbarstva i uništenja.

Osim toga, velika većina sukoba koji traju spadaju u kategoriju unutardržavnih oružanih sukoba. Nadalje, u mnogim sukobima kojima smo trenutno svjedoci, sukobljene strane, obično nedržavne oružane grupe, opravdavaju svoja djela neprijateljstva pozivajući se na određena pravila islamskog zakona ratovanja koja su razvili muslimanski pravници drugog i trećeg stoljeća islamskog kalendara (otprilike ekvivalentno osmom i devetom stoljeću nove ere) i izvjesna mišljenja tumača Kur'ana i hadiskih učenjaka.

Zbog toga je posebno važno, što ovaj članak pokušava, proučiti primarne izvore o islamskom zakonu ratovanja, zbog značajne i opipljive uloge koju ima na ponašanje zaraćenih strana koje koriste njegove odredbe da opravdaju svoja djela neprijateljstva.

Iz akademske perspektive, ta tema može biti zanimljiva sama po sebi za istraživanje, tj. kako islamski pravni sistem može pomoći u ograničavanju razaranja uzrokovanih oružanim sukobima i smanjivanju broja žrtava, uspoređujući njegove odredbe s onim iz savremenog MHP-a.

Na ovu temu, Lukas Petridis, voditelj delegacije Međunarodnog komiteta Crvenog križa / krsta (MKCK) u Nigeru, rekao je 25. novembra 2015. godine:

*“S obzirom na porast oružanih sukoba i nasilja, dijalog o tim pitanjima potrebniji je nego ikad prije. Moramo više ljudi učiniti svjesnim međunarodnog humanitarnog prava i njegove povezanosti s drugim standardima, kao što su islamsko pravo i pravna nauka. Poenta je osiguravanje najšire moguće zaštite ljudi”<sup>3</sup>*

2 Ujedinjeni narodi, “Uvodni govor Generalnog sekretara na Svjetskom humanitarnom samitu”, 23. maj 2016. godine, dostupno na: <https://www.un.org/sg/en/content/sg/statement/2016-05-23/secretary-general's-opening-remarks-world-humanitarian-summit>, svim internetskim referencama pristupljeno je u maju 2018. godine.

3 Seminar o islamskom pravu i humanitarizmu, novinska objava, 25. novembar 2015. godine, dostupno na: [www.MKCK.org/en/document/niger-seminar-islamic-law-humanitarianism](http://www.MKCK.org/en/document/niger-seminar-islamic-law-humanitarianism).

Nadalje, na sastanku dr. Ahmeda al-Tayyeba (vrhovnog imama al-Azhara, najviše vjerske vlasti u sunitском svijetu), Ronalda Ofteringera (voditelja delegacije MKCK-a u Kajru) i autora ovog članka, dr. al-Tayyeb potvrdio je ulogu koju islamske institucije mogu igrati u poboljšanju zaštite žrtava oružanih sukoba.<sup>4</sup> S tim ciljem, ovaj članak donosi kratak pregled principa koji reguliraju upotrebu sile u oružanim sukobima prema islamskom pravu i govori o izazovima u njihovoj primjeni i stepenu usklađenosti s modernim principima MHP-a, s ciljem da se utvrdi koliko ti islamski principi mogu biti efikasni u ograničavanju razaranja i patnje uzrokovanih oružanim sukobom.

## Porijeklo islamskog zakona ratovanja

Tokom historije, većina je pravnih sistema osmislila pravila za upotrebu oružane sile, predviđajući i legitimne razloge za ratovanje i pravila koja upravljaju vođenjem neprijateljstava. MHP se posebno ne bavi prvim od dva navedena područja, a u vezi s opravdanošću pribjegavanja oružanoj sili. To je pitanje obuhvaćeno međunarodnim javnim pravom prema *Povelji Ujedinjenih naroda* (UN) koja zabranjuje upotrebu oružanih snaga, osim u samoodbrani ili uz odobrenje Vijeća sigurnosti UN-a, kako je utvrđeno u članu 42 Povelje. Funkcija MHP-a je postavljanje pravila i ograničenja ponašanja boraca u međunarodnim i unutardržavnim oružanim sukobima, s ciljem sprečavanja ili ograničavanja učinaka oružanog sukoba, minimiziranja patnje žrtava i zaštite pojedinaca koji ili nisu učestvovali ili su prekinuli svoje učešće u neprijateljstvima, kao i zaštitu pokretne i nepokretne imovine koja se ne koristi u vojnim operacijama. Ova je grana prava poznata i kao zakon ratovanja ili zakon oružanog sukoba, ali je tokom posljednjih desetljeća poznatija kao međunarodno humanitarno pravo, naglašavajući humanitarne motive koji su u osnovi ove novorazvijene grane prava.

Pitanje je da li je islamski pravni sistem uključio ovu relativno nedavno razvijenu granu prava? Ono što je sigurno jeste da klasični muslimanski pravници nisu koristili ovaj termin za označavanje oružanih sukoba, niti su koristili drugu modernu terminologiju povezanu s MHP-om. Ipak, odredbe islamskog prava, kako su ih muslimanski pravници razvili i dokumentirali najmanje od drugog islamskog stoljeća (osmo stoljeće nove ere) – nedvosmisleno pokazuju da su muslimanski pravници obradili mnoga pitanja koja pokriva MHP kako bi postigli neke ciljeve koji su isti kao i ciljevi MHP-a, konkretno ublažavanje patnje žrtava oružanih sukoba i zaštita određenih osoba i predmeta. Prije nego što pređemo na ilustraciju ove tačke, u ovoj je fazi vrijedno osvrnuti se na izvore i karakteristike islamskog zakona ratovanja, a prije razmatranja ključnih principa koji reguliraju upotrebu sile prema islamskom pravu.

4 Ahmed al-Tayyeb, "Stalni humanitarni dijalog između MKCK-a i Al-Azhara", Međunarodni komitet Crvenog krsta / križa, novinska objava, 25. novembar 2015. godine, dostupno na: [www.MKCK.org/en/document/egypt-grand-imam-dr-ahmed-al-tayyeb-alazhar-willing-support-humanitarians](http://www.MKCK.org/en/document/egypt-grand-imam-dr-ahmed-al-tayyeb-alazhar-willing-support-humanitarians).

## Izvori islamskog prava

Izvori islamskog prava dijele se na dvije glavne grupe: primarni i sekundarni izvori. Primarni izvori (poznati i kao "dogovoreni" izvori) uključuju Kur'an, Sunnet (tradiciju) Poslanika, *ijmā'* (pravna literatura koja predstavlja konsenzus mišljenja) i *qiyās* (pravila analogije razvijena deduktivnim razmišljanjem). Sekundarni su izvori (poznati i kao "sporni" izvori) niz pravnih postupaka za razvoj islamskih zakona koji se pojavljuju u različitom redosljedu vlasti, uključujući *istiḥsān* (pravna / javna preferencija), *maslahah mursalah* (javni interes), "urf (običaj), *shar' man qablanā* (šerijati religija prije islama), *madhhab al-sahabī* (mišljenja sljedbenika Poslanika), *sadd al-dharā'i'* ("blokiranje sredstava", tj. sprečavanje pojave nečega što je zlo, premda to, također, obuhvata olakšavanje pojave nečeg dobrog) i *istishāb* (nastavak primjene pravila koje je prihvaćeno u prošlosti, osim ako novi dokazi ne podržavaju promjenu njegove primjenjivosti).

Određujući faktor koji razlikuje islamsko pravo od većine ostalih pravnih sistema jest činjenica da uključuje pravila o štovanju, vjerovanju i moralu, kao i pravila koja reguliraju brojna druga područja života, kao što su obiteljsko pravo, finansijske transakcije, kazneno pravo, upravljanje i međunarodne odnose u vremenu mira i ratnom vremenu. Na osnovu vjerskih aspekata islamskog prava, neki ljudi pogrešno zaključuju da su sve odredbe islamskog prava nepromjenjive. U stvarnosti, međutim, iako je istina da su pravila o bogoslužju, vjeroispovijesti i moralu, ili jednoglasno dogovorena pravila ustaljena i nepromjenjiva, postoje i druge odredbe koje se mogu mijenjati sve dok se to učini da bi se postigao cilj zakonodavca. Kao što je to opisao Ibn Qayyim al-Jawziyyah (umro 1350.), služenje javnom interesu cilj je svake pojedine vladavine u islamu jer "šerijat je zasnovan na božanskoj naredbi i javnom dobru ljudi na ovome i sljedećem svijetu. To predstavlja svaku pravdu, svako suosjećanje, svako javno dobro i svu mudrost. Ako bilo koja vladavina promijeni pravdu u nepravdu ili milosrđe u njegovu suprotnost, a javno dobro u korupciju ili mudrost u ludost, onda to ne može biti dio šerijata, čak i ako se poziva na tumačenje šerijata jer je šerijat Božija pravda među Njegovim vjernicima i Njegova milost među Njegovim stvaranjem i sjena Njegova na zemlji".<sup>5</sup> Ova određujuća izjava Ibn Qayyima al-Jawziyyaha pokazuje da je temeljni cilj islamskog prava postizanje pravde i služenje javnom interesu, uvijek i svuda.

Većina propisa islamskog prava o upotrebi sile proizišla su iz Časnog Kur'ana i Sunneta, kao i iz ranih historijskih presedana Islamske države<sup>6</sup> od sedmog i osmog stoljeća, ili onoga što je u hanafijskoj školi prava poznato kao *siyar* (pristup), tj. načini i metode koje Islamska država slijedi u postupcima s nemuslimanima u vrijeme mira i rata, konkretno u doba Poslanika Muhammeda i ispravno vođenih

5 Vidjeti u: Subḥī al-Sāliḥ, *Ma'ālim al-Shari'ah al-Islāmiyyah* (Bejrut: Dār al-'Ilm lil-Malāyin, 1975), 62.

6 Napomena urednika: za potrebe ovog članka, naziv "Islamska država" se odnosi na državu koju su osnovali muslimani tokom sedmog stoljeća.



kalifa. Izraz *siyar* koriste i hanafijski pravници kada se pozivaju na pravila koja se odnose na određene vrste unutardržavnih oružanih sukoba koji su se dogodili u prvoj polovici prvog islamskog stoljeća, poput onih koji su u islamskoj pravnoj nauci poznati kao *qitāl al-bughāh* (borba protiv pobunjenika ili secesionista) i *hurūb al-riddah* (ratovi protiv otpadništva).<sup>7</sup>

Muslimanski pravници uspostavili su zakonska ograničenja upotrebe sile koristeći te izvore i svoj vlastiti *ijtihād* (razmišljanje ili prosudbu u donošenju zakona), zasnovano i na samim izvorima i na gore spomenutim alatima kao što su *qiyās*, *maslahah mursalah* i *madhhab al-sahabī*. Stoga možemo zaključiti da su ti propisi razvijeni po drugačijem modelu međunarodnih odnosa i u specifičnom kontekstu tokom života Poslanika između 624. i 634. godine, u kojem su vojni sukobi bili manje brutalni i smrtonosni od današnjih.<sup>8</sup>

## Karakteristike islamskog zakona ratovanja

Zbog jedinstvenosti svojih izvora i konteksta, islamski zakon ratovanja određen je sljedećim karakteristikama: njegovom vjerskom dimenzijom, nagonom muslimana da ga se pridržavaju iz želje za pokoravanjem Bogu, nedostatkom dosljedne kodifikacije te specifičnošću njegovog konteksta i izvora.

U islamskom zakonu ratovanja postoji vjerska dimenzija u smislu da je poštivanje islamskih propisa o upotrebi sile čin štovanja koji muslimanskog vojnika približava Bogu. Ovo klasično pravno nastojanje za humanizacijom oružanih sukoba, dovelo je do kontradiktornih presuda, jer su pri raspravljanju o tim presudama pojedini pravници ponekad davali prednost humanitarnim pitanjima, a ponekad vojnoj potrebi za pobjedom u ratu, čak i ako je to bilo u suprotnosti s humanitarnim principima.<sup>9</sup>

Poštivanje islamskih propisa o upotrebi sile bilo je nešto čega su se muslimani instinktivno pridržavali i nametali sebi kroz želju da se pokoravaju Bogu, bez obzira na to jesu li se neprijatelji pridržavali istih pravila, umjesto da proizilazi iz obaveze poštivanja međunarodnih konvencija, kao što je to slučaj u modernom dobu. Ova karakteristika čini snažnu osnovu za argument da islamsko pravo ima veliku moć da utječe na ponašanje muslimanskih strana u sukobima koji su trenutno u toku, posebno u slučaju nevladinih boraca koji tvrde da slijede islamska pravila oružanog sukoba kao referentni izvor. Najveća pažnja muslimanskih pravnika bila je usmjerena na razlikovanje između onih djela koja

7 Vidjeti u: Muhammad ibn Aḥmad al-Sarakhsī, *Kitāb al-Mabsūt*, Vol. 10 (Bejrut: Dār al-Ma'rifah), 2.

8 Vidjeti u: Ahmed al-Dawoody, *The Islamic Law of War: Justifications and Regulations* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 11–41.

9 Kao što je objašnjeno dalje u tekstu, pravници su donosili oprečne presude u pogledu dopuštenosti, na primjer, ciljanja žena, djece ili starijih osoba, ako se bave neprijateljstvima te upotrebe određenih sredstava i metoda ratovanja.

su bila dozvoljena i onih koja su muslimanu za vrijeme rata bila nedozvoljena, a kako će utvrditi bilo koji učenjak islamskog prava, pravnici su marljivo izrađivali pravnu nauku regulišući obavezno ponašanje muslimanskog vojnika, uzimajući u obzir i potrebu da se poštuju gore navedeni izvori i potrebu za pobjedom u ratu. Mnogi zapadni akademici i stručnjaci islamske teorije pravednog rata su prema tome primijetili da su se klasični muslimanski pravnici u velikoj mjeri fokusirali na islamske *jus in bello*, zanemarujući islamske *jus ad bellum*.<sup>10</sup>

S obzirom na to da su zadatak uspostavljanja ovih pravila obavljali neovisni, pojedinačni klasični muslimanski pravnici i činjenica da Islamska država ta pravila nije niti kodificirala niti ugradila u potpisane sporazume između zaraćenih strana, prirodno je da će se pojaviti mnoga oprečna pravila, prvo kao rezultat različitih tumačenja tekstova iz kojih su pravila izvedena, i drugo zbog razlike u prioritetima pravnikâ, od kojih su neki naglasili humanitarnu zabrinutost i poštovanje pravila sadržanih u izvorima islamskog prava te drugi za koje je potreba za pobjedom u ratu nadvladala te brige. Ova karakteristika islamskog prava tvori jednu od glavnih prepreka kada je u pitanju humaniziranje oružanih sukoba u modernom dobu, što će biti detaljnije objašnjeno kasnije.

Filozofija i principi MHP-a nisu se razvijali samo u novije vrijeme; naprotiv, ti su pojmovi stari koliko i sama civilizacija, s obzirom na to da su ih drevne kulture i religije odavno prepoznale. L. C. Green u svojoj knjizi *Savremeni zakon oružanog sukoba* pokazuje da su judaizam i drevna kineska, indijska i grčka civilizacija razvile neka ograničenja koja treba poštovati tokom oružanih sukoba. Stari zavjet kaže da je zabranjeno uništavati drveće (Deuteronomy 20: 19–20) ili ubijati zarobljenike, a zarobljenicima treba osigurati hranu i vodu dok ne budu oslobođeni. U drevnoj kineskoj civilizaciji, general i vojni strateg Sun Tzu (umro 496. pr.n.e.) naglašavao je da se napadaju samo neprijateljske vojske i da se gradovi mogu napadati samo tamo gdje nema alternative. U drevnoj Indiji, popis zabrana tokom oružanog sukoba uključuje napad na neprijatelja u snu, sknavljenje leševa, ubijanje fizički ili mentalno onesposobljenih i, slično grčkoj civilizaciji, upotrebu otrovanog oružja.<sup>11</sup>

Očito se izvori islamskog zakona ratovanja odnose na ratni kontekst u kojem su oružje i taktika, a time i razorna sposobnost ratova, bili vrlo različiti od onih u modernim oružanim sukobima. Dakle, primjena islamskog zakona ratovanja u modernom dobu predstavlja još jedan izazov, s obzirom na to da neke oružane

10 Rudolph Peters, *Džihad u klasičnom i modernom Islamu* (New York: Markus Wiener, Princeton, 1996), 119; Khaled Abou El Fadl, "Pravila ubijanja u ratu: ispitivanje klasičnih izvora", *The Muslim World*, Vol. 89, br. 2 (1999): 150; Khaled Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power", *Middle East Report*, br. 221 (2001): 30; Ann Elizabeth Mayer, *Rat i mir u islamskoj tradiciji i međunarodnom pravu*, u: *Opravdani rat i džihad: Historijske i teorijske perspektive rata i mira u zapadnim i islamskim tradicijama*, ur. John Kelsay i James Turner Johnson (Westport: Greenwood Press, 1991), 197; Sohail H. Hashmi, "Spasiti i oduzeti život u ratu: tri moderna muslimanska pogleda", *The Muslim World*, Vol. 89, br. 2 (1999): 158.

11 V. L. C. Green, *Savremeni zakon oružanog sukoba* (Manchester: Manchester University Press, 1993), 18.

skupine koriste vojnu taktiku i oružje koje je zabranjeno međunarodnim humanitarnim pravom i opravdavaju svoje postupke mjereći ih prema mišljenju nekih klasičnih muslimanskih pravnika koji su podržali korištenje sličnog oružja i vojne taktike u kontekstu vlastitih primitivnih ratova, kao što će biti ilustrirano u ovom članku. Imajući to u vidu, pravila je poput ovih neophodno preispitati i razmotriti kako bi se uzeo u obzir stalni razvoj vojnog naoružanja i taktike tokom vremena.

## Principi islamskih pravila ratovanja

Klasični muslimanski pravници raspravljali su o nizu pitanja koja, u suštini, odražavaju filozofiju i principe MHP-a, ali su postavljena u različitom kontekstu od ratova kojim trenutno svjedočimo. Vrijedno je napomenuti da su za svako od ovih pitanja utvrđena posebna pravila u vezi s ratovima koji su vođeni između muslimana i njihovih nemuslimanskih neprijatelja tokom života poslanika Muhammeda, a posljedično, učenja Poslanika čine osnovu velikog dijela propisa koje su izradili pravници. Islamsko je pravo, također, napravilo razliku između međunarodnih i unutardržavnih sukoba, iako nije koristilo iste izraze. Prema islamu, međunarodni se oružani sukobi, uglavnom, nazivaju džihadom, izraz koji se odnosi na ratove između Islamske države i nemuslimanskih neprijatelja. Prema muslimanskim pravnicima, unutardržavni oružani sukobi su podijeljeni u četiri kategorije: *hurūb al-riddah* (ratovi protiv otpadništva), *qitāl al-bughāh* (borba protiv pobunjenika ili secesionista), *hirābah* (borba protiv razbojnika, putnih pljačkaša, terorista ili gusara) i *qitāl al-khawārij* (borba protiv nasilnih vjerskih fanatika). U islamskom je pravu važno razlikovati ove vrste rata, jer se ratna pravila razlikuju od jedne do druge kategorije.<sup>12</sup>

Prilikom razvijanja islamskog zakona ratovanja u međunarodnim oružanim sukobima, muslimanski su pravници veći dio svoje pažnje posvetili sljedećih osam pitanja.

### 1. Zaštita civila i neboraca

Izvori islamskog prava garantiraju zaštitu civila i neboraca, navodeći da se borbe na bojnopolju moraju usmjeriti isključivo protiv neprijateljskih boraca. Civilima i neborcima se ne smije namjerno nanijeti šteta tokom neprijateljstva. Ovaj je princip jasno postavljen u ajetu koji kaže: "I borite se na način Božji protiv onih koji se bore protiv vas i ne prestupajte, doista Bog ne voli prestupnike".<sup>13</sup> Prema tumačima Kur'ana, ovaj ajet nalaže da se s neprijateljima koji nisu borci ne treba boriti i da je napad na neborce poput žena i djece čin agresije koji ljuti Boga. Al-Rāzi

<sup>12</sup> O tome vidjeti više u: Ahmed al-Dawoody, fusnota 7, 149–183; Ahmed Al-Dawoody, "Al-Sarakhsijev doprinos islamskom zakonu ratovanja", *UCLA: Journal of Islamic and Near Eastern Law*, Vol. 14, br. 1 (2015): 37–43.

<sup>13</sup> Kur'an 2: 190.

(umro 1209.) definira *al-muqātilīn* (borce), onako kako on razumije iz ovog ajeta, kako slijedi: “Oni moraju učestvovati u borbama; svako ko se voljan ili spreman boriti ne može biti opisan kao borac, osim metaforički, sve dok ne uđe u borbu”.<sup>14</sup> Štaviše, ako se neprijatelj povuče iz borbe ili uđe na muslimanski teritorij i zatraži zaštitu, bilo izričito ili implicitno, ne smije biti meta, kao što će se pokazati kasnije u raspravi o *amānu* (zaštita, sigurnost).

Određeni broj Poslanikovih hadisa izričito zabranjuje ciljanje žena, djece, starijih osoba, ‘usafa’ i ashāb al-sawāmi’ (monaha ili vjerskih pustinjaka). Riječ ‘usafa’ množina je riječi ‘asīf, što znači angažirani čovjek ili zaposlenik, a u kontekstu rata odnosi se na svakoga ko radi za neprijatelja ili ga neprijatelj plaća, ako obavlja usluge na bojnopolju, kao što je to bila uobičajena praksa u ratovima u prošlosti. Ti bi ljudi obavljali zadatke poput skrbi o stvarima i životinjama, ali se ne bi uključivali u borbe i zbog toga se nisu mogli klasificirati kao borci. Povlačenjem paralele sa zabranom napada na ‘usafa’ na bojnopolju, slijedi da je zabranjeno i napadanje medicinskog osoblja (civilnog i vojnog) koje prati neprijateljske vojske, kao i napadi na vojne izvještače ili bilo koga drugog ko pruža usluge neprijateljskim vojskama, sve dok te osobe ne učestvuju u vojnim operacijama. Ovaj princip prenose razni hadisi Poslanika, uključujući: “Ne ubijajte ostarjelu osobu, malo dijete ili ženu”,<sup>15</sup> “Ne ubijajte djecu ili svećenstvo”<sup>16</sup> i “Ne ubijajte djecu ili ‘usafa’”.<sup>17</sup> Na toj su osnovi, kada je u pitanju zaštita neboraca, pratioci slijedili Poslanikov primjer; na primjer, prvi kalifa Ebu Bekr (umro 634.) dao je zapovijed svom vojnom zapovjedniku: “Ne ubijajte dijete ili ženu, ili staru osobu, ne sijekite drveće voća i ne uništavajte zgrade, ne koljite ovce ili deve osim za hranu, ne palite i ne potapajte palme, ne pljačkajte i ne budite kukavice”.<sup>18</sup> Osim toga, ‘Umar ibn al-Khattāb izdao je pismena uputstva svojim vojnicima naređujući im da se boje Boga i da ne ubijaju seljake: “Bojte se Boga kod seljaka, ne ubijajte ih ako se ne bore protiv vas”.<sup>19</sup> Ovo upozorenje da se boje Boga potvrđuje vjerski imperativ poštivanja islamskog zakona ratovanja.

Pravnici su također odredili razne druge vrste neboraca koji ne smiju biti meta u ratu, uključujući slijepce, nesposobne i lude, kao i zanatlije i trgovce. Ibn Qayyim al-Jawziyyah sažeto je naznačio islamsko stajalište u odnosu na one koji mogu biti ciljani tokom rata, kako slijedi: “Muslimani se moraju boriti protiv onih

14 Muḥammad ibn ‘Umar al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: Al-Mushtahar bi-al-Tafsīr al-Kabīr wa-Mafātih al-Ghayb*, Vol. 5 (Dār al-Fikr, 1981), 138.

15 Aḥmad ‘Abd al-Rahmān al-Bannā al-Sā’atī, *Badā’i’ al-Manan fi Jamī’ wa Tartīb Musannad al-Shafī’i wa al-Sanan: Mudhayla bi-al-Qawl al-Hasan Sharah Badā’i’ al-Manan*, 2. izd., Vol. 2 (Kajro: Maktabah al-Furqān, 1983), 12.

16 Sadiq ibn Hasan ibn ‘Ali al-Husseini al-Qannūji al-Bukhārī Abū al-Ṭayyib, *Al-Rawdah al-Nadiyyah Sharah al-Durar al-Muniriyyah*, Vol. 2 (Kajro: Idārah al-Tibā’ah al-Muniriyyah), 339.

17 Ibidem.

18 ‘Abdullah ibn Abī Shaybah, *Al-Kitāb al-Musannaf fi al-Aḥādīth wa al-Āthār*, Vol. 6 (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 478.

19 Ahmed ibn al-Ḥ ussein ibn ‘Ali al-Bayhaqī, *Al-Sunan al-Kubrā*, 2. izd., Vol. 9 (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 155.

koji ih napadaju, ali ne i protiv onih koji ih ne napadaju”.<sup>20</sup> Ova kratka izjava nedvosmisleno potvrđuje princip imuniteta neboraca u islamu<sup>21</sup> te je u skladu s članom 48 Dodatnog protokola I (AP I), koji propisuje:

*“Kako bi se osiguralo poštivanje i zaštita civilnog stanovništva i civilnih objekata, strane u sukobu će u svakom trenutku praviti razliku između civilnog stanovništva i boraca i između civilnih objekata i vojnih ciljeva i, u skladu s tim, usmjeravati svoje djelovanje samo protiv vojnih ciljeva”.*<sup>22</sup>

Međutim, to ne znači da je ta zaštita apsolutna, korisnici gube pravo na imunitet neboraca ako učestvuju u borbama. Islamski su pravni učenjaci dubinski proučavali ta pitanja, precizirajući slučajeve u kojima gore spomenute stranke, koje nisu bile borbene, mogu izgubiti zaštitu koju im je islam pružio od vojnog napada. Na primjer, pravnici su raspravljali o dopustivosti ubistva žene ako ubije muslimanske vojnike, baca kamenje na njih kako bi ih ubila ili čuva stražu nad neprijateljskim vojskama ili uporištima, ili ako je kraljica svoje zemlje ili bogata žena i troši svoj novac na poticanje vojske da se bori na bojnopolju, a na sličan način ako je dijete kralj ili kraljica svoje zemlje i čini isto. Po ovom pitanju, pravnici se nisu složili, s tim što su neki odobravali ciljanje žena i djece u gore spomenutim slučajevima, a drugi su to označili kao nepoželjno.<sup>23</sup> Oni se također nisu složili o tome može li stara osoba biti ciljana ako uđe na ratište kako bi podržala neprijatelja u planiranju ratnih operacija.<sup>24</sup>

Ukratko, islamsko pravo zagovara princip razlikovanja boraca i neboraca, što znači zaštitu civila i neboraca od ciljanja tokom vojnih operacija, pod uslovom da oni ne učestvuju u vojnim operacijama.

20 V. Wahbah al-Zuhayli, *Mawsū'ah al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qadāyā al-Mu'āsīrah*, Vol. 7 (Damask: Dār al-Fikr, 2010), 511.

21 Za više informacija o principu razlikovanja boraca i neboraca vidjeti u: Ameer Zemmali, “Islam i međunarodno humanitarno pravo: Principi i vođenje vojnih operacija”, 4. izd., *Međunarodni komitet Crvenog krsta / križa*, (2010): 162–163.

22 Dodatni protokol (I) Ženevske konvencije od 12. augusta 1949. godine, 1125 UNTS 3, 8. juni 1977. (stupio na snagu 7. decembra 1978.), čl. 48, dostupno na <https://MHPdatabases.MKCK.org/applic/MHP/MHP.nsf/Treaty.xsp?action=openDocument&documentId=D9E6B6264D7723C3C12563CD002D6CE4>.

23 V. Ahmad al-Dardīr, *Al-Sharh al-Kabīr*, ur. Muhammad 'Allish, Vol. 2 (Bejrut: Dār al-Fikr), 176; Ahmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *Al-Dhakīrah*, ur. Muhammad Būkhūbzah, Vol. 3 (Bejrut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), 399; Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Kitāb al-Jihād wa Kitāb al-Jizyah wa Ahkām al-Muhāribīn min Kitāb Ikhtilāf al-Fuqahā' li-Abī Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī*, ur. Joseph Schacht (Lajden: Brill, 1933), 9; 'Alā' al-Dīn al-Samarqandī, *Tuhfah al-Fuqahā'*, Vol. 3 (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), 295; 'Abd al-'Azīz Şaqr, *'Al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām Waqt al-Harb: Dirāsah lil-Qawā'id al-Munazz'imah li-Sayr al-Qitāl*, (Kajro: Mashrū' al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām, br. 6., Al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 1996), 46–48; al-Shaykh Nizām al-Dīn al-Balkhī et al., *Al-Fatāwā al-Hindiyyah: Fi Madhhab al-Imām al-'A'zam Abī Hanīfah al-Nu'mān*, Vol. 2 (Dār al-Fikr, 1991), 194.

24 V. Muḥammad ibn Ismā'il al-Şana'āni, *Subul al-Salām: Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām*, ur. Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Khūlī, 4. izd., Vol. 4 (Bejrut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1959), 50; Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Shirāzī, *Al-Muhadhdhab: Fi Fiqh al-Imām al-Shāfi'i*, ur. Zakariyyā 'Imīrat, Vol. 3, (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 277; Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-Nawawī, *Al-Majmū': Sharḥ al-Muhadhdhab*, ur. Muḥammad Matrajī, Vol. 21 (Bejrut: Dār al-Fikr, 2000), 55; Wahbah al-Zuhayli, *Al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islam: Muqāranah bi-al-Qānūn al-Dawli al-Ḥadīth* (Bejrut: Mu'assasah al-Risālah, 1981), 71; Ahmed al-Dawoody, fusnota 7, 112–114.

## 2. Dozvoljeno oružje u ratu

Iako su oružje i vojna taktika, koju su muslimani koristili u ranom islamskom periodu, a time i ona koja se odnosi na islamsko pravo, bili krajnje primitivni u pogledu svoje jednostavnosti i ograničene sposobnosti da nanose ozbiljnu štetu neprijateljskim pojedincima i imovini u odnosu na one raspoložive danas, uspostava pravila o oružju pokazuje da su muslimanski pravници bili posvećeni dvama ciljevima: prvo, da ne ugroze živote civila i neboraca, i drugo, da poštede imovinu neprijatelja, ako drugačije nije neophodno vojnom potrebom. Pravila koja su razvili klasični muslimanski pravници pokazuju da se u to vrijeme "rat" sastojao od dva scenarija. Prvi od njih bila je direktna borba ili borba pojedinaca s neprijateljskim borbama, u kojem je najčešće korišteno oružje bio mač (oružje visokog statusa u arapskoj kulturi i nasljeđu), a u manjoj su mjeri koristili koplje, luk i koplje za gađanje.

U slučajevima kad su civili i neborci prisutni među neprijateljskim borbama, borba mačevima ne ugrožava živote prolaznika i nema rizika da se slučajno uništi njihova imovina. Ovdje treba napomenuti da su pravници, posebno oni iz škole Mālīkī, raspravljali o dopuštenosti gađanja neprijatelja strijelama s otrovnim vrhovima. O ovom pitanju, kao i o mnogim drugima, pravници se nisu složili; neki su zabranili upotrebu strijela s otrovima, dok se drugima ta ideja nije sviđala, zbog toga što bi neprijatelj mogao te iste strijele ispaliti na muslimane, a također i zato što u doba Poslanika nije postojao presedan za ovakav čin.<sup>25</sup> Međutim, veliki hanafijski pravnik al-Shaybānī (umro 805.) dozvolio je upotrebu strijela s otrovnim vrhovima, jer su bile djelotvornije da se porazi neprijatelj.<sup>26</sup>

Druga je vrsta ratnog scenarija ona u kojoj se neprijatelj povlači unutar utvrđenja i borba jedan na jedan nije opcija. U pogledu takvih slučajeva, pravници su raspravljali o upotrebi katapulte (oružje za katapultiranje velikog kamenja), vatre, poplave, pa čak i opsade kao oružja kako bi prisilili neprijatelja na predaju.<sup>27</sup> U periodu prije islama, stari su Grci i Perzijanci koristili katapulte da napadaju neprijatelje koji su se sklonili u citadele ili tvrđave, koristeći vatru ili veliko kamenje i bombardujući neprijatelja njima. Štaviše, tokom bitke kod al-Tā'ifa u osmoj godini islamskog kalendara (630. godine), Salmān al-Fārisī je predstavio katapult poslaniku

25 Sohail Hashmi, *Islamska etika i oružje masovnog uništenja: Argument za neširenje*, u: *Etika i oružje masovnog uništenja: Religijska i sekularna perspektiva*, ur. Sohail H. Hashmi i Steven P. Lee (Kembriđ: Cambridge University Press, 2004, 329; Khalīl ibn Ishāq ibn Musā al-Jundī, *Mukhtasar Khalīl fī Fiqh Imām Dār al-Hijrah*, ur. Aḥmad 'Alī Harakāt (Bejrut: Dār al-Fikr, 1994), 102; A. al-Dardīr, fusnota 22, 178.; Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥman al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl li-Sharḥ Mukhtasar r Khalīl*, 2. izd., Vol. 3 (Bejrut: Dār al-Fikr, 1977), 352.

26 Muḥammad ibn al-Ḥassan al-Shaybānī, *Sharḥ Kitāb al-Siyar al-Kabīr*, komentar Muḥammada ibn Aḥmada al-Sarakhsija, ur. Abī Abdullāh Muḥammad Ḥassan Muḥammad Hassan Ismā'il al-Shafī'i, Vol. 4 (Bejrut. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 277.

27 V. Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'i, *Al-Umm*, 2. izd., Vol. 4 (Bejrut: Dār al-Ma'rīfah, 1973), 243, 257; S. Hashmi, fusnota 24, 328; A. al-Qarāfi, fusnota 22, 208; M. al-Shaybānī, fusnota 25, Vol. 4, 154; A. al-Dawoody, fusnota 7, 122–126.

Muhammedu. Bez obzira na to da li se u toj bici zapravo upotrebljavao katapult ili ne, ovo služi kao dokaz da su napadi muslimana na njihove neprijatelje korištenjem katapulta mogli ne samo naštetiti neprijateljskoj vojnoj i civilnoj imovini, već i prouzrokovati slučajne žrtve među civilima. Ipak, treba uzeti u obzir da je u to vrijeme, kad se neprijatelj povlačio unutar utvrđenja, bilo nemoguće razlikovati vojnu i civilnu imovinu. Pravnici su jednoglasno dozvolili upotrebu katapulta protiv neprijateljske tvrđave, ako je to bilo uzrokovano vojnom potrebom, ali mišljenja su se razlikovala o tome je li dopušteno koristiti vatru kao oružje protiv neprijatelja: neki su to zabranili, neki to ne odobravaju, a drugi su to dozvolili ili kao vojnu nužnost ili uzajamnost.

Razmatranja i rasprave muslimanskih pravnika o upotrebi ovog oružja pokazuju da su neselektivni napadi ili prekomjerna upotreba vojne sile iznad one koja se zahtijeva vojnom potrebom bili nezamislivi, čak i u kontekstu detaljnih rasprava o tome koje su vrste oružja i taktike bile dopuštene i koje su bile zabranjene. Uprkos tome, gore spomenute razlike u mišljenju među pravnicima još jednom ilustruju izazove koji se javljaju pri primjeni odredbi islamskog zakona ratovanja, kako historijski tako i u moderno doba, najprije zato što se pravila koja dopuštaju upotrebu tih primitivnih oblika neselektivnog napada u tom konkretnom vremenu i ratnom kontekstu sada koriste kako bi se opravdali napadi na civile, a zatim zato što neki ljudi povlače paralele s tim primitivnim oružjem da opravdaju upotrebu hemijskog oružja i drugog oružja za masovno uništenje.

### 3. Ljudski štit i noćni napadi

Na osnovu razlike između boraca i neboraca, pravnici islamskog prava iznijeli su detaljne odredbe o dvije ključne metode ratovanja koje su korištene u gore opisanim primitivnim ratovima: to su *al-tatarrus* (ljudski štit) i *al-bayāt* (noćni napadi), a obje metode su se prvi put razmatrale u vrijeme Poslanika. U raspravi o ljudskim štitovima većina pravnika razlikovala je dva slučaja: prvo, ako neprijateljski borci uzmu žene, djecu, starce itd. kao ljudski štit kako bi prisilili muslimane na prestanak borbe; i drugo, ako neprijatelj uzima bilo koju muslimansku jedinku općenito ili pojedince iz *ahl al-dhimmah* (nemuslimanski građani *dār al-Islām*, Islamska država), kao ljudski štit u istu svrhu. Problem je u tome što napad na ljudski štit nosi rizik od ubistva tih neboraca, muslimana ili *ahl al-dhimma* upotrebom neselektivnog oružja poput katapulta. Općenito govoreći, svi pravnici dopuštaju pucanje na ljudski štit u ova dva slučaja, ako to zahtijevaju vojne potrebe, pod uslovom da muslimani nastoje usmjeriti svoj napad na borce i izbjeći pogađanje neboraca koliko god je to moguće,<sup>28</sup> iako se to čini nemoguće s praktičnog aspekta. Pravnici se ne slažu oko toga šta tačno predstavlja vojnu potrebu koja bi u tom

28 M. al-Nawawī, fusnota 23, 59; I. al-Shirāzi, fusnota 23, 278; Najīb al-Armanāzi, *Al-Shar' al-Dawli fī al-Islām*, 2. izd. (London: Rijad El-Rayyes Books, 1990), prvi put objavljeno 1930, 124.

kontekstu opravdala napad na ljudski štit. Za al-Māwardī ja i al-Shirāzī ja, vojna potreba u ovom slučaju proizašla bi iz rizika poraza muslimana.<sup>29</sup> U ovom smislu, neki pravnici dodaju da je napad na ljudski štit u ovom slučaju zaštita ostalih muslimana, jer ako muslimani ne bi napali štit, a muslimanska vojska bi bila poražena, mnogi muslimani bi bili ubijeni. Prema al-Qurtubī ju, vojna potreba u ovom slučaju značila je izbjegavanje “padanja cjelokupne muslimanske nacije u ruke neprijatelja”.<sup>30</sup> Što se tiče drugog slučaja, manjina pravnika zabranjuje napade na ljudski štit na osnovu sljedećeg ajeta: “da su se [muslimanski muškarci i žene vjernici] razdvojili, nanijeli bismo žestoku kaznu onima koji nisu vjerovali među njima [Mekancima]”.<sup>31</sup>

Što se tiče *bayāta*, borba noću značila je da se dvije vojske ne mogu boriti direktno jer jedna drugu ne mogu vidjeti u tami, što je u takvim slučajevima činilo neophodnim gađati neprijatelje katapultima ili drugim vrstama neselektivnog oružja. Na osnovu toga je, prema hadisu koji je pripovijedao Anas ibn Mālik, Poslanik noću izbjegao napadati neprijatelja. Štaviše, prema drugom hadisu koji je pripovijedao al-Sa’b ibn Jaththāmah, kada su ispitivali Poslanika o dopuštenosti napadanja neprijatelja noću, što bi moglo rezultirati žrtvama među ženama i djecom, on ga nije proglasio zabranjenim.<sup>32</sup> Pravnici su zato različitih stavova, pri čemu neki dopuštaju noćni napad na neprijatelje, a drugi to ne odobravaju. Uprkos tome, pravnici su opravdali sve žrtve koje bi se mogle dogoditi među ženama i djecom u slučajevima kolateralne štete.<sup>33</sup>

Imajući to u vidu, u ovom se trenutku mora naglasiti da islamsko pravo stavlja snažan naglasak na svetost života neboraca i važnost izbjegavanja ugrožavanja života i imovine neboraca, osim u slučajevima vojnih potreba. Također, treba napomenuti da su odredbe koje su ustanovili muslimanski pravnici stvorene da reguliraju vođenje vojske tokom borbi na bojnopolju u kontekstu primitivnih ratova vođenih između muslimanske vojske i njenih neprijatelja u vrijeme Poslanika. Ove odredbe također nameću ograničenja za vojne operacije, uprkos činjenici da neprijateljske vojske nisu bile vezane istim pravilima i nisu potpisale nijedan oblik sporazuma da to bude tako.

29 ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, ur. Aḥmad Mubārak al-Baghdādī, Maktabah (Kuvajt: Dār ibn Qutaybah, 1989), 57; I. al-Shirāzī, fusnota 23, 278.

30 Muḥammad ibn Aḥmad al-Ansārī al-Qurtubī, *Al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’an*, Vol. 16 (Kajro: Dār al-Sha’b, 287.

31 Kur’an 4:8: 25. V. N. al-Armanāzī, fusnota 27, 124; A. al-Dawoody, fusnota 7, 116–118.

32 Vidjeti, na primjer, hadis 1745. u Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ur. Muḥammad Fū’ād ‘Abd al-Bāqī, Vol. 3 (Bejrut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī), 1364.

33 Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shawkānī, *Nayl al-Awtār: Min Aḥādīth Sayyid al-Khyār Sharḥ Muntaqā al-Akḥbār*, Vol. 8 (Bejrut: Dār al-Jil, 1973), 71; A. al-Dawoody, fusnota 7, 118–119.



## 4. Zaštita imovine

Proučavanjem ratova koji su se odvijali između muslimana i njihovih neprijatelja za vrijeme života Poslanika te dozvoljenog oružja i metoda ratovanja, kao što je razmatrano iznad, jasno je da u islamu rat nije neselektivno slobodan u kojem se može ciljati bilo ko i bilo šta. Upotreba vojne sile dopuštena je samo ako je to uzrokovano vojnim potrebama, a bezobzirno uništavanje neprijateljske imovine nije obuhvaćeno ovim uvjetima; takva djela, umjesto toga, predstavljaju zločin “*al-fasād* (uništavanje, oštećenje) u zemlji”. Ovakav je stav zagovarao Imām al-Awza‘ī (umro 774.), koji je rekao da je “muslimanima zabranjeno da vrše bilo kakvu vrstu *takhrīb*, bezobzirnog uništavanja, [tokom neprijateljstava] na neprijateljskim teritorijama, jer je to *fasād* i Bog ne voli *fasād*”, a spomenuo je sljedeći kur’anski ajet: “kad se okrene leđima, žuri oko zemlje, da tamo čini korupciju i uništi obradu zemlje i stoku”<sup>34</sup> Razlog tome je što prema islamskom svjetonazoru, sve na ovom svijetu pripada Bogu, a ljudskim bićima, kao Njegovim namjesnicima na zemlji, povjerena je odgovornost zaštite njegove imovine i doprinosa ljudskoj civilizaciji.

Nadalje, ne samo da islamsko pravo zahtijeva zaštitu civilne imovine tokom vojnih operacija, već i navodi da je, čak i prilikom ciljanja vojne imovine, cilj samo prisiliti neprijatelja na predaju ili da prekine borbu, a ne uništiti ili sabotirati neprijateljsku imovinu. Na osnovu toga, većina muslimanskih pravnika dopušta uništavanje neprijateljske imovine, ako je to uzrokovano vojnom potrebom.<sup>35</sup> Također, treba napomenuti da su neki pravници poput al-Shāfi‘ī ja (umro 820.) i Ibn Hazme (umro 1064.) razlikovali nežive predmete i živu imovinu, poput konja, stoke i pčela, presudili su da nanošenje štete živoj imovini, poput stoke, iz bilo kojeg drugog razloga osim hrane jednako je mučenju, što je u islamu zabranjeno.<sup>36</sup> Unatoč tome, pravnici su dozvolili ciljanje neprijateljskih konja kad su se neprijateljski ratnici borili na konju, jer se u ovom slučaju konj koristi kao vojna oprema.<sup>37</sup>

Sve ove odredbe u skladu su s članom 51. stav 4. AP 1, koji zabranjuje neselektivne napade, definirane kao:

- a) oni koji nisu usmjereni prema određenom vojnom cilju;
- b) oni koji koriste metode ili sredstva borbe koja se ne mogu usmjeriti na određeni vojni cilj ili

34 Kur’an 2: 205; M. al-Shaybānī, fusnota 25, Vol. 1, 32–33.

35 Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allah ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, ur. ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turki i ‘Abd al-Fattaḥ Muḥammad al-Ḥilu, 3. izd., Vol. 9 (Rijad. Dār ‘Ālam al-Kutub, 1997), 233; Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Wasīt fī al-Madhhab*, ur. Aḥmad Maḥmūd Ibrāhīm i Muḥammad Muḥammad Tāmīr, Vol. 7 (Kajro: Dār al-Salām, 1997), 31; M. al-Shawkānī, fusnota 32, 74; I. al-Shirāzī, fusnota 23, str. 279; ‘A. al-Māwardī, fusnota 28, 71; Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Jāmi’ al-Fiqh*, ur. Yusrī al-Sayyid Muḥammad, Vol. 4, (Dār al-Wafā’, Al-Mansūrah, 2000), 97; M. al-Nawawī, fusnota 23, 60.

36 M. al-Shāfi‘ī, fusnota 26, 257, 259, 287; ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, Vol. 7, (Bejrut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah), 294.

37 Općenito o zaštiti imovine, vidjeti u. A. al-Dawoody, fusnota 7, 126–129.

c) oni koji koriste metode ili sredstva za borbu čiji efekti ne mogu biti ograničeni kako zahtijeva ovaj Protokol; posljedično, u svakom takvom slučaju, takve su prirode da bi pogodili vojne ciljeve, civile ili civilne objekte.<sup>38</sup>

Član 52, stav (2) definira vojne ciljeve kao “one objekte koji svojom prirodom, lokacijom, svrhom ili upotrebom učinkovito doprinose vojnim akcijama i čije potpuno ili djelomično uništenje, zarobljavanje ili neutralizacija, u datim okolnostima, nudi odlučujuću vojnu prednost”<sup>39</sup>

## 5. Zabrana osakaćivanja neprijatelja

Među brojnim je hadisima Poslanika koji zabranjuju osakaćivanje neprijatelja i sljedeći: “Ne pljačkajte, ne budite izdajnici i ne osakaćujte” [“lā taghlū wa lā taghdurū wa lā tumathilū”].<sup>40</sup> Zabrana ova tri djela ilustrira princip humanosti tokom oružanih sukoba. Prvi od njih, *ghulūl* (pljačka), odnosi se na to kada borac uzme ili ukrade neki predmet iz ratnog plijena prije nego što ga podijeli, ili dodijeli dio ratnog plijena sebi, a da ga ne preda vojnom zapovjedniku. Uspostavljanje takvih pravila i ograničenja u postupanju s neprijateljskom imovinom ukazuje na to da nije bilo jednostavno slobodno za uzimanje. Čak su hrana za ljude i hrana za životinje bili regulirani. U slučajevima u kojima su se dugo vremena vodile bitke te je bilo nepraktično nositi dovoljno hrane na bojište i teško nabavljati zalihe od neprijatelja, pravnici su utvrdili da, u slučajevima vojne potrebe, vojnici mogu uzimati neprijateljskih zaliha koliko god im je potrebno za prehranu sebe i svojih životinja, pod uvjetom da se ne uzme veća od potrebne količine.<sup>41</sup> Iako je u to vrijeme bila uobičajena praksa da se neprijateljski posjedi dijele među pripadnicima pobjedničke strane, ova stroga pravila o postupanju s neprijateljskim posjedima zabranjuju krađu pokretne neprijateljske imovine, posebno u slučaju muslimanskih vojnika s vjerski uzrokovanom grižnjom savjesti u današnje vrijeme.

Iako islamska zabrana *ghadra* (podmuklost, izdaja) obavezuje muslimane na poštivanje njihovih ugovora i sporazuma, to ne znači da su obmane zabranjene u ratu, jer je Poslanik smatrao da je “rat obmana”.<sup>42</sup> Isti stav je potvrđen i u članu 37. AP I, koji zabranjuje podmuklost, ali dopušta vojne obmane poput “upotrebe kamuflaže, mamaca, lažnih operacija i dezinformacija”.<sup>43</sup>

38 AP I, čl. 51 (4). Vidjeti, također, Ženevsku konvenciju (I) za poboljšanje stanja ranjenih i bolesnih u oružanim snagama na terenu od 12. augusta 1949. godine, 75 UNTS 31 (stupila na snagu 21. oktobra 1950), (GC I), čl. 50; Ženevske konvencije (II) o poboljšanju stanja ranjenih, bolesnih i brodolomnika pripadnika oružanih snaga na moru od 12. augusta 1949. godine, 75 UNTS 85 (stupila na snagu 21. oktobra 1950), (GC II), čl. 51.

39 AP I, čl. 52 (2).

40 Mālik ibn Anas, *Al-Muwattāʿa*, ur. Muḥammad Fūʿād ‘Abd al-Bāqī, Vol. 2 (Bejrut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-ʿArabi, 1985), 448.

41 M. al-Nawawī, fusnota 23, str. 109; M. al-Shawkānī, fusnota 32, str. 131.

42 Muḥammad bin Ismaʿil al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī* (Rijad: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah lil-Nashr, 1998), 579.

43 AP I, čl. 37.

Što se tiče odredbi islamskog prava koje zabranjuju osakaćivanje neprijatelja, one pokazuju poštovanje dostojanstva i ljudskosti, s obzirom na to da su dvije strane u ratu i pokušavaju jedna drugu ubiti, neprijatelj je, ipak, čovjek kojega Bog poštuje, kako je navedeno u Kur'anu: "Počastvovali smo Adamovu djecu".<sup>44</sup> Poslanik je također uputio muslimane da izbjegavaju ozljeđivanje lica neprijatelja tokom borbe,<sup>45</sup> iz poštovanja prema ljudskim bićima i u cilju očuvanja dostojanstva koje im je dato od Boga u spomenutom ajetu. Pored toga, islam zabranjuje mučenje i osakaćivanje životinja, na osnovu toga što je Poslanik zabranio sakaćenje čak i tijela *al-kalb al-'aqūr* (bijesan pas).<sup>46</sup>

Princip ljudskog dostojanstva zahtijeva poštivanje ljudskih tijela, ne samo tokom života nego i nakon smrti. Iz tog razloga, islam zabranjuje osakaćivanje neprijateljskih leševa i umjesto toga zahtijeva da se vrate neprijateljskom narodu ili zakopaju ako to nije moguće. U bici na Bedru 624. godine, prve bitke u islamskoj historiji, muslimani su zakopali leševe svih ubijenih neprijatelja.<sup>47</sup> Prema pripovijesti Ya'la' ibn Murraha:

*"Putovao sam s Poslanikom (neka je mir uz njega) više puta, i nisam ga vidio da ostavlja ljudski leš iza sebe; kad god je naišao na tijelo, naredio je njegovo sahranjivanje, ne pitajući je li ta osoba musliman ili nevjernik".<sup>48</sup>*

Nadalje, u Bici na Hendeku 627. godine, kada su neprijatelji muslimana zatražili povratak leša Nawfala ibn 'Abd Allah ibn al-Mughīraha u zamjenu za 10.000 dirhama, Poslanik je naredio da se tijelo vrati i odbio je prihvatiti novac.<sup>49</sup> Uz poštovanje čovječnosti i očuvanje dostojanstva mrtvih, još jedan razlog zbog kojeg su muslimani osiguravali ukop neprijateljskih leševa bio je sprečavanje njihovog raspadanja na otvorenom.<sup>50</sup> Na toj je osnovi Ibn Hazm (umro 1064.) uputio muslimane da zakopaju tijela svojih poginulih neprijatelja jer, da nisu to uradili, tijela bi na kraju istruhla i mogli bi ih pojesti grabežljivci; to bi bilo jednako ponižavanju, koje je u islamu zabranjeno.<sup>51</sup> Član 17. Ženevske konvencije I (GC I) također propisuje da strane u sukobu moraju prvo izvršiti liječnički pregled leševa kako bi utvrdile identitet pokojnika, a zatim pokopati tijelo prema važećim vjerskim obredima ako je moguće.

44. Kur'an 17: 70.

45. Vidjeti hadis 2458. u Muḥammad ibn Fattūh al-Ḥumaydī, *Al-Jam' bayn al-Ṣaḥīhayn al-Bukhārī wa Muslim*, ur. 'Alī Ḥusayn al-Bawwāb, 2. izd., Vol. 3 (Bejrut: Dār ibn Ḥazm, 2002), 210; Sobhi Mahmassani, "Principi međunarodnog prava u svjetlu islamske doktrine", *Recueil des Cours*, Vol. 117, (1966): 303; A. al-Dawoody, fusnota 7, str. 120.

46. M. al-Sarakhsī, fusnota 6, Vol. 9, str. 135, 196; Vol. 10, str. 129, 131; Vol. 16, str. 145; Vol. 26, str. 145.

47. W. al-Zuḥaylī, fusnota 19, str. 495.

48. 'Alī ibn 'Umar al-Dāraqutnī, *Sunan al-Dāraqutnī*, ur. Sha'ib al-Arnu'ūd, Ḥassan 'Abd al-Muna'm Shalabī and Sa'id al-Laḥām, Vol. 5 (Bejrut: Mu'assasah al-Risālah, 2004), 204.

49. Aḥmad ibn 'Alī ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīh al-Bukhārī*, ur. Muḥyī al-Dīn al-Khatīb, Vol. 6 (Bejrut: Dār al-Ma'rīfah), 283.

50. W. al-Zuḥaylī, fusnota 19, str. 495.

51. 'A. Ibn Ḥazm, fusnota 35, Vol. 5, str. 117.

Također, vrijedno je napomenuti da je u ratovima između Perzijanaca i Rimljana bila uobičajena praksa da se glave zapovjednika neprijateljske vojske nose na vrhovima kopalja kako bi se slavili i hvalili pobjedom nad neprijateljem.<sup>52</sup> Prema knjigama islamske pravne nauke, kada je glava zapovjednika levantinske vojske Yannāq al-Bitrīq donesena Ebu Bekru (umro 634.), razbjesnio se i osudio to kao gnusan čin, nazivajući ga *sunnah al-'ajam* (praksa koja se slijedila među onima koji nisu muslimani, doslovno stranci). Kad mu je rečeno da je to čin uzajamnosti, jer je neprijatelj isto učinio muslimanima, kalifa Ebu Bekr je odgovorio s neodobravanjem: “Hoćemo li slijediti Perzijance i Rimljane? Imamo ono što je dovoljno: knjigu [Kur'an] i izvještaje [tj. tradicija Poslanika]”<sup>53</sup> U ovoj izjavi on ponovno potvrđuje gore spomenutu tvrdnju da su zakoni islama obavezujući, bez obzira na ponašanje neprijatelja, a ta uzajamnost ne opravdava zločinačka djela.

## 6. Postupanje sa zatvorenicima

Islamski pristup pitanju ratnih zarobljenika odražava mnoge tipične karakteristike islamskog pravnog sistema i pokazuje vitalnu potrebu da se ponovno tumače određene zakonske odredbe kako bi se odgovorilo na zahtjeve modernog doba. Većina pravila o ratnim zarobljenicima prema islamskom zakonu zasnivala se na postupanju sa zarobljenicima u Bici na Bedru u drugoj godini islamskog kalendara (624.). Pored toga, pojam “ratni zarobljenici” koristio se samo za označavanje muških boraca, jer je u to vrijeme običaj da žene ili djeca koji su bila zarobljeni moraju biti porobljeni ili zamijenjeni za muslimanske zarobljenike.

U Bici na Bedru muslimani su uspjeli zarobiti sedamdeset neprijateljskih boraca; ovo je predstavljalo izazov za ranu Islamsku državu, koja tek treba uspostaviti zakonodavstvo o pravnom statusu ratnih zarobljenika. Poslanik se, dakle, savjetovao sa svojim sljedbenicima po tom pitanju. Da bi se riješio dodatni izazov pružanja utočišta za sedamdeset zatvorenika, s obzirom da nigdje posebno nije bio pripremljen prostor za ovu svrhu, neki od zatvorenika su bili zadržani u džamiji, a ostali su podijeljeni kako bi bili smješteni kod sljedbenika Poslanika.

Poslanik je uputio da se prema zarobljenicima postupa dobro, govoreći: “Pridržavajte se dobrog postupanja prema zatvorenicima”<sup>54</sup>

Da bi uspostavili islamski zakon o zatvorenicima u islamu, pravnici su se pozivali na sljedeća dva ajeta Kur'ana, kao i na sunnet Poslanika. Prvi od ovih ajeta glasi: “Kad u borbi sretnete nevjernike, udarajte ih u vrat, i nakon što su pobijedeni, čvrsto zavežite zarobljenike – kasnije ih možete osloboditi milošću

52 M. al-Shaybāni, fusnota 25, Vol. 1, str. 79.

53 Ibidem, Vol. 1, str. 79.

54 Muḥammad ibn Jarīf al-Ṭabarī, *Tārīk h al-Ṭabarī: Tārīk h al-Umam wa al-Mulūk*, Vol. 2 (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 39.

ili otkupninom – dok se ratne tegobe ne završe.”<sup>55</sup> Drugi glasi: “Kad prođu sveti mjeseci, ubijte politeiste gdje god ih nađete, uhvatite ih i opkolite i čekajte ih na svakom mjestu zasjeđe.”<sup>56</sup> S obzirom na to da se drugi od ova dva teksta ne odnosi posebno na pitanje zatvorenika, pravnici su bili podijeljeni u tri tabora zbog zakona o ratnim zarobljenicima u islamu. U prvom taboru bili su Ibn ‘Abbās (umro 668.), ‘Abd Allah ibn ‘Umar (umro 693.), al-Hasan al-Basrī (umro 728.) i Sa‘īd ibn Jubayr (umro 714.), koji su tvrdili da zakon o zatvorenicima u islamu zahtijeva da ih se oslobodi “milošću” ili “otkupninom” prema prvom od ovih tekstova.<sup>57</sup> Drugi tabor, koji su sačinjavali neki hanafijski pravnici, zalagao se za to da šef države ima pravo ili pogubiti zarobljenike ili porobiti ih, prema onome što je najbolje služilo javnom interesu, dok je al-Shaybānī, jedan od velikih hanafijskih pravnikâ, smatrao da je dopušteno razmijeniti neprijateljske zarobljenike. Preostali hanafijski pravnici zalagali su se da šef države ima pravo pustiti zarobljenike sve dok ostanu u Islamskoj državi i plate *jizyah* (porez koji se naplaćuje da muškarci koji ispunjavaju uvjete budu izuzeti od regrutacije). Prema hanafijskim pravnicima, zarobljenicima se ne bi trebao dopustiti povratak u svoju zemlju jer bi ojačali neprijatelja.<sup>58</sup> Treći tabor, koji se sastojao od većine muslimanskih pravnikâ, uključujući Shāfi‘āsa, Mālikīse i Ḥanbalīse, kao i al-Awzā‘ijja (umro 774.) i Sufyāna al-Thawrīja (umro 778.), zalagali su se da šef države ima pravo odabrati jednu od sljedeće četiri mogućnosti, ovisno o tome što je smatrao da najbolje služi javnom interesu: pogubiti neke ili sve zatvorenike, porobiti ih, osloboditi ih ili razmijeniti ih za muslimanske zatvorenike. Mālikīsi su dodali i argument nekih Hanafija da zarobljenici mogu ostati u Islamskoj državi sve dok plaćaju *jizyah*.<sup>59</sup>

Ovdje treba napomenuti da se dopustivost pogubljenja zarobljenika u principu, kao što to zagovaraju neki pravnici u slučajevima kada se služi muslimanskim interesima, zasniva na slučajevima pogubljenja samo tri neprijateljska ratna zarobljenika tokom života Poslanika: to su bili al-Nadir ibn al-Hārith i ‘Uqbah ibn Mu‘ayt u Bici na Bedru u martu 624. godine,<sup>60</sup> i Abū ‘Azzah al-Jumahī u bici kod Uhuda, u martu 625. godine. Prema islamskim historijskim knjigama, Abū ‘Azzah

55 Kur’an 47: 4.

56 Kur’an 9: 5.

57 Yūsuf al-Qarāḏāwī, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li-Aḥkāmih wa Falsafatih fi Daw’ al-Qur’an wa al-Sunnah*, Vol. 2 (Kajro: Maktabah Wahbah, 2009), 854; Muḥammad Ḥamīdullāh, *Muslimansko vodenje države: Rasprava o siyaru, tj. Islamskom pojmu javnog međunarodnog prava, koje se sastoji od zakona o miru, ratu i neutralnosti, zajedno s prethodnicima iz ortodoksne prakse i čemu prethodi historijski i opći uvod*, revidirano i prošireno 5. izd. (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1968), 214; Lena Salaymeh, “Rani islamski pravno-historijski presedani: Ratni zarobljenici”, *Law and History Review*, Vol. 26, br. 3, 2008, 528.

58 V. ‘Abd Allah ibn Maḥmūd ibn Mawdūd, *Al-Ikhtiyār li-Ta’līl al-Mukhtār*, ur. ‘Abd al-Latif Muḥammad ‘Abd al-Raḥman, 3. izd., Vol. 4 (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 133; S. Mahmassani, fusnota 44, str. 307.

59 V. A. al-Qarāfī, fusnota 22, str. 414; A. al-Dawoody, fusnota 7, str. 136–138.

60 V. Muḥammad ibn ‘Umar al-Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*, ur. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Ata, Vol. 1. (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 135, 263.

je prvo bio zarobljen u Bici na Bedru, a zatim kao odgovor na zahtjev da bude oslobođen, jer je bio siromašan čovjek s velikom obitelji, Poslanik ga je pustio pod uvjetom da se nikada više neće boriti protiv muslimana, ali kad je sljedeće godine drugi put zarobljen u bici kod Uhuda, pogubljen je.<sup>61</sup> Bez obzira na autentičnost ovih izvještaja i jesu li ti zatvorenici ubijeni tokom neprijateljstva ili nakon zarobljavanja, jasno je da su ove tri osobe izdvojene među ostalim zatvorenima zbog zločina koji su počinili nad muslimanima u Meki prije bježanja u Medinu, a ne samo zato što su bili ratni zarobljenici, inače bi i ostali zarobljenici zarobljeni u ovoj bici, drugi, također, bili ubijeni.<sup>62</sup>

Ova kontradiktorna pravila o postupanju sa zatvorenima očito predstavljaju izazov svima koji ih žele primijeniti u modernom dobu, jer je jednostavno pitanje: koji od ovih zakona predstavlja pravi islam? Drugim riječima, koja od tih odredbi najbolje služi *maslahah* (javnom interesu) koji je osnovni kriterij za ostale odredbe koje su utvrdili pravници?

Islamsko pravo garantira humano postupanje sa zatvorenima, što jasno pokazuje činjenica da su zatvorenici bili raspoređeni po domovima sljedbenika Poslanika i njihova uputstva da se dobro postupa sa zarobljenicima.<sup>63</sup> Još nisu bili izgrađeni zatvori ili kampovi za smještaj zatvorenika, i nije postojala opcija, na primjer, vezati zarobljenike i ostaviti ih vani, jer bi ih to moglo ugroziti. Biografija (*sīrah*) Poslanika pruža dokaz o humanom postupanju sa zarobljenicima u Bici na Bedru,<sup>64</sup> što je dalje nastavilo stvarati opću osnovu za pravila o ratnim zarobljenicima u islamu; oni su također usklađeni sa zahtjevima Ženevske konvencije III (GC III), poput zahtjeva da se zatvorenima osigura sklonište, hrana i odjeća, i održavanje porodičnih veza te zabrana mučenja zatvorenika za dobivanje vojnih podataka.

Činjenica da su zarobljenici u Bici na Bedru bili smješteni u džamiji i kućama sljedbenika ukazuje na neophodnost zaštite od štete. Što se tiče hrane, neki od zarobljenika iz Bitke na Bedru preporučivali su kako su im muslimani davali najbolju hranu dostupnu u datim okolnostima, čak i davali zarobljenicima prednost nad sobom, kako bi ispoštovali upute Poslanika da dobro postupaju sa zarobljenicima. Prema pripovijesti Abū 'Azīza ibn 'Umayra, kako ju je preveo A. Guillaume:

61 M. al-Nawawī, fusnota 23, str. 83.

62 Y. al-Qarađāwī, fusnota 56, str. 858–860; L. Salaymeh, fusnota 56, str. 524; Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Muhammedov život*, preveo iz 8. izd. Isma'īl Rāgī A. al-Fārūqī (North American: Trust Publication, 1976), 233, 239; Troy S. Thomas, "Zarobljenici u džihadu: Ratni zarobljenici u islamu", *U.S. Air Force Academy Journal of Legal Studies*, Vol. 12, (2002/03): 94; Troy S. Thomas, "Ratni zarobljenici u islamu: Pravno ispitivanje", *The Muslim World*, Vol. 87, No. 1. (1997): 49.

63 M. al-Ṭabarī, fusnota 53, str. 39; M. Ḥammīdullāh, fusnota 56, str. 214; Aḥmad Abū al-Wafā, *Al-Nazariyyah al-Āmmah lil-Qānūn al-Dawli al-Insāni fī al-Qānūn al-Dawli wa fī al-Shari'ah al-Islāmiyyah* (Kajro: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 2006), 179.

64 Vidjeti reference citirane u fusnoti 62.

“Bio sam s određenim brojem Anšāra kad su me oni [muslimanski zarobljivači] doveli sa Bedra, a kad su jeli jutarnja i večernja jela, davali su mi hljeb i sami jeli datule u skladu sa zapovijedima koje je dao apostol vezano za nas.

*Ako je ko imao zaloga hljeba, dao mi ga je. Osjećao sam se posramljeno i vratio ga jednom od njih, ali on mi ga je vratio netaknutog”.*<sup>65</sup>

Ovakvo altruističko postupanje s neprijateljskim ratnim zarobljenicima, hranjenje dobrom hranom unatoč gladi samih zarobljivača, u Kur'anu je opisano ovako: “I hrane one kojima je potrebno, siročad i zarobljenike [vlastitom] hranom, unatoč njihovoj ljubavi prema njoj [tumači se i kao “zbog njihove ljubavi prema Bogu”].<sup>66</sup> Prema historijskim knjigama, kada Salāh al-Dīn al-Ayyūbī (umro 1193.) nije mogao prehraniti veliki broj zatvorenika koji su bili pod njegovom kontrolom kada je ponovo osvojio džamiju Al-Aqsa, nije imao drugog izbora nego da ih oslobodi.<sup>67</sup> Što se tiče odjeće, Jābir ibn ‘Abdullah citira sljedeći odlomak iz *Sahīh al-Bukhārī*:

“Kad je bio dan (za bitku) na Bedru, dovedeni su ratni zarobljenici, uključujući i Al-Abbāsa, koji nije bio obučen. Poslanik je potražio košulju za njega. Utvrđeno je da bi mu košulja ‘Abdullaha ibn Ubaīja odgovarala, pa mu je Poslanik dozvolio da je nosi”.<sup>68</sup>

Što se tiče održavanja kontakata zatvorenika sa svojim porodicama, islam zabranjuje razdvajanje članova iste porodice, koja obuhvata roditelje, djedove i bake, i djecu.<sup>69</sup>

Takoder, treba napomenuti da islam zabranjuje mučenje zarobljenika radi stjecanja vojnih informacija o neprijatelju. Kada su upitali imama Mālika (umro 795.): “Je li moguće mučiti ratnog zarobljenika da bi se stekle vojne informacije o neprijatelju?”, odgovorio je: “Nisam čuo za to.”<sup>70</sup> Njegov jasan odgovor jasno pokazuje koliko je to pitanje bilo neobično, pokazujući da sama ideja razgovora o dopuštenosti mučenja zarobljenika, čak i da bi se dobile vojne informacije, nije ni pala na pamet muslimanima i nikada prije islamski pravници nisu raspravljali o tome. Član 17. GC III propisuje:

65 A. Guillaume, prev., *Muhammedov život: Prevod Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh* (Oxford: Oxford University Press, 1955), 309. V. i ‘Abd al-Mālik ibn Hishām ibn Ayyūb al-Ḥimyārī, *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*, ur. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmūrī, Vol. 2. (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1990), 287.

66 Kur'an 76: 8.

67 Dalīlah Mubārīkī, “Dawābit al-‘Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām Zaman al-Harb”, *Majallat Kullīyyat al-‘Ulūm*, 4. godina, 9. izd. (2004): 206.

68 Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Mukhtaṣar Ṣaḥīh al-Imām al-Bukhārī*, ur. Muḥammad Nāsr al-Albānī, Vol. 2. (Rijad: Maktabah al-Ma‘arif, 2002), 318.

69 V. ‘Abd al-Ghanī Maḥmūd, *Himāyat Ḍaḥāyā al-Nizā‘āt al-Musallahah fī al-Qānūn al-Dawī al-Insānī wa al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Kajro: MKCK, 2000), 39; Zayd ibn ‘Abd al-Karīm al-Zayd, *Muqaddimah fī al-Qānūn al-Dawī al-Insānī fī al-Islām* (MKCK, 2004), 39, 77.

70 Wahbah al-Zuhaylī, *Āthār al-Ḥarb fī al-Islām: Dīf āshar Muqāranah*, 3. izd. (Damask: Dār al-Fikr, 1998), 415.

“Ratni zarobljenici ne smiju biti izloženi nikakvom fizičkom ili mentalnom mučenju, niti bilo kojem drugom obliku prisile da bi se od njih osigurale bilo kakve informacije. Ratni zarobljenici koji odbiju odgovoriti na pitanja ne smiju biti ugroženi, uvrijeđeni ili izloženi bilo kakvom neugodnom ili nepovoljnom postupanju bilo koje vrste.”<sup>71</sup>

## 7. Zaštita i sigurno postupanje

Islamski sistem *amān* (doslovno zaštita, sigurnost) obuhvata dva glavna oblika zaštite. Prvi od njih je sigurno postupanje, koje se odnosi na ugovor o zaštiti koji je dodijeljen bilo kojem nemuslimanskom državljaninu neprijateljske države da privremeno uđe u historijsku Islamsku državu u miroljubive svrhe, poput poslovanja, obrazovanja ili turizma. U tom je pogledu sistem *amān* sličan sistemu ulaznih viza i dozvola za privremeni boravak u stranim zemljama, jer omogućava vlasniku da zakonito uđe u stranu zemlju, uz odobrenje nadležnih tijela, i dolazi s određenim pratećim pravima. Ukratko, ovdje je važno da pojedinac koji posjeduje ovaj oblik *amāna* ne može biti napadnut. I ne samo to, već ne može biti ni procesuiran za bilo kakav zločin počinjen izvan Islamske države, čak ni za zločin ubijanja muslimana. To je zato što Islamska država nema nadležnost nad zločinima koje su počinili nemuslimani izvan svojih granica.<sup>72</sup> Ovdje je vrijedno napomenuti da veleposlanici i izaslanici iz stranih država automatski imaju pravo na sistem *amān* zahvaljujući prirodi svoje misije. Ovaj sistem *amān*, koji se primjenjivao još u predislamsko doba, a islam ga je sačuvao, je obavezujući ugovor i Islamska država ga ne može opozvati. Uprkos tome, pravnici se nisu slagali oko toga može li se *amān* opozvati ako se pokaže da je *must'amin* (osoba koja posjeduje *amān*) špijun; međutim, u svakom slučaju pojedinac ne može biti napadnut, već ga se mora otpratiti u njegovu zemlju.<sup>73</sup>

Druga vrsta *amāna* – tema koja je ovdje u fokusu, zaštita (*quarter*) – pojedinačna ili kolektivna zaštita koja se pruža neprijateljskim borcima tokom operacija na bojnopolju i zahtijeva od muslimana da se prestanu boriti protiv pojedinca ili grupe i zaštite njih i njihovu imovinu dok se ne vrate u svoju zemlju. U ovom slučaju, oni se ne smatraju ratnim zarobljenicima i ne mogu biti uhapšeni. Zaštita se dodjeljuje ako pojedinac na bilo koji način izrazi namjeru da se prestane boriti i želi da zatraži sigurnost, bez obzira da li je taj zahtjev pisan ili usmen, bilo na arapskom ili bilo kojem drugom jeziku, bilo izričit ili implicitan, ili čak izražen gestom.<sup>74</sup> Ovaj je koncept donekle sličan neprijateljima koji “jasno izraze namjeru predaje” i stoga im se dodjeljuje status *hors de combat* u MHP-u u skladu s članom 41. AP I.<sup>75</sup>

71 Ženevska konvencija o postupanju s ratnim zarobljenicima od 12. augusta 1949. godine. 75 UNTS 135 (stupila na snagu 21. oktobra 1950.) (GC III), čl. 17.

72 V. Muḥammad ibn al-Ḥ'assan al-Shaybānī, *Al-Siyar*, ur. Majīd Khadūrī (Bejrut: Dār al-Fikr, 1985), 179; N. al-Armanāzī, fusnota 27, str. 88, 164; 'A. Ṣaqr, fusnota 22, str. 89.

73 V. 'A. Ṣaqr, fusnota 22, str. 88; 'Abbās Shūmān, *Al-'Alāqāt al-Dawliyyah fi al-Shari'ah al-Islāmiyyah*, Silsilah al-Dirāsāt al-Fiqhiyyah, br. 1 (Kajro: Al-Dār al-Thaqāfiyyah lil-Nashr, 1999), 106.

74 V. Muḥammad al-Khatīb al-Shirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Ma'āni Alfāz' al-Minhāj*, Vol. 4 (Bejrut: Dār al-Fikr), 237; 'A. Ṣaqr, fusnota 22, str. 83; Y. al-Qaraḏāwī, fusnota 56, str. 1178.

75 AP I, čl. 41/2(b).



Štaviše, pravnici su proširili primjenu ove vrste *amāna* do mjere gdje izraz namjere da se preda nije ni potreban kao uslov, jer je cilj *amāna haqn al-dam* (sprečavanje krvoprolića, zaštita života).<sup>76</sup> Na primjer, pravnici su bili jednoglasni da ako neprijatelj pogrešno pretpostavi da mu je musliman dodijelio *amān*, onda je *amān* valjan, čak i ako musliman nije imao namjeru odobriti ga.<sup>77</sup> Pravnici se nisu slagali oko toga je li dopušteno dodijeliti *amān* poslije ili samo prije zarobljavanja neprijateljskih snaga. Stoga, sama činjenica da se pravnici po ovom pitanju nisu slagali, pokazuje da bi se *amān* mogao proširiti i na neprijateljske borce čak i nakon njihovog zarobljavanja. Nadalje, Ibn Qudāmah se zalaže da sama činjenica neprijateljskog borbenog pokušaja da uđe na muslimanski teritorij nenasilnim sredstvima mu daje pravo na *amān*.<sup>78</sup> Ovaj je primjer sličan modernoj praksi neprijatelja koji nosi bijelu zastavu za vrijeme borbe u svrhu pokazivanja nenasilja te u tom slučaju pojedinac ne može biti meta napada. U praksi to znači da se neprijateljskom vojniku koji je položio oružje i ušao na muslimanski teritorij ne može nanijeti šteta, već ga umjesto toga treba zaštititi dok se ne vrati u svoju zemlju. Ovaj mali uzorak iz brojnih slučajeva o kojima su pravnici raspravljali nedvosmisleno pokazuje svetost neprijateljske krvi i imovine i pokazuje ne samo da islam ne dopušta napade na neprijatelje, osim za vrijeme borbe, već i da ako se neprijateljski borac prestane boriti i izrazi želju za zaštitom u sistemu *amān*, islamsko pravo propisuje da se mora zaštititi kako bi se spriječilo krvoproliće i ograničila patnja i pustošenje rata.

## 8. Upravljanje mrtvim tijelima

Ljudsko dostojanstvo je pravo koje daruje Bog,<sup>79</sup> i to dostojanstvo mora biti zaštićeno bilo da je osoba živa ili mrtva. Gore spomenuta uputstva poslanika Muhammeda da izbjegavaju namjerno ozljeđivanje lica neprijateljskim borcima znak je poštovanja ljudskog dostojanstva. Klasično islamsko pravo regulirano je upravljanjem mrtvim tijelima muslimana iz očiglednih vjerskih razloga, bilo u normalnim okolnostima ili tokom oružanih sukoba ili prirodnih katastrofa. Postoje različiti propisi za muslimane koji umiru u normalnim okolnostima i mučenike koji su ubijeni u oružanim sukobima: u islamskoj tradiciji, mučenici se zbog svog statusa trebaju pokopati bez obrednog pranja, umotavanja u mrtvački pokrov ili čak pogrebne molitve kako bi proslavili svoje žrtve. Groblja se moraju poštivati. Pitanja koja se odnose na ekshumaciju grobova, masovne grobnice u slučajevima nužde (naime, u slučajevima prirodnih katastrofa ili oružanih sukoba) i ukop na moru regulirali su klasični muslimanski pravnici. U islamu se svako tijelo treba sahraniti u pojedinačnoj grobnici, osim u slučajevima nužde poput prirodnih katastrofa ili oružanih sukoba. Na osnovu tradicije poslanika Muhammeda, muslimani moraju vratiti mrtva tijela suprotstavljenoj strani, a ako ih

76 M. al-Shirbīnī, fusnota 73, str. 237.

77 Ibidem, str. 237; A. Al-Dawoody, fusnota 7, str. 132.

78 Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allah ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, ur. Muḥammad Fāris i Mus'ad 'Abd al-Ḥamid al-Sa'danī, Vol. 4 (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 163.

79 Kur'an 17: 70.

ta strana ne preuzme i/ili sahrani, postaje obaveza muslimanske vojske da to učini. To je zato što, kao što je gore predstavljeno, ako muslimani ne pokopaju mrtva tijela svog neprijatelja, tijela će se razgraditi ili će ih pojesti zvijeri, što bi bilo ravno sakaćenju, kako je to potvrdio andaluzijski pravnik Ibn Hazm (umro 1064.). Prema tome, u skladu s članom 17. GC-a I i pravilom 112. Studije običajnog prava MKCK-a,<sup>80</sup> navodi se da je poslanik Muhammed bez ikakve razlike zakopavao mrtva tijela.<sup>81</sup>

## Islamski zakon ratovanja između teorije i prakse

Gruba kršenja MHP-a i islamskog prava počinjena u muslimanskim okvirima zahtijevaju ispitivanje uzoraka koji su osnova za ponašanje počinitelja i da sve zainteresirane strane, uključujući muslimanske učenjake, vlade i organizacije civilnog društva, moraju preduzeti niz odgovarajućih mjera. Sljedeći navodi predstavljaju neke od glavnih razloga za takva kršenja.

Prvi je razlog široki jaz između teorije i prakse. Do toga dolazi jer je islamski zakon ratovanja bio vrsta pravne nauke koju su razvili klasični muslimanski pravници i koju Islamska država tokom povijesti nije kodificirala na isti način kao i mnoga druga područja islamskog prava. Iako je poštivanje islamskog prava prvo i najvažnije ukorijenjeno u želji muslimana da se povinuje Bogu, nisu utvrđena pravila za njegovo provođenje niti kazne za prestup.

Drugi je razlog nedostatak istraživanja modernih muslimanskih učenjaka u područjima islamskog prava koja se bave državnim poslovima, posebno u pogledu sistema upravljanja, rata i međunarodnih odnosa. To ima veze s kulturnim i političkim faktorima koji se odnose na strukturu moderne države u muslimanskim zemljama, a koji se odmaknuo od oslanjanja na pravnu tradiciju klasičnih muslimanskih pravnikā i zamijenio je zapadnim pravnim sistemima.

Treći je razlog postojanje u mnogim muslimanskim zemljama slabih institucija civilnog društva koje ne doprinose rješavanju problema njihovih društava. Razlog je taj što su ti zadaci postali jedini rezervat države, a to pokazuje činjenica da su akademski doprinosi i znanstvena dostignuća mnogih muslimanskih zemalja vrlo mali u poređenju s drugim dijelovima svijeta.

---

80 Jean-Marie Henckaerts i Louise Doswald-Beck, ur., *Običajno međunarodno humanitarno pravo*, Vol. 1 (Kembridž: Cambridge University Press, 2005), pravilo 112, dostupno na: [https://MHPdatabases.MKCK.org/customary-MHP/eng/docs/v1\\_ru1\\_rule112](https://MHPdatabases.MKCK.org/customary-MHP/eng/docs/v1_ru1_rule112).

81 Z. al-Zayd, fusnota 68, str. 49, 78; A. Abū al-Wafa', fusnota 62, str. 206–209.

## Zaključak

Islamski propisi o osam pitanja prethodno razmatranih u tekstu pokazuju da je pažnja klasičnih muslimanskih pravnika bila usmjerena prvenstveno na dva razloga: prvo, da se ne ugroze životi neboraca; i drugo, da se ne uništava neprijateljska imovina osim kao vojna potreba ili kao odmazda. Ova pitanja su, naravno, na prvom mjestu osnovnog cilja pobjede u ratu. Važnost svetosti i humanosti ljudske duše u islamskoj tradiciji ilustrirana je u pravilima koja zabranjuju napad na neborce, napad oružjem koje ne diskriminira borce i neborce, napada na ljudski štit ili napadanje neprijatelja noću. Osim toga, humano postupanje sa zarobljenicima, kako je naredio poslanik Muhammed i koje se spominje u Kur'anu, naglašava zahtjev za očuvanjem ljudskog dostojanstva u ratnim vremenima, koncept koji je također ilustriran pravilima protiv napada neprijatelja u lice ili osakaćivanja tijela nakon smrti. Poštivanje neprijatelja uključuje i zahtjev da se tokom neprijateljstva ne uništava neprijateljska imovina, osim u slučajevima vojnih potreba, a to je princip koji je također prikazan raspravama pravnika o dopuštenosti muslimanskih životinja da jedu hranu neprijatelja.

S obzirom na veliki jaz između teorije i prakse, sljedeće preporuke su neke od najučinkovitijih metoda za promociju poštivanja MHP-a u muslimanskim zemljama:

1. Provođenje istraživanja i akademskog izučavanja iz područja MHP-a i odgovarajućih tema iz islamskog prava. To bi trebalo uključivati, na primjer, poticanje podučavanja o MHP-u na pravnim fakultetima i vojnim i policijskim akademijama u arapskom svijetu, i na dodiplomskom i na postdiplomskom nivou.
2. Bavljenje savremenim situacijama savremenog oružanog sukoba i trenutnim izazovima na ovom području, umjesto fokusiranja, uglavnom, na historijske izazove tretirane u klasičnoj muslimanskoj pravnoj nauci. To bi trebali podjednako raditi i religiozni znanstvenici, istraživači i akademici.
3. Podizanje javne svijesti u društvu o potrebi za reformama i promocijom kulture jednakosti i poštivanja ljudskih prava, uz istovremeno suzbijanje i sankcioniranje rasističkih i ekstremističkih sektaških i ideoloških uvjerenja i mišljenja koja potiču ksenofobiju. Ovi napori moraju se pokrenuti na svim stranama društva, uključujući i osnovno obrazovanje, vjerske institucije i medije.

Zaključno, mnoga kršenja MHP-a se ne bi više događala da ljudi žive prema riječima Imama 'Alī ibn Abī Tāliba, koji je rekao: "Postoje dvije vrste ljudi: vaša braća po vjeri ili vaši vršnjaci u čovječanstvu".<sup>82</sup>

82 'Alī ibn Abī Tālib, *Nahj al-Balāghah*, ur. Šobhī Šālih, 4. izd. (Kajro: Dār al-Kitāb al-Masrī) i Dār al-Kitāb al-Lubnāni (Bejrut, 2004), 427.

## Bibliografija

1. Al-Armanāzī, Najīb. Al-Shar‘al-Dawli fi al-Islām. London: Riad El-Rayyes Books, 1990.
2. Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Hajar. Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ . al-Bukhārī. Urednik Muḥyī al-Dīn al-Khatīb, Vol. 6. Bejrut: Dār al-Ma‘rifah.
3. Al-Bayhaqī, Ahmed ibn al-Ḥ ussein ibn ‘Alī. Al-Sunan al-Kubrā. Vol. 9. Bejrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
4. Al-Bukhārī, Muḥammad bin Isma‘il. Ṣaḥīḥ . al-Bukhārī. Rijad: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah lil-Nashr, 1998.
5. Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘il. Mukhtasar Ṣaḥīḥ , al-Imām al-Bukhārī. Urednik Muḥammad Nāsr al-Albānī, Vol. 2. Rijad: Maktabah al-Ma‘arif, 2002.
6. Al-Dāraqutnī, ‘Alī ibn. ‘Umar, Sunan al-Dāraqutnī. Urednik Sha‘ib al-Arnu‘ūd, Ḥassan ‘Abd al-Muna‘im Shalabī and Sa‘id al-Laḥām, Vol. 5. Bejrut: Mu‘assasah al-Risālah, 2004.
7. Al-Dardīr, Ahmad. Al-Sharh al-Kabir. Urednik Muhammad ‘Allish, Vol. 2. Bejrut: Dār al-Fikr.
8. Al-Dawoody, Ahmed. “Al-Sarakhsi’s Contribution to the Islamic Law of War”. UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law Vol. 14, (2015): 29–44.
9. Al-Dawoody, Ahmed. The Islamic Law of War: Justifications and Regulations. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
10. Al-Ghazālī, Muḥammad. Al-Wasīt fi al-Madhhab. Urednici Aḥmad Maḥmūd Ibrāhīm i Muḥammad Muḥammad Tāmīr, Vol. 7. Kajro: Dār al-Salām, 1997.
11. Al-Ḥ imyarī , ‘Abd al-Mālik ibn Hishām ibn Ayyūb. Al-Sīrah al-Nabawīyyah. Urednik ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Vol. 2. Bejrut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1990.
12. Al-Ḥaṭṭāb, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥman. Mawāhib al-Jalīl li-Sharḥ Mukhtasar Khalīl. Vol. 3. Bejrut: Dār al-Fikr, 1977.
13. Al-Ḥumaydī, Muḥammad ibn Fattūḥ. Al-Jam‘ bayn al-Ṣaḥīḥayn al-Bukhārī wa Muslim. Urednik ‘Alī Ḥusayn al-Bawwāb, Vol. 3. Bejrut: Dār ibn Ḥazm, 2002.
14. Al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim. Jāmi‘ al-Fiqh. Urednik Yusrī al-Sayyid Muḥammad, Vol. 4. Al-Mansūrah: Dār al-Wafā’, 2000.
15. Al-Jundi, Khalīl ibn Ishāq ibn Musā. Mukhtasar Khalīl fi Fiqh Imām Dār al-Hijrah. Urednik Aḥmad ‘Alī Harakāt. Bejrut: Dār al-Fikr, 1994.
16. Al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb. Kitāb al-Aḥkām al-Sultānīyyah wa al-Wilāyāt al-Dīnīyyah. Urednik Aḥmad Mubārak al-Baghdādī. Kuvajt: Maktabah Dār ibn Qutaybah, 1989.
17. Al-Muwattā‘, Mālik ibn Anas. Urednik Muḥammad Fū‘ād ‘Abd al-Bāqī, Vol. 2. Bejrut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985.
18. Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf, Al-Majmū‘: Sharḥ al-Muhadhdhab. Urednik Maḥmūd Matraji, Vol. 21. Bejrut: Dār al-Fikr, 2000.
19. Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li-Aḥkāmīh wa Falsafatih fi Ḍaw’ al-Qur’ān wa al-Sunnah, Vol. 2. Kajro: Maktabah Wahbah, 2009.
20. Al-Qarāfī, Ahmad ibn Idrīs. Al-Dhakhīrah. Urednik Muhammad Būkhuzbah, Vol. 3. Bejrut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
21. Al-Qurtūbī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Ansārī. Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān. Vol. 16. Kajro: Dār al-Sha‘b.
22. Al-Qushayrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ . Muslim. Urednik Muḥammad Fū‘ād ‘Abd al-Bāqī, Vol. 3. Bejrut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
23. Al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: Al-Mushtahar bi-al-Tafsīr al-Kabīr wa-Mafātīḥ al-Ghayb. Vol. 5. Dār al-Fikr, 1981.
24. Al-Sā‘atī, Aḥmad ‘Abd al-Rahmān al-Bannā. Badā’i’ al-Manan fi Jami’ wa Tartīb

- Musannad al-Shafi'i wa al-Sanan: Mudhayla bi-al-Qawl al-Hasan Sharah Badā'i' al-Manan, Vol. 2. Kajro: Maktabah al-Furqān, 1983.
25. Al-Sāliḥ, Subhī, Ma'ālim al-Sharī'ah al-Islāmiyyah. Bejrut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1975.
26. Al-Samarqandī, 'Alā' al-Dīn, Tuhfah al-Fuqahā', Vol. 3. Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
27. Al-Šana'ānī, Muḥammad ibn Ismā'īl. Subul al-Salām: Sharḥ Bulūgh al-Marām min Adillah al-Aḥkām. Urednik Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Khūlī, 4. izd., Vol. 4. Bejrut. Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1959.
28. Al-Sarakhsī, Muhammad ibn Aḥmad. Kitāb al-Mabsūt, Vol. 10. Bejrut: Dār al-Ma'rifah.
29. Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. Al-Umm, 2. izd., Vol. 4. Bjerut: Dār al-Ma'rifah, 1973.
30. Al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. Nayl al-Awtār: Min Aḥādīth Sayyid al-Khyār Sharḥ Muntaqā al-Akḥbār, Vol. 8. Bejrut: Dār al-Jīl, 1973.
31. Al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥassan. Al-Siyar. Urednik Majīd Khadūrī. Bejrut: Dār al-Fikr, 1985.
32. Al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥassan. Sharḥ Kitāb al-Siyar al-Kabīr. Komentar Muḥammada ibn Aḥmada al-Sarakhsīja, Urednik Abī Abdullah Muḥammad Ḥassan Muḥammad Hassan Ismā'īl al-Shafi'ī, Vol. 4. Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
33. Al-Shaykh Niz'ām al-Dīn al-Balkhī et al. Al-Fatāwā al-Hindiyyah: Fī Madhhab al-Imām al-A'zam Abī Hanīfah al-Nu'mān, Vol. 2. Dār al-Fikr, 1991.
34. Al-Shirāzī, Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf. Al-Muhadhdhab: Fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī. Urednik Zakariyyā 'Imīrat, Vol. 3. Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
35. Al-Shirbānī, Muḥammad al-Khatīb. Muḡnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Ma'ānī Alfāz' al-Minhāj, Vol. 4. Bejrut: Dār al-Fikr.
36. Al-Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr. Kitāb al-Jihād wa Kitāb al-Jizyah wa Ahkām al-Muhāribīn min Kitāb Ikhtilāf al-Fuqahā' li-Abī Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Urednik Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1933.
37. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. Tārīk h al-Ṭabari: Tārīk h al-Umam wa al-Mulūk, Vol. 2. Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
38. Al-Ṭayyib, Sadiq ibn Hasan ibn 'Alī al-Husseini al-Qannūji al-Bukhārī Abū. Al-Rawdah al-Nadiyyah Sharah al-Durar al-Munīriyyah, Vol. 2. Kajro: Idārah al-Tibā'ah al-Munīriyyah.
39. Al-Wafā, Aḥmad Abū. Al-Naz'ariyyah al-'Āmmah lil-Qānūn al-Dawli al-Insāni fi al-Qānūn al-Dawli wa fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah. Kajro: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 2006.
40. Al-Wāqidi, Muḥammad ibn 'Umar. Kitāb al-Maghāzī. Urednik Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Ata, Vol. 1. Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
41. Al-Zayd, Zayd ibn 'Abd al-Karīm. Muqaddimah fī al-Qānūn al-Dawli al-Insāni fī al-Islām. MKCK, 2004.
42. Al-Zuhaylī, Wahbah. Al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islam: Muqāranah bi-al-Qānūn al-Dawli al-Ḥādīth. Bejrut: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
43. Al-Zuhaylī, Wahbah. Āthār al-Ḥarb fī al-Islām: Dir' āsah Muqāranah, 3. izd. Damask: Dār al-Fikr, 1998.
44. Al-Zuhaylī, Wahbah. Mawsū'ah al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qadāyā al-Mu'āsīrah, Vol. 7. Damask: Dār al-Fikr, 2010.
45. El Fadl, Khaled Abou. "Islam and the Theology of Power". Middle East Report, br. 221 (2001): 28–33.
46. El Fadl, Khaled Abou. "Pravila ubijanja u ratu: ispitivanje klasičnih izvora", The Muslim World, Vol. 89, br. 2 (1999).
47. Green, L. C. Savremeni zakon oružanog sukoba. Manchester: Manchester University Press, 1993.

48. Guillaume, A., prev. Muhammedov život: Prevod Ishāq's Sirat Rasūl Allāh. Oxford:, Oxford University Press, 1955.
49. Ḥammīdullāh, Muḥammad. Muslimansko vođenje države: Rasprava o siyaru, tj. Islamskom pojmu javnog međunarodnog prava, koje se sastoji od zakona o miru, ratu i neutralnosti, zajedno s prethodnicima iz ortodoksne prakse i čemu prethodi historijski i opći uvod, revidirano i prošireno 5. izd. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1968.
50. Hashmi, Sohail H. "Spasiti i oduzeti život u ratu: tri moderna muslimanska pogleda". *The Muslim World*, Vol. 89, br. 2 (1999).
51. Hashmi, Sohail. "Islamska etika i oružje masovnog uništenja: Argument za neširenje". U *Etika i oružje masovnog uništenja: Religijska i sekularna perspektiva*. Urednici Sohail H. Hashmi i Steven P. Lee. Kembriđž: Cambridge University Press, 2004.
52. Haykal, Muḥammad Ḥusayn. Muhammedov život. Preveo iz 8. izd. Isma'il Rāgī A. al-Fārūqī. North American: Trust Publication, 1976.
53. Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn. Al-Muḥallā, Vol. 7. Bejrut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
54. Henckaerts, Jean-Marie i Doswald-Beck, Louise (ur.). Običajno međunarodno humanitarno pravo, Vol. 1 Rules. Kembriđž: Cambridge University Press, 2005.
55. Mahmassani, Sobhi. "Principi međunarodnog prava u svjetlu islamske doktrine". *Recueil des Cours*, Vol. 117. (1966).
56. Maḥmūd, 'Abd al-Ghani. Ḥimāyat Ḍaḥāyā al-Nizā'āt al-Musallaḥah fī al-Qānūn al-Dawli al-Insāni wa al-Shari'ah al-Islāmiyyah. Kajro: MKCK, 2000.
57. Mawdūd, 'Abd Allah ibn Maḥmūd ibn, i Al-Mukhtār. Al-Ikhtiyār li-Ta'lil. Urednik 'Abd al-Latif Muḥammad 'Abd al-Raḥman, 3. izd., Vol. 4. Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah 2005.
58. Mayer, Ann Elizabeth. "Rat i mir u islamskoj tradiciji i međunarodnom pravu". U *Opravdani rat i džihad: Historijske i teorijske perspektive rata i mira u zapadnim i islamskim tradicijama*, urednici John Kelsay i James Turner Johnson. Westport CT: Greenwood Press, 1991.
59. MKCK, "Egipat: Stalni humanitarni dijalog između MKCK-a i Al-Azhara", novinska objava, 25. novembar 2015. godine, dostupno na: [www.MKCK.org/en/document/egypt-grand-imam-dr-ahmed-al-tayyeb-alazhar-willing-support-humanitarians](http://www.MKCK.org/en/document/egypt-grand-imam-dr-ahmed-al-tayyeb-alazhar-willing-support-humanitarians), pristupljeno: maj 2018.
60. MKCK, "Niger: Seminar o islamskom pravu i humanitarizmu", novinska objava, 25. novembar 2015. godine, dostupno na: [www.MKCK.org/en/document/niger-seminar-islamic-law-humanitarianism](http://www.MKCK.org/en/document/niger-seminar-islamic-law-humanitarianism), pristupljeno: maj 2018.
61. Mubārīkī, Dalīlah. "Dawābit al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām Zaman al-Harb". *Majallat Kulliyat al-'Ulūm*, 4. godina, 9. izd. (2004).
62. Peters, Rudolph. *Džihad u klasičnom i modernom Islamu*. New York: Markus Wiener, Princeton, 1996.
63. Qudāmah, Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allah ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn. Al-Mughni. Urednici 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turki i 'Abd al-Fattaḥ Muḥammad al-Ḥilu, 3. izd., Vol. 9. Rijad: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
64. Qudāmah, Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allah ibn Aḥmad ibn. Al-Kāfi fī Fiqh al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal. Urednici Muḥammad Fāris i Mus'ad 'Abd al-Ḥamid al-Sa'danī, Vol. 4. Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
65. Salaymeh, Lena. "Rani islamski pravno-historijski presedani: Ratni zarobljenici". *Law and History Review*, Vol. 26, br. 3 (2008): 521–544.
66. Šaqr, 'Abd al-'Aziz. 'Al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām Waqt al-Harb: Dirāsah lil-Qawā'id al-Munaz'z'imah li-Sayr al-Qitāl, Mashrū' al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām, br. 6 Kajro: Al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī, 1996.
67. Shaybah, 'Abdullah ibn Abī. Al-Kitāb al-Musannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār, Vol. 6.

Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

68. Shūmān, 'Abbās. Al-'Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah. Silsilah al-Dirāsāt al-Fiḥiyyah, br. 1. Kajro: Al-Dār al-Thaqāfiyyah lil-Nashr, 1999.

69. Ṭālib, 'Alī ibn Abī. Nahj al-Balāghah. Urednik Šobḥī Šālih, 4. izd. Kajro: Dār al-Kitāb al-Masrī, Bejrut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2004.

70. Thomas, Troy S. "Ratni zarobljenici u islamu: Pravno ispitivanje". *The Muslim World*, Vol. 87, No. 1 (1997).

71. Thomas, Troy S. "Zarobljenici u džihadu: Ratni zarobljenici u islamu". *U.S. Air Force Academy Journal of Legal Studies*, Vol. 12. (2002/03).

72. Zemmalī, Ameer. Islam i međunarodno humanitarno pravo: Principi i vođenje vojnih operacija. 4. izd. (MKCK: 2010).

Nedim Begović, doc. dr.  
Univerzitet u Sarajevu  
Fakultet islamskih nauka

# UVOD U ISLAMSKO PRAVO ORUŽANIH SUKOBA: IZVORI, RAZVOJ I KARAKTERISTIKE

**Sažetak:** Ovim člankom propedeutičke naravi autor želi u kratkim crtama predstaviti porijeklo, historijski razvoj i glavne karakteristike islamskog prava oružanih sukoba. Nakon uvodnog razmatranja terminologije kojom se u klasičnoj i savremenoj islamskoj jurisprudenciji označava ova pravna disciplina, pristupa se definiranju njenog predmeta i elaboraciji važnosti njenog proučavanja na početku 21. st. Potom se identificiraju najvažniji izvori inspiracije islamskih odredbi o postupanju u ratu (*ius in bello*) te diskutiraju ključne odlike po kojima se islamsko pravo oružanih sukoba razlikuje od sekularnog međunarodnog humanitarnog prava. Na kraju, ukazuje se na potrebu kontekstualnog razumijevanja i primjene klasičnog islamskog prava oružanih sukoba te apostrofira važnost inkorporiranja koncepta ugovora ili konvencije (*ahd*) i multilateralnosti normiranja međunarodnih odnosa u savremene islamske studije o humanitarnom pravu.

**Ključne riječi:** islamsko pravo oružanih sukoba, međunarodno humanitarno pravo, *siyar*.

## Uvod

U klasičnim djelima islamske jurisprudencije (*al-fiqh al-islami*) nije korišten termin “islamsko pravo oružanih sukoba” ili “islamsko ratno pravo” (*qanun al-harb fi al-islam*), ali je materija kojom se ova pravna disciplina bavi bila predmetom njenog proučavanja, naročito u okviru rasprava o islamskom međunarodnom pravu (*siyar*). On je istoznačan s još jednim terminom koji je ravnopravno u upotrebi u savremenom islamskom pravnom diskursu, a to je “islamsko međunarodno humanitarno pravo” (*al-qanun al-dawli al-insani fi al-islam*). Radi se, zapravo, o skupu principa i praktičnih šerijatskih pravila koja se primjenjuju u međunarodnim oružanim sukobima a imaju za cilj da zaštite



čovjeka, njegovo dostojanstvo i osnovna prava u toku trajanja tih sukoba.<sup>1</sup> Drugim riječima, radi se o skupu pravnih pravila kojima se uređuje zaštita neboraca i onih koji su prestali da se bore te ograničavaju metode i sredstva ratovanja.

Ovaj članak ima za cilj da predstavi historijski razvoj islamskog prava oružanih sukoba, izvore na kojima se ono temelji, kao i njegove glavne karakteristike. Na važnost bavljenja ovim područjem pravnog znanja u islamu na početku 21. stoljeća upućuju činjenice da se, nažalost, u mnogim dijelovima svijeta u kojima muslimani čine većinu stanovnika vode ratovi međunarodnog ili domaćeg karaktera te da su muslimani, po svemu sudeći, najveće žrtve ratova i terora u savremenom dobu. Tome treba pridodati okolnost da se pojedine strane u tim ratovima pozivaju na klasično islamsko ratno pravo, često na selektivan način, da bi opravdali svoje postupanje, dovodeći u pitanje važenje međunarodnog humanitarnog prava na čiju primjenu su se muslimanske zemlje obavezale usvajanjem i ratifikacijom ženevskih konvencija o postupanju u ratu.<sup>2</sup>

Stoga je sasvim razumljivo zbog čega do sistematizacije i dalje razrade pravila islamskog prava oružanih sukoba, posebno u odnosu na nove situacije i probleme koje nameću savremeni oblici ratovanja, dolazi kao svojevrsna reakcija na razvoj sekularnog međunarodnog humanitarnog prava i dileme o njegovoj univerzalnoj primjenjivosti. Slična je situacija i sa savremenim muslimanskim diskursom o ljudskim pravima (*huquq al-insan*) koji predstavlja odgovor na usvajanje međunarodnih dokumenata o ljudskim pravima i kreiranje međunarodnih mehanizama praćenja njihove primjene u muslimanskim zemljama. Proučavanje islamskog sistema normi o postupanju u ratu i njegovo kompariranje s međunarodnim humanitarnim pravom ne treba posmatrati kao stvar “intelektualnog luksuza”<sup>3</sup> ili akademske vježbe, nego kao imperativ i nužnost kako bi se stvorile pretpostavke da se principi humanog postupanja, koji su zajednički civiliziranim narodima i velikim svjetskim religijama, u što je moguće većoj mjeri primijene na žrtve oružanih sukoba.

---

1 Muhammad Sulayman Nasrullah al-Farra', "Ahkam al-qanun al-dawli al-insani fi al-islam", (magistarska teza, Fakultet šerijatskog i svjetovnog prava Islamskog univerziteta u Gazi, 2007), 48.

2 Radi se o Ženevskoj konvenciji za poboljšanje položaja ranjenika i bolesnika u oružanim snagama u ratu, Ženevskoj konvenciji za poboljšanje položaja ranjenika, bolesnika i brodolomnika oružanih snaga na moru, Ženevskoj konvenciji o postupanju sa ratnim zarobljenicima i Ženevskoj konvenciji o zaštiti građanskih lica za vrijeme rata (sve usvojene 12. avgusta 1949. godine).

3 Ahmed al-Dawoody, *IHL and Islam: An overview*, preuzeto sa: <https://blogs.icrc.org/law-and-policy/2017/03/14/ihl-islam-overview/>, pristupljeno: 20. 9. 2018.

## Izvori i razvoj islamskog prava oružanih sukoba

Klasično islamsko pravo oružanih sukoba (*ius in bello*) razvija se u toku 2. h./8. st. u djelima pravnika Abu Hanife (u. 150. h./767.), al-Avza'ija (u. 157. h./774.), Malika (u. 179. h./795.), al-Shafija (u. 204. h./819.), a naročito Muhammada al-Shaybanija u. 189. h./804.).<sup>4</sup> Čuveno al-Shaybanijevo djelo *Kitab al-syar al-kabir* (Veliki zbornik međunarodnog prava) bilo je u okviru hanefijske pravne škole predmet posebnog interesa, a prevedeno na turski jezik služilo je kao priručnik za definiranje vanjske politike Osmanske države.<sup>5</sup>

Naime, klasično islamsko pravo oružanih sukoba čini sastavni dio *siyara*, islamskog međunarodnog prava ili islamskog prava naroda, koje se, u najširem smislu, bavi uređenjem odnosa muslimanskih i nemuslimanskih država (*dar al-islam* i *dar al-kufr*) u miru i ratu, ali i pravnim položajem nemuslimana koji stalno ili privremeno borave na teritoriji *dar al-islama*. Međutim, treba napomenuti da je klasična islamska doktrina o ratovanju, osim u zasebnim djelima o *siyaru*, elaborirana i u okviru enciklopedijskih djela iz fikha, i to u poglavljima koja su posvećena džihadu, vojnim pohodima (*magazi*) i dr.

Arapska riječ *siyar*, jezički, predstavlja množinu od riječi *sira* koja je opet izvedenica glagola *sara – yasiru* što znači *ići, kretati se*.<sup>6</sup> U terminološkom smislu, *sira* u islamskim naukama označava životopis Allahovog poslanika, a.s., koji, između ostalog obuhvata i njegove misijske i vojne pohode, dok *siyar* označava granu islamske jurisprudencije koja se bavi međunarodnim odnosima islamske države.

Izvori *siyara* su izvori islamskog prava općenito, počevši od Kur'ana i Sunneta do sekundarnih izvora, kao što su npr. interes (*maslaha*) ili običaj (*'urf*). Za islamsko pravo oružanih sukoba koje čini sastavni dio *siyara* od naročite važnosti su:

1. Kur'anski tekstovi koji tretiraju postupanje muslimanskih vojnika u ratu i neposredno nakon njegovog završetka. Kao primjer možemo navesti ajet u kome se navodi:

4 Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani rođen je u Vasitu 132. h./749. Odrastao je u Kufi, a dio svog života proveo je u Bagdadu. Fikh je izučavao pred kufanskim imamima Ebu Hanifom i Ebu Jusufom te pred imamom Malikom u Medini. Jedno vrijeme obavljao je funkciju kadije za vladavine abbasijskog halife Haruna al-Rashida, ali je brzo napustio državnu službu kako bi sačuvao autonomiju i nepristrasnost. Njemu se pripisuju zasluge bilježenja doktrine hanefijskog mezheba. Napisao je veliki broj djela od kojih neka predstavljaju prvorazredne izvore za saznanje mišljenja Imama Ebu Hanife i Ebu Jusufa. Ta djela, bilo da ih je al-Shaybani samostalno napisao ili ih pod nadzorom Ebu Jusufa, skupa se nazivaju *zahir al-rivaya* što znači da su vjerodostojna i da su prenesena od njegovih učenika. Tu spadaju slijedeća djela: *Al-Mabsut*, *Al-Jami' al-kabir*, *Al-Jami' al-sagir*, *Al-Siyar al-kabir*, *Al-Siyar al-sagir* i *Al-Ziyadat*. V. Fikret Karčić, *Historija šerijatskog prava* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005), 91–92 i *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, preveo Majid Khadduri (Baltimore, 1966), 37.

5 Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu* (Zenica: Bemust, 1997), 82.

6 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik* (Sarajevo: El-Kalem, 1997), 698.

*“I borite se na Allahovom putu protiv onih koji se bore protiv vas”?*

Iz ovog ajeta proizilazi zaključak da je u ratu potrebno praviti razliku između boraca i civila, odnosno svih kategorija lica koja ne učestvuju u ratnim neprijateljstvima.

2. Izvještaji o izjavama i postupcima Allahovog Poslanika, a.s., koji se odnose na kontekst oružanih sukoba muslimana i njihovih neprijatelja među mekkanskim idolopoklonicima i njihovim saveznicima na Arabijskom poluostrvu koji su zabilježeni u djelima iz sire i zbirkama hadisa. Kao primjer možemo navesti amnestiju koju je Poslanik, a.s., pružio stanovnicima Mekke, nakon njenog osvojenja.
3. Državnička praksa prve četvorice halifa (*sunna khulafa' al-rashidun*), kao i kasnijih muslimanskih vladara, ako ona nije odbačena od strane islamskih naučnika zbog oprečnosti Šerijatu. Kao primjer uzet ćemo Direktivu koju je prvi halifa Ebu Bakr, r.a., uputio muslimanskoj vojsci pod vođstvom Usame prije nego se zaputila u osvajanje Sirije 12. h./634. god. Direktivu bilježi većina klasičnih historijskih izvora, poput npr. djela *Tarih al-rusul wa al-muluk* Ibn-Jarira al-Tabarija. Njen tekst glasi:

*“O ljudi, naređujem vam deset stvari pa ih dobro upamtite: Nemojte biti vjerolomni niti prisvajati ratni plijen kriomice, nemojte prevariti niti osakatiti, nemojte ubijati djecu, starce i žene, nemojte odsjeći vrh palme niti je zapaliti, nemojte posijecati vočke i nemojte klati ovce, krave niti deve, osim za hranu. Naići ćete pored ljudi koji su se posvetili samostanima, pa ih pustite na miru, njih i ono čemu su se posvetili. Naići ćete na ljude koji će vam ponuditi posude s raznovrsnom hranom, pa kada budete jeli iz njih, spomenite Allahovo ime”.*<sup>8</sup>

4. Ugovori, paktovi i konvencije koje su u ime islamske države sklapali Poslanik, a.s., halife ili drugi ovlašteni predstavnici muslimanske zajednice.<sup>9</sup>
5. Instrukcije upućene vojnim zapovjednicima, diplomatama ili drugim službenicima islamske države.

Na temelju ovih materijala, klasični muslimanski pravници su razvili bogatu doktrinu islamskog prava oružanih sukoba. Ona sve više plijeni pažnju savremenih istraživača, ali i humanitarnih radnika u regijama zahvaćenim oružanim

7 Kur'an 2: 190.

8 Prema: Fevzi Oussedik, *Uvod u međunarodno humanitarno pravo*, preveo Bego Hasanović (Sarajevo: Qatar Red Crescent i Fakultet islamskih nauka, 2011), 76.

9 V. Muhammad Hamidullah, *Majmu'a al-vatha'iq al-siyasiyya li al-'ahd al-nabawi wa al-khilafa al-rashida* (Bejrut, 1985).

sukobima u vremenu kada se univerzalnost međunarodnog humanitarnog prava dovodi pod znak pitanja. Razlozi su blokada primjene njegovih normi u odnosu na pojedine muslimanske narode (kao što su Palestinci) i pojava ratova u kojima je prisutna izrazita asimetrija između dominantne vojne sile i pokreta otpora koji pribjegavaju određenim metodama ratovanja koje su suprotne međunarodnim i islamskim normama, kao što su samoubilački bombaški napadi.<sup>10</sup>

Primjer savremene interpretacije i pokušaja primjene klasičnog islamskog ratnog prava u savremenom oružanom konfliktu pruža talibanska *Layha* ili kodeks ponašanja boraca (*mudžahida*) koji je donesen 2006., a posljednja revizija izvršena 2010. godine. Za *Layhu* je karakteristično da sadrži nekoliko odredbi koje su u skladu sa Šerijatom i međunarodnim humanitarnim pravom (npr. zabrana torture ili zabrana ubijanja vladinih vojnika koji se predaju itd.), ali i one koje su suprotne i jednom i drugom (npr. pogubljenje kontraktora koji dostavljaju naftu ili druge sirovine za strane okupatore ili vladu, samoubilačke akcije i dr.).<sup>11</sup>

## Karakteristike islamskog prava oružanih sukoba

Kada govorimo o karakteristikama islamskog prava oružanih sukoba, na prvom mjestu možemo istaći njegov religijski karakter, budući da je razvijeno na osnovu autoritativnih vjerskih tekstova islama, Kur'ana i Sunneta. Time se ono razlikuje od međunarodnog humanitarnog prava koje se smatra sekularnim poretkom normi.<sup>12</sup> Imajući u vidu religijsku prirodu islamskog prava neki ljudi pogrešno zaključuju da su sve njegove norme nepromjenjive što u stvarnosti nije slučaj.<sup>13</sup> Tako su npr. brojne odredbe islamskog ratnog prava utemeljene na idžtihadu, a ne obavezujućim odredbama Kur'ana ili Sunneta ili, ipak, odražavaju preovladavajuće običaje ratovanja u jednom historijskom razdoblju.

Druga karakteristika islamskog prava oružanih sukoba jeste to što je njegovo poštovanje stvar vjerovanja muslimana, tj. ono čime muslimanski vojnik nastoji ostvariti zadovoljstvo i blizinu Uzvišenog Allaha i postići Njegovu nagradu te se sačuvati od Njegove srdžbe i kazne. Dakle, poštovanje normi islamskog prava oružanih sukoba za muslimana nije motivirano isključivo, niti primarno strahom od krivičnog procesuiranja ili pritiska međunarodne zajednice država. To je nešto što muslimanski vojnik osjeća kao svoju obavezu bez obzira da li se neprijatelj pridržava

10 V. Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu*, str. 87; M. Cherif Bassiouni, *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace* (New York: Cambridge University Press, 2014), 235.

11 V. M. Cherif Bassiouni, *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace* (New York: 2014), 190–198, 234–236. Za detaljniju analizu kodeksa *Layha* v. Muhammad Munir, "The *Layha* for the *Mujahideen*: an analysis of the code of conduct for the Taliban fighters under Islamic law", *International Review of the Red Cross*, vol. 93, br. 881 (2011): 81–102.

12 Ahmed al-Dawoody, "IHL and Islam: An overview", preuzeto sa: <https://blogs.icrc.org/law-and-policy/2017/03/14/ihl-islam-overview/>, pristupljeno: 20. 9. 2018.

13 Ahmed al-Dawoody, "Islamic law and international humanitarian law: An introduction to the main principles", *International Review of the Red Cross*, vol. 99, br. 3 (2017): 998.

normi humanog postupanja u sukobu ili ne. Ova je specifičnost osobito važna za one koji naglašavaju kompatibilnost međunarodnog i islamskog humanitarnog prava u cilju internalizacije međunarodnih normi u ratovima koji se vode u muslimanskim državama.<sup>14</sup> Ona je, također, značajna po tome što ukazuje na veliki utjecaj islamskog prava oružanih sukoba na postupanje muslimanskih strana u trenutnim oružanim sukobima, naročito nevladinim oružanim formacijama koje za sebe tvrde da slijede islamski referentni okvir. Klasični su muslimanski pravници uložili veliki trud kako bi razgraničili koja su djela muslimanskim vojnicima dozvoljena, a koja su im zabranjena, a sve to s ciljem da se pomire dvije krajnosti.

Naime, da se umanju patnja žrtava rata, naročito žena i djece te drugih segmenata populacije koja ne učestvuje u neprijateljstvima, s jedne strane, i da se osiguraju pretpostavke za ostvarenje vojne pobjede, s druge strane. Ova posvećenost razradi islamskog *ius in bello* koja je primjetna kod klasičnih muslimanskih pravnika u odnosu na relativno zanemarivanje islamskog *ius ad bellum* primijećena je od strane nekih zapadnih komentatora.<sup>15</sup>

Treće, islamsko pravo oružanih sukoba je samonametnuto, u smislu da sadrži ograničenja ratovanja koja su klasični muslimanski pravници elaborirali u historijskom periodu u kome nije bilo međunarodnih ugovora o postupanju u ratu.<sup>16</sup> Dakle, radi se o islamskoj verziji međunarodnog humanitarnog prava koja nameće unilateralne obaveze i ograničenja muslimanskoj vojsci kada je u pitanju postupanje u ratu, neovisno o tome da li se tih ili sličnih normi pridržava druga strana u sukobu.

Nadalje, islamsko pravo oružanih sukoba, kao uostalom i islamsko pravo u cjelini, jeste "pravničko pravo". Dakle, radi se o sistemu normi koje su razradili individualni muslimanski pravници (*fukaha*) rukovodeći se pritom smjernicama Kur'ana i presedanima iz života Poslanika, a.s., ali i kontekstom vremena u kome su živjeli i djelovali. Ta pravila nikada nisu kodificirana od strane države vlasti, za razliku od npr. islamskog građanskog ili porodičnog prava koje jeste bilo predmetom državnih kodifikacija, doduše tek od kraja 19. i početka 20. st. Otuda nije neobično što često susrećemo različita i suprotstavljena mišljenja pravnika koja reflektiraju različite interpretacije kur'anskih tekstova i postupaka Poslanika, a.s., ali i uvažavanje interesa (*maslehe*) i preovladavajućih običaja u ondašnjim međunarodnim odnosima.

Uzet ćemo kao primjer pitanje tretmana ratnih zarobljenika. Muslimanski pravници slažu se u tome da o sudbini ratnih zarobljenika odlučuje *imam*, odnosno nosilac političkog autoriteta, a ne pojedini vojnici ili vojni zapovjednici, što je u skladu s

14 Ahmed al-Dawoody, "IHL and Islam: An overview", preuzeto sa: <https://blogs.icrc.org/law-and-policy/2017/03/14/ihl-islam-overview/>, pristupljeno: 20. 9. 2018.

15 Ahmed al-Dawoody, "Islamic law and international humanitarian law: An introduction to the main principles", *International Review of the Red Cross*, 1000.

16 Ahmed Al-Dawoody, "IHL and Islam: An overview", preuzeto sa: <https://blogs.icrc.org/law-and-policy/2017/03/14/ihl-islam-overview/>, pristupljeno: 20. 9. 2018.

odredbama modernog međunarodnog humanitarnog prava. Međutim, oni imaju različite stavove oko opcija koje imamima stoje na raspolaganju u pogledu odlučivanja o sudbini ratnih zarobljenika.<sup>17</sup>

Jedna grupa muslimanskih pravnika ograničava *imama* – šefa islamske države – na dvije opcije postupanja s ratnim zarobljenicima: oslobađanje bez naknade (*mann*) i otkup (*fida*), a na temelju kur'anskog ajeta 47: 4.<sup>18</sup>

Druga grupa koju čine hanefijski pravници smatraju da šef države odlučuje, u najboljem interesu zajednice, da li će zarobljenike: a) pogubiti, b) porobiti ili c) osloboditi uz obavezu da ostanu u islamskoj državi i plaćaju *jizju*, jer bi njihov povratak u neprijateljsku zemlju mogao ojačati neprijateljsku armiju.<sup>19</sup>

Treća grupa koju čini većina pravnika – šafije, hanbelije, džafrije i zahirije – zastupa da politička vlast ima na raspolaganju četiri opcije: a) pogubljenje, b) porobljavanje, c) bezuslovno oslobađanje i d) otkup, dok malikije tome pridodaju i nametanje obaveze plaćanja *jizje*.<sup>20</sup>

Pravници koji dopuštaju pogubljenje ratnih zarobljenika svoj stav temelje na izvještajima o pogubljenju trojice zarobljenika u ratu između muslimana i njihovih neprijatelja u Poslanikovo, a.s., vrijeme. Međutim, istraživanja nekih autora pokazuju da su ova pogubljenja predstavljala izuzetak u odnosu na opću praksu i da su izvršena zbog krivičnih djela koja su počinjena prije stupanja u rat.<sup>21</sup>

17 V. Muhammad Munir, "Debates on the Rights of Prisoners of War in Islamic Law", *Islamic Studies*, Vol. 49, br. 4 (2010): 463–492.

18 Tu spadaju 'Ali ibn Abi Talib, al-Hasan ibn al-Hasan al-Basri (u. 110. h./728), Hammad ibn Abi Sulayman (u. 120. h./737), Muhammad ibn Sirin (u. 110. h./728), Mujahid ibn Jabr (u. 103. h./721), 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-'Aziz ibn Jurayj (u. 150. h./767.), 'Ata' ibn Abi Rabbah (u. 114. h./732), Abu 'Ubayd ibn Sallam, nav. prema: Muhammad Munir, "Debates on the Rights of Prisoners of War in Islamic Law", 469. Kur'anski ajet na koji se pozivaju glasi: "Kada se u borbi s nevjernicima sretnete po *šijama* ih udarajte sve dok ih ne oslabite, a onda ih vežite, i pošljite, ili ih velikodušno sužanjstva oslobodite ili otkupninu zahtijevajte, sve dok borba ne prestane. Tako učinite! Da Allah hoće, On bi im se osvetio, ali On *želi* da vas iskuša jedne pomoću drugih. On neće poništiti djela onih koji na Allahovom putu poginu" (Kur'an 47: 4).

19 Muhammad Munir, "Debates on the Rights of Prisoners of War in Islamic Law", 466.

20 Ibidem.

21 Radi se o pogubljenju 'Uqbaha ibn Abi Mu'ayta, zarobljenika u Bici na Bedru, zbog zločina koje je počinio prema Poslaniku, a.s., i muslimanskoj zajednici tokom 13 godina proгона muslimana u Mekki. 'Uqbah je bio vodeći neprijatelj muslimana koji je vršio torturu nad Poslanikom, a.s.: stajao nogom na Poslanikovom vratu dok je ovaj bio na sedži i gotovo se ugušio, pljunuo Poslanika u lice. Dakle, pogubljenje 'Uqbaha nije presedan za ustanovljenje prava imama na pogubljenje zarobljenika, nego se radi o izuzetku a motivirano je zločinima koje je počinio prije nego je došao u stanje ratnog zarobljeništva. Drugi je pogubljen Abu 'Izzah al-Jumahi i to nakon Bitke na Uhudu. On je ranije bio zarobljen u Bici na Bedru, pa je oslobođen pod uslovima da ubuduće ne piše blasfemičnu poeziju protiv islama, ne podstiče nemuslimane protiv muslimana i ne pridružuje se neprijateljskoj vojsci pa je on prekršio dato obećanje. Nakon osvojenja Mekke, Poslanik je oglasio opću amnestiju svih koji polože oružje, izuzevši sedam do jedanaest osoba koje su ranije počine strašne zločine protiv muslimanske države i njenih građana. Međutim, samo je jedna osoba pogubljena, a radi se o "Abdullahu ibn Khatalu koji je bio prešao na islam i bio Poslanikov ashab u Medini, pa ga je Poslanik poslao da sakupi zekat od nekog plemena skupa sa jednim slugom. On je ubio tog slugu pod izgovorom da je loše kuhao hranu, uzeo novac i pobjegao u Mekku gdje je odbacio islam. I on je mogao izbjeći pogubljenje da se izvini Poslaniku, a.s., zbog svojih postupaka ali to nije učinio. Dakle, pogubljenje ratnih zarobljenika nikada nije bilo ustanovljeno pravilo za života Poslanika, a.s. Oslobađanje zarobljenika bez naknade bilo je pravilo u praksi Poslanika, a.s., i pravednih halifa. Ibidem, 471–473).

Činjenica da se klasično islamsko ratno pravo razvijalo kroz interakciju teksta i historijskog konteksta, kao i da islamska pravna tradicija nije homogena, nego je sastavljena od subtradicija, u izvjesnoj mjeri otežava njegovo kompariranje s modernim humanitarnim pravom.

Prema nekim istraživačima, komparativne studije ove vrste reduciraju obje pravne tradicije, islamsku i zapadnu, na statične i monolitne konstrukte, premda se zapravo radi o složenim pravnim tradicijama koje su dinamične (u smislu promjena uvjetovanih protokom vremena) i pluralne (sastavljene od niza subtradicija). Drugi mogući nedostatak takvih komparacija jeste prikriveni orijentalizam koji se očituje u tome što se zapadni sistem uzima kao aršin na temelju kojeg se mjeri adekvatnost ili kompatibilnost orijentalnog "islamskog sistema".<sup>22</sup>

Još jedan izazov s kojim se suočavaju istraživači i aktivisti na polju islamskog prava oružanih sukoba tiče se kontekstualizacije islamskih normi ratovanja. Naime, radi se o tome da izvori ove pravne discipline govore o kontekstu rata u kome se oružje, tehnike i taktike vođenja rata značajno razlikuju od savremenih ratova, odnosno čiji je destruktivni kapacitet, posebno u odnosu na neboraćku populaciju čija je zaštita u fokusu humanitarnih normi, bio daleko manji. Kada se neke muslimanske vojne formacije u savremenim oružanim sukobima pozivaju na mišljenja klasičnih muslimanskih pravnika koji su legitimirali određene tehnike i taktike ratovanja koje današnje međunarodno humanitarno pravo zabranjuje, one ignorišu razliku koja postoji između primitivnih oblika ratovanja i modernih ratova u kojima se koriste daleko ubojitija oružja i perfidnije ratne taktike.<sup>23</sup>

Unatoč istaknutim nedostacima komparativnog pristupa, ne može se ignorirati da on ima brojne pozitivne efekte, prije svega u otkrivanju temeljne kompatibilnosti modernog humanitarnog prava s duhom i načelima islamskog ratnog prava, ali ne nužno i sa svim pojedinačnim pravilima koje su formulirali islamski pravници kroz historiju.

## **Značaj međunarodnih ugovora i multilateralnosti međunarodnih odnosa za savremeno islamsko pravo oružanih sukoba**

Klasična doktrina *siyara* svijet dijeli na dvije zone: "prostor islama" (*dar al-islam*) i "prostor nevjerstva" (*dar al-kufr*), pri čemu ova druga može biti okvalificirana kao "prostor ratovanja" (*dar al-harb*) ili "prostor mira" (*dar as-sulh*), zavisno od toga da li je određena zemlja u ratu ili miru sa muslimanskom državom. Ova podjela, koja je uporediva sa klasičnom podjelom rimskog statusnog prava na

22 James Cockayne, "Islam and International Humanitarian Law: From a Clash to a Conversation between civilizations", *International Review of the Red Cross*, vol. 84, br. 847 (2002): 597.

23 Ahmed al-Dawoody, "Islamic law and international humanitarian law: An introduction to the main principles", 1001.

rimske građane (*cives Romanus*) i strance (*gentium*), korespondirala je prirodi imperijalnih država, ali je ona historijski prevaziđena. Prakse savremenih muslimanskih vlada, zajednica i muslimanske dijaspore ukazuju na nove norme *siyara*. Kao primjeri savremenog *sijera* na praktičnoj razini mogu se uzeti članstvo muslimanskih država u Ujedinjenim nacijama, njihova aktivna participacija u formuliranju različitih međunarodnih konvencija o ljudskim pravima, pristupanje konvencijama međunarodnog humanitarnog prava, kao i formiranje Organizacije islamske saradnje čija Povelja ukazuje na saglasnost muslimanskih zemalja da svoje odnose sa drugim državama uređuju i vode na bazi jednakosti i reciprociteta te uvažavanja normi međunarodnog prava.<sup>24</sup>

Otuda je za savremeni *siyar*, kao i razradu savremenog islamskog prava oružanih sukoba od iznimne važnosti kako se razumijeva pravna priroda ugovora (konvencije, pakta) u islamskom pravu, kao i činjenica da su sve muslimanske zemlje potpisnice ženevskih konvencija. Naime, ugovor (*'aqd* ili *'ahd*) u islamskom pravu nije samo predmet dispozitivnog prava ugovornih strana, nego je on istovremeno ugovor s Bogom. Islamsko pravo u potpunosti priznaje princip *pact sunt servanda* prema kojem se preuzete ugovorne obaveze moraju ispuniti, o čemu imamo jasne naznake u Kur'anu:

“O vjernici, ispunjavajte (ugovorne) obaveze!”<sup>25</sup>

“I ispunjavajte obaveze na koje ste se Allahovim imenom obavezali”<sup>26</sup>

Podršku obavezi ispunjenja ugovornih obaveza nalazimo i u hadisu Allahovog Poslanika, a.s.: “Muslimani su dužni ispuniti uslove koje su preuzeli, osim uslova koja zabranjuje ono što je dozvoljeno ili dozvoljava ono što je zabranjeno”<sup>27</sup>

Rana historija islama pokazuje da su sporazumi bili vjerovatno najvažniji aspekt međunarodnih odnosa Ummeta. Kao i u slučaju svih drugih novonastalih država, ovi sporazumi su bili važni jer su pružali međunarodni legitimitet muslimanske države kroz njeno formalno priznanje od strane drugih država.<sup>28</sup>

U principu, uvjeti ugovora moraju biti u skladu sa islamskim pravom. Međutim, čak i onda kada su međunarodni ugovori u ranoj historiji islama, zbog političkih razloga i balansa vojne moći, sadržavali odredbe koje su bile suprotni nekim odredbama islamskog prava, što se može objasniti političkim razlozima i vojnom premoći nemuslimana, muslimanska zajednica nije dovodila u pitanje obavezu da

24 Mohamed Elewa Badar, “Ius in Bello under Islamic International Law”, *International Criminal Law Review*, Vol. 13 (2013): 607–608.

25 Kur'an, 5: 1.

26 Kur'an, 16: 91.

27 al-Tirmidhi, *Sunan*, 1352.

28 M. Cherif Bassiouni, *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace*, 151.



se ti ugovori ispoštuju. Takav je npr. slučaj sa sporazumom na Hudejbiji kojim je Poslanik, a.s., prihvatio uvjet da plemenu Kurejš vrati nazad njegove pripadnike koji pređu na islam i prebjegnu u Medinu, kao i uvjet da se muslimani sustegnu od obavljanja hadža bez odobrenja Kurejšija iako hadž predstavlja jedan od pet stubova islama.<sup>29</sup>

Kao što je ranije već spomenuto, muslimanske zemlje su prihvatile da budu članice Ujedinjenih nacija i ugovorne strane nekoliko međunarodnih konvencija u kojima je sadržana suština međunarodnog humanitarnog prava.

Prema tome, one su na osnovu islamskog pravnog načela o obaveznosti ispunjenja ugovornih obaveza (*pact sunt servanda*) dužne osigurati zaštitu civila, medicinskog osoblja koje djeluje pod amblemima crvenog krsta i crvenog polumjeseca i drugih kategorija lica koja ne učestvuju ili su prestala učestvovati u ratnim djelstvima, te krivično procesuirati i sankcionirati sve one koji narušavaju spomenuti princip razlikovanja boraca i neboraca, kao i druga ograničenja humanitarnog prava koja se tiču upotrebe oružja i tehnika ratovanja.

Na koncu, muslimanske vlade mogu izvršavati svoje obaveze koje su preuzele potpisivanjem međunarodnih ugovora, odn. direktnom primjenom međunarodnog prava ili, pak, primjenom paralelnih odredbi sadržanih u Šerijatu.<sup>30</sup>

## Zaključak

Islamsko pravo oružanih sukoba razvijalo se od 2. st. po Hidžri / 8. st. n. e. u djelima istaknutih predstavnika klasičnih škola islamskog prava, poglavito u raspravama o međunarodnim odnosima muslimanske države (*siyar*). Među tim djelima posebno se ističe *Veliki zbornik islamskog međunarodnog prava* (*Kitab al-siyar al-kabir*) hanefijskog pravnika Muhammada al-Shaybanija koje je, između ostalog, služilo kao uputstvo za vođenje vanjske politike Osmanske države.

Klasični muslimanski autori razvili su doktrinu islamskog ratnog prava na osnovu cijele lepeze izvora islamskog prava, kako tekstualnih tako i racionalnih. Većina islamskih regulativa o upotrebi sile izvedene su iz Kur'ana i Sunneta, kao i državničke prakse prvih vladara muslimanske države 7. st., tj. Poslanika, a.s., i prve četverice halifa.

Islamsko pravo oružanih sukoba odlikuje se religijskom prirodom njegovih izvora, principa i pravila, kao i motivacije za poštovanjem njegovih normi, zatim unilateralnim karakterom datog sistema normi, pluralitetom pravnih mišljenja i zaključaka, kao i vezanošću za predmoderne metode i tehnike ratovanja što

<sup>29</sup> Ibidem, 150–151.

<sup>30</sup> Ibidem, 152–153.

nameće potrebu za njegovom kontekstualiziranom interpretacijom i primjenom u modernim oružanim sukobima.

Za razliku od klasičnog islamskog *ius in bello* koje se razvijalo kao unilateralni sistem normi koji obavezuje muslimanske aktere u oružanim sukobima, međunarodnim i nemeđunarodnim, bez obzira da li se druga strana u tim sukobima pridržava datih normi, savremeno islamsko pravo oružanih sukoba mora uvažiti princip multilateralnosti međunarodnih odnosa i njihovog normiranja. Okolnosti da su savremene muslimanske nacionalne države prihvatile članstvo u Ujedinjenim nacijama i preuzele određene međunarodne ugovorne obaveze, koje se tiču upotrebe sile i postupanja u oružanim sukobima, nameću potrebu da savremeni istraživači na polju islamskog međunarodnog humanitarnog prava posebnu pažnju posvete konceptu sporazuma ili konvencije (*ahd*) i njegovoj inkorporaciji u savremenu doktrinu *siyara*.

## Bibliografija

1. Al-Dawoody, Ahmed. "IHL and Islam: An overview", <https://blogs.icrc.org/law-and-policy/2017/03/14/ihl-islam-overview/>, (preuzeto 20. 9. 2018).
2. Al-Dawoody, Ahmed. "Islamic law and international humanitarian law: An introduction to the main principles". *International Review of the Red Cross*, Vol. 99, br. 4 (2017).
3. Al-Farra', Muhammad Sulayman Nasrullah. "Ahkam al-qanun al-dawli al-insani fi al-islam". Magistarski rad, Fakultet šerijatskog i svjetovnog prava Islamskog univerziteta u Gazi, 2007.
4. Al-Tirmidhi. *Sunan*. 1352.
5. Badar, Mohamed Elewa. "Ius in Bello under Islamic International Law". *International Criminal Law Review*, Vol. 13 (2013).
6. Cockayne, James. "Islam and International Humanitarian Law: From a Clash to a Conversation between civilizations". *International Review of the Red Cross*, Vol. 84, br. 847 (2002).
7. Hamidullah, Muhammad. *Majmu'a al-vatha'iq al-siyasiyya li al-'ahd al-nabawi wa al-khilafa al-rashida*. Bejrut: 1985.
8. Karčić, Fikret. *Historija šerijatskog prava*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005.
9. Karčić, Fikret. *Studije o šerijatskom pravu*. Zenica: Bemust, 1997.
10. Korkut, Besim, prev. Kur'an s prevodom. Medina: Kompleks Khadim al-haramayn al-sharifayn al-malik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, bez god. izd.
11. Majid Khadduri, prev. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966.
12. M. Cherif Bassiouni. *The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace*. New York: Cambridge University Press, 2014.
13. Muftić, Teufik. *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem, 1997.
14. Munir, Muhammad. "The Layha for the Mujahideen: an analysis of the code of conduct for the Taliban fighters under Islamic law". *International Review of the Red Cross*, Vol. 93, br. 881 (2011): 81–102.
15. Munir, Muhammad. "Debates on the Rights of Prisoners of War in Islamic Law". *Islamic Studies*, Vol. 49, br. 4 (2010): 463–492.
16. Oussedik, Fevzi. *Uvod u međunarodno humanitarno pravo*. Preveo Bego Hasanović. Sarajevo: Qatar Red Crescent i Fakultet islamskih nauka, 2011.

Zehra Alispahić, doc. dr.  
Univerzitet u Sarajevu  
Fakultet islamskih nauka

## PRAVO NA MIR I POKRETANJE RATA U ISLAMSKOM PRAVU

**Sažetak:** *Islamsko učenje zaziva mir, teži mu i ustanovljuje različita sredstva za njegovo širenje i jačanje. Pored tih nastojanja, zasnovanih na temeljnim kur'anskim principima, Poslanikovoj tradiciji i bogatom naslijeđu islama, ratovi su bojili povijest čovjekovog bivstvovanja na Zemlji od njegovoga stvaranja do današnjih dana. Teško da je u povijesti čovječanstva bilo perioda bez rata i ratovanja. Rat, sam po sebi, u islamskom učenju nije poželjan. On se vodi samo onda kada postane stroga obaveza i kada su za mirno rješenje iscrpljene sve raspoložive mogućnosti. U skladu s tim je i kur'anski ajet 216 iz sure al-Bakara u kojem Svevišnji kaže: "Propisuje vam se borba, mada vam nije po volji...". Zakoniti rat u islamu nije ofanzivne prirode, nego nužni i samoodbrambeni rat. Kroz primjere različitih bitaka možemo zaključiti da se uvijek radilo o ratu kao odgovoru na agresiju, napad, opsadu ili drugi oblik nasilja. Te bitke nisu bile započinjanje rata niti nametanje vjere oružjem kao ni želja da se prigrabi plijen. Odnos islamskog učenja prema ratu i okolnostima ratovanja najbolje je uokviren kroz Ebu Bekrove oporuke Usaminoj vojsci prije odlaska u rat i jasno izrečene stavove o dostojanstvenom odnosu prema drugoj strani, nemuslimanima, zaštiti njihovog dostojanstva i zaštiti univerzalnih ljudskih vrijednosti. Koliko su bile dalekosežne te oporuke, najbolje govori činjenica da su postale platforma međunarodnog humanitarnog prava i osnov brojnih međunarodnih konvencija i zakona.*

**Ključne riječi:** mir, rat, sukob, borba, islam, ljudska prava, zajednički život, međunarodne konvencije.

### Uvod

Vrijeme kojem svjedočimo, događaji koji ispunjavaju njegove stranice, statistike ispisane tragičnim brojkama ubijenih, nestalih, ugnjetavanih, silovanih i protjeranih, rijeke ljudi daleko od svojih ognjišta i zavičaja, vraćaju nas islamu i njegovim temeljnim intencijama zasnovanim na uspostavljanju mira i sigurnosti, zabrani nasilja i nepravde svake vrste. Jer, mir u islamu nije povremena ideja koja se pojavi da riješi problem ratova i sačuva živote niti je on idealna teorija koja se ne može primijeniti i pretočiti u stvarnost, nego se radi o temeljnoj i duboko ukorijenjenoj ideji u islamu; ona je to teoretski i praktično i ona je u isto vrijeme idealna i realna.

Sljedbenici islama trebalo bi da su duboko zadojeni osobinom bogobožnosti, što je u islamu temelj vjerovanja i ponašanja i ne bi im trebao biti problem i na globalnom planu graditi društvo međusobne saradnje, bratstva, pravde, dobročinstva, društvo u kome se implementiraju prava, svetosti, a zlo se izbjegava i svodi na najmanju moguću mjeru.<sup>1</sup>

Časni je islam posljednji Božiji vjerovjerski zakon i misija, i on se od same pojave u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., istakao odlikama srednjeg puta, umjerenosti, tolerancije, olakšanja i otklanjanja tjeskobe i teškoće u svim propisima, odredbama i pravilima koja su trajna i primjenjiva u svim vremenima i prostorima do kraja svijeta, u svim oblastima: vjerovanju, ibadetu, etici, međusobnim postupcima i društvenim i ljudskim odnosima, jer je on vjera pravog puta i tolerancije.

Nema sumnje da je srednji put (*vesatijja*) jedna od tema koja se najviše tiče stvarnosti muslimana čiji je vjerski, idejni, razumski, spoznajni i praktični okvir izuzetno važno istaći, zato što je taj put, ustvari, islamski program; od njega zavisi ostvarenje sreće i na njemu počiva izgradnja civilizacijskih vrijednosti. Međutim, lutanje idejnih tokova između pretjerivanja i žestine s jedne te nemara i javašluka s druge strane, obavezuje nas da zastanemo i razmislimo, kako bismo ispravili pogrešna shvatanja i iskrivljene stavove.

U današnjem globaliziranom svijetu svaki međuvjerski ili međunacionalni incident, sukob, nasilje, provokacija ili ksenofobični ispad mogu ugroziti odnose među ljudima i narodima u bilo kojem dijelu svijeta, a time i sami principi dijaloga i zajedničkog života među ljudima različitih uvjerenja i svjetonazora mogu biti dovedeni u pitanje.

Ozbiljna istraživanja ukazuju na to da u historiji čovječanstva gotovo nije bilo dužih predaha od oružanih sukoba. Otkako je svijeta i čovjeka na njemu, postojali su neki oblici ratova i sukoba. Najkraći je rat trajao samo četrdesetak minuta. Statistike bilježe da je cjelokupna historija čovječanstva samo 26 dana bila pošteđena ratova, sukoba, ubijanja, nasilja. S obzirom na to da je historija ratovanja istovremeno i svojevrsna hronologija nasilja, mnogobrojni sociolozi i psiholozi tvrde da je rat, zapravo, izraz čovjekove prirodne agresivnosti. U suprotnom, smatraju, nestao bi s napretkom civilizacije.

Prvi je zabilježen rat bio oko 2700. godine prije naše ere u Mesopotamiji, između Sumera i Elama. Zanimljivo je da su prvi živjeli na današnjoj teritoriji Iraka, a drugi današnjeg Irana. Englezi i Francuzi ratovali su oko stotinu godina, od 1337. do 1453., a Arauka rat u Južnoj Americi, između tamošnjeg domicilnog stanovništva i španskih osvajača, trajao je 290 godina, od 1536. do 1825. Prvi je svjetski rat bio najkrvaviji rat, Drugi je svjetski rat bio totalni i svemobilizirajući rat.

1 Prema: Mutlak Rašid el-Karavi, *Uloga islama u jačanju svjetskog mira*, prev. A. Adilović (Sarajevo: Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, 2012), 11.

Neki ratovi su rezultirali milionskim ljudskim gubicima, poput mongolskih osvajanja. Danas se najviše ratova vodi na područjima gdje muslimani čine većinsko stanovništvo. Muslimani danas čine najveći procenat među prognanim i izbjeglicama. Neke statistike govore i to da je od deset jetima (djeca bez jednog ili oba roditelja) na svijetu devet muslimana. Beskrajno bi bilo osvratanje na brojeve i činjenice pred kojima bismo najradije zatvorili i oči i uši, ali to je naša stvarnost.

Islamsko učenje jasno promovira i podstiče mir i to je izvorni cilj njegove misije. Njegove doktrine, propisi i moralna načela to jasno potvrđuju. S druge strane, prema učenju je islama rat omražen i pripadnicima islama se preporučuje da se suzdržavaju od započinjanja i učešća u ratnim i oružanim sukobima, a ukoliko se i dese da nastoje suziti njihov obim, umanjiti njihove štete i olakšati posljedice.

## Etimološke konstante mira

Dovoljno je zaviriti u etimologiju nekih ključnih riječi koje određuju *islam*. Same su riječi *islam* i *selam* (ili *silm*) s leksičkog stajališta izvedenice iz jednog korijena: *slm*.<sup>2</sup> Islam je *mir* u čiji je hlad Allah naredio vjernicima da uđu i da se sklone u njega. Uzvišeni Gospodar kaže: "O Vi koji vjerujete, živite svi u miru i ne idite stopama *šejtanovim*; on vam je zaista neprijatelj otvoreni".<sup>3</sup> Riječ *silm* u ovom je kur'anskom ajetu protumačena rječju *selam* – *mir* koja stoji, kako primjećujemo, naspram riječi *rat* ili u arapskom *harb*.<sup>4</sup> Kada se tako shvati, onda je jasno da spomenuti Božiji *zov* vjernicima jeste da uđu svi u mir i da glavu ne okreću kada u njega budu pozvani. Također, riječ *silm* nosi značenje riječi *islam*<sup>5</sup> pa se shodno tome ajet može razumjeti i kao poziv da svi uđu u sferu pokornosti Bogu (*islam*), njegove doktrine, robovanja, međusobnog obhoda i poslovanja, moralnog i zakonodavnog područja pa će tako ući u istinski mir, mir sa sobom, mir sa svojom porodicom, sa svojom zajednicom i sa svim ljudima.<sup>6</sup>

Riječ *silm* u osnovnom značenju jeste potpuno predavanje i pokoravanje (*istislām*)<sup>7</sup>, poslušnost i napuštanje trvenja. Uz to treba kazati da potpuno prepuštanje Božijoj odredbi i iskrenosti Njemu sadrži saglasnost i mir među ljudima, napuštanje osporavanja, ubijanja i ratovanja među upućenim Njemu i onima koji se čvrsto drže za Božije uže. U pojašnjenjima Božije riječi navodi se da život u miru jača osjećaj da je to neosvojiva tvrđava onome ko je unutar njezina okrilja, a da vjernicima koji uživaju potpunost u miru ova zapovijed mira ukazuje da treba da ostanu postojani i da istraju u širenju i promoviranju mira kako bi zadobili njegovu puninu.<sup>8</sup>

2 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), 670.

3 Q, al-Bakara, 208.

4 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), 278.

5 Ibidem, 670.

6 Jusuf al-Karadavi, *Džihad. Vrste i implikacije*, prev. F. Pašanović, M. Hadžić, M. Mehabović, Z. Mujkanović i M. Mrahorović (Sarajevo: Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, 2013), 257.

7 Ibidem, 670.

8 Tafsir Ibn Jarir (1/247–248) i Tafsir al-Manar (2/256–258).

Časni Kur'an svojim nas principima upućuje putevima mira i kaže: "A od Allaha vam dolazi svjetlost i Knjiga jasna, kojom Allah upućuje na puteve spasa one koji nastoje da steknu zadovoljstvo Njegovo i izvodi ih, po volji Svojoj, iz tmina na svjetlo i na pravi put im ukazuje".<sup>9</sup>

Mir je jedno od lijepih (najljepših) imena Stvoritelja kojim predani Njemu (muslimani) prizivaju svoga Gospodara i sjećanjem na Njega nastoje mu se sve više približiti. Musliman učeći Kur'an spominje: "On je Allah – nema drugoga boga osim Njega, Vladar, Sveti, Mir(ni)".<sup>10</sup> U zajednici muslimana postoji vlastito ime Abduselam (rob Mirnog, odnosno Boga). Džennet (Raj) za kojim žudi vjernik i nastoji biti među njegovim stanovnicima naziva se *kućom mira* i najčešće što će se u njemu čuti jeste riječ *mir*. Ona će biti pozdrav među vjericima na drugom svijetu: "A na Dan kada oni pred Njega stanu, On će ih pozdraviti sa 'Mir vama!'"<sup>11</sup>

Mir ili selam je obavezujući pozdrav pripadnika islama i na prolaznom, ovom svijetu, i na vječnom svijetu: "Mir vama, milost i blagoslov Božiji! Esselamu alejkum ve rahmetullahi ve berekatuhu". Širiti mir jedno je od najboljih svojstava u svjetlu islamskoga učenja. U poslaničkoj tradiciji hadis na brojnim mjestima podsjeća na širenje mira.

Kada musliman, vjernik u svom klanjanju obavlja čin sjedenja, koji je jedan od sastavnih dijelova obreda klanjanja, on šalje pozdrav mira svom vjerovjesniku Muhammedu, sebi i svojoj zajednici, izgovarajući: "Mir tebi, o Vjerovjesniče, te milost i blagoslov Božiji; mir i nama i dobrim Božijim robovima". Završavajući svoje klanjanje, on ponovo upućuje pozdrav mira okrećući se prvo na svoju desnu, a potom na lijevu stranu, obznanjujući da je u toku potpune predanosti Bogu bio u stanju mira. Kada završi klanjanje, okreće se licem ljudima i životu oko sebe prihvatajući ih u miru. Tako je vjernik musliman mir u svom robovanju, ali i u odnosu prema drugim ljudima.<sup>12</sup>

## Šta ako se, ipak, desi sukob / rat?

U prirodi je vjernika i pripadnika islama da zazivaju i šire mir. Ako se rat, ipak, desi pa mu postane obaveza u ime Uzvišenog tvorca i na Njegovom putu, onda u rat ulazi odlučno, neustrašivo i strpljivo, uvjeren da ga čeka jedno od dva dobra: pobjeda ili pogibija u ime Boga i na Njegovom putu. Svevišnji kaže: "Propisuje vam se borba, mada vam nije po volji! – Ne volite nešto, a ono može biti dobro za vas; nešto volite, a ono ispadne zlo po vas..."<sup>13</sup>

9 Q, al-Mā'ida, 15–16.

10 Q, al-An'ām, 127.

11 Q, al-Aḥzāb, 44.

12 Prema: J. al-Karadavi, *Džihad. Vrste i implikacije...*, 260.

13 Q, al-Bakara, 216.

Kada muslimani budu prisiljeni voditi bitku koja im je postala strogom obavezom (*farz*), tada su dužni činiti sve što mogu kako bi se smanjile njezine ljudske i materijalne štete pa im je naređeno da ne smiju ubijati nikog, osim onog ko ratuje protiv njih. Oni ne smiju ubijati žene, djecu, starce i iznemogle, monahe i vjerska lica, zemljoradnike, trgovce. Ubijati će samo onoga koji ratuje protiv njih. Također, zabranjeno im je da sijeku drveće, ruše zgrade, remete red i mir na zemlji. Činit će samo ono što nužne potrebe rata iziskuju. No i nužnost ima svoje propise i oni su primjereni njima. Kur'an je činjenje nužnog, također, ograničio neprelaženjem određene granice i nenasiljem.<sup>14</sup> Većina historijskih izvora bilježi Ebu Bekrovu, Allah je bio zadovoljan njime, oporuku Usaminoj vojsci koja glasi: "O ljudi, naređujem vam deset stvari pa ih dobro upamtite: Nemojte biti vjerolomni niti prisvajati ratni plijen kriomice, nemojte prevariti niti osakatiti, nemojte ubijati djecu, starce i žene, nemojte odsjeći vrh palme niti je zapaliti, nemojte posijecati voćke i nemojte klati ovce, krave niti deve, osim za hranu. Naići ćete pored ljudi koji su se posvetili samostanima pa ih pustite na miru, njih i ono čemu su se posvetili. Naići ćete na ljude koji će vam ponuditi posude sa raznovrsnom hranom pa kada budete jeli iz njih, spomenite Allahovo ime"<sup>15</sup> Ebu Bekrova oporuka, izrečena prije više od četrnaest stoljeća, prethodila je i postala okosnica brojnih međunarodnih konvencija. Stručnjaci međunarodnog humanitarnog prava smatraju da je ona sažetak ženevskih konvencija i principa međunarodnog humanitarog prava. Na temelju ove oporuke nastali su brojni međunarodni ugovori među kojima su: Prva međunarodna konvencija o zaštiti ranjenika i bolesnika iz 1864. godine (deset članova i revizija koje su uslijedile), Konvencija o zaštiti ranjenika i brodolomnika (šezdeset i tri člana), Konvencija o zaštiti zarobljenika (sto četrdeset i tri člana), Konvencija o zaštiti civilnog stanovništva (sto šezdeset i devet članova), Prvi protokol (dva člana) i Drugi protokol (dvadeset i osam članova).<sup>16</sup> Deset Ebu Bekrovih oporuka postale su platforma međunarodnom humanitarnom pravu, a iz njih su izvedene mnogobrojne odredbe, pouke i principi.

Prva se oporuka odnosi na zabranu vjerolomstva u biti zabranjuje kršenje islamskih principa i zapovijedi. Ukoliko borac uputi riječi "ne boj se" nemuslimanu, on nakon toga ne smije biti ubijen niti smije biti povrijeđeno njegovo ljudsko dostojanstvo poput silovanja. U današnjim uvjetima, član 27. Ženevske konvencije o zaštiti civila nalaže da "žene moraju biti zaštićene, osobito protiv povrede ličnog dostojanstva, naročito silovanja. Zabranjeni su napadi na starce, bez obzira na to o kome se radi".

Druga se oporuka odnosi na zabranu prisvajanja ratnog plijena i upozorava borca da se oslobode svake žudnje za tuđim pravom i zlobe koja bi ih mogla navesti da ubiju nevine i civile .

14 Prema: J. al-Karadavi, *Džihad. Vrste i implikacije...*, 262.

15 Ibn Ğarir al-Tabari, *Tarih al-rusul wa al-muluk*, 3. dio, 227.

16 Iz izlaganja dr. Mudžahida Muhammeda na Drugom arapskom simpoziju o međunarodnom humanitarnom pravu održanom u Ammanu od 15. do 24. novembra 1986. i 1988. godine.

Treća oporuka zabranjuje prevaru ukazujući da je muslimanima konstantno zabranjeno da prvi započnu borbu, a i to nakon što neko od njih bude prvi ubijen.

Ženevska konvencija o zaštiti građanskih lica u vrijeme rata u članu 27. govori: “Zaštićena lica imaju pravo, u svakoj prilici, na poštovanje svoje ličnosti, svoje časti, svojih porodičnih prava, svojih vjerskih uvjerenja i obreda, svojih navika i običaja. S njima će se u svako doba postupati humano. Nad njima se ne smije upotrijebiti sila”.

Četvrta oporuka zabranjuje sakaćenje, govori o tome koliko islam poštuje ljudska bića i nakon njihove smrti te se, iz poštovanja prema njima, mora požuriti s ukopom. S tim u vezi član 17. Prve ženevske konvencije, također, nalaže da se “leševi moraju sabrati i zaštititi od pljačkanja”.

Peta se oporuka odnosi na zabranu ubijanja osjetljivih i slabih kategorija ljudi, djece, staraca i žena, što je potvrdila i već spomenuta Ženevska konvencija u članu 27.

Ebu Bekr, u teškim uvjetima rata i velikih opasnosti, vodi brigu o zaštiti prirode i okoliša, flore i faune temeljem važnosti koju Uzvišeni Stvoritelj ima prema prirodi.

Zaštita je vjerskih lica i svećenika posebno naglašena u Ebu Bekrovim oporukama. Ti ljudi treba da žive u miru. Odredbe o vjerskim licima koja prate oružane snage navedene su u 24. i 27. članu Prve ženevske konvencije te 36. i 37. članu Druge ženevske konvencije.<sup>17</sup>

## Terminologija specifična za rat i sukobe u islamskom pravu

Ovom prilikom navodimo najčešće termine koji se koriste u okolnostima ratova i sukoba u islamskom pravu:

*Džihad* je izveden iz arapskog korijena *ğāhada*, *yuğāhidu*, *ğihād* i jezički znači ulaganje truda i potencijala te podnošenje teškoća.<sup>18</sup> U Kur'anu se u različitim izvedenicama spominje trideset i četiri puta. Rašireno se koristi u značenju borbe za potpomaganje vjere i odbranu nepovredivih vrijednosti Ummeta – zajednice muslimana. Džihad je, onako kako se tretira u Kur'anu i Sunnetu, širi i dalekosežniji od borbe. Spominje se, čak, trinaest vrsta džihada: džihad protiv svoga ega, korupcije, nepravde i negativnosti u društvu, ali postoji i džihad oružjem protiv neprijatelja i drugi. Mnogi različite vrste džihada svode samo na jednu, a to je oružana borba.

*Kital* je oružana borba. To je jedan od ogranaka džihada, borba oružjem u suprotstavljanju neprijatelju na šta se kod mnogih svodi shvatanje ukupnog džihada, iako je etimološki i semantički različit od džihada. Etimološki dolazi od korijena

17 V. F. Oussedik, *Uvod u međunarodno humanitarno pravo...*, 76–79.

18 T. Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, 245.



*qātala*, *yuqātlu*, *qitāl*, *muqātela*<sup>19</sup> i ima drugo značenje od džihada jer u osnovi ima značenje “ubijanja”, a džihad ima značenje “truda”. Riječ *kital* s izvedenicama u Kur’anu se spominje šezdeset i sedam puta. Po islamskom vjerzakonu *kital* se vodi samo na Allahovom putu i vode ga vjernici.

*Džihad* i *kital* su i etimološki i semantički različiti pojmovi. *Džihad* je i šira i obuhvatnija riječ od *kitala*, iako su šerijatski pravници često definirali *džihad* kao *kital* na Allahovom putu.

*Džihad* je obaveza svakoga muslimana i muslimanke, tjelesno i finansijski, jezikom i srcem. *Džihad* upotpunjuje vjerovanje pojedinca. To čitamo u brojnim kur’anskim ajetima: “O vjernici, molitvu obavljajte i Gospodaru svome se klanjajte, i dobra djela činite da biste postigli ono što želite. I borite se Allaha radi, onako kako se treba boriti! On vas je izabrao...”<sup>20</sup>

Iz ovoga se može zaključiti da svaki musliman treba biti *mudžahid*, a nije nužno da svaki musliman bude *mukatil*, oružani borac, već je to obaveza samo u određenim uvjetima.

*Harb* je korištenje oružja i materijalne sile od strane jedne skupine protiv druge. Pleme protiv plemena, država protiv države ili grupa država protiv druge grupe država.

Pojam *džihad* se razlikuje od pojma *rat* zato što je to vjerski pojam i što se odlikuje svojim ciljevima i motivima, etici, kriterijima. Rat je svjetovni pojam i postojao je prije džihada. Cilj rata je dominacija nad drugim i njegovo potčinjavanje, ovladavanje njegovim bogatstvom, dok je džihad šerijatom prihvatljiv samo ako mu je namjera uzdizanje Božije riječi, a riječ Božija je istina i pravda, ostvarenje dostojanstva, sigurnosti i slobode za sve ljude.

‘*Unf* je nasilje i označava žestinu i grubost. Spominje se u hadisima, a ne spominje se u Kur’anu.

‘*Irhāb* dolazi od proširene glagolske forme glagola *rahība*, *yarhabu*, *rahb* i *ruhān* koja znači *bojati se*, *plašiti se*.<sup>21</sup> Proširena glagolska forma: *‘arhaba*, *yurhibu*, ‘*irhāb* znači *zastašiti*, *prepasti*. Suprotno njoj je trilitera *‘amina*, *biti siguran* odnosno *‘amn*, *sigurnost*.<sup>22</sup>

Zakoniti rat u islamu nije ofanzivne prirode, nego nužni i samoodbrambeni rat. Kroz primjere različitih bitaka možemo zaključiti da se uvijek radilo o ratu

19 Ibidem, 1166.

20 Q, al-Hajj, 77–78.

21 T. Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, 564.

22 Ibidem, 48.

kao odgovoru na agresiju, napad, opsadu ili drugi oblik nasilja. Te bitke nisu bile započinjanje rata niti nametanje vjere oružjem kao ni želja da se prigrabi plijen.

U slučaju dozvoljene borbe, islam je odredio posebna pravila mnogobrojnim ajetima. Tako Kur'an kaže: "Propisuje vam se borba, a ona vam je mrska..."<sup>23</sup>... "I borite se na Allahovom putu protiv onih koji se protiv vas bore, ali vi boj ne započinite!"<sup>24</sup> U tom smislu, prema učenju islama, rat ne smije odstupati od svoga glavnog i tačno određenog cilja. Rat i borba su prema učenju islama zabranjeni, izuzev odbijanja napada i oslobađanja ljudi, kako bi mogli slobodnim izborom usmjeravati svoje živote.<sup>25</sup>

## Kako su ratovale prve generacije muslimana?

Rat je u vrijeme Božijeg poslanika i prvih halifa bio odbrambeni rat, samoodbarna i odbrana treće strane. U današnjoj se terminologiji to zove samoodbrana ili zakonita, legalna odbrana.<sup>26</sup> S tim u vezi brojni međunarodni ugovori a posebno Ženevska konvencija, koja govori o priznatom pravu na oružani otpor i pravu naroda na samoopredjeljenje, svoju potku mogu pronaći i u svetim Božijim riječima: "Dozvoljeno je braniti se onima koji su napadnuti, zato što im se nasilje čini. A Allah je doista moćan da im pomogne, i onima koji su bez ikakvog prava iz staništa svojih protjerani, samo zato što su; Gospodar naš je Allah – govorili!"<sup>27</sup>

U situaciji rata i sukoba, prema islamskome pravu, pravedno je pomagati potlačenim ženama i muškarcima. Potvrdu toga nalazimo na stranicama Plemenitog Kur'āna:

*"Šta vam je, zašto se na Allahovom putu ne biste borili za potlačene, muškarce i žene, i djecu koji zapomažući; Naš Gospodaru! Izvedi nas iz ovoga grada čiji su stanovnici nasilnici. I daj nam od sebe zaštitnika! I daj nam od sebe pomagača".<sup>28</sup>*

Islam u osnovi podstiče na mir, toleranciju i bratstvo. Izuzetak je od toga postojanje određenih razloga. To nije razarajući rat koji se vodi zbog prevlasti. To je rat kojim se nastoje vratiti otuđena prava, pomoći potlačeni, uspostaviti pravda i dobročinstvo među ljudima.<sup>29</sup>

Ibn Haldun u svojoj *Muqaddimi* podsjeća da rat postoji od kako je Allah započeo stvaranje te da su mu ljudska bića, u svom povijesnom hođu, sklona u svim narodima i generacijama. Povodi su bivali različiti: ljubomora, prestiž, suparništvo, agresija, zauzimanje za islam, zaštita, širenje moći, samoodbrana i drugi.

23 Q, al-Baqara, 216.

24 Q, al-Baqara, 190.

25 Prema: M. R. el-Karavi, *Uloga islama u...*, 12.

26 F. Oussedik, *Uvod u međunarodno humanitarno pravo...*, 61–62.

27 Q, al-Hağğ, 39–40.

28 Q, al-Nisā', 75.

29 F. Oussedik, *Uvod u međunarodno humanitarno pravo...*, 64.

## Život / zajednički život / dijalog u islamskoj perspektivi

Budući da islam poziva na mir, on svetost ljudske ličnosti proglašava jednom od najvećih svetosti. Naime, on bespravno ubistvo samo jedne osobe izjednačava s ubistvom svih ljudi, a spas jedne osobe izjednačava sa spasom svih ljudi. Zato nam jedan od temeljnih postulata islama kaže: “Zbog toga smo Mi propisali sinovima Israilovim: ako neko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na Zemlji nered ne čini – kao da je sve ljude poubijao; a ako neko bude uzrok da se nečiji život sačuva – kao da je svim ljudima život sačuvaao. Naši poslanici su im jasne dokaze donosili, ali su mnogi od njih, i poslije toga, na Zemlji sve granice zla prelazili”<sup>30</sup> Islamsko fikhsko (pravno) pravilo u međunarodnim pa i u ukupnim društvenim odnosima, nalaže da se postupa prema principu da se ratuje protiv svakog zavojevača, a da se mir gradi sa svima koji za to pokazu spremnost. Uzvišeni kaže: “Ako on bude sklon miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On uistinu, sve čuje i sve zna”<sup>31</sup>

Pluralizam misli i različito mišljenje ne moraju predstavljati slabost. Isključivost u stavovima je ta koja od pluralizma misli stvara osnovu za sukob i razdor. Neko je još davno rekao da tamo gdje svi isto misle, niko ne misli.<sup>32</sup> Danas više nego i u jednom drugom vremenu ljudi imaju potrebu naći način upravljanja svojim razlikama. Dijalog je jedno od važnih pomoćnih sredstava. Razlike su božija blagodat data i preporučena ljudima još od vremena stvaranja prvog čovjeka na zemlji. Naučiti tragati za sličnostima, svjesni brojnih razlika kojima smo okruženi, jeste zalag izgradnje sretnog i mirnog društva. Stara izreka prema kojoj se stvari spoznaju preko njihovih suprotnosti upućuje nas na to da nam razumijevanje drugoga pomaže u ispravljanju predstava o nama samima, kao što nas upućuje i na temelje uzajamnog ljudskog upoznavanja.<sup>33</sup>

Temeljna svrha s kojom je Uzvišeni Allah ljude stvorio, jeste da se uzajamno pomažu i dogovaraju, da jedni s drugima sjede: “O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali”<sup>34</sup>

U kontekstu govora o pravcu koji treba slijediti u suočavanju s problemima koji se dešavaju unutar različitih društvenih zajednica i različitim osobama, islam zauzima slijedeći stav: “Dobro i zlo nisu isto! Zlo dobrim uzvratiti pa će ti dušmanin tvoj odjednom prisni prijatelj postati”<sup>35</sup> To je pravac blagosti i popustljivosti, pravac koji sugerira mir: “Ti lijepim zlo uzvratiti...”<sup>36</sup>

30 Q, al-Mā'ida, 32.

31 Q, al-'Anfāl, 61.

32 Muhamed Jusić, “Dijalog nema alternativu”, *Vesatijjin forum*, 2014, br. 5/1015 (2014): 23.

33 Ahmed al-Rawi, *Mi i drugi. Ka najboljem odnosu među komponentama ljudskog društva, Muslimani i drugi*, prev. Mehmed Kico i Amrudin Hajrić (Sarajevo: Centar za dijalog – Vesatija, El-Kalem, Izdavački centar Rijaseta islamske zajednice u BiH, 2013), 354–355.

34 Q, al-Ĥuġurāt, 13.

35 Q, Fuṣṣilat, 34.

36 Q, al-Mu'minūn, 96.

Nužno je proniknuti u podneblje u kojem se nalazimo, ljude s kojima dijelimo prostor i s kojima imamo ili smo imali problem, razmisliti o objektivnim okolnostima koje nas okružuju, razmisliti o najljepšem govoru, najboljoj strategiji. Nužno je svoje navike koje su veoma često rezultat nametnutog odnosa prema svijetu mijenjati. Nužno je razmisliti o rješenju koje će tvoga neprijatelja pretvoriti u prijatelja, koji će te prigrliti sa svim tvojim osobenostima i problemima: “To mogu postići smo strpljivi...”<sup>37</sup>

## Zaključak

Islam implicira mir kao osnovu i normu u odnosima s drugim ljudima. Korijen *slm* koji je u osnovi riječi *islam* obuhvata koncept mira i pokornosti. Iz duhovne perspektive to bi trebalo značiti postizanje mira kroz pokornost Bogu. Brojna su mjesta u Kur'anu i poslaničkoj tradiciji koja ukazuju da ovaj koncept upućuje na mir s Bogom, unutarnji mir kao rezultat odnosa s Bogom, mir s ljudskim bićima, mir s biljnim i životinjskim svijetom. Mir je pozdrav muslimana, mir je jedno od lijepih Božijih imena, mir je opis za džennet / raj i pozdrav njegovih stanovnika. Ne postoje kur'anski stavci koji odobravaju ili podstiču borbu protiv bilo kojeg miroljubivog pojedinca. Jedina dva opravdanja za borbene aktivnosti su da se zaustavi agresija i okrutno ugnjetavanje. Uvjet za prestajanje neprijateljstva nije prihvatanje islama, već zaustavljanje agresije i ugnjetavanja. Nema nijednog kur'anskog ajeta koji, kada se postavi u određeni historijski kontekst, dozvoljava borbu protiv drugih na osnovu njihove vjerske, etničke ili nacionalne pripadnosti. Poslanik islama i pravovjerne halife bili su najbolji primjeri kako se treba ponašati na bojnopolju. Ratu i bitkama se pribjegavalo samo onda kada su bili iscrpljeni svi drugi miroljubivi putevi da se zaustavi agresija i ugnjetavanje. Povijesno gledano, ne može se kazati da su muslimani uvijek do kraja pravilno razumijevali i tumačili koncept mira i oružane borbe, onako kako to nalaže Zakon Božiji te su brojna pravila i preporuke narušavani na štetu njih samih.

---

37 Q., Fuṣṣilat, 35.

## Bibliografija

1. Al-Rawi, Ahmed. *Mi i drugi. Ka najboljem odnosu među komponentama ljudskog društva. Muslimani i drugi*. Preveli Mehmed Kico i Amrudin Hajrić. Sarajevo: Centar za dijalog – Vesatijja, El-Kalem, Izdavački centar Rijaseta islamske zajednice u BiH.
2. Al-Manār, Tafsīr (2/256–258).
3. Oussedik, Fevzi. *Uvod u međunarodno humanitarno pravo*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka i Crveni polumjesec Katara, 2011.
4. Ibn Ğarīr, Tafsīr (1/247–248).
5. Ibn Ğarīr al-Tabarī, *Tārīḥ al-rusul wa al-mulūk*.
6. Jusuf al-Karadavi. *Džihad. Vrste i implikacije*. Sarajevo: Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, 2013.
7. Jusić, Muhamed. “Dijalog nema alternativu”. *Vesatijjin forum*, Sarajevo: Preporod, (2014): 23.
8. Korkut, Besim, prev., *Kur’an s prevodom*. Medina: Kompleks Khadim al-haramayn al-sharifayn al-malik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, bez god. izd.
9. Muftić, Teufik. *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i El-Kalem, 2004.
10. Mutlak Rašid el-Karavi. *Uloga islama u jačanju svjetskog mira*. Preveo A. Adilović. Sarajevo: Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, 2012.

Mustafa Hasani, prof. dr.  
Univerzitet u Sarajevu  
Fakultet islamskih nauka

## LJUDSKO DOSTOJANSTVO U SVJETLU ISLAMSKOG PRAVA<sup>1</sup>

**Sažetak:** U radu će se navođenjem kur'anskih ajeta i hadisa Muhammeda, s.a.v.s., ali i kroz primjere iz historije, ukazati na posebno mjesto i ulogu čovjeka na zemlji i identificirat će se temeljni principi islamskog učenja o ljudskom dostojanstvu koje su islamski pravници izveli iz islamskih izvora. Aktualnost teme ljudskog dostojanstva danas poprima na značaju, budući da se, usljed stalnih tenzija i konflikata te različitih interesa, čovjek svodi na broj ili statistiku, potpuno zaboravljajući njegovu univerzalnu čast i dostojanstvo. Islam uči da je ljudsko dostojanstvo datost od Boga koju treba uvažavati, štiti i vrednovati.

**Ključne riječi:** al-karāma, ljudsko dostojanstvo, nepovredivost, čast, jednakost, pravda, sloboda vjere i zaštita imovine, dobročinstvo.

### Uvod

Pojam kojim se u Kur'anu izražava dostojanstvo i dignitet čovjeka jeste izraz *al-karāma*. *Karāma*, također, znači: počast, čast, ugled, prestiž, poštovanje, uvažavanje, plemenitost, velikodušnost.<sup>2</sup> Allahovo je lijepo ime *al-Karīm* izvedeno iz osnove ovog pojma i najčešće se prevodi s *Plemeniti*. *Karīm* se u rječniku *Lisān al-arab* definira kao pojam koji obuhvata svako dobro, čast i vrlinu. Tako se i za Kur'an kaže da je *al-Qur'anal-karīm* što znači da je Kur'an, Riječ Božija, puna dobroga, koristi i vrijednosti.

Čovjek je prema Kur'anu stvoren u "najljepšem obliku". On je kapacitiran posebnim sposobnostima, primjerice intelektualnim: uči, razvija se i stiče nova saznanja. Na zemlji mu je Allah Svevišnji stavio na raspolaganje brojne blagodati. Pod blagodatima se ne misli samo na materijalne i intelektualne, već i na duhovne. Prema islamu, posebna blagodat data čovjeku je blagodat vjere. Allah, dž.š., je čovjeku s vremena na vrijeme slao poslanike i objavu, kako bi mu ukazao na

1 Rad je prezentiran na Seminaru o međunarodnom humanitarnom pravu u svjetlu islamskog prava koji je održan 20. 12. 2017. godine u organizaciji Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu i Međunarodnog komiteta Crvenog krsta/križa. Seminar je održan na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Rad je modificiran za potrebe objavljivanja.

2 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik* (Sarajevo: El-Kalem, 1997), 1284.

“put pravi”, podučio ga njegovoj misiji, uloži i prilici koja mu se daje u njegovom ovozemnom životu da se oblikuje u “najlješi oblik”. Tragom hadisa Muhammeda, s.a.v.s., “Poslan sam da usavršim moral kod ljudi”,<sup>3</sup> posebna zadaća čovjeka jeste razviti se u osobu koja se vlada prema uzvišenim moralnim principima. Čovjek je biće slobodno da pravi izbore i da se opredjeljuje kojim životnim pravcem će krenuti. U isti momenat od čovjeka se traži da se prema ukazanim počastima isto tako dostojanstveno i odgovorno odnosi.

Da je to uzvišena, ali i teška zadaća, veliki izazov stavljen pred čovjeka, pokazuje historija čovječanstva, ali i stvarnost savremenog čovjeka. Stalna neprijateljstva, ratovi, ataci na ljudsko dostojanstvo i prava, uništavanja dobara i resursa navode na zaključak da se čovjek neodgovorno odnosi ili, čak, suprotno spram pozicije koju mu je Allah, dž.š., povjerio. Ovakvo ponašanje čovjeka ide u prilog političkim i filozofskim teorijama po kojima je “prirodno stanje” (*statum naturae*) čovjeka rat (Thomas Hobbs) te da je u toj borbi za opstanak “čovjek je čovjeku vuk” (*homo homini lupus*) i da vlada “rat sviju protiv svih” (*bellum omnium in omnes*).

Otuda je važno stalno se vraćati temeljnim vrijednostima civiliziranog društva i ukazivati na vrijednosti čovjeka kao takvog, pri tome pomažući čovjeku i savremenoj civilizaciji da nađi ljudske slabosti, a kako bi se sačuvalo ljudsko dostojanstvo kao univerzalna vrijednost. Ali, to je stalna transgeneracijska borba i stalni cilj.

U tom smislu, Kur'an, kao Riječ Upute, snažno podstiče vjernika i čitaoca da borba za očuvanje i afirmaciju ljudskog dostojanstva nema alternativu te da principi islama u vjernikovom životu trebaju biti poštovani bez obzira na niske ljudske interese, trenutno stanje i okolnosti.

U radu ćemo, kroz navođenje kur'anskih ajeta i hadisa Muhammeda, a.s., kao dva temeljna izvora islamskog učenja pa time i islamskog prava, ali i kroz primjere iz historije, ukazati na posebno mjesto i ulogu čovjeka na zemlji i identificirati temeljne principe islamskog učenja o ljudskom dostojanstvu koje su islamski pravници izveli iz islamskih izvora.

## Problem razumijevanja pojma ljudsko dostojanstvo

Član 1. Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima glasi: “Sva ljudska bića rađaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ona su obdarena razumom i svijješću i treba jedni prema drugima da postupaju u duhu bratstva”.<sup>4</sup> Ovo je važan međunarodni dokument kojim je pojam ljudskog dostojanstva etabliran u jednom pravnom aktu, čime mu se želi ukazati ne samo na njegovo moralno značenje,

3 Al-Bukhari, *Adab al-mufrad*.

4 [http://www.ombudsman.co.me/docs/deklaracija\\_o\\_ljudskim\\_pravima.pdf](http://www.ombudsman.co.me/docs/deklaracija_o_ljudskim_pravima.pdf), preuzeto 21. 11. 2017.

već i na pravnu tj. međunarodnu, civilizacijsku i ljudsku obavezu koja iz ovog dokumenta proističe.

Da bismo razumjeli ovu konstataciju, kratko ćemo se poslužiti knjigom *Dostojanstvo* Majkla Rozena, koji je ovaj pojam analizirao iz ugla brojnih debata, vođenih između autora u zapadnoj literaturi. On započinje svoju analizu s konstatacijom Schopenhauera i drugih koji smatraju da pojam čovjekova dostojanstva nema nikava značenja, pa čak i da je beskoristan pojam, čime ujedno otvara pitanje šta, zaista, znači dostojanstvo? Kako se ono može vrednovati te koji su mehanizmi ili kriteriji za njegovo evidentiranje? Da li je upotreba ove sintagme samo moralana i/ili ima, ili treba da ima, i neke druge implikacije? Ove filozofske, ali i pravne dileme proističu iz različitih konteksta upotrebe pojma dostojanstva. Da problem njegova razumijevanja bude kompliciraniji, pojam dostojanstva koriste “zastupnici sasvim različitih moralnih stanovišta”<sup>5</sup> Dok ga jedni smatraju obilježjem koje pripada svim ljudskim bićima, drugi ga upotrebljavaju, recimo, u govoru o pravu na “dostojanstvenu smrt” kada se poziva na pravo na eutanaziju. Sličnih je primjera različitih upotreba, iza čega stoje različiti svjetonazori i moralna stanovišta, moguće naći jako puno.

Ako se vratimo citiranom članu Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, evidentno je da je Deklaracija, ilustrativno je to naglašeno već u prvom njenom članu, zamislila dostojanstvo kao univerzalnu vrijednost koju dijele svi ljudi. Dostojanstvo je unutrašnja srž, “nešto neopipljivo, što sva ljudska bića neotuđivo nose u sebi”;<sup>6</sup> odnosno “dostojanstvo je nešto što svi posjedujemo zahvaljujući ‘čovječnosti u našoj ličnosti’, a to utemeljuje dužnosti međusobnog poštovanja i samopoštovanja”<sup>7</sup>

Druga upotreba značenja dostojanstva jeste da se ukaže na društveni status koji dostojanstvo obezbjeđuje. Čovjek je nosilac i uživatelj društvenog dostojanstva. Sa stanovišta islama status čovjeka jeste, zaista, visoko pozicioniran i on nije usko vezan za primarno značenje “društvenog”, nego se njegov status izražava u kontekstu svih stvorenih bića. Taj status je opisan u Kur’anu, u ajetima sure al-Bakara 30–34, gdje Allah, dž.š., traži od meleka, bića koja ne griješe, da učine sedždu čovjeku.<sup>8</sup> Prizor koji se nameće, dok se čitaju ovi ajeti, jasno pokazuje status čovjeka koji mu je Allah, dž.š., ukazao.

5 Majkl Rozen, *Dostojanstvo*, prev. Jelena Kosovac (Beograd: Clio, 2015), 7.

6 Ibidem, 27.

7 Ibidem, 40.

8 “A kada Gospodar tvoj reče melekima: ‘Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti!’ – oni rekoše: ‘Zar će Ti namjesnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo’. On reče: ‘Ja znam ono što vi ne znate’. I pouči On Adema nazivima svih stvari, a onda ih predoči melekima i reče: ‘Kažite Mi nazive njihove, ako istinu govorite!’. ‘Hvaljen neka si’ – rekoše oni – ‘mi znamo samo ono čemu si nas Ti poučio; Ti si Sveznajući i Mudri. ‘O Ademe’ – reče On – ‘kaži im ti nazive njihove!’ I kad im on kaza nazive njihove, Allah reče: ‘Zar vam nisam rekao da samo Ja znam tajne nebesa i Zemlje i da samo Ja znam ono što javno činite i ono što krijete!’ A kada rekosmo melekima: ‘Poklonite se Ademu!’ – oni se pokloniše, ali Iblis ne htjede, on se uzoholi i posta nevjernik”.



Za ovu je temu važno istaći još jedno značenje pojma dostojanstva, a to je dostojanstvo kao stil života koje zavređuje poštovanje. Zbog ovakvih primjera historija s oduševljenjem piše o dostojanstvenim ljudima koji su svojim životima zavrijedili spomen i respekt. Salahudina Ejubiju (1137–1193) cijene historičari Istoka i Zapada, jer je svojim životom, odnosno moralnim i čestitim djelovanjem, nakon zauzimanja Jerusalema od krstaša, prema neprijateljima, nemoćnima, porodicama poginulih i drugima pokazao respekt, tretirajući ih kao ljudska bića. Iako je to danas zaboravljeno, “muslimani su ukinuli kršćansku zabranu i dozvolili Jevrejima da se nasele u Jerusalem”<sup>9</sup>. Nažalost, svjetska pa time i muslimanska historija bilježi i dosta onih suprotnih, tj. negativnih primjera.

## Uzvišenost čovjekova stvaranja

“Allah je stvoritelj Nebesa i Zemlje; On spušta s neba kišu i čini da pomoću nje rađaju plodovi kojima se hranite; i daje vam da se koristite lađama koje plove morem voljom Njegovom, i daje vam da se rijekama koristite i daje vam da se koristite Suncem i Mjesecom, koji se stalno kreću, i daje vam da se koristite noći i danom” (Ibrahim 32–33). “Zar ne vidiš da je Allah sve što je na Zemlji vama podredio, pa i lađe koje, voljom Njegovom, morem plove?” (al-Hağğ 65). “Kako ne vidite da vam je Allah omogućio da se koristite svim onim što postoji na nebesima i na Zemlji i da vas darežljivo obasipa milošću Svojom, i vidljivom i nevidljivom” (Lukman 20). “I daje vam da se koristite onim što je na nebesima i onim što je na Zemlji, sve je od Njega. To su, zaista, pouke za ljude koji razmišljaju” (al-Ğasiya 13). Iz ajeta koje smo citirali, ali i brojnih drugih sličnog sadržaja, jasno se može uočiti da je Allah, dž.š., sve što je stvorio podredio čovjeku da mu bude na usluzi. To ukazuje na to da je čovjek, uistinu, uzdignut na visoku, časnu poziciju među stvorenjima.

O ovoj počasti i ugledu ilustrativno govori hadis Božijeg poslanika, a.s.: “Abdullah b. Omer, r.a., prenosi da je vidio Božijeg Poslanika, a.s., kako prilikom obilaska oko Kabe (*tavaf*) govori Kabi: “Divna li si Kaba i divan je tvoj miris! Veličanstvena si i veličanstvena je tvoja svetost (hurmata)! Tako mi Onoga u čijoj ruci je moja duša, zaista je nepovredivost i svetost vjernika kod Allaha veća od tvoje nepovredivosti i časti; njegov imetak, njegov život i da o njemu imamo lijepo mišljenje”<sup>10</sup>. U islamskim se izvorima Kaba naziva Allahova kuća (*Bayt Allah*), ona je simbol islama i prema njoj se muslimani iz svih krajeva svijeta okreću u svojim molitvama, ona je u srcu svakog muslimana, s željom i dovom da je jednog dana posjete i hodočaste. Pa ipak, shodno hadisu časti, dostojanstvo jednog vjernika, njegov imetak, život, čak i lijepo mišljenje o njemu, vrednije je, časnije od njene svetosti i nepovredivosti. Ova usporedba kazuje koliko je, uistinu, čovjek cijenjeno biće i kolika mu je počast ukazana.

9 Ahmed S. Akbar, *Živi islam: od Samarkanda do Stornoveja*, prev. Zulejha Ridanović (Sarajevo: Preporod, 1993), 66.

10 Ibn-Mağa, *Sunan*. ما أعظمك وأطيب ريحك! ما أطيبك وأطيب ريحك! ما أعظمك وأعظم. «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بالكعبة ويقول: ما أطيبك وأطيب ريحك! ما أعظمك وأعظم. ما له ودمه وإن نظن به إلا خيرا» [رواه ابن ماجة حرمتك! والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله ودمه وإن نظن به إلا خيرا]

Iz toga proizlazi pravilo o uvažavanju ili zaštiti ljudskog dostojanstva koje mu je Allah, dž.š., ukazao u Kur'anu:

ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا

“Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali;<sup>11</sup> dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili” (Al-Isra' 70).<sup>12</sup>

### **a. Nosilac dostojanstva činom stvaranja**

Pojam je ljudskog dostojanstva obuhvatniji od pojma “prava”, jer dostojanstvo sadrži, naporedo, uživanje prava i ispunjavanje obaveza.<sup>13</sup> Ono s čim je čovjek stvoren dio je ljudske prirode te je ono stalno i postojano bez obzira što ga možda konkretni pravni sistem u nekoj državi ne zagovara ili ne štiti, baš zbog univerzalne prirode ljudskog dostojanstva. Zato se ističe da je čovjek uzvišeno stvorenje svojim oblikom stvaranja (al-khalq), ali i potencijalima koji su mu dati u njegovom stvaranju, tj. naravi, prirodi, mentalitetu i karakteru (al-khuluq). O uzvišenosti njegova stvaranja Allah, dž.š., kaže: “Mi čovjeka stvaramo u skladu (obliku) najljepšem, zatim ćemo ga u najnakazniji lik vratiti” (Al-Tin 4–5).

Čovjek jeste složeno i kompleksno biće pa je zbog te unikatnosti i jedinstvenosti stvaranja njegove prirode jako teško definirati čovjekovu bit, jer se taj raspon čovjekovih varijabli kreće od njegovog tjelesnog izgleda, preko njegovih poriva i strasti, intelektualnih sposobnosti pa do dubokih razina shvatanja i emocija. U tefsirima nailazimo na razna tumačenja prethodno citiranog ajeta, tj. posebnosti njegova stvorenja, pa, između ostalih tumačenja, da spomenemo samo ono po kojem je on najljepšeg oblika činjenicom da su mu razum i srce kao dvije posude pripravne za dvije blagodati: razumijevanje i primanje objave, date samo njemu, ali su stvorene u gornjem dijelu tijela, a ono zemaljsko ili animalno u čovjeku, kao što su nagoni i sl., smješteni su u donjem dijelu tijela.

Interesantno je u tom smislu čitati i sljedeći kur'anski ajet: “Allah sve životinje stvara od vode, neke od njih na trbuhu puze, neke idu na dvije noge, a neke, opet, hode na četiri; Allah stvara što hoće, jer Allah sve može” (al-Nur 45). Iz ovog se ajeta, također, može shvatiti dodatna posebnost čovjeka u odnosu na ostala bića koja se kreću. Dok su jedni nužno vezani za zemlju, jer se kreću jedino ako su

11 “Pa, zaista, Mi smo dali dostojanstvo djeci Ademovoj, Mi ih nosimo kopnom i morem i opskrbljujemo ih blagodatima, i dajemo im prednost daleko iznad većine Naših stvorenja”. V. Muhammed Asad, prev. i komentar, prev. Hilmo Čerimović, *Poruka Kur'ana* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), 421. U engleskim prevodima ovog ajeta, koje smo za ovu priliku pregledali, upotrebljen je prevod: “We have honored the children of Adam” što je, ustvari, isto značenje izražavanja odlike, počasti i dostojanstva čovjeku.

12 Prevod Kur'ana Besima Korkuta.

13 Enes Karić, *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate* (Sarajevo: Pravni centar Fond otvoreno društvo BiH, 1996), 217.

cijelim tijelom vezani za zemlju, dotle je čovjek stvoren da se kreće samo zemljom, što znači da je svojom pojavom, ustvari, uzdignut, uspravljen svojim bićem i da je na taj način najbliži nebu.

## **b. Čovjek je biće razuma i primatelj objave**

“On je Nebesa i Zemlju mudro stvorio, i On vam obličje daje, i likove vaše čini lijepim, i Njemu će se sve vratiti” (al-Tagābun 3). Najodabranije je biće, kako Taberi kaže, oblikovano u najljepšem, tj. najprimjerenijem obliku, ali i u najboljoj prirodi ili naravi.

Čovjek je svojom vanjštinom prvenstveno tjelesno biće. On je ujedno razumsko biće, biće duha, tj. razuma i emocije. O ovoj drugoj dimenziji čovjekova bića Allah, dž.š., između ostalog, kaže: “Mi smo za Džehennem mnoge džine i ljude stvorili; oni srca imaju – a njima ne shvaćaju, oni oči imaju – a njima ne vide, oni uši imaju – a njima ne čuju; oni su kao stoka, čak i gori – oni su zaista nemarni” (al-A’araf 179). Prema tome, čovjek je biće izbora, tj. slobodan je da pravi izbore u svome životu i da se odgovorno odnosi spram časti koja mu je ukazana, spram tijela koje mu je dato, spram razuma kojim je obdaren, spram vremena koje ima na raspolaganju, spram uloge i amaneta koji mu je povjeren. Drugačije rečeno, dati su mu kapaciteti da se pravilno odnosi prema slobodi koju uživa i, naravno, slobodan je spram vjere u Boga koja mu je, također, ponuđena i svih blagodati koje se s tim vezuju, poput slanja objave i poslanika.

“Mi smo vam jednog od vas kao Poslanika poslali, da vam riječi Naše kazuje i da vas očisti i da vas Knjizi i mudrosti pouči i da vas ono što niste znali nauči” (al-Bakara 151). Počast koja je ukazana čovjeku jest i prilika da mu se Allah direktno obraća, šalje mu svoju Riječ, i ne samo to, nego je svakom čovjeku otvorio put vjere u Njega. “A kada te robovi Moji za Mene upitaju, Ja sam, sigurno, blizu: odazivam se molbi molitelja kad Me zamoli. Zato neka oni pozivu Mome udovolje i neka vjeruju u Mene, da bi bili na Pravome putu” (al-Bakara 186). Stoga je upravo Taberi kada zaključuje da je Allah, dž.š., sve podredio čovjeku i da je on, i pored svojih slabosti koje ima, najuzvišenije Allahovo biće.

## **c. Čovjek je nosilac odgovornosti**

Kur’an kazuje da je čovjek odlikovan, ali ujedno i obavezan, pozicijom Allahova namjesnika na zemlji. U Kur’anu se kaže: “A kada Gospodar tvoj reče melekim: ‘Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti!’ – oni rekoše: ‘Zar će Ti namjesnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo’. On reče: ‘Ja znam ono što vi ne znate’” (al-Bakara 30). Ovdje se pojam namjesnika odnosi na Adema, a.s., kako to u tefsirima stoji, ali i na čovjeka općenito, budući da je Adem praotac ljudi. Naime, Kur’an i za Davuda, a.s., kaže direktno da je on halifa, stoga ovo imenovanje nije ekskluzivitet Adema, a.s., nego

ideal kojeg treba svaki čovjek ostvariti. “O Davude, Mi smo te namjesnikom na Zemlji učinili, zato sudi ljudima po pravdi i ne povodi se za strašću da te ne odvede s Allahova puta” (Sad 26).

Pojam je namjesnika (*al-khalif*) upotrijebljen u značenju onoga koji je Allahov namjesnik, tj. onaj čovjek koji sprovodi Allahove zapovijedi, a ne tuđe, slijedi Njegovu uputu, ne neke druge ili nečije druge interese. Također, iz ajeta se razumije da onaj kome je udijeljena ova veličanstvana uloga sam mora biti dostojan takve zadaće, tako da ovo povjerenje koje je ukazano čovjeku, ukazano je onom kome to i pripada, ko je dostojan i pripravan takve zadaće.

Allahov namjesnik je onaj koji izvršava Allahovu volju na zemlji i prema svim ljudima se odnosi poštivajući njihova prava: “Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje, a razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje; da pouku primite, On vas savjetuje” (al-Nahl 90).

## **Principi izvedeni iz pojma ljudskog dostojanstva**

U cilju zaštite ljudskog dostojanstva klasični su šerijatski pravници u literaturi, u poglavljima pod nazivima *al-siyar* kod hanefija ili *al-ğihād* kod malikija i šafija, detaljno obrađivali pravila ratovanja i u tom smislu zaštitu čovjeka u konfliktnim situacijama u kojima su inkorporirali ove ajete i hadise o ljudskom dostojanstvu.

Budući je nemoguće nabojati sva ta pravila i prava čovjeka kojima se treba štiti ljudsko dostojanstvo, a za potrebe ovoga rada, bolje je istaći osnovne principe izvedene iz ajeta i hadisa, tj. iz cjeline islamskog učenja, na kojima se ta prava trebaju graditi i razvijati.<sup>14</sup> Ovome treba dodati da ne postoji jedinstvena lista tih pravila.

### **a. Jednakost**

Ljudski je rod jednak po svome porijeklu, ali i po svojoj zadaći. “O ljudi, bojte se Gospodara svoga, koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i drugu njegovu stvorio, i od njih dvoje mnoge muškarce i žene rasijao. I Allaha se bojte – s imenom čijim jedni druge molite – i rodbinske veze ne kidajte, jer Allah, zaista, stalno nad vama bdi” (al-Nisā’ 1).

Jedinstveno porijeklo čovječanstva znači da je svaki čovjek, ponaosob, nosilac počasti i dostojanstva bez obzira na boju kože, porijeklo, društveni status, etničku, nacionalnu ili bilo koju drugu pripadnost. Pojedinačni identiteti se priznaju i

14 V. Sheikh Wahbeh al-Zuhaili, “Islam and international law”, *International review of the Red Cross, ICRC*, (2005): 272–275. Muhammad Arksusi, “Al-karama al-insaniyya fi daw’i al-Qur’ani wa ittifaqiyati Ženeva”, *Maqalat fi al-Qanun al-duwali al-Insani wa al-Islam*, ur. Amir Al-Zamali, *International review of the Red Cross*, (2008): 2–6.

međusobno uvažavaju. Svijet nije podijeljen na sjever i jug, istok i zapad. Naprotiv, iz kur'anske perspektive, ove se podjele brišu: "Allahu i Istok i Zapad pripada! Gdje god se vi okrenete, tamo je Allahovo Lice" (al-Bakara 115).

Na Oprosnom hadžu koji se desio tri mjeseca prije nego će Božiji Poslanik, a.s., otići s ovoga svijeta, pred 100.000 prisutnih hodočasnika, u govoru koji se shvata kao njegova oporuka svim muslimanima, on je, između ostalog, istakao univerzalnu poruku islama u korist dostojanstva čovjeka: "O ljudi, zaista je vaš Gospodar Jedan, i vaš predak je jedan, svi ste vi potomci Ademovi, a Adem je stvoren od zemlje. Najdostojniji kod Allaha je onaj koji Ga je najviše svjestan. Nijedan Arap nije bolji od ne-Arapa, osim po stepenu svjesnosti Allaha".<sup>15</sup>

Ovo univerzalno učenje islama, proklamirano prije 14. stoljeća, našlo je svoju refleksiju u društvenoj stvarnosti u kojoj je Bilal, crnac, Etiopljanin, bio prvi mujezin muslimanima u Medini, a Abdullah b. Mesud, pastir mekanskih velikodostojnika, postao je kao musliman namjesnik u Kufi i odabrani učitelj ashaba i tabiina. Takvih je primjera ljudskih uspjeha i veličina među ashabama jako puno. Snažno je učenje islama ohrabrilo brojne pojedince da se bore za vlastito dostojanstvo i dostojanstvo drugih ljudi te je motiviralo ashabe da se odupru paganskim običajima po kojima je krv plemenskog aristokrate skuplja ili cjenjenija od krvi nekog roba, da i žene, starci i djeca imaju prava kao i muškarci i slično.

Iz tog razloga, u sretnim dionicama muslimanske historije, bilježimo da su nemuslimani uspijevali biti na visokim državnim pozicijama u Osmanskoj Carevini, odnosno, da su djeca iz Bosne i Hercegovine i Balkana, u vrijeme Osmanske Carevine, bila uglednici u Istanbulu na dvoru ili namjesnici i drugi funkcioneri u brojnim regionalnim centrima, poput Kajra, Damaska ili Hidžaza. Zato se kod muslimana nikada nije mogao razviti koncept odvojenih džamija za bijele ili samo za crne muslimane ili neke ekskluzivne nacije. Ili, drugačije rečeno, među muslimanima se povijesno nikada nije razvio koncept obilježavanja ili slave dana pobjede nad nemuslimanima, nego dolaska islama na to područje, za razliku od brojnih praksi svetkovanja, recimo po Španiji, u kojima se kroz slave, arhitekturu i umjetnost naglašavaju pobjede nad Mavarima, tj. muslimanima. U muslimanskim se kalendarima obilježavaju "vjerski festivali, kraj posta, ili podsjećanja na Ibrahimovu žrtvu Allahu, ili rođenje Poslanikovo".<sup>16</sup>

Kur'an skreće pažnju na zabranu činjenja nasilja bilo koje vrste. Nasilje, *zulm*, ima više značenja. *Zulm* je tmina, zaslijepljenost iz koje čovjek ne može naći pravi put, odnosno ne ponaša se shodno Allahovoj uputi. *Zulum* je nepravda prema drugome, ali i prema samome sebi. Allah ljude poziva: "O vjernici, neka se muškarci jedni

<sup>15</sup> Ibidem, 3.

<sup>16</sup> Ahmed S. Akbar, *Živi islam: od Samarkanda do Stornoveja*, prev. Zulejha Ridanović (Sarajevo: Preporod, 1993), 76.

drugima ne rugaju, možda su oni bolji od njih, a ni žene drugim ženama, možda su one bolje od njih. I ne kudite jedni druge i ne zovite jedni druge ružnim nadimcima! O, kako je ružno da se vjernici spominju podrugljivim nadimcima! A oni koji se ne pokaju – sami sebi čine nepravdu. O vjernici, klonite se mnogih sumnjičenja, neka sumnjičenja su, zaista, grijeh. I ne uhodite jedni druge i ne ogovarajte jedni druge! Zar bi nekome od vas bilo drago da jede meso umrloga brata svoga – a vama je to odvratno – zato se bojte Allaha, Allah, zaista, prima pokajanje i samilostan je (al-Huġurāt 11–12).

Iz principa jednakosti ljudi proklamiraju se zaštite svih prava koja prositiču iz ovog principa, poput prava na jednak tretman, prava na liječenje, prava na obrzovanje i brojna druga prava. Jedini islamom legitiman vredonosni kriterij razlikovanja među ljudima jeste stepen svjesnosti / bogobožnosti Allaha. Allah, dž.š., kaže: “O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji ga se najviše boji (Najplemenitiji kod Allaha je onaj koji Ga je najdublje svjestan), Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa” (al-Huġurāt 13). Prema ajetu, Allah je ljude stvorio različitim kako bi te razlike nadišli i shvatili vrijednosti koje su više od čisto bioloških činjenica. Jer, u mnoštvu je različitosti Allahova blagodat i mudrost stvaranja: “Da Gospodar tvoj hoće, na Zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici?” (Yunus 99). Stepem svijesti kod Allaha je temeljni kriterij vrednovanja. U tom smislu, Allahova je pravda u tome da je svima dostupna ova prilika i da, u tom smislu, niko nije uskraćen. Ovdje je, ipak, potrebno dodatno pojašnjenje. Naime, sama pripadnost islamu ili, ipak, deklariranje sebe kao muslimana, ne znači da je ostvaren ideal iskrene vjere i pokornosti Allahu. Postati muslimanom znači krenuti ka izgradnji sebe kao vjernika, a taj je proces trajan i svakodnevan.

## **b. Pravda**

Brojnim ajetima Allah, dž.š., navodi muslimane da ustanove princip pravde kao jedan od temeljnih principa zdravog pojedinca i društva. “O vjernici, budite uvijek pravedni, svjedočite Allaha radi, pa i na svoju štetu ili na štetu roditelja i rođaka, bio on bogat ili siromašan, a Allahovo je da se brine o njima! Zato ne slijedite strasti – kako ne biste bili nepravedni. A ako budete krivo svjedočili ili svjedočenje izbjegavali – pa, Allah zaista zna ono što radite” (al-Nisā’ 135).

Ilustrativan primjer, u kontekstu pravde, vezan je za halifu Omera b. Abdulaziza (682–720) kojem su se stanovnici Samarkanda požalili da ih je muslimanska vojska, pod komandom Kutejbe, okupirala činom kršenja ugovora koji je prethodno bio sklopljen među njima. Halifa je napisao pismo Sulejmanu b. Ebi Es-Sirriju u kojem je rekao: “Stanovnici Samarkanda žale se na nepravdu koju im je nanio Kutejbe, koji ih je protjerao s njihovih posjeda. Zato, kada ti dođe ova

knjiga, naimenuj kadiju koji će ispitati njihv slučaj i donijeti pravednu odluku! Ako pravda bude na njihovoj strani, onda muslimansku vojsku vrati u logor izvan zidina grada u kojem su bili prije nego što im je došao Kutejbe”.

Nakon istrage koju je proveo imenovani kadija Džami' b. Hadir je u svojoj presudi naredio da Arapi moraju napustiti Samarkand i povući se izvan zidina. Ta je odluka provedena u djelo i imala je dalekosežne posljedice, jer je lokalno stanovništvo bilo iznenađeno pravednom odlukom te su odlučili “da Arapi ostanu u njihovom gradu i nastave bratski život, cijeneći mir iznad svega”.<sup>17</sup>

Prethodno je rečeno da islam ustanovljava jedino legitiman princip stepenovanja ljudi prema stepenu svjesnosti Allaha, dž.š. Ovo je, naravno, moralni kriterij, jer samo Allah zna šta je u ljudskim dušama. Međutim, refleksija ove svijesti ogleda se u stvarnosti ljudskog života i njegova postupanja tako da takav čovjek, vjernik, vođen sviješću o Allahu i susretu s Njim, neće dozvoliti da bude ponesen drugim interesima, nego jedinim interesom a to je da zadovolji i ispuni Allahove zahtjeve. Interesantno je, također, da Allah, dž.š., pojam pravde, ali i postupanje po pravdi, definira kao djelo koje je najbliže svjesnosti Allaha, tj. punina svijesti o Allahu nemoguća je bez pravednog postupanja. Allah kaže: “O vjernici, dužnosti prema Allahu izvršavajte, i pravedno svjedočite! Neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite nikako ne navede da nepravedni budete! Pravedni budite, to je najbliže čestitosti, i bojte se Allaha, jer Allah dobro zna ono što činite!” (al-Maide 8). Za razliku od pojma svjesnosti Allaha, za koji je rečeno da je riječ o unutarnjem, ličnom i za nas ljude nemjerljivom kriteriju, pravda i postupanje po pravdi dobrim dijelom jeste uočljiva i mjerljiva. U ovom se kontekstu može navesti hadis u kojem se kaže: “Allah neće gledati u vaš izgled niti u vašu imovinu, nego će gledati u vašu srca i djela vašu”.<sup>18</sup>

### **c. Sloboda vjere i zaštita imovine**

“U vjeru nema prisiljavanja – Pravi put se jasno razlikuje od zablude!” (al-Bakara 256), jedan je od ajeta kojim se proklamira sloboda izražavanja vjere i uvjerenja. Možemo ovdje nabrojati nekoliko važnih dokumenata, ali i historijskih činjenica da su muslimani na tragu ovog principa gradili multireligijsko, multinacionalno i multikulturalno društvo. Spomenimo da je po dolasku u Medinu, Muhammed, a.s., sačinio Medinski ustav kojim su regulirana prava i obaveze između muslimana, ali i između medinskih jevreja i muslimana u kojem su se obavezali na međusobno poštivanje, zaštitu i pomaganje u ratu i miru.<sup>19</sup>

17 Halil Imaduddin, *Odsjaji islamskog preobražaja u vladavini Omera ibn Abdulaziza*, prev. Mehmedalija Hadžić (Sarajevo: Nova knjiga, 2008), 654–655. Fethi Osmani, *Džihad: legitimna borba za ljudska prava*, u: Enes Karić, *Ljudska prava...*, str. 228.

18 Ahmed b. Hanbel, *Musned*.

19 V. Muhamed Hamidullah, *Muhammed, a.s., život*, prev. Nerkez Smajlagić (Ognjen Prica: Zagreb, 1977), 174–186.

Za ovu su temu svakako važna i dva dokumenta Muhammeda, a.s., koji je na taj način uveo u normativnu praksu (Sunnet) muslimanima da grade društvo različitosti.

Prvi dokument, koji spominjemo, jeste Povelja kršćanima Nedžrana u kojoj se, u drugom dijelu, kaže:

*“Zaštita Allahova i jamstvo od Muhammeda, Božijeg Poslanika, data je na Nedžran i okolice, bilo na njihova dobra, njihove osobe, održavanje njihove vjere, njihove odsutne i prisutne, njihove porodice, njihova svetišta i sve što se, malo ili veliko, nalazi u njihovom posjedu.*

*Niti jedan biskup neće biti premješten iz svoga biskupskog sjedišta, niti jedan monah iz svoga samostana, niti jedan svećenik iz svoje župe. Nikakvo opterećenje neće ih opterećivati, kao niti krv osvete iz vremena prije podvrgavanja. Neće biti pozivani u vojsku, niti će im se nametati desetina. Nikakve vojske neće preplavljivati njihovu teritoriju. A kada neko od njih bude tražio dug, pravda će biti podijeljena. Oni neće biti ni tlačitelji ni tlačeni. A ko god bi od njih u budućnosti zelenišo, bit će mu uskraćena moja zaštita. Niti jedan čovjek neće biti optužen za grešku koju je počinio neko drugi.*

*Dakle, jamstvo Allahovo i uvjeravanje Muhammeda, Božijeg Poslanika, potvrđuju sadržaj ove povelje do dana kada Allah prikaže svoju vlast, ako oni, Nedžranci, ostanu dobre volje i budu djelovali u saglasnosti sa svojim zadacima, a da ne trpe nikakvu pogrdu”.*<sup>20</sup>

Drugi je dokument Povelja manastiru sv. Katarina na Sinaju u kojoj Božiji Poslanik, a.s., kaže:

*“Ovo je poruka Muhammeda, sina Abdullahova, kao zavjet onima koji propovjedaju kršćanstvo, blizu i daleko: Mi smo s njima! Sigurno, ja, pomoćnici i moji sljedbenici, branit ćemo ih jer su kršćani naši podanici, i tako mi Allaha ja sam protiv svega što im se čini našao.*

*Nema prisile prema njima. Niti će njihove sudije biti zamijenjene iz sudnica, niti redovnici iz manastira. Niko neće razoriti njihov hram, niti ga oštetiti ili odnijeti bilo šta iz njega u muslimanske kuće. Ako bilo ko učini nešto od toga, prekršit će Božiji zavjet i bit će neposlušan Božijem poslaniku. Uistinu, oni su moji saveznici i imaju moju garanciju protiv svega što oni mrze. Niko ih neće prisiljavati da putuju ili da se bore. Muslimani će se boriti za njih...”*<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Ibidem, 469.

<sup>21</sup> Fikret Karčić, “Muhammed, a.s. – zaštitnik ljudskih prava”, u *Muhammed, a.s., u savremenom mišljenju naše uleme* (Sarajevo: Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, 2014), 90.



Kada je h. Omer ušao u Jerusalem, 15. godine po Hidžri, u Povelji je građanima Jerusalema<sup>22</sup> dao vrlo sličnu garanciju zaštite njihove vjere, imovine, vjerskih zajednica i privatnih lica:

*“U ime Allaha, Milostivog, Samilosnog,*

*Ovo je garancija mira i zaštite koju je dao Allahov rob Omer, r.a., vođa pravovjernih, naroda Jerusalema. On garantuje zaštitu njihovih života, imovine, crkava i krstova, bili u dobrom ili lošem stanju, i svega što se nalazi unutar njihove vjerske zajednice.*

*Njihove crkve neće biti zauzete, srušene niti oduzete u potpunosti ili djelimično. Nijedan njihov krst ili imovina neće biti oduzeta. Oni neće biti prisiljavani u vjeru, niti smije neko od njih biti povrijeđen (na bilo koji način)”<sup>23</sup>*

Za nas je, u Bosni i Hercegovini, povijesno, također, važna ahdnama sultana Mehmeda Fatih, data fojničkim franjevcima, iz 1463. godine, a koju donosimo u prevodu Hazima Šabanovića:

*“On (tj. Bog) je jedini pomoćnik. (Tugra) Mehmed, sin Murad-hanov, vazda pobjedonosan! Zapovijed časnog, uzvišenog sultanskog nišana (znak) i svijetle carske tuge, osvajača svijeta je slijedeće:*

*“Ja, sultan Mehmed-han, stavljam do znanja cijelom svijetu (svom puku i odličnicima) da se prema posjednicima ovog carskog fermans bosanskim redovnicima pojavila moja velika milost, pa zapovijedam slijedeće: Neka niko spomenutim (kaluđerima) i njihovim crkvama ne pravi smetnje i neka ih niko ne uznemiruje. Neka oni bezbrižno stanuju u mome carstvu. A oni koji su izbjegli (pobjegli i otišli) neka su slobodni i sigurni. Neka dođu i neka bez straha stanuju u zemljama moga carstva. Neka se nastane u svojim manastirima i neka niko, ni moje visoko veličanstvo, ni iko od mojih vezira, ni od mojih sluga, ni od mojih podanika, niti iko od stanovnika moga carstva – ne vrijeđa i ne uznemiruje spomenute. Neka im ne upada i neka ih ne ugrožava i ne vrijeđa ni njih, ni njihove duše (živote), ni njihov imetak, niti njihove crkve. Isto tako neka im je dopušteno da dovedu čovjeka sa strane (iz tuđine) u zemlje moga carstva. Zbog toga spomenutim*

22 V. <http://hrlibrary.umn.edu/arab/IS-8.html>, pristupljeno 16. 11. 2017. i <https://albushra.org/holyland/chapeter 2c.html>, pristupljeno 30.11.2017.

23 Muslimanski historičari nikada nisu doveli u pitanje autentičnost ove povelje, dok su njihove zapadne kolege veoma izdašno pisale o tome. Međutim, neosporna je činjenica postojanja praksi pisanja povelja ili davanja usmenih garancija, već u ranom periodu ekspanzije muslimanske države. Filip Hiti u svojoj Istoriji arapa navodi tekst Povelje koju je izdao komandant muslimanske vojske, Halid b. Velid, stanovnicima Damaska, iz koje se usporedbom može vidjeti sličnost s Omerovom, što navodi na zaključak da je slijeden obrazac davanja sigurnosti stanovnicima gradova prilikom njihovog zauzimanja te da je ta sigurnost obuhvatala zaštitu života, imovine i vjere, odnosno crkava. “U ime Allaha, Milostivog, Samilosnog. Ovo će Halid b. Velid učiniti stanovnicima Damaska ako u njega uđu: on im obećava sigurnost života, imovine i crkava. Gradski židovi neće biti razrušeni, niti će ijedan musliman konačiti u njihovim kućama. Uz to, mi im poklanjamo Allahov ugovor i zaštitu njegova Poslanika, halife i vjernika. Dok god budu plaćali porez, samo će ih očekivati dobro”. V. Filip Hiti, Istorija arapa (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983), 149. Također v., Thomas W. Arnold, Povijest islama. Historijski tokovi misije (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1989), 82–85.

*veledušno podarujem carsku zapovijed i zaklinjem se slijedećim teškim zakletvama:*

*Tako mi Stvoritelja zemlje i neba, koji hrani sva stvorenja, i tako mi sedam mushafa, i tako mi našeg velikog vjerovjesnika (Muhammeda), i tako mi sablje koju pašem – niko se neće protiviti onome što je napisano sve dokle god mi oni budu služili, dok se budu pokoravali i dok budu odani mojoj zapovijedi. Napisano 28. maja u stanu Milodraž.”<sup>24</sup>*

Na kraju, treba spomenuti i jedan drugačiji primjer, narod Jezidije, kurdsku etnokonfesionalnu zajednicu, koji su došli u interese svjetske javnosti nedavnim ratom u Iraku. Oni su kao nemuslimanska zajednica bili dio mnogih muslimanskih država koje su zauzimale prostor Iraka, evo, do skorih vremena!

#### **d. Dobročinstvo**

Jedna od najfrekventnijih sintagmi upućenih u Kur'anu jeste “oni koji vjeruju i dobra djela rade” što je poziv vjernicima da svoje vjerovanje stalno potvrđuju činjenjem dobrih dijela, a ne loših. Islam, u isti momenat, poziva vjernike da se maksimalno posvete izvršavanju dobrog djela, da učine i stepen više, tj. da to djelo dovedu do perfekcije (al-Ihsan). Ova posvećenost činjenju dobra, pa i u situacijama kada druga strana, recimo, nije “zaslužila” takav odnos jeste važna naročito danas kada se ljudski život često svodi samo na brojku, na statistički podatak. Rat, stradanje je samo po sebi dehumaniziranje čovjeka i često brisanje svih ljudskih osobina, vrijednosti i dobrotu. Nikada kao danas, čini se, čovječanstvo nema veću potrebu da ukazuje na dostojanstvo svakog čovjeka i afirmaciju činjenja dobrih djela i dobročinstva.

Allah, dž.š., izričito poziva na činjenje dobročinstva i lijep postupak: “Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje, a razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje; da pouku primite, On vas savjetuje” (al-Nahl 90). Treba pokazati vlastitu veličinu i odgovornost pa pravedan biti i u situaciji kada čovjek može da se osveti, odnosno, kada čovjek ima snagu ne samo da uzvratu istom mjerom, već da potpuno uništi. Muhammed, a.s., na Bedru je, u prvoj bici koju su muslimani vodili, pismenim ratnim zarobljenicima omogućio otkup, ako bi naučili deset muslimana pisanju, što je bila potpuna novina u dotadašnjoj doktrini ratovanja i postupanja s ratnim zarobljenicima. Posljedice su ovakvog postupka bile dalekosežne po muslimane, ali i za same ratne zarobljenike.

“Nepravda se može uzvratiti istom mjerom, a onoga koji oprost i izmiri se Allah će nagraditi; On, uistinu, ne voli one koji nepravdu čine” (al-Shūrā 40). Dobročinstvo je, ne samo pravedno postupati, kazniti počinioca protivpravnog djela, vratiti istom mjerom nego i više od toga, smoći snage da se učini bolje i više od toga, tj.

<sup>24</sup> <https://www.nkp.ba/horion-bosna-ahdnama-mehmeda-el-fatiha-franjevcima-najstariji-dokument-o-ljudskim-pravima-u-historiji/>, pristupljeno 02. 12. 2017.

naći snage da se uzvrati bolje od učinjenoga. Dobro i zlo nisu isto! “Zlo dobrim uzvrati pa će ti dušmanin tvoj odjednom prisni prijatelj postati” (Fussilet 34).

## **Nepovredivost ljudskog tijela nakon smrti ili dostojanstvo umrlog**

Prema islamskom učenju dignitet čovjeka ne prestaje s njegovom smrću, tako da su u literaturi razređena brojna pitanja o kojima je ulema iznijela detaljne rasprave, a tiču se odnosa prema umrlom i mjestu njegova ukopa. Iz dostojanstva živog čovjeka proizlazi i njegovo pravo na dostojanstven ispraćaj / obred i ukop. Za nas u Bosni i Hercegovini, koji smo preživjeli genocid i bili svjedocima oduzimanja prava ubijenim civilima i vojnicima na dostojnu dženazu i ukop, ovo je važno pitanje. Ujedno je ovo i bolno iskustvo, budući da je mnogo ubijenih za kojima se dugo tragalo ili koji još uvijek nisu nađeni. Da stvar bude još teža, umrli su premješteni iz jedne u drugu grobnicu, iz primarne u sekundarnu, a zatim u tercijalnu i tako redom, sve to kako bi se sakrili zločini.

Stoga ćemo navesti nekoliko hadisa Božijeg Posalnika Muhammeda, a.s., na osnovu kojih su pravници izveli brojne propise u cilju očuvanja digniteta čovjeka i nakon njegove smrti.

U brojnim je hadisima Muhammed, a.s., podučio muslimane da prilikom ulaska i posjete mezaraju nazovu selam, tj. pozdrave umrle te da uče dovu za njih. U jednom od hadisa kojeg prenosi Ebu Hurejre kaže se: “Kada čovjek prođe pored kabura svog brata kojeg je poznavao i nazove mu selam, ovaj mu selam uzvrati i prepozna ga. Ako, pak, prođe pored kabura nekog koga nije poznavao i selam mu nazove, ovaj mu uzvrati na selam!”<sup>25</sup>

Također, preneseno je od Božijeg Poslanika, a.s., da je on zabranio da se sjedi i gradi na mezaru. Zabranio je i slijedeće: “Slomiti kost mrtvom čovjeku isto je što i slomiti kost živom”.<sup>26</sup> Iz ovih je, ali i brojnih drugih predaja, ulema zauzela stav da je muslimanu zabranjeno izvršiti kremiranje. I na kraju, Božiji Poslanik, a.s., strogo je zabranio skrnavljenje ubijenih neprijateljskih vojnika nakon bitke.

## **Zaključak**

Čovjek je najodabranije Allahovo stvorenje kojem je dat visok status među stvorenjima te je odlikovan posebnim počastima.

Izvori islamskog učenja, Kur’an i Sunnet Božijeg Poslanika Muhammeda, a.s., snažno naglašavaju univerzalno i jedinstveno porijeklo čovjeka, jer svi ljudi dijele univerzalnu srž koja je dodijeljena čovjeku s obzirom na njegovo ljudsko porijeklo. Stoga se u islamskoj praksi nikada nije razvio koncept podjela na bijele i crne,

<sup>25</sup> Ibn al-Qayyim, *Kitab al-Ruh*.

<sup>26</sup> Ibn Maga, *Sunan, Kitabu-l-Džena'iz*; Ahmad, *Musnad*.

Arape i ne-Arape. Jednakost ljudi, pravda, sloboda vjere i dobročinstvo su samo neki od univerzalnih principa izvedenih iz ajeta i hadisa kojima se afirmira i štiti dostojanstvo čovjeka.

Dostojanstvo čovjeka, u porijeklu i statusu koji uživa među stvorenim bićima, bi se, u islamskoj percepciji, trebalo ostvariti i potvrditi u dostojanstvenom životu. Ovi ajeti i hadisi su bili inspiracija nekim muslimanskim vladarima da svoju vladavinu sprovedu po pravdi, čuvajući dostojanstvo svojih podanika i štitićenika, a time su i sebi obezbijedili dostojanstven spomen.

Historija bilježi ove značajne primjere, a neki do njih su zadobili respekt i na Istoku i na Zapadu. Međutim, zabilježeni su i oni suprotni od njih. Ti negativni primjeri iz muslimanske historije nikako se ne mogu pripisati islamu, već su rezultat odstupanja od islamskog učenja.

## **Bibliografija**

1. Ahmed, Akbar S. *Živi islam*. Prevela Zulejha Ridanović. Sarajevo: Preporod, 1993.
2. Al-Bukhari. *Adab al-mufrad*.
3. Al-Zuhaili, Sheikh Wahbeh. "Islam and International Law." *International Review of the Red Cross*, vol. 87, No. 858, 2005.
4. Arksusi, Muhammad. "Al-karama al-insaniyya fi daw'i al-Qur'ani wa ittifaqiyyati Ženeva". U *Maqlat fi al-Qanun al-duwali al-Insani wa al-Islam*. Urednik izdanja dr. Amir Al-Zamali. ICRC, 2008.
5. Halil, Imaduddin. *Odsjaji islamskog preobražaja u vladavini Omera Ibn Abdulaziza*. Preveo Mehmedalija Hadžić. Sarajevo: Prevodilac, 2008.
6. Hamidullah, Muhamed. *Muhammed a. s., život*. Tom I. Preveo Nerkez Smajlagić. Zagreb: Ognjen Prica, 1977.
7. Hanbel, Ahmed b. *Musned*.
8. Ibn al-Qayyim. *Kitab al-Ruh*.
9. Ibn Mađa. *Sunan*.
10. Karčić, Fikret. "Muhammed, a s. – zaštitinik ljudskih prava". U *Muhammed, a.s., u savremenom mišljenju naše uleme*. Sarajevo: Medžlis Islamske zajednice BiH, 2014.
11. Karić, Enes. *Ljudska prava u kontekstu islasmo-zapadne debate*. Sarajevo: Pravni centar – Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo, 1996.
12. Kur'an s prevodom. Preveo Besim Korkut. Medina: Kompleks Khadim al-haramayn al-sharifayn al-malik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, bez god. izd.
13. Mehmedović, Adem, Karić, Nezir. "Horion Bosna: Ahdnama Mehmeda El-Fatiha bosanskim franjevcima, najstariji dokument o ljudskim pravima u historiji". *Nezavisni Kalesijski Portal*, 2013. Dostupno na: <https://www.nkp.ba/horion-bosna-ahdnama-mehmeda-el-fatiha-franjevcima-najstariji-dokument-o-ljudskim-pravima-u-historiji/> (pristupljeno 2.12.2017).
14. Muftić, Teufik. *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem, 1997.
15. Rozen, Majkl. *Dostojanstvo*. Prevela Jelena Kosovac. Beograd: Clio, 2015.

Senad Ćeman, dr. sc.  
Univerzitet u Sarajevu  
Fakultet islamskih nauka  
Amir Mahić, mr. sc.  
Glavni imam Medžlisa Islamske zajednice Kozarac  
Islamski pedagoški fakultet u Bihaću (vanjski saradnik)

# NAČELA ISLAMSKOG PRAVA ORUŽANIH SUKOBA: ZAŠTITA IMOVINE, TRETMAN RATNIH ZAROBLJENIKA, PRUŽANJE UTOČIŠTA I POSTUPANJE S TIJELIMA POGINULIH U TOKU TRAJANJA NEPRIJATELJSTAVA

**Sažetak:** *Oružani sukobi postoje koliko i čovjek. Počivaju na ubijanju ljudi, uništavanju imovine, kreiranju haosa i nesigurnosti. Pojavom se islama na svjetskoj sceni javlja drugačiji koncept poimanja oružanog sukoba koji će vremenom ponuditi prepoznatljiv moralni kodeks rata u islamu. Ratovi prema islamskom učenju imaju moralni karakter, u njima se podjednako insistira na moralnosti cilja i sredstva. Muslimani vjeruju da pravo na opstanak imaju najčestitiji, a ne najjači. Uništavanje je infrastrukture, usjeva, fito i animalnog svijeta te vjerskih objekata strogo zabranjeno muslimanima tokom oružanih sukoba. Islam izričito traži humano postupanje prema zarobljenicima i tijelima poginulih boraca, a korištenje živog štita naziva sramnim. Daje se prednost mirnom završetku oružanog sukoba u cilju spašavanja životā i dobara. Primjetna je sličnost u pravnim rješenjima islamskog i međunarodnog humanitarnog prava.*

**Ključni pojmovi:** islam, oružani sukob, imovina, zarobljenici, tijelo ubijenog, neprijatelj, pokopavanje, masakriranje, sigurnost, sloboda, moralni kodeks, konvencija, ljudska prava.

## Počeci, motivi i rezultati oružanih sukoba

Oružani sukobi nisu pojava novijeg datuma, stari su koliko i čovjek. Prvo je ubistvo počinio Kābil, sin Oca čovječanstva Adema, a.s., kojem se ideja ubistva učinila rješenjem te se nakon ubistva do kraja života zbog toga gorko kajao.<sup>1</sup> Od tog su vremena oružani sukobi postajali stalna praksa čovječanstva na putu sticanja vlasti, moći, individualnog i nacionalnog bogatstva. Motiv se oružanih sukoba razlikovao sukladno različitim interesima, vremenima i prilikama. Rezultat je oružanih sukoba suzbijanje jednih politika drugim i stalno ometanje nereda (*fasād*) da postane službeni poredak društva, o čemu Kur'an na sebi svojstven način kazuje.<sup>2</sup>

## Pravna priroda oružanog sukoba u islamskom pravu

Pojavom islama, početkom sedmog stoljeća po Miladu, na svjetskoj se sceni javlja originalni koncept poimanja oružanog sukoba koji će vremenom dobijati različitu pravnu formu. U primarna dva izvora islamskog prava, Kur'anu – Božijoj riječi i Sunnetu – Muhammedovoj, a.s., praksi, koriste se tri različita pojma za označavanje ratnih operacija: nastojanje (*yihād*), oružani sukob (*qitāl*) i rat (*ḥarb*).<sup>3</sup>

Pravnu prirodu oružanog sukoba prema islamskom pravu moguće je promatrati kroz stalnu težnju suprotstavljanja agresiji, zaštitu muslimanske zajednice,<sup>4</sup> slobodnog iskazivanja vjerskog ubjedenja, uklanjanja kriznih žarišta<sup>5</sup> i pomaganja obespravljenima.

1 "I ispričaj im, tačno, prema Istini, Ono što se dogodilo dvojici Ademovih sinova kad su prinosili žrtvu pa je od jednog bila primljena, a od drugog nije: 'Ubit ću te, neka znaš', rekao je onaj drugi, na što mu je prvi odgovorio: 'Bog prima samo od onih koji se čuvaju! Ako bi ti pružio na mene svoju ruku da me ubiješ, ja ne bih na tebe pružio ruku da te ubijem, jer ja, doista, od Boga, Gospodara svjetova strahujem. Želim, zapravo, da ti i moj i svoj grijeh poneseš i da među onim koji će u Vatru budeš, jer to je kazna za one koji počine nasilje. I tako njegov nefis (duša, ego) potaknu ga na ubistvo svoga brata i on ga ubi, postajući na taj način jedan od gubitnika. Nakon toga Bog je poslao jednog gavrana da čeprka po zemlji, pokazujući mu kako da zakopa mrtvo tijelo svoga brata, i on, pokajavši se, uzviknu: 'Teško meni! Zar nisam u stanju biti ni poput ovoga gavrana pa da mrtvo tijelo svoga brata zakopam!'. Zbog toga smo propisali Izraelićanima da onaj ko ubije čovjeka, a da to nije radi poravnjanja ili zato što smutnju na Zemlji pravi, kao da je sve ljude pobijao, dok onaj ko spasi nekome život, kao da je svim ljudima život spasio. Međutim, iako su im dolazili Naši poslanici s jasnim dokazima, mnogi su od njih i poslije toga pravili po svijetu svakojaka prekorčenja" (Kur'an 5: 27–32). Prijevod značenja svih ajeta u ovom radu je Nurke Karamana.

2 "Jer da Bog ne dā da ljudi jedni druge potiskuju, bili bi porušeni i manstiri i crkve i sinagoge i džamije, u kojima se mnogo spominje Božije ime. Bog će, svakako, pomoći one koji Njega pomognu – jer je Bog, uistinu, snažan i moćan" (Kur'an 22: 40).

3 Više o pojedinačnim značenjima vidjeti uradu Almira Fatića, "Džihad, harb i kital u Kur'anu", u *Islamski koncept mira, slobode i sigurnosti – zbornik radova*. Ur. Muhamed Okić i Muhamed Jusić (Sarajevo: El-Kalem i Vojno muftijstvo, 2017), 71–86.

4 "I šta je vama pa se ne borite poradi Boga, kao i onih od muškaraca, žena i djece koji su potlačeni, a koji mole: 'Gospodaru naš, izvedi nas iz ovog grada naseljenog nasilnicima i daruj nam od Sebe zaštitnika, i daruj nam od Sebe pomagača!'" (Kur'an 4: 75).

5 "A protiv njih se borite da ne bi zavladala smutnja te da se Božiji zakon uspostavi, ali ako prestanu, onda ostaje borba samo protiv onih koji nasilje čine" (Kur'an 2: 193).

## Svrha oružanog sukoba u islamskom pravu

Svrha je oružanog sukoba u islamskom pravu uspostavljanje mira kroz puno uvažavanje realnog stanja i otpor svakom vidu agresije prema islamu i muslimanima. Oružani sukob, prema odredbama islamskog prava, može biti opcija jedino u slučaju nepostojanja alternative tome i u cilju vođenja pravedne borbe.<sup>6</sup>

## Pravila oružanog sukoba u islamskom pravu

Pravila su islamskog prava o oružanim sukobima zapisivana još od vremena ranog islamskog perioda u zasebnim djelima poznatim kao *siyar*<sup>7</sup>, koja su vremenom doživjela mnoge pravne komentare (*šarh*) i bila izvorom za izdavanje pravnog mišljenja (*fatwā*) iz ove oblasti. Savremeni islamski pravници pišu o načelima islamskog prava u oružanim sukobima kada tretiraju pitanja iz oblasti međunarodnih odnosa u islamu.<sup>8</sup>

## Moralni kodeks muslimana u oružanom sukobu

Tako će vremenom nastati prepoznatljivi muslimanski moralni kodeks oružanih sukoba. Prema islamskom učenju, ratovi – jednako kao i ekonomija, nauka i poslovanje – imaju moralni karakter, jer ništa od navedenog ne može biti odvojeno od morala. Pored cilja moralnosti, islamsko pravo, podjednako, insistira i na moralnosti sredstva te je teorija “cilj opravdava sredstvo” nepomirljiva s općim načelima islamskog prava oružanih sukoba. Muslimani vjeruju u moć istine, a ne u istinu moći<sup>9</sup> i vjeruju da pravo na opstanak imaju najčestitiji, a ne najjači. Zato je kod muslimana sveobuhvatni moralni kodeks sudija u slučaju rata.

Takav kodeks nije nešto fakultativno, nego vjerska obaveza koju muslimani smatraju ibadetom (obredom i Bogu milom djelu). Moralni kodeks oružanog sukoba po učenju islama tretira predratno, ratno i poratno stanje. Islam uči realnom sagledavanju životnih okolnosti u kojima međusobni odnosi ljudi najčešće nisu idealni te naučava da svaka akcija izaziva odgovarajuću reakciju.

6 “S obzirom na to da im se čini nepravda, dopušteno je da se bore oni koji su napadnuti – iako im je Bog, svakako, kadar pomoći – oni koje se progna iz njihovih domova bez ikakva drugog razloga, osim zato što govore: ‘Naš Gospodar je Bog!’” (Kur’an 22:39–40).

7 Najpoznatije djelo iz te oblasti je *al-Siyaral-kabīr* i *al-Siyaral-šaḡīr*, hanefijskog pravnika Muḥammada ibn Ḥasanal-Šaybānī (u. 189. godine po Hidžri). Najpoznatiji komentar ovog djela ponudio je znameniti hanefijski pravnik Muḥammad ibn Aḥmadal-Saraḥsī (u. 490. po Hidžri). U ovim su djelima detaljno razrađena osnovna načela islamskog prava u oružanim sukobima.

8 Vrijedno djelo na ovu temu napisao je poznati egipatski islamski pravnik Muḥammad Abū Zahra (u. 1974), kao i sirijski islamski učenjak Wahbaal-Zuhaylī (u. 2015). V.: Muḥammad Abū Zahra, *al-‘Alāqaal-dawliyyafīal-islām* (Kairo: Dāral-Fikral-Arabī 1995); Wahbaal-Zuhaylī, *al-‘Alāqaal-dawliyyafīal-islām* (Damask: Dāral-maktab, 2000).

9 “Uistinu, najpribraniji među vama kod Boga jest onaj koji se najviše čuva!” (Kur’an 49: 13). A Božiji poslanik Muhamed, a.s., kaže: “Onoga koga njegova djela unazade, neće ga uzdignuti njegovo porijeklo”. Hadis bilježi Muslim. V. Muslim ibn al-Ḥaḡḡāḡal-Qušayrīal-Naysābūrī (u. 261. po Hidžri), *Ṣaḥīḥ Muslim* (Rijad: Dāral-Muḡnī 2000).

Tako nalazimo da klasični zbornici islamskog prava redovno sadrže poglavlje o propisima oružanih sukoba. Savremeni pravници kroz međunarodne akademije islamskog prava, nacionalna vijeća za fetve i individualna pravna mišljenja utemeljena na ranijim pravnim mišljenjima islamskih učenjaka nedvosmisleno ukazuju na obavezu pojedinaca i vlada da poštuju i primjenjuju sve konvencije i presude iz oblasti međunarodnog humanitarnog prava.

## **Ispravnost načela u odnosu na pogubnost prakse oružanih sukoba**

Kršenja odredbi osnovnih načela islamskog prava oružanih sukoba od strane jednog dijela muslimana ne mora nužno ukazivati na ispravnost proklamiranog načela obaveznosti poštivanja odredaba međunarodnog humanitarnog prava, jednako kao što kršenje načela međunarodnog humanitarnog prava od strane pojedinih skupina ili pojedinaca ne mora nužno ukazivati na besmislenost takvih načela.

Valja razdvojiti pravne odredbe od prakse oružanih sukoba, na pravu insistirati, a praksu dovoditi u zadate pravne okvire putem konzistentne provedbe pravne odgovornosti i vladavine zakona. Smatramo kako praksa po kojoj se kršenje pravila islamskog prava oružanih sukoba od strane muslimana medijski adresira na teret islama, dok se u isto vrijeme kršenje pravila međunarodnog humanitarnog prava od strane nemuslimana medijski ne adresira na teret religije kojoj pripadaju, ne može doprinijeti slabljenju intenziteta napetosti i sukoba među ljudima.

Ovaj rad se bavi definiranjem načela islamskog prava oružanih sukoba u sljedeće četiri oblasti.

### **1. Zaštita imovine tokom oružanih sukoba**

Jedna od pet temeljnih zaštićenih ljudskih vrijednosti islamskog prava, odnosno osnovnih ljudskih prava u pozitivnom pravu, jeste zaštita privatne i javne imovine.<sup>10</sup> Prema islamskom pravu, propisi zaštite materijalnih vrijednosti jednako tretiraju pitanje nepovredivosti vlasništva u ratnom i mirnodopskom stanju društva. Islamsko pravo u osnovi razlikuje vojnu od civilne imovine, s tim da imovinu koja bude upotrebljena u vojne svrhe definira legalnim vojnim ciljevima tokom trajanja oružanih sukoba.<sup>11</sup>

10 Posebna je oblast u teoriji islamskog prava (*uṣūl-al-fiqh*) definirana kao "pet zaštićenih vrijednosti" (*al-ḍarūriyyāt-al-ḥams*) u smislu očuvanja nepovredivosti prava na život, mišljenje, imovinu, dignitet i porijeklo. Za svaku povredu tih vrijednosti, islamsko pravo predviđa tačno određenu ovosvjetsku pravnu sankciju (*ḥudūd*), a onosvjetsku odgovornost i kaznu.

11 "Niste mislili da će izaći, a i oni su mislili da će ih njihova utvrđenja zaštititi od Boga, ali im je Bog, ubacivši u njihova srca strah, prišao odakle se nisu ni nadali, tako da su vlastitim rukama i rukama vjernika svoje domove rušili. Zato uzmite pouku, o, vi, koji imate oči!" (Kur'an 59:2).



## Uništavanje infrastrukturnih objekata

Uništavanje je infrastrukturnih objekata poput bolnica, škola, puteva, mostova, vodovoda i slično, strogo je zabranjeno i kažnjivo prema načelima islamskog prava oružanih sukoba<sup>12</sup> te može biti uzeto u razmatranje jedino u slučaju recipročnih mjera (*mu'amalaal-mi'*).<sup>13</sup> Uništavanje infrastrukture vodi razaranju onoga bez čega život postaje teži ili nemoguć, a čije uništavanje nije nužno potrebno za ostvarenje konačnih ratnih ciljeva.

## Uništavanje okoliša i vjerskih objekata

Uništavanje okoliša, sječa drveća, spaljivanje usjeva, rušenje kuća, rušenje naselja, zagađivanje pitke vode i slično, a što nerijetko čine oružane snage onda kada to nije legitiman vojni cilj, strogo je zabranjena praksa muslimanima.<sup>14</sup>

Uništavanje animalnog i fitosvijeta, poput spaljivanja ili potapanja pčela,<sup>15</sup> kao i upotreba oružja za masovno uništenje zabranjeno je po islamskom učenju, jer se time uništava privatno ili javno dobro bez kojeg je ljudski život neodrživ. Nije zabilježeno od Poslanika, a.s., da je ikada ubio životinju,<sup>16</sup> osim za potrebe ishrane.<sup>17</sup>

Uništavanje vjerskih objekata tokom oružanih sukoba zabranjeno je, po islamskom učenju, čega je bio svjestan prvi halifa Abū Bakr, r.a., kada je dajući preporuke Yazid ibn Abū Sufyān, jednom od zapovjednika koje je poslao u Šām, između ostalog rekao: "Naići ćeš na ljude koji tvrde da su život posvetili Bogu (monahe), pa ostavi i njih i ono čemu misle da su se posvetili. Ja ti savjetujem desetero: Nipošto ne ubijaj žene, djecu, iznemogle starce...!"<sup>18</sup>

U svim je navedenim i sličnim slučajevima primjetna sličnost u pravnim rješenjima između islamskog i međunarodnog humanitarnog prava, odnosno

12 Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahlal-Sarahsī (u. 490. po Hidžri), *al-Mabsūt* (Bejrut: Dāral-Ma'rifa 1398), 10–31; Abūal-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammadal-Qurṭubī Ibn Rušd (u. 595. po Hidžri), *Bidāyatal-muḡtahid wa nihāyatal-muḡtaṣid* (Egipat: Matba' Muṣṭafāal-bābīal-ḥalabī, 1960), 1–309.

13 Abū 'AbdAllāh Muḥammad ibn Aḥmadal-Qurṭubī (u. 671. po H.), *Al-Ġāmi'u li aḥkām-al-Qur'ān wa al-mubayyinlimātaḡammanahū min al-sunnati wa āyaal-Qur'ān (Tafsīral-Qurṭubī)* (Kairo: Dāral-Ḥadiṭ, 1996), 16/236.

14 Yūsufal-Qaraḡāwī, *Džihad: vrste i implikacije* (Sarajevo: Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, 2013), 486–489. Prevod: Fikret Pašanović i drugi. Uredio: Mustafa Prljača.

15 Muwaffaqal-dīn ibn Qudāma (u. 620. po Hidžri), *Al-Muġnī*, (Kajro: Dār Haġr, 1990), 13, 143–144.

16 Mālik ibn Anas, *al-Mudawwanaal-kubrā* (Bejrut: Dāral-kutub al-'ilmiyya, 1994), 1–499.

17 Muḥammad ibn Idrīsal-Šāfi'i (u. 204. po H.), *Al-Umm* (Bejrut: Dāral-Kutub al-'ilmiyya, 1993), 7–375.

18 Hadis bilježi Malik.

odredbama Dopunskog protokola I<sup>19</sup> i II<sup>20</sup> te Ženevske konvencije od 12. avgusta 1949. godine. Isto tako, primjetna je i velika vremenska razlika donošenja odredbi o oružanim sukobima – sedmo stoljeće za islamsko pravo i devetnaesto stoljeće za pozitivno pravo, kao i razlika u izvorima islamskog i pozitivnog prava – božansko porijeklo islamskih propisa i ljudsko porijeklo pravne norme o oružanim sukobima.

## 2. Ratni zarobljenici u toku oružanih sukoba

Islam izričito zahtijeva humano tretiranje zarobljenika i zaštitu njihovog dostojanstva, smatrajući brigu o siromašnim i zarobljenim osobama jednim od najvećih Bogu dragim djelom (*awāb*) i poželjnom karakternom crtom vjerničke ličnosti. Sa sigurnošću se može reći kako do pojave islama nije bilo ratnika sa tako istančanim osjećajem samilosti prema zarobljenicima: I nahrane – hranom kojoj su i sami voljni – siročje, zatvorenika i siromaha. “Hranimo vas samo za Božiju ljubav, i ne treba nam od vas ni nagrada, niti pak zahvala!”<sup>21</sup>; “Lijepo i uljudno se odnosite prema zarobljenicima”.<sup>22</sup>

### Darivanje slobode ili otkup

Normirajući odnos prema ratnim zarobljenicima, Kur’an muslimanima ostavlja izbor između dvije mogućnosti: ili darivanje slobode (*al-mann*) zarobljenicima ili otkup slobode (*fidā*). Pritom uopće ne spominje treću mogućnost. Zabilježen je konsenzus drugova Muhammeda, a.s., o tome da je zabranjeno ubijati ratne zarobljenike.<sup>23</sup> Muslimanima je naređen lijep odnos prema zarobljenicima, kao izraz prigušivanja pogubnog osvetničkog duha koji se može javiti u čovjeku, a praksa oružanih sukoba pokazuje da je osveta najbrži put ka masovnim ratnim zločinima.

Savremeni islamski pravници pitanje ratnih zarobljenika promatraju unutar realnih okolnosti u kojima se nalaze i smatraju kako su međunarodne konvencije o ratnim

19 U drugom dijelu Protokola I o civilima i civilnom stanovništvu čl. 51. kaže se: “Civilno stanovništvo i pojedini civili uživaju opštu zaštitu od opasnosti koje proističu iz vojnih operacija...”; Čl. 52. predviđa: “Civilni objekti ne smiju biti predmet napada ili represalija...”; i čl. 53. izričito traži: “...zabranjeno je: vršiti bilo kakav neprijateljski akt uperen protiv historijskih spomenika, umjetničkih djela ili hramova koji sačinjavaju kulturno ili duhovno nasljeđe naroda...”. V. Vesna Knežević-Predić i dr., *prir., Izvori humanitarnog prava* (Beograd: Međunarodni komitet crvenog krsta, 2007), 209–210.

20 U četvrtom dijelu Protokola II o zaštiti civilnog stanovništva čl. 14. predviđa zaštitu objekata neophodnih da bi civilno stanovništvo preživjelo: “Zabranjeno je iznurivanje stanovništva gladu kao metod ratovanja. U tom smislu zabranjeno je napasti, uništiti, ukloniti ili učiniti nekorisnim objekte neophodne da bi civilno stanovništvo preživjelo kao što su namirnice, poljoprivredne oblasti za proizvodnju hrane, žetva, živa stoka, instalacije za vodu za piće i rezerve i postrojenja za navodnjavanje”. V. *Izvori humanitarnog prava*, nav. dj., 250.

21 Kur’an 76: 8–9.

22 Ġalāluddīn-al-Suyūṭī (u. 911. po Hidžri), *Al-Ġami’u al-ṣaġīr min ḥadīṭal-bašīral-nađīr* (Egipat: Matba’ Muṣṭafāal-bābīal-ḥalabī, 1954), 4/307–308.

23 Muwaffaqal-dīn Ibn Qudāma (u. 620. po Hidžri), *Al-Kāffīfiqḥal-imāmahmad ibn Ḥanbal* (Bejrut: Dāral-kutub al-’ilmīyya, 1994), 4–122.

zarobljenicima<sup>24</sup> u potpunom suglasju s učenjem islama o tretiranju zarobljenika. Zabranjeno je koristiti ratne zarobljenike u živim štitovima, bez obzira da li se radilo o zarobljenim muslimanima ili nemuslimanima. Riječ je o temeljnom načelu islamskog prava oružanih sukoba.<sup>25</sup> Zabranjeno je, isto tako, ubijanje civila korištenih od strane neprijateljske strane u živom štitu. Takvu praksu ratovanja Kur'an naziva sramnom.<sup>26</sup>

Zatim, zabranjeno je zarobljavanje ambasadora i drugih uposlenika diplomatsko-konzularne mreže, a to je još jedno važno načelo islamskog prava oružanih sukoba.<sup>27</sup> Diplomatski je imunitet neograničen prema odredbama međunarodnog humanitarnog prava, dok je on u islamskom pravu ograničen u slučaju povrede ili ugrožavanja nacionalne sigurnosti zemlje domaćina.

Islamsko pravo razlikuje ratne zarobljenike od ratnih zločinca te prema prvima traži lijep odnos, a prema drugima sudsko zadovoljavanje pravde prema licima odgovornim za počinjene i dokazane ratne zločine, zločine protiv mira i protiv čovječnosti.

### 3. Pružanje utočišta (*amān*) u toku oružanih sukoba

Koliko god ljudi međusobno ratovali, uvijek će biti potrebni jedni drugima s obzirom na njihovu ljudsku slabost i nužnost međusobne upućenosti jednih na druge. Otuda islam nikada nije pozatvarao vrata pred onima koji su ratovali, nego je uspostavio pravila kojima uređuje odnose između zaraćenih strana. Prema islamskom pravu, postoji praksa traženja sigurnog utočišta i zaštite (*al-amānwa al-isti'mān*) za onoga koji želi boraviti na teritoriji pod jurisdikcijom muslimana (*dāral-islām*) radi turizma, trgovine, određene vjerske ili civilne misije, studiranja ili neke druge legitimne potrebe da posjeti njihovu zemlju.<sup>28</sup>

24 Treća Ženevska konvencija o postupanju s ratnim zarobljenicima, od 12. avgusta 1949. godine, u čl. 13., o čovječnom postupanju i zabrani represije nad zarobljenicima kaže: "S ratnim zarobljenicima se mora u svako doba postupati čovječno. Svaki čin ili nedozvoljeno propuštanje od strane Sile koja ih drži a koji prouzrokuje smrt, ili dovodi u ozbiljnu opasnost zdravlje ratnog zarobljenika koji se nalazi u njenoj vlasti zabranjen je i bit će smatran kao teška povreda ove Konvencije. Posebno, nijedan ratni zarobljenik ne može biti podvrgnut tjelesnom osakaćivanju ili medicinskom ili naučnom opitu ma koje prirode on bio ako to nije opravdano liječenjem ratnog zarobljenika i vršeno u njegovom interesu. Ratni zarobljenici se isto tako moraju u svako doba zaštićivati, naročito protiv svakog akta nasilja ili zastrašivanja, protiv uvreda i javne radoznalosti. Mjere represalija prema ratnim zarobljenicima su zabranjene". V. *Izvori humanitarnog prava*, nav. dj., 51–52.

25 Klasični su islamski pravници, poput Malika i Evzajija, rekli: "Nije dozvoljeno ubijati žene i djecu ni u kojem slučaju, čak i kad bi oni koji se bore (vojnici) uzeli žene i djecu kao živi štit ili se utvrdili u nekoj kasarni ili ladi pa sa sobom uzeli žene i djecu. Takve nije dozvoljeno gadati oružjem niti ih spaliti vatrom". V. Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥaḡar al-'Asqalāni (u. 852. po Hidžri), *Faḥal-bārīšarḥ Ṣaḥīḥal-Buḥārī* (Kairo: Dāral-Rayyān li al-turāt, 1989), 7/579–580.

26 "I da nije bilo bojazni da ćete pobiti vjernike, muškarce i žene, koje ne poznajete, pa tako, i ne znajući, zbog njih sramotu doživjeti – Mi bismo vam ih prepustili" (Kur'an 48: 25).

27 Muhamed, a.s., pružao je zaštitu izaslanicima onih sa kojima je bio u ratu. Kada su mu došla dvojica izaslanika Musejlime, rekao je: 'Da se izaslanici kojim slučajem ubijaju, ubio bih vas obojicu!' Hadis bilježi Ahmed u *Musnedu*, hadis br. 15989.

28 *Džihad: vrste i implikacije*, nav. dj., 503.

Prema odredbama islamskog prava, ratni se sukob nikada ne može povesti protiv cijelih naroda, nego isključivo protiv sistema i vojnih snaga koje mu pomažu u provođenju kršenja zakona, tiranije i agresije.

Islamsko pravo predviđa siguran prolaz i garantiranje života (*amān*), kao i mogućnost da svaki punoljetni građanin može dati utočište građaninu strane države koja je u ratnom sukobu s njima. Takva mogućnost postoji čak i na bojnom polju za vrijeme trajanja borbi, a u skladu s općim interesom zajednice. To mu je pravo dato Kur'anom<sup>29</sup> i njime se musliman obavezuje na pružanje određenog vida zaštite osobi koja zatraži utočište.

Prema odredbama islamskog prava, utočište se može pružiti pojedincu, jednako kao i skupini. Ako bi neprijateljski borci koji su se utvrdili u svojim gradovima, zatražili i dobili utočište od muslimana, time bi dobili status građana, a ne ratnih zarobljenika te zajednice. Bio je to svojevrsan odgovor islamskog prava na pitanje migranata i izbjeglica toga vremena. Moralni je kodeks muslimana nužno nalagao humani odnos prema onima koji bježe od nevolja ratnih sukoba, tragajući za mirnim okruženjem potrebnim za očuvanje vlastitog života, porodice, imovine, ubjeđenja i slobode u najširem smislu. Pružanjem utočišta borcu neprijateljske vojske, muslimani na sebe preuzimaju obavezu neizručivanja takve osobe trećoj državi bez njegovog pristanka. Takav je vid zaštite rani oblik prakse koju danas prepoznajemo kao međunarodni vizni režim granica i predstavljao je manifestaciju suvereniteta zajednice i nadležnosti pojedinca u njoj.

#### **4. Postupanje sa tijelima poginulih u toku oružanih sukoba**

Islamsko učenje svojim svjetonazorom obuhvata svaki fizički ili duhovni segment ljudskog života. Otuda, svaka životna okolnost u kojoj može jedan musliman da se nađe zahtjeva od njega da se sukladno učenju svoje vjere tako pozicionira i ponaša. Jedna od životnih realnosti u kojoj se, nažalost, ljudi mogu naći jeste i pitanje postupanja s tijelima poginulih neprijateljskih boraca tokom oružanih sukoba. Islamski pravници na temelju osnovnih i pomoćnih izvora šerijata ponudili su niz preporuka i rješenja za takve prilike, o čemu ćemo ovom prilikom ukratko spomenuti samo najvažnije.

Postupanje s tijelima poginulih boraca spada u izuzetno osjetljiva pitanja iz domena vanrednih – ratnih društvenih okolnosti. Ljudske je emocije veoma teško kontrolirati, posebno one koje su posljedica ratnih ubijanja. Zbog toga je stanje, u kojem može da se nađe sudionik ovakvog spleta okolnosti, veoma složeno i zahtjeva njegovu pribranost i spremnost očuvanja vlastitog i tuđeg ljudskog digniteta. Odnos je prema neprijatelju u toku ratnih dejstava normativno

29 "I, ako neko od višebožaca zatraži od tebe zaštitu, pruži mu zaštitu kako bi mogao Riječ Božiju čuti, a zatim ga otpremi na mjesto gdje će siguran biti. To je zato što su oni ljudi koji ne znaju" (Kur'an 9: 6).

definiran u osnovnim šerijatskim izvorima, odnosno Božijoj Riječi – Kur'anu i praksi Poslanika Muhammeda – sunnetu.

Kada je u pitanju Kur'an, kao primarni izvor propisa o navedenom pitanju, njegovom je tekstu prethodio događaj iz života Muhammeda, a.s. Naime, tokom bitke na Uhudu, iz treće godine po Hidžri, odnosno 625. godine po Miladu, poginulo je sedamdeset muslimanskih boraca, od toga šezdeset četiri iz reda stanovnika Medine (ensarija) i šest iz reda doseljenika iz Mekke (muhadžira). Od tog broja, samo tijelo Ĥanzala ibn Abū 'Āmira nije bilo masakrirano nakon bitke, odsjecanjem noseva, ušiju i spolnih organa. Okrutnost koja se tada ispoljila nad tijelima poginulih muslimanskih boraca predstavljala je čak i za tadašnje običaje ratovanja neviđenu brutalnost, što će biti povod da Ebū Sufjān, tadašnji zapovjednik pobjedničke vojske, poruči preživjelim muslimanskim borcima:

*“Vidjet ćete masakr kakav se prije vas ni nad kome nije izvršio! Da znate, on nije bio po mojoj naredbi, ali mi nije zbog toga žao!”*

Stepen brutalnosti i nečovječnog ponašanja s tijelom Poslanikovog amidže Hamze bio je nepojmljiv, što će nakon povlačenja pobjedničkih neprijateljskih trupa mekanske vojske izazvati šok i nevjericu za samog poslanika Muhameda, a.s., koji će se u takvom psihološkom stanju zakleti na osvetu, riječima: “Ako mi Allah dadne pobjedu nad ovima, osvetit ću te tako da ću sedamdeset njihovih zbog tebe unakaziti”.

Povodom ove Poslanikove, a.s., i sličnih zakletvi ashaba izrečenih nakon počinjenog masakra tijela poginulih muslimanskih boraca, objavljen je kur'anski ajet:

*“Ako želite kazniti, onda kaznite isto onako kako ste sami kažnjeni, ali ako otrpíte, to je, sigurno, bolje za one koji su strpljivi”<sup>30</sup>*

Ovim kur'anskim ajetom Uzvišeni Allah Svome poslaniku Muhammedu, a.s., ali i ostalim muslimanima zabranjuje da izvrše ono na šta su se zavjetovali te ih poziva da na nepravdu uzvraćaju samo istom mjerom, nikada više od toga.

Međutim, Uzvišeni Allah ih podučava i onome što je velikodušnije i od navedenog, a što će biti znakom posebnosti njih i njihove vjere za sva buduća pokoljenja. Naime, podučava ih i poziva da u potpunosti oprostite svojim ubicama i kasapima. Nakon ovog Allahovog poziva nije bilo za očekivati da će onaj koji je i poslan da bude “milost svim svjetovima” učiniti manje od toga. Zato je njegov jezik i izgovorio riječi koje će poslušati svi koji se poput njega tada zavjetovali, ali i svi oni koji su njegov primjer u životima svojim u budućim generacijama slijedili,

<sup>30</sup> Kur'an, 16: 126.

bez obzira što ih često ne samo stoljeća, već i mileniji dijele. Te velikodušne riječi njegove su: “Nećemo uzvratiti, nego ćemo se strpiti”. Upravo će te riječi biti i ostati putokaz i smjernica za sve generacije muslimana i izvor nadahnuća za način postupanja s tijelima ubijenih u ratnim dejstvima.

U sunnetu Muhammeda, a.s., pronalazimo i druge primjere koji temu o odnosu spram ubijenih dodatno uokviruju i time čine potpuno jasnim temeljni stav islama prema skrnavljenju tijela ubijenih. Naime, u svojim daljnjim životnim okolnostima, u kojima je bio prinuđen slati vojsku u boj, Muhammed, a.s., će im oporučivati: “...idite u boj, ali ne prisvajajte za sebe ratni plijen, ne budite vjerolomni, ne masakrirajte...”, ili drugom prilikom: “Nemojte za sebe prisvajati ratni plijen, niti masakrirati tijela!”. Dodatnu potvrdu ovakvog odnosa Muhammeda, a.s., prema tijelima ubijenih nalazimo i u riječima ‘AbdAllāhibn Zayda, koje oslikavaju jasno razumijevanje ove teme od strane prve generacije muslimana: “Allahov poslanik, a.s., zabranio je zagađivanje rijeka i masakriranje poginulih”.

Ovdje je bitno istaći još jednu temeljnu odrednicu Poslanikovog, a.s., odnosa spram tijela ubijenih. Naime, kada je u bici na Hendeku stradao neprijateljski vojnik po imenu Nawfal ibn ‘AbdAllāh, Muhammed, a.s., njegovo je tijelo predao njegovoj porodici, odbijajući da za taj čin primi bilo kakvu naknadu, utemeljujući na taj način još jedan od humanih principa islama spram tijela ubijenih u boju.

Po osnovu prethodno navedenih, veoma jasnih, smjernica ustanovit će se islamsko gledište spram pitanja masakriranja tijela poginulih. Tako će nakon Poslanikove smrti, njegovi nasljednici, prije svih Ebu Bekr i ‘Umar, r.a., dajući uputstva svojim vojskovođama, zabranjivati masakar nad poginulima. Ebu Bekr će u jednom pismu namjesniku Hadramevta zabraniti masakriranje, opisujući ga “gnusnim činom”, ali će on, uslijed novonastalih okolnosti, s kojima se, kao muslimani, nisu nikad ranije susretali, još dalekosežnije zaštititi dostojanstvo poginulog ljudskoga bića. Naime, Bejheki bilježi sljedeće: “Kada bi Perzijanci i Bizantijci pobijedili neprijatelja njihovi kraljevi i zapovjednici su im sve dozvoljavali. Glave ljudi nosili bi svojim kraljevima ili zapovjednicima kao znak pobjede i isticanja pred drugima. Tako su muslimanski zapovjednici u ratu protiv Bizantijaca odlučili da postupe isto onako kako i oni postupaju, pa su ‘Amribn ‘Aš i Šuraḥbīl ibn Ḥasanpo ‘Uqbiibn ‘Āmiru poslali halifi Ebu Bekru glavu Banāna, jednog od bizantijskih velikana. Kada je imenovani došao Ebu Bekru, ovaj ga je žestoko ukorio na što je ‘Uqba rekao: ‘Nasljedniče Allahovog Poslanika, pa oni to isto nama rade’. Na to mu Ebu Bekr odgovori: ‘Zar da se ugledamo na Perzijance i Bizantijce i da njih slijedimo u njihovim postupcima i običajima!? Ne donosite mi glave, dovoljno je pismo i vijest”.

Iz naprijed iznesenih izvora utemeljit će se dva osnovna načela islamskog prava vezana za tijela poginulih u toku oružanih sukoba, a to su:

### **a. Zabranjeno je masakriranje tijela poginulih**

Shodno praksi poslanika Muhammeda, a.s., i njegovim jasnim uputstvima zabrane takvog čina većina islamskih pravnika smatra zabranjenim masakriranje tijela poginulih. Tako da Ibn ‘Ābidīn kaže: “Ako bi se muslimanski borac tokom rata domogao nemuslimanskog borca, ne bi imao pravo da ga masakrira”.<sup>31</sup>

Tokom pravne razrade pitanja skrnavljenja tijela poginulih osoba, islamski učenjaci će pod masakriranjem podrazumijevati svaki vid sakaćenja tijela poginulog (odsjećanje udova, nanošenje povreda, odstranjivanje unutrašnjih organa, spaljivanje ili uništavanje leševa, nošenje dijelova tijela vladaru i slično).

U savremenim okolnostima današnjeg doba će se i odstranjivanje bilo kojeg organa poginule osobe s ciljem njegove transplantacije smatrati sakaćenjem i masakriranjem, s obzirom na princip nepovredivosti tijela ubijene osobe.

### **b. Tijela poginulih se predaju neprijatelju ili se pokopavaju**

Po osnovu već navedenog slučaja iz doba Poslanika, a.s., u slučaju pobjede, muslimani su dužni ustupiti tijela poginulih neprijateljskih boraca njihovim predstavnicima bez potraživanja ili uzimanja bilo kakve naknade na ime toga. Pored toga, ako neprijateljska strana iz nekog razloga ne preuzme njihova tijela muslimani su u obavezi da ih sahrane u skladu s trenutnim mogućnostima. Navedeno obavezuje muslimansku stranu da vodi računa o tijelima ubijenih neprijatelja u svim situacijama.

## **Zaključak**

Islamsko pravo daje prednost mirnom završetku oružanih sukoba kako bi se spasio što veći broj ljudskih života i materijalnih dobara. U osnovnim je izvorima islamskog zakonodavstva, Kur’anu i sunnetu, utemeljen human i korektan odnos prema tijelima ubijenih u toku ratnih sukoba, bez obzira na to kojoj od strana u sukobu pripadale. Ta se humanost sastoji u tome što su prema islamskom učenju strogo zabranjeni svi vidovi masakriranja tijela ubijene osobe te je, osim toga, propisano ustupanje tijela ubijenih njihovim porodicama ili njihovo pokopavanje u zemlju. Prve su generacije muslimana osudile i smatrale neprihvatljivim odsjećanje glava ubijenih i njihovo odnošenje vladaru. Ovakav je odnos islamskog učenja spram tijelima ubijenih istovjetan najsavremenijim normama međunarodnog humanitarnog prava.

31 Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn (u. 1252. po Hidžri), *Raddal-muḥtārālāl-Durr-al-muḥtār. Ḥāšiyya Ibn ‘Ābidīn* (Bejrut: Dāral-Fikr, 1998).

Temeljna su načela islamskog prava oružanih sukoba zaštita imovine i ratnih zarobljenika, pružanje utočišta i humano postupanje s tijelima poginulih osoba u oružanim sukobima.

## Bibliografija

1. 'Asqalānī al-Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥağar (u. 852. po H.). *Fatḥal-bārīšarḥŞaḥīḥal-Buḥārī II*. Kajro: Dāral-Rayyān li al-turāt, 1989.
2. Abū Zahra, Muḥammad (u. 1974). *al-'Alāqaal-dawliyyafial-islām*. Kajro: Dāral-Fikral-arabi, 1995.
3. Badawi, Nesrine. "Islamic Jurisprudence and the Regulation of Armed Conflict". Cambridge MA, Harvard University (2009). Dostupno na: <https://hhi.harvard.edu/publications/islamic-jurisprudence-and-regulation-armed-conflict> (preuzeto 23.11.2019).
4. Buḥārī al-Muḥammad ibn Ismā'īl, Şaḥīḥal-Buḥārī – Buharijeva zbirka hadisa, prev. s arapskog Hasan Škapur, [...]. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 2008.
5. Būṭī al-Muḥammad Sa'īdRamaḍān (u. 2013). *Al-Jihādīal-islām*. Damask: Dāral-Fikr, 2005.
6. Dawūdī al-Aḥmad. *The Islamic Law of War*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
7. Fatić, Almir. "Džihad, harb i kital u Kur'anu", u *Islamski koncept mira, slobode i sigurnosti – zbornik radova, urednici izdanja Muhamed Okić i Muhamed Jusić*. Sarajevo: El-Kalem i Vojno muftijstvo, 2017.
8. Jihad and the Islamic Law of War. Amman: The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic thought, 2009.
9. Haruna, Abdulrashid L. "War and Islamic Humanitarian Law: Appraising War fare and Distinction as a Principle in Hostilities". *International Journal of Humanities and Social Science*, 4/5, 2014.
10. Hayat, A. "Islamic Concept of Just War and Laws of Armed Conflict". Neobjavljeni magistarski rad, Quantico, 2013.
11. Ibn 'Ābidīn, MuḥammadAmīn (u. 1252. po H.). *Raddal-muḥtārālāl-Durral-muḥtār (Ḥāšīyya Ibn 'Ābidīn)*. Bejrut: Dāral-Fikr, 1998.
12. Ibn Qudāma, Muwaffaqal-dīn (u. 620. po H.). *Al-Kāfifīfiqḥal-imāmAḥmad ibn Ḥanbal*. Bejrut: Dāral-kutub al-'ilmiyya, 1994.
13. Ibn Qudāma, Muwaffaqal-dīn (u. 620. po H.). *Al-Muğnī*. Kajro: Dār Hağr, 1990.
14. Ibn Rušd, Abūal-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammadal-Qurṭubī (u. 595. po H.). *Bidāyatal-muğtahid wa nihāyatal-muqtašid*. Egipat: Matba' Muştafāal-bābīal-ḥalabī, 1960.
15. Iqbāl, Mohammad. *Akhlaqyat Al Harb Fi El Islam*. ISESCO, 2014.
16. Karić, Enes, prev. Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik. *Bihać: FF*, 2006.
17. Kur'an s prijevodom Nurke Karamana. Urednik izdanja Nedžad Grabus. Sarajevo: Kupola d.o.o., 2018.
18. Izvori humanitarnog prava. Priredila Vesna Knežević–Predić i dr. Beograd: Međunarodni komitet crvenog krsta, 2007.
19. Mālik ibn Anas. *Al-Mudawwanaal-kubrā*. Bejrut: Dāral-kutub al-'ilmiyya, 1994.
20. Muslim, ibn al-Ḥağğāğal-Quşayriāl-Naysābūrī (u. 261. po H.), Şaḥīḥ Muslim. Rijad: Dāral-Muğnī, 2000.
21. Qaraḍāwī (al-), Yūsuf. *Džihad: vrste i implikacije*. Preveli Fikret Pašanović i dr. Urednik izdanja Mustafa Prljača. Sarajevo: Centar za dijalog – Vesatijja i El-Kalem, 2013.
22. Qurṭubī al-, Abū 'AbdAllāh Muḥammad ibn Aḥmad (u. 671. po H.). *Al-Ġāmi' u li aḥkāmāl-*



- Qur'ān wa al-mubayyinlimātaḍammanahū min al-sunnati wa āyaal-Qur'ān (Tafsīral-Qurṭubī). Kajro: Dāral-Ḥadiṭ, 1996.
22. Šāfi'ī al-Muḥammad ibn Idrīs (u. 204. po H.). Al-Umm. Bejrut: Dāral-Kutub al-'ilmiyya, 1993.
23. Saraḥsī al-Muḥammad ibn Aḥmad ibn AbīSahl (u. 490. po H.). Šarḥal-siyaral-kabir. Bejrut: Dāral-Kutub al-'ilmiyya, 1997.
24. Saraḥsī al-Muḥammad ibn Aḥmad ibn AbīSahl (u. 490. po H.). Al-Mabsūt. Bejrut: Dāral-Ma'rifa, 1398.
25. Suyūṭī (al-), Ğalāluddīn (u. 911. po H.). Al-Ğami'u al-šaġir min ḥadiṭal-bašīral-naḍir. Egipat: Matba' Mušafāal-bābīal-ḥalabī, 1954.
26. Tuhmaz, Abdulhamid Mahmud. Hanefijski fikh. Preveli Ahmed Purdić, Zuhdija Hasanović i dr. Sarajevo: Grabus H., 2003.
27. Zuḥaylī (al-), Wahba (u. 2015). Al-'Alāqaal-dawliyyafial-islām. Damask: Dāral-maktab, 2000.

Senad Ćeman, dr.sc.  
Univerzitet u Sarajevu  
Fakultet islamskih nauka

## RELIGIJA I NESTALE OSOBE – PRAVA PORODICA KOJA SE TIČU GRAĐANSKOG STATUSA, NASLJEĐIVANJA I UKOPA

Radionica “Društvene funkcije religija i vjerskih praksi u odgovoru na potrebe porodica nestalih osoba”

**Sažetak:** *U ovom se radu tretira pitanje statusa nestale i odsutne osobe u islamskom personalnom pravu, odnosno pitanje prava porodice koja se tiču građanskog statusa, nasljeđivanja i ukopa. U kojim se uvjetima osoba može smatrati nestalom ili odsutnom, a kada i na koji način prestaje važiti status nestale osobe te koje su pravne posljedice nestalosti u odnosu na brak, imovinsko-pravne odnose i ukop.*

**Ključne riječi:** nestala osoba, odsutna osoba, islamsko pravo, građanski status i ukop.

### Religioznost, duhovnost i porodica

Po učenju se islama svako dijete rađa u prirodnoj vjeri (*fitra*) pa ga roditelji usmjere ka uvjerenju koje je njima blisko. Stepen religioznosti (*islam*) je pojava i pojedinačan, dok je stepen duhovnosti (*iman*) skriven i pojedinačan. Društvena funkcija religije u odgovoru na potrebe porodica nestalih osoba ogleda se u pomoći uspostavljanja međuljudskih odnosa na principu općeg dobra i dobročinstva, a nesudjelovanju u bilo kojem obliku grijeha i neprijateljstva. Vjerske su prakse u odgovoru na potrebe porodica nestalih osoba različite, ali s plemenitom namjerom da se pomogne u rješavanju statusa takvih lica, kako bi se život mogao nastaviti odvijati što normalnije.

Porodice nastoje biti sretne i na okupu, ali to ponekada ne ovisi samo od njih. Nestanak osobe dovodi ostale članove porodice u teško stanje neizvjesnosti i patnje. To je težak period u životu svih članova porodice u kojem im je potrebna pomoć i podrška zajednice kojoj pripadaju. Gotovo je nemoguće nositi se sam s takvom vrstom izazova u životu. Vjera može pomoći ljudima u traganju za smislom, uputom, nadom i mirom u sebi. Obaveza vjerskih zajednica bila bi da

pripadnike zajednice upoznaju s vjerskim učenjem o statusu nestale osobe, a porodice bi trebale imati izbor primjene tih propisa ili primanja informacija o tome.

## Stalno aktuelena tema i redovna praksa pomaganja

Prava nestalih osoba i njihovih porodica gotovo je svegeneracijska tema u različitim historijsko-društvenim periodima. Iz vremena normativnog perioda islama zabilježena su mišljenja i stavovi o bračnom i imovinsko-pravnom statusu nestale osobe. Takav je trend nastavljen kroz period formiranja šerijatskih pravnih škola (*mezheba*) sve do naših dana. U klasičnim zbornicima islamskog prava se redovno teorijski razmatrao status nestale osobe na temelju kojih se vremenom kreirala određena vjerska praksa u odgovoru na potrebe porodica nestalih osoba.<sup>1</sup>

Praksa muslimana u Bosni i Hercegovini u osiguranju prava nestalih osoba i njihovih porodica mijenjala se u skladu prilikama u kojima su živjeli. Ranija je praksa bila da se prava iz te oblasti osiguraju putem tada postojećih šerijatskih sudova i kroz primjenu šerijatskog bračnog prava.<sup>2</sup> U periodu socijalizma nemamo pisanih radova na ovu temu, a prava su se porodica nestalih osoba ostvarivala putem svjedoka i civilnih sudova. Nakon posljednjeg rata u Bosni i Hercegovini (1992–1995) pravda je tražena putem domaćih i međunarodnih sudova, kao i boračkih organizacija. Praksa je Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini bila davanje pisanih<sup>3</sup> i usmenih smjernica te organiziranje kolektivnih i pojedinačnih ukopa (*dženaza*) pronađenih osoba koje su do tada vođene kao nestale. Takva se praksa pokazala prihvatljivom porodicama i društvu u rješavanju pitanja statusa nestalih osoba i onih porodica koje su uspjele uz napor šire društvene i međunarodne zajednice doći do ostataka tijela nestalih osoba i pronalaska smiraja uz grobno mjesto stradali. Praksa je da se sve nestale osobe jednako tretiraju, bez obzira na razlog nestanka u odnosu na ratno stanje, ekonomske ili sigurnosne migracije, prirodne ili druge nesreće.<sup>4</sup>

U daljem ćemo testu navest neka od najčešćih pitanja vezanih za status nestale osobe, a vezano za praksu u odnosu na potrebe porodica nestalih osoba.

1 Primjer djela Hasana Šejbanija.

2 Abdulah Škaljić, "Proglasenje mrtvima osoba nastalih iza 6. travnja 1941.", *Glasnik*, XI/4 (1943): 82–84.

3 U poratnom periodu bilježimo tri rada o statusu nestalih osoba: Halil Mehanović, "Šerijatski stav o pitanju nestalih osoba", *Hikmet: list za vjersko-teološka i kulturno-historijska pitanja* (93), VIII/9 (1995): 395–397; Ibrahim Džananović, "Odsutnost i nestalnost muža kao razlog za rastavu braka", *Takvim* (1997): 31–43; Sulejman Topoljak, "Propisi o nestaloj osobi u islamskom pravu", *Glasnik*, LXVI/1–2 (2004): 55–78.

4 Ovaj je stav u duhu hanefijske pravne škole, koja jednako kao i šafijska i zahirijska pravna škola ne prepoznaje više vrsta nestalih osoba po osnovu toga da se pretpostavlja da je neko živ, ili se pretpostavlja da nije živ, ili da je nestao u muslimanskim zemljama, ili da je lišen slobode u nemuslimanskim zemljama, ili u međumuslimanskim ratovima ili u ratovima muslimana s nemuslimanima, što smatraju pravnici malikijske i hanbelijske pravne škole te na osnovu toga prave razliku u pravnim posljedicama vezanim za bračna i imovinsko-pravna pitanja takvih lica. V. Jusuf Ata Muhammed Hulu, *Ahkamul mefkudi fiš šeriatil islamijje* (Nablus: Džamiatun Nedžah el vataniija, 2004), 25–27.

## Kada se osoba može smatrati nestalom (mekud)

Osoba kojoj se gubi svaki trag te se ne može sa sigurnošću znati da li je živa ili preminula, niti se ima na temelju čega zauzeti jasan stav o tome, može se smatrati nestalom.<sup>5</sup> Takav se status stiče po osnovu sumnje ili nepoznavanja stanja (*hal*) takve osobe, a ne po osnovu neobavještenosti ili nepoznavanja mjesta (*mekan*) nestanka. Tako se osoba za koju se zna da je zarobljena od strane neprijateljske vojne sile, a za koju se pouzdano ne zna da li je nakon toga i ostala u životu, može se smatrati nestalom, bez obzira na eventualno saznanje o lokaciji zarobljavanja.<sup>6</sup>

Za priznavanje statusa nestale osobe islamski pravници uvjetuju sljedeće:

1. Odsutnost osobe kojoj se gubi svaki trag, bez obzira na to da li je otputovala u drugu državu ili nije, ili je otišla u rat iz kojeg se nije vratila, ili je nestala nakon prirodne katastrofe poput zemljotresa, požara i slično;
2. Gubitak svakog oblika komunikacije s najbližima, na način da oni o stanju nestale osobe ništa ne znaju;
3. Protok vremena i dovoljna vremenska distanca za proglašenje osobe nestalom.

Ukoliko se ne ispuni jedan ili više navedenih uvjeta, takva se osoba, šerijatsko-pravno gledano, ne bi mogla proglasiti nestalom, nego najčešće odsutnom, što bi imalo različite pravne posljedice po takvu osobu u odnosu na nestalu osobu.<sup>7</sup>

## Kada se osoba može smatrati odsutnom (gaib)

Osoba koja dobrovoljno ili pod prisilom napusti mjesto boravka na način da mu postane nemoguće direktno ili putem opunomoćenika upravljati vlastitim poslovima te time ugroziti vlastite ili tuđe interese, bez obzira na to može li se utvrditi da je sigurno živa osoba, može se smatrati odsutnom.<sup>8</sup> Prema tome, odsutnom osobom se smatra osoba za koju se sigurno ne zna da li je živa, ali i osoba za koju se to sa sigurnošću zna, ali takva osoba ipak nije u stanju voditi vlastite poslove zbog daljine i odsutnosti.

5 Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn (u. 1252. po Hidžri), *Radd al-muḥtār alā al-Durr al-muḥtār. Ḥāšiyā Ibn 'Ābidīn* (Bejrut: Dār al-Fikr, 1386. po Hidžri), 4/292.

6 Ibn Qudāma, Muwaffaq al-dīn (u. 620. po Hidžri), *Al-Muǧnī* (Kairo: Dār Haǧr, 1990), 7/212.

7 Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Saraḥsī (u. 490. po Hidžri), *Al-Mabsūṭ* (Bejrut: Dār al-Ma'rifa, 1398. po Hidžri), 11/34; Mālik, ibn Anas (u. 179. po Hidžri), *Al-Muwaṭṭa* (Abū Ḍabi: Muassasa Zāyid ibn Sulṭān Ālu Nahyān li al-a'māl al-ḥayriyya wa al-insāniyya, 2004), 5/451; Muḥammad ibn Idrīs al-Šāfi'i (u. 204. po Hidžri), *Al-Umm* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1993), I, 6/168; Yaḥyā ibn Šaraf al-Nawawī (u. 676. po Hidžri), *Rawdat al-ṭālibīn wa 'umdat al-muṭtīn* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, nedatirano), 6/34; Maṣūir ibn Yūnus ibn Idrīs al-Bahūtī (u. 1051. po Hidžri), *Kaššāf al-qinā'i 'an matn al-iqnā'i* (Bejrut: Dār al-Fikr, 1982), 4/464.

8 Ali Sejjid Hasan, *El ahkamul hasse bil mefkud* (Kajro: Darun nehdati al-arabijja, 1984), 17.

Status odsutne osobe je općenitiji od statusa nestale osobe te se za svaku nestalu osobu može reći da je i odsutna osoba, ali se za svaku odsutnu osobu ne može reći da je i nestala osoba.

## Prestanak statusa nestale osobe

Nestalost prestaje u dva slučaja: pojavljivanjem nestale osobe ili utvrđivanjem njegove smrti putem sudske presude. U osnovnim izvorima islamskog morala i prava ne nalazimo eksplicitno naznačen period prestanka nestalosti, što će imati za posljedicu različitost stavova islamskih učenjaka tokom samostalnog zaključivanja (*idžtihad*) po ovom pitanju.

U osnovi, nestala se osoba smatra živom sve dok se ne dokaže suprotno, sukladno šerijatskom pravilu da “stvar ostaje onakvom kakva je bila, sve dok se ne dokaže suprotno”, kao i drugom šerijatskom pravilu prema kojem “ono što je sigurno ne može se poreći sumnjom”.<sup>9</sup> Poznata je maksima hanefijskih pravnika po kojoj “nestala osoba živa za svoja a umrla za tuđa prava”<sup>10</sup>, u smislu da se na takvu osobu odnose propisi žive osobe u bračnom pravu, odnosno propisi mrtve osobe u nasljednom pravu pa takva osoba ne može naslijediti jednako kao ni umrla osoba. Ovakav stav argumentira se riječima Poslanika, a.s.: “Supruga nestale osobe je njegova supruga sve dok ne sazna za njegovu smrt ili dok joj ne dā razvod”<sup>11</sup>, kao i pomoćnim šerijatskim izvorom *istishabom* – trajanjem stanja utvrđenog jednom u prošlosti sve dotle dok se ne dokaže suprotno.

Ovo je stav hanefijskog mezheba po kojem se ne izdaje fetva u praksi muslimana u Bosni i Hercegovini, a sve kako bi se od supruge i nasljednika nestale osobe otklonila nelagoda (*haredž*) i poteškoća (*mešekka*), što je jedna od intencija šerijatskog prava.

Pravnici malikijske i hanbelijske pravne škole smatraju da se nestala osoba može pravno proglasiti umrlom nakon četiri godine, pozivajući se na takvu presudu halife Omera, r.a.<sup>12</sup> Pravnici šafijske pravne škole smatraju da je obaveza suda da provede postupak utvrđivanja približnog datuma smrti te da sudija na osnovu diskrecionog prava provede postupak po svojoj savjesti.<sup>13</sup>

Teorijske su rasprave o periodu čekanja nestale osobe, koji je označen u rasponu od

9 Osman Kozlić, *Fihška pravila* (Sarajevo: El-Kalem, 2005), 159–160; 149–154.

10 “Hajjun fi hakki nefsihi mejjitun fi hakki gajrihi”. V. Abū Bakr ibn Mas‘ūd ‘Alā al-dīn al-Kāsāni (u. 587. po Hidžri), *Badāi‘u al-šanāi‘i fi tartīb al-šarāi‘* (Bejrut: Dār al-Kitāb al-‘arabī, Bejrut, 1982), II, 6/196.

11 Ćamāl al-dīn ‘Abd Allah ibn Yūsuf al-Zayla‘ī (u. 762. po Hidžri), *Našb al-rāya li aḥādīṭ al-Hidāya* (Kajro: Dār al-Ḥadīṭ, 1995), 3/471–472.

12 Aḥmad al-Dardīr Abū al-Barakāt (u. 1201. po Hidžri), *Hāšiya al-Dusūqi ‘alā šarḥ al-kabīr* (Bejrut: Dār al-Fikr, nedatirano), 2/428; Ibn Qudāma, *Muwaffaq al-dīn* (u. 620. po Hidžri), *Al-Muğni* (Kairo: Dār Hağr, 1990), 9/133.

13 Šams al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥaṭb al-Šarbīnī (u. 977. po Hidžri), *Muğni al-muḥtağ ilā ma‘rifat ma‘āni alfāz al-minhāğ* (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1994), 3/27.

stotinu dvadeset do jedne godine, poslužile islamskim juristima da kombinacijom mišljenja svih pravnih škola dođu do pozitivnih rješenja kako uz uvažavanje interesa nestalog lica, tako i interesa žene i nasljednika.<sup>14</sup>

O pitanju statusa nestale osobe raspravljalo se i na zasjedanjima međunarodnih akademija islamskog prava na kojima je usvojena rezolucija prema kojoj se “nadležnim državnim sudskim instancama ostavlja diskreciono pravo da odredi vremenski period čekanja nestale osobe, koji ne može biti kraći od jedne niti duži od četiri godine računajući vrijeme od momenta nestalosti, obavezno koristeći najsavremenije sisteme traganja za nestalima, uzimajući u obzir specifičnosti svakog pojedinačnog slučaja i vodeći postupak po vlastitoj savjesti”.<sup>15</sup>

Praksa je muslimana u Bosni i Hercegovini da je službeno proglašenje nestale osobe mrtvom u nadležnosti mjesnog suda te da se svaki slučaj tretira zasebno i odvojeno zbog specifičnih okolnosti svakog pojedinačnog slučaja koje treba uzeti u obzir prilikom utvrđivanja početka i prestanka nestalosti.

## Pravne posljedice nestalosti

Nestalost je neizvjesno stanje ni života ni smrti tokom koje se mora osigurati zaštita braka i porodice kao i zaštita privatne imovine, odnosno dva od pet najvažnijih interesa ljudi (*ed darurijatul hamse*) prema učenju islama.

U tom smislu, islamski pravници gledaju na nestalu osobu kao živu u pravima koja takvoj osobi ne idu u korist, a koja se stiču smrću. Tako se imovina nestale osobe ne može podijeliti nasljednicima za vrijeme nestalosti, raskinuti obligacioni ugovori, kao ni brak prije donošenja rješenja o smrti osobe. S druge strane, nestalu osobu tretiraju umrlom u pravima koja pogoduju nestalom, a štete drugim licima i koja se stiču činjenicom da se radi o živoj osobi. Tako se nestalost smatra privremenom smetnjom za nasljeđivanje po osnovu krvnog srodstva ili oporuke. Pripadajući dio po osnovu nasljeđivanja ili oporuke ostavlja se nepodijeljen do momenta pojavljivanja ili sudske presude o smrti lica. U slučaju pojavljivanja bit će uveden u vlasništvo dijela nasljedstva ili oporuke, dok u slučaju smrti imovinu nestale osobe nasljeđuju njegovi nasljednici. Nepodijeljeni se dio u slučaju proglašene smrti vraća ostalim nasljednicima koji su bili živi u času smrti ostavitelja, a oporučeni dio se vraća nasljednicima oporučioca. Ove propise islamski pravници temelje na šerijatskom pravilu “da stvar ostaje onakvom kakva je bila sve dok se ne dokaže suprotno”.

14 Ibrahim Džananović, “Odsutnost i nestalnost muža kao razlog za rastavu braka”, *Takvim* (1997): 39.

15 Rezolucija br. 2. *O vremenskom periodu čekanja nestale osobe. Muddetu intizaril mefkud*, Akademija islamskog prava pri Ligi islamskog svijeta u Mekki, dvadeset i prvo zasjedanje, Mekka, 2014. godine. Dostupno na: <http://www.themwl.org>.

## Bračni status nestale osobe

Nestalost ne može biti razlog prestanka bračne zajednice. Muhammed, a.s., rekao je: “Žena nestalog lica je na velikom iskušenju, pa neka se strpi: ne može se udati sve dok ne bude bilo sigurnih dokaza da je nestala osoba umrla”.<sup>16</sup> Za vrijeme nestalosti muža brak traje, a tek po proglašenju suda nestale osobe umrlom, donosi se sudsko rješenje o prestanku bračne zajednice. Nakon postbračnog pričeke (*iddet*), od četiri mjeseca i deset dana, žena može, ukoliko to želi, stupiti u novu bračnu zajednicu te se može pristupiti podjeli ostavštine umrle osobe.

U slučaju da se prilikom donošenja sudskog rješenja o smrti osobe koja se do tada vodila nestalom pouzdano utvrdi datum smrti i on bude u tom momentu duži od perioda pričeke, žena nije dužna čekati postbračni period nego može, ukoliko to želi, zasnovati novu bračnu zajednicu od datuma izdavanja smrtnog lista, jer se priček računa od vremena muževe smrti, a ne od vremena saznanja vijesti o njegovoj smrti.

Ako bi supruga nestale osobe prije nego sud službeno proglasi njegovu smrt stupila u brak s drugom osobom, takav brak bi, prema učenju islama, bio apsolutno ništavan (*batil*), supružnici se moraju rastaviti i postaju trajno zabranjeni jedno drugome prema šerijatskom pravilu “ko nelegalno pokuša ubrzati ostvarenje svog prava, to pravo će mu biti trajno uskraćeno”.

U slučaju da supruga nestale osobe zasnuje novu bračnu zajednicu nakon službenog proglašenja smrti nestale osobe, a koja se, ipak, nakon toga pojavi, prvom se mužu daje pravo izbora između vraćanja supruge ili uzimanja vrijednosti vjenčanog dara (*mehra*) od drugog supruga.

## Bračni status odsutne osobe

Odsutnost može biti razlog traženja raskida (*fesh*) bračnog ugovora. Stepenn neizvjesnosti odsutne osobe manji je u poređenju s nestalom osobom. Za odsutnu se osobu pouzdano zna da je živa. Ukoliko odsutnost muža nanosi materijalnu ili moralnu štetu, supruga može, ako želi, podnijeti sudu zahtjev za razvod, bez obzira na to da li je odsutnost namjerna ili nenamjerna i da li se radi o odsutnoj osobi koja se nalazi na odsluženju zatvorske kazne, studijskom ili poslovnom boravku, prema šerijatskom pravilu “šteta se mora otkloniti”, a moguće je u ovakvim situacijama otkloniti samo povratkom muža ili razvodom. Praksa je da stanje odsutnosti može trajati do godinu dana, nakon čega supruga može podnijeti zahtjev za razvod, što je jedna od rezolucija međunarodnih akademija za islamsko pravo.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Bayhaqī (u. 458. po Hidžri), *Al-Sunan al-kubrā* (Dār al-Ma‘rifā, nedatirano), 7/445.

<sup>17</sup> Rezolucija br. 3, Akademije islamskog prava pri Ligi islamskog svijeta u Mekki, dvadeset i prvo zasjedanje, Mekka, 2014. godine. Dostupno na: <http://www.themwl.org>.

U praksi je odbačena teorija hanefijskih pravnika koji ne prave razliku između nestalosti i odsutnosti i praktički ne dozvoljavaju rastavu braka u tim situacijama, uvjetujući je predugim vremenskim periodom, dužine životnog vijeka. Usvojena je teorija hanbelijskog mezheba koji je izričit da se može rastaviti brak odsutne osobe koja odbija da se na poziv suda podvrgne obavezi zajedničkog življenja, pa i pod pretpostavkom da supruga ima materijalne mogućnosti za normalan život. Preporuka je Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini iz 1917. godine šerijatskim sudovima u Bosni i Hercegovini bila da se primjene pravila hanbelijske pravne škole, po kome žena ima pravo na sudsko razvrgnuće braka ukoliko je muž odsutan dvanaest mjeseci, a da naplata izdržavanja iz muževe imovine bude nemoguća.<sup>18</sup>

## Imovinsko-pravni status nestale osobe

Sva se imovinska prava smatraju validnim u vremenu nestalosti ili odsutnosti sve do vremena pojavljivanja ili proglašenja smrti. Imovinom nestale osobe u vremenu odsutnosti upravlja sud putem opunomoćene osobe; ne može biti predmetom nasljeđivanja, iz njene se ukupne mase plaćaju redovni troškovi porodice, uključujući suprugu, djecu i roditelje čije izdržavanje pada na njegov teret, kako u prisustvu tako i u odsustvu. Svi obligacioni ugovori o zakupu se ne raskidaju radi odsutnosti, a sud imenuje zastupnika koji ubire rente i vodi računa o materijalnim interesima nestale osobe. Na taj se način imovina nestale osobe kumulativno čuva do vremena konačnog rješenja statusa nestale osobe. U slučaju da se nestala osoba pojavi, preuzima svoju imovinu i nastavlja njome upravljati. Ako se, ipak, nestala osoba ne pojavi, a smrt bude dokazana šerijatski valjanim dokazivanjem svjedoka ili drugih činjenica, smatrat će se umrlom osobom od momenta podastiranja dokaza i naslijedit će ga oni nasljednici koji u tom momentu budu živi. U slučaju da takvu osobu država proglasi mrtvom, smatrat će se umrlom osobom od momenta sudske presude i naslijedit će ga samo oni nasljednici koji u tom vremenu budu među živima. Nestala se osoba po pitanju imovinsko-pravnih odnosa tretira živom po osnovu pretpostavke trajanja nekog ranijeg stanja (*istishab*) prije nestalosti, jer u osnovi stvar ostaje onakva kakve je bila sve dok se ne dokaže suprotno te se nestala osoba ne može naslijediti zbog uvjetovanja smrti kao valjanog pravnog osnova nasljeđivanja, dok je smrt u stanju nestalosti neizvjesna kategorija.<sup>19</sup>

U slučaju da nasljednici podijele imovinu nestale osobe prije sudskog proglašenja smrti, a u međuvremenu se nestala osoba pojavi, imovina se vraća u posjed nestaljoj osobi uz materijalnu nadoknadu nasljednika za potrošenu imovine zbog bespravnog korištenja tuđe imovine, osim u iznosu i za potrebe obavezne alimentacije i izdržavanja. Ako bi se nestala osoba pojavila nakon sudskog proglašenja smrti, u posjed bi joj bila vraćena samo imovina koja se u tom momentu nalazi u vlasništvu nasljednika, dok se potrošena imovina ne bi mogla potraživati s obzirom na to da je korištena po osnovu

<sup>18</sup> Okružnica Vrhovnog šerijatskog suda u Sarajevu br. 234 od 27. januara 1917. godine. V. Ibrahim Džananović, "Odsutnost i nestalnost muža kao razlog za rastavu braka", *Takvim* (1997): 41.

<sup>19</sup> Wahba al-Zuhayli (u. 2015), *El Fikhul islamij ve edilletuhu* (Damask: Dār al-Fikr, II, 1985), 420–421.



sudske odluke o pravu raspolaganja, a takva vrsta raspolaganja ne podliježe kasnijoj materijalnoj kompenzaciji.<sup>20</sup> Ukoliko bi nestala osoba bila proglašena mrtvom na temelju iskaza svjedoka pa se pojavljivanjem nestale osobe pokaže kako su svjedoci pogriješili te se na temelju svjedočenja nasljedstvo podijelilo nasljednicima i dijelom potrošilo, svjedoci su dužni vlastitim sredstvima namiriti potrošeno, s obzirom na to da su pogrešnim svjedočenjem napravili gubitak u imovini nestale osobe.<sup>21</sup>

## Ukop nestalih osoba

Dešava se da se i nakon organiziranog i posvećenog višegodišnjeg traganja za nestalim osobama takve osobe ne pronađu, a državni ih organi proglašaju službeno mrtvima. Potraga za nestalom osobom ponekada se završi pronalaskom posmrtnih ostataka i potvrdom identiteta od strane forenzičara putem DNK analize. Praksa je Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini da se nakon službenog proglašenja nestalih osoba na određenom lokalitetu za sve njih obavi zajednički ukopni obred u odsustvu (*dženazetul gaib*) kojem prisustvuju najuži članovi porodica nestalih i svi vjernici koji se na taj način oprostite od nestalih uz molitve Svemogućem da umrli steknu oprost, a porodice strpljenje i mir. U slučaju da se tokom traganja za umrlom osobom ili nakon proglašenja smrti takvih osoba pronađu posmrtni ostaci, organizira se ukop i vjerski obred (*dženaza*) uz prilagođavanje vjerskog opremanja umrle osobe za ukop sukladno prilikama i stanju u kojem se nalaze posmrtni ostaci.

Vjernici su postavljali pitanja o islamskim propisima ukopa takvih osoba, a Islamska je zajednica putem ovlaštene osobe (*fetvai-emin*) iznijela stav koji je vjernicima prihvatljiv i koji je postao praksa u obavljanju ukopa nestalih osoba.<sup>22</sup>

20 'Ali ibn Sulaymān al-Mardāwī (u. 885. po Hidžri), *Al-Inšāf fī ma'rifat al-rāğih min al-hilāf* (Dār Ihyā al-turāṭ al-'arabī, II, nedatirano), 7/340; Muhammad ibn Idrīs al-Šāfi'ī (u. 204. po Hidžri), *Al-Umm* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, I, 1993), 5/256.

21 Manšūr ibn Yūnus ibn Idrīs al-Bahūtī (u. 1051. po Hidžri), *Kaššāf al-qinā'ī 'an matn al-iqnā'ī* (Bejrut: Dār al-Fikr, 1982), 5/423; Ibn Qudāma, Muwaffaq al-dīn (u. 620. po Hidžri), *Al-Muğni* (Kairo: Dār Hağr, 1990), 8/212.

22 Na pitanje Instituta za nestale osobe: Bosansko-hercegovačkoj je javnosti poznato da se u Memorijalnom kompleksu "Spomen obilježje i mezarje žrtava genocida Srebrenica – Potočari" već sedam godina zaredom klanjaju dženaze i vrše ukopi žrtava genocida. Nažalost, općepoznata je i činjenica da velika većina žrtava nije mogla biti ukopana u kompletnom stanju, jer su, u nastojanju prikrivanja tragova svojih zločina, nalogodavci vršili dislociranje posmrtnih ostataka iz primarnih u sekundarne i tercijarne masovne grobnice. S obzirom na značajan broj srodnika ovih žrtava (u ovom času to se odnosi na više od 500 žrtava) treba pomoć u donošenju odluke o ukopu, u smislu savjeta Islamske zajednice, kako postupiti u situaciji kada su pronađeni tek oskudni skeletni ostaci (ponekad to je doslovice tek jedna jedina kost ubijenog?); fetva-i emin dr. Enes Ljevaković je odgovorio: "Vjerska je obaveza živih, a pravo (*hak*) ubijenih i umrlih muslimana da na dostojanstven način, u skladu sa šerijatskim propisima, budu ukopani u odgovarajućem mezarju. Pri tome se primjenjuju propisi koje je moguće primijeniti u datim okolnostima. Uzvišeni u Kur'anu kaže: 'Bojte se Allaha koliko možete!' (Et-Tegabun 16). Budući da su od mnogih žrtava pronađeni samo neki dijelovi skeleta, unatoč mnogo uloženoj naporu i proteklog vremena, te da nema naznaka i garancija da će preostali dijelovi skeleta biti u dogleđno vrijeme kompletirani, pronađene i identificirane dijelove skeleta svake žrtve ponaosob, bez obzira koliko ih bilo i koje vrste, treba ukopati u poseban mezar (*kabur*), tako da se zna kabur svake osobe. Jer, dio pronađenog skeleta predstavlja identitet osobe kojoj pripada. Dženaza se, kao što je uobičajeno, klanja kolektivno za sve žrtve. Ukoliko se naknadno pronađu i identifikuju novi dijelovi žrtve, treba ih ukopati u kabur u kojem su prethodno ukopani dijelovi ili dio skeleta dotične žrtve".

## Zaključak

Pitanje je statusa nestale osobe po islamskim propisima izraz stepena religioznosti i duhovnosti vjernika, s obzirom na to da u bosanskohercegovačkim prilikama možemo govoriti o moralnoj primjeni šerijatskog prava. Teorijska razmatranja ovog pitanja od strane islamskih pravnika pomogla su zauzimanju stava i definiranja prakse u odgovoru na potrebe porodica nestalih osoba. Granice vjerskih propisa postoje i vjernici s njima treba da budu upoznati. Svaka povreda tih granica vodi grijehu, a svaki grijeh vodi novom grijehu i duševnom nemiru. Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini vodi računa o vjerskim potrebama vjernika i aktivno učestvuje u pružanju podrške porodicama tokom perioda nestalosti člana porodice. Takva je vrsta pomoći značajna u svakom društvu.

## Bibliografija

1. Al-Bahūtī, Manšūr ibn Yūnus ibn Idrīs. *Kaššāf al-qinā'ī 'an matn al-iqnā'ī*. Bejrut: Dār al-Fikr, 1982.
2. Al-Barakāt, Aḥmad al-Dardīr Abū. *Ḥāšiya al-Dusūqī 'alā šarḥ al-kabir*. Bejrut: Dār al-Fikr, nedatirano.
3. Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī. *Al-Sunan al-kubrā*. Bejrut: Dār al-Ma'rifa, nedatirano.
4. Al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas'ūd 'Alā al-dīn. *Badā'ī'u al-šanā'ī fi tartīb al-šarā'ī*. Bejrut: Dār al-Kitāb al-'arabī, 1982.
5. Al-Mardāwī, Alī ibn Sulaymān. *Al-Inšāf fi ma'rifat al-rāgiḥ min al-ḥilāf*. Bejrut: Dār Iḥyā al-turāṭ al-'arabī, nedatirano.
6. Al-Nawawī, Yaḥyā ibn Šaraf. *Rawdat al-ṭālibīn wa 'umdat al-muftīn*. Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, nedatirano.
7. Al-Saraḥsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl. *Al-Mabsūṭ*. Bejrut: Dār al-Ma'rifa, 1398. po Hidžri.
8. Al-Šāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Umm*. Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1993.
9. Al-Šarbīnī, Šams al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥaṭb. *Muḡnī al-muḥtāḡ ilā ma'rifat ma'ānī alfāz al-minḥāḡ*. Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1994.
10. Al-Zayla'ī, Ġamāl al-dīn 'Abd Allah ibn Yūsuf. *Naṣb al-rāya li aḥādīṭ al-Hidāya*. Kajro: Dār al-Ḥadīṭ, 1995.
11. Al-Zuḥaylī, Wahba. *El Fikhul islamijj ve edilletuhu*. Damask: Dār al-Fikr, 1985.
12. Džananović, Ibrahim. "Odsutnost i nestalnost muža kao razlog za rastavu braka", *Takvim*, Sarajevo, 1997.
13. Hasan, Ali Sejjid. *El ahkamul hasse bil mefkud*. Kajro: Darun nehdati al arabijja, 1984.
14. Kozlić, Osman. *Fikhaska pravila*. Sarajevo: El-Kalem, 2005.
15. Mālik ibn Anas. *Al-Muwaṭṭa*. Abū Ḥabī: Muassasa Zāyid ibn Sulṭān Ālu Nahyān li al-a'māl al-ḥayriyya wa al-insāniyya, 2004.
16. Muḥammad, Amīn, Ibn 'Ābidīn. *Radd al-muḥtār alā al-Durr al-muḥtār (Ḥāšiya Ibn 'Ābidīn)*. Bejrut: Dār al-Fikr, 1386. po Hidžri.
17. Muwaffaq al-dīn, Ibn Qudāma. *Al-Muḡnī*. Kajro: Dār Haḡr, 1990.
18. Škaljić, Abdulah. "Proglašenje mrtvima osoba nastalih iza 6. travnja 1941.", *Glasnik*, XI/4, Sarajevo, 1943.

## PODACI O AUTORIMA

### Al-Dawoody Ahmed

Dr. Ahmed Al-Dawoody, rođen u Egiptu, pravni je savjetnik za islamsko pravo i pravnu nauku pri Međunarodnom komitetu Crvenog križa / krsta (MKCK). Prije nego što se pridružio MKCK-u, bio je vanredni profesor za islamske studije i islamsko pravo na Univerzitetu al-Azhar u Kajru. Predavao je u: Sjedinjenim Američkim Državama, Ujedinjenom Kraljevstvu, Ujedinjenim Arapskim Emiratima i Švicarskoj. Objavio je mnoge članke, uključujući i članak na temu odnosa između islamskog prava i međunarodnog humanitarnog prava (engl. International Humanitarian Law, u daljem tekstu MHP), a i autor je i knjige *Islamski zakon ratovanja: opravdanja i propisi* (2011).

### Hasanović Zuhdija

Zuhdija Hasanović (r. 1967) redovni je profesor Poslaničke tradicije (*hadisa*) na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. U okviru svoga naučno-istraživačkog rada posebno se bavi pitanjima normativnosti i percepcije Poslaničke tradicije. Učestvovao je u prevođenju više djela s arapskog jezika, od kojih izdvajamo: “Dimenzije sunneta”, “Ihja ulumid-din”, “Tefsir Ibn Kesira”, “Hanefijski fikh A. M. Tuhmaza” i dr. Autor je djela: “Rad h. Mehmed-ef. Handžića na polju hadiskih znanosti s osvrtom na djelo ‘Izharul-behadža bi šerh Sunen Ibn Madža’” (2004), “Percepcije sunneta” (2012), “Studije o dimenzijama sunneta” (2018) i “Studije o percepcijama sunneta” (2018). Aktualni je dekan Fakulteta islamskih nauka.

### Alispahić Zehra

Zehra Alispahić predavač je na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu na Katedri za filologiju Kur’ana. Završila je Filozofski fakultet u Sarajevu, Odsjek za orijentalnu filologiju. Postdiplomski studij iz oblasti arapskog jezika i islamske pedagogije, kao stipendista ISESCO-a, završila je u Kraljevini Maroko, u Rabatu na Univerzitetu Muhammed Peti. Na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, gdje radi od 2005. godine, doktorirala je iz oblasti kur’anskog i hadiskog arapskog jezika 2014. godine. Više od dvadeset godina prisutna je u elektronskom i printanom novinarstvu Bosne i Hercegovine. Autor je znanstvenih radova koji tretiraju problematiku izučavanja arapskog jezika za strance, kulturnu baštinu muslimana Balkana, rodni studija i prezentiranje islama u medijima te nekoliko

dokumentarnih filmova koji tretiraju značajne fenomene iz islamske tradicije Bošnjaka. Učesnik je i organizator brojnih lokalnih i međunarodnih konferencija u spomenutim oblastima.

## **Begović Nedim**

Dr. Nedim Begović docent je iz oblasti islamske jurisprudencije (*fikha*) na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu i rukovodilac Katedre za šerijatsko pravo. Također, obavlja dužnost prodekana za upravljanje kvalitetom na Fakultetu islamskih nauka. Predaje nekoliko predmeta o islamskom pravu, njegovoj historiji i metodologiji, kao i predmete Religija i pravo i Metodi istraživanja u islamskim naukama. Završio je dodiplomski studij iz islamske teologije te magistarski i doktorski studij iz oblasti islamskog prava na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu.

## **Ćeman Senad**

Rođen je 1971. u Tešnju (Bosna i Hercegovina), u kojem je završio osnovnu školu a srednju školu, Gazi Husrev-begovu medresu, završio je u Sarajevu. Zatim pohađa dvogodišnji specijalistički studij arapskog jezika u Saudijskoj Arabiji. Nakon toga, 1999. završava Fakultet šerijatskih znanosti i arapskih studija u Emiratima. Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu 2008. godine uspješno je odbranio magistarski rad, a 2017. i doktorski rad iz oblasti fikha – šerijatskog prava. U 2018. godini završio je specijalistički studij engleskog jezika na američkom univerzitetu Glendale Community College (GCC). Trenutno je zaposlen na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu u saradničkom zvanju višega asistenta na Katedri za islamsko pravo (*fikh*).

## **Hasani Mustafa**

Mustafa Hasani rođen je 9. 10. 1967. godine u Sarajevu. Nakon završene Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, okončava dodiplomski studiji na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Na istom fakultetu završava i postdiplomski studiji na Katedri za šerijatsko pravo (*fikh*) odbranom magistarske radnje pod naslovom “Uloga muftije i fetve u društvenom i vjerskom životu muslimana Bosne i Hercegovine”. Zvanje doktora islamskih nauka iz oblasti šerijatskog prava (*fikh*) stekao je odbranom doktorske radnje pod naslovom “Tumačenje i primjena normi šerijatskog prava o mješovitim brakovima u Bosni i Hercegovini u periodu 1930–1940. godine”. Radi na Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu na kojem predaje više predmeta.

## **Mahić Amir**

Rođen je 1982. godine u Prijedoru. Osnovno je obrazovanje završio u Francuskoj, a srednjoškolsko u Medresi Džemaludin-ef. Čaušević u Cazinu. Dodiplomski je studij okončao na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Na istom fakultetu nastavlja postdiplomske studije odbranom magistarske teze pod naslovom: "Doktorski rad Mehmeda Begovića: De l'évolution du droit musulman en Yougoslavie" te doktorski studij, kojeg privodi kraju, pišući rad na temu: "Primjena šerijatskog porodičnog prava u zemljama Magreba". Hafiz je Kur'ana. Trenutno obavlja dužnost glavnoga imama Medžlisa Islamske zajednice Kozarac i vanjski je saradnik Islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću u zvanju višeg asistenta.





Čak i ratovi imaju granice. One su definirane međunarodnim humanitarnim pravom koje obavezuje na zaštitu svih ljudi koji ne sudjeluju u sukobu, kao i na ograničavanje sredstava i metoda ratovanja. Te granice se moraju poznavati i poštovati kako bi se osiguralo ljudsko dostojanstvo i ublažila ljudska patnja u oružanim sukobima. I prije međunarodnog humanitarnog prava, postojala su pravila i zakoni ratovanja. Historijski gledano, oni proizlaze iz elementarnih ljudskih vrijednosti koje su sastavni dio svih svjetskih filozofija i religija.

Islamsko pravo osigurava žrtvama oružanih sukoba pravo na zaštitu, poštovanje i dostojanstven humani tretman. Ono također poziva na zaštitu civilnih objekata i imovine, te ograničava metode i sredstva ratovanja na granice vojne nužde. Sve to je u potpunom skladu s odredbama međunarodnog humanitarnog prava i Ženevskim konvencijama. Prema tome, sličnosti između međunarodnog humanitarnog prava i islamskog prava nisu slučajnost, nego dokaz da postoje vrijednosti koje su univerzalne i važan dio većine vjerskih i drugih svjetonazora.

Zbornik radova „Islamsko pravo i međunarodno humanitarno pravo“ nastao je zajedničkim naporima Međunarodnog komiteta Crvenog krsta/križa u Bosni i Hercegovini i Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu. Akademski radovi sadržani u zborniku proizašli su iz zajednički organiziranih skupova, prije svega naučnog skupa održanog u septembru 2018. godine u Sarajevu. Kroz radove sadržane u zborniku, autori koji su veliki dio svog akademskog rada proveli baveći se međunarodnim humanitarnim pravom ili islamskim pravom, odgovoraju na pitanja koja su se u diskusijama nametnula kao ključna.



Fakultet islamskih nauka  
Adresa: Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo  
Tel: + 387 33 251 044  
Fax: + 387 33 251 011  
Mail: sekretar@fin.ba  
Web: www.fin.unsa.ba



**ICRC**

ICRC Bosna i Hercegovina  
Adresa: Kolodvorska 12, 71000 Sarajevo  
Tel: +387 33 56 56 50  
Fax: +387 33 56 56 60  
Mail: sarajevo@icrc.org  
Web: www.icrc.org/ba