

UDK 297.1 (497.6) "1918/1941"

Izvorni naučni rad

REIS I VEO: JEDNA VJERSKA POLEMIKA U BOSNI I HERCEGOVINI IZMEĐU DVA RATA

Xavier Bougarel

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Francuska



(preveo sa francuskog Asaf Džanić)

Krajem XIX i početkom XX stoljeća nastanak islamskog reformizma prate u cijelom muslimanskom svijetu posebno intenzivne rasprave.¹ Bosna i Hercegovina nije činila izuzetak od tog pravila od austrougarskog perioda (1878-1918), kada reformističke ideje Džamala ad-Din Al-Afganija, Muhammada Abduha, Mehmeda Akifa ili Ismaela Gasprinskog prenosi muslimanska inteligencija u nastajanju među kojima se javljaju prve pristalice i u okrilju ilmije. Reformistički intelektualci i ulema trude se da reformiraju vakufe, medrese i šerijatske sudove odgovorne za pitanja osobnog statusa². U razdoblju između dva rata (1918-1941) reformističke ideje zauzimaju središnje mjesto u raspravama koje potresaju muslimansku zajednicu, prije nego što su se u tridesetim godinama sučelile sa preporoditeljskom strujom, sve utjecajnijom u okrilju ilmije.³

Ključne riječi: Bosna i Hercegovina, islamski reformizam, ilmija, idžtihad, reisul-ulema Džemaludin Čaušević.

¹ Keddourie E. 1966; Hourani A. 1983; Al-Azmeh A. 1993.

² Karčić F. 1990; Karić E. 2004.

³ Bougarel X. 2008. 313-343.

Ovdje bih se htio pozabaviti jednom polemikom iz 1928. godine, koja je najavila strujanje reformističkih ideja. Ta polemika, koja se vodila o više predmeta, ali se brzo usredsredila na pitanje ženskog vela, bila je za njene protagoniste prilika da se raspravlja o pitanju vjerskog autoriteta, o odnosima između inteligencije i ilmije, o ulozi glavnih islamskih vjerskih institucija i o pravu na idžtihad (ulaganje napora za tumačenje). Obradit ću, dakle, ova različita pitanja insistirajući na različitosti iznesenih mišljenja i načinu na koji su se ona sučeljavala tokom polemike koja se vodila od decembra 1927. do septembra 1928. godine.⁴

Prije nego što istražimo međaše te polemike, potrebno se podsjetiti izvjesnih specifičnosti islama u Bosni i Hercegovini. Na prvom mjestu, bosanski muslimani su svedeni na rang manjine već od početka austrougarske okupacije 1878. godine. U 1921. godini oni predstavljaju tek 31,1% stanovništva Bosne i Hercegovine i 4,9% stanovništva Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca (nazvane Kraljevinom Jugoslavijom 1929. godine). No, ako je država priznala vjerski identitet bosanskim muslimanima, kako to potvrđuje naročito postojanje šerijatskih sudova odgovornih za pitanja osobnog statusa⁵, pitanje njihovog nacionalnog identiteta ostaje otvoreno, a muslimanski intelektualci težili su da se izjasne kao Hrvati, Srbi ili Jugoslaveni kad su političke i vjerske elite izbjegavale jasno određenje o tom pitanju.

Ovoj prvoj posebnosti treba dodati i drugu, naime, da je islam ovdje jako institucionaliziran. Od 1882. godine islamskim vjerskim institucijama rukovodi reisul-ulema sa još četiri uleme u okrilju Ulema-medžlisa. Od 1909. godine ustanovljen je *Statut za autonomno upravljanje vjerskim poslovima* da bi se osigurala autonomija tih vjerskih institucija u odnosu na državu i precizirala pravila njihovog unutarnjeg funkcioniranja.⁶ Reisul-ulemu, kao i Ulema-medžlis imenovalo je izborno tijelo koje je okupljalo šest regionalnih muftija iz Bosne i Hercegovine i 24 druge uleme izabrane na period od tri godine.⁷

⁴ Zahvaljujem Aleksandru Popoviću, Nathalie Clayer i Fabiju Giomiju za pomoć koju su mi ukazali za vrijeme redakcije ovoga teksta. Ostajem sam odgovoran za ideje razvijene u ovome tekstu i za moguće greške koje su se u njemu potkrale.

⁵ Karčić F. 1986.

⁶ "Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini", u: Salkić M. (ur.). 2001. 27-81.

⁷ Procedura za imenovanje reisul-uleme je, ustvari, složenija: Izborna kurija određuje trojicu

Najzad, Skupština vakufa od 32 člana posebno je zadužena za upravljanje vakufima.

No, reisul-ulema na čelu islamskih vjerskih institucija Bosne i Hercegovine od 1913. godine, Džemaludin Čaušević, atipična je ličnost u okrilju bosanske ilmije. Rođen je 1870. godine, odlazi 1887. u Istanbul, gdje je studirao na Mekteb-i hukuku (Pravnom fakultetu), zatim u Kairu otkriva reformističke ideje Muhammada Abduha. Po povratku u Bosnu i Hercegovinu postaje 1905. godine članom Ulema-medžlisa, zaduženim za pitanja obrazovanja. U isto vrijeme on je jedan od rijetkih ulema koji se često sastajao sa nastajućom muslimanskom inteligencijom, sudjelujući 1903. u stvaranju Kulturnog društva *Gajret* i zauzimajući 1906-1907. mjesto glavnog urednika kulturnog časopisa *Behar*. U 1913. godini imenovan je za reisul-ulemu. Čaušević se javlja, dakle, kao ličnost na pola puta između ilmije i inteligencije i kao glavni zagovarač reformističkih ideja u okrilju islamskih vjerskih institucija. Nije, dakle, iznenađujuće što je on, mnogo prije 1928. godine, izazvao ljutnju konzervativne uleme dopuštajući korištenje udžbenika za vjersko obrazovanje pisanih u žargonu, proglašavajući zakonitim bankarske zajmove uz kamatu ili odobravajući muslimanskim službenicima i uposlenicima na željeznici da nose kapu.

Otuda je zanimljivo vidjeti da li te tri specifičnosti – manjinski status muslimana Bosne i Hercegovine, jako institucionaliziranje islama u Bosni i Hercegovini i atipična ličnost reisul-uleme – utječu ili ne utječu na način na koji se raspravljalo izvan polemike iz 1928. godine o pitanju vjerskog autoriteta.

Od oluje do šutnje: glavne etape polemike iz 1928. godine

Muslimansko kulturno društvo *Gajret* je 6. decembra 1927. godine organiziralo u Sarajevu konferenciju muslimanske inteligencije, na koju su pozvani brojni intelektualci, ulema i reisul-ulema Džemaludin Čaušević. Ta konferencija imala je za cilj pripremiti proslavu dvadeset pete godišnjice *Gajreta* u septembru 1928. godine, a naročito utvrditi dnevni red Kongresa muslimanskih intelektualaca predviđen za tu priliku. Suočen sa uznemirenošću jednog sudionika, koji je strahovao od neprijateljskih reakcija ako se ovaj kongres bude bavio pitanjima vakufa, Čaušević je odgovorio – “[...] bez izazivanja ne može se krčiti put našem napretku, neko mora da otpočne s radom. Gajret

kandidata za to mjesto, od kojih se u zadnjoj instanci bira reisul-ulema.

je pozvan da se interesuje za sva pitanja, koja zasijecaju u život muslimana”. Dajući tako intelektualcima pravo da se bave vjerskim pitanjima, Čaušević je otišao dalje, te je izjavio: “Ima muslimana koji su obukli šešir, i meni bi bilo drago, da ti muslimani dođu u džamiju, da im ja napravim saf i da im ja držim vaz, pa da i oni sa ćursa drže vaz”.⁸ On je objašnjavao zatim da se nedavno vratio iz Turske, gdje je mogao utvrditi optimalno korištenje vakufa i potvrdio da namjena vakufa može biti prilagođena potrebama vremena, a posebno da stara groblja mogu biti korištena za druge namjene.

Dva dana nakon ovih izjava koje su, prema sarajevskom dnevnom listu *Večernja pošta*, “[...] izazvale naročito interesovanje i komentarisanje u gradu”,⁹ više novinara je posjetilo reisul-ulemu da im pojasni svoju misao. Čaušević je tada ponovio svoja stajališta o ulozi intelektualaca i korištenju vakufa i kako je donio “najljepše impresije” sa svoje posjete Turskoj, te pozdravlja reforme Mustafe Kemala i hvali emancipiranu tursku ženu. Vratio se zatim na pitanje šešira, izjavljujući: “Uzvišeni Islam ne propisuje nikakovu naročitu vrst kape”, i prelazi na pitanje ženskoga vela, smatrajući: “Sakrivanje žena i to je duboko ukorjenjen običaj ali po vjerskim odredbama otkrivanje lica se ne protivi”, prije nego što je zaključio ovu tačku uz izjavu: “Ja bih simpatičnije gledao onu muslimanku, koja otkrivena lica na pošten način zarađuje recimo u trgovini ili radioni, nego one zastrta lica, koje šeću korzom i bave se noću po kafanama”.¹⁰ Nakon toga, polemika je mogla započeti.

Tokom decembra 1927. i januara 1928. godine, ustvari, polemika je bila osobito živa, a vodila se uglavnom preko štampe. U sarajevskim dnevnicima nije prošao praktično nijedan dan bez članka koji obrađuje Čauševićeve izjave i njihov odjek. Protivnici i pristalice reisul-uleme odgovaraju na pitanja novinara, pišu novinama, organiziraju javne skupove na kojima usvajaju rezolucije koje se odmah upućuju štampi. Na strani Čauševićevih protivnika izdvajaju se pojedine uleme, kao Ali Riza Karabeg iz Mostara, Ibrahim Hakki Čokić iz Tuzle, muftija banjalučki Ibrahim Maglajlić ili više na adegdotski način, imam Sulejman Sirri Kozarčanin iz Bosanske Gradiške, koji se suprotstavljao reformističkom intelektualcu Osmanu Nuri Hadžiću na stupcima beograd-

⁸ “Konferencija muslimanske inteligencije u Gajretu”. *Gajret*, br. 24. 16. decembar 1927, 383-384.

⁹ “Poslije izjave Reis-ul-uleme”. *Večernja pošta*, 9. decembar 1927.

¹⁰ “Važne izjave Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 10. decembar 1927.

skog dnevnika *Politika*. Ali, glavna uloga u ofanzivi protiv Čauševića pripadala je džematskim medžlisima glavnih bosanskih gradova (Sarajeva, Mostara, Tuzle, Banje Luke), koji usvajaju neprijateljske rezolucije prema reisul-ulemi i zahtijevaju od drugih vjerskih institucija – Ulema-medžlisa, Izborne kurije i muftija – da zauzmu stajalište. U rezoluciji Džematskog medžlisa iz Tuzle izjavljuje se, naprimjer: “[...] iz navedene izjave Reis-Ul-Uleme, vidimo, da se uvlači u naš vjerski život i ono, što se kosi sa jasnim vjerskim propisima. Stoga molimo sve faktore, da za ovakva pitanja ne dozvole pojedincu da ih na svoju ruku rješava, pa ma to bio Reis-Ul-Ulema, nego da odrede, da i on za ovakva pitanja vazda konsultuje na prvom mjestu članove Ulema-medžlisa, a zatim i muftije”.¹¹ Džematski medžlis iz Sarajeva ide još dalje, obraćajući se direktno reisul-ulemi, što je dovelo do naročito žive prijepiske. Najzad, treba zabilježiti – iako Jugoslavenska muslimanska organizacija (JMO) kao takva ne zauzima stajalište prema polemici koja se vodi, njeni su predstavnici brojni u džematskim medžlisima, a pojedini lokalni ogranci JMO pokazuju otvoreno svoje neprijateljstvo prema Čauševiću. Krajem januara skup sarajevskog ogranka JMO završava se čak povcima “Vjera je u opasnosti!” i “Dolje reis!”.¹²

Čauševićeve pristalice ne zaostaju u polemici. Istina, u tom taboru ulema je bila malobrojnija: radi se, prije svega, o Abdulahu Ajni Bušatliću, profesoru šerijatskog prava, koji je zauzimaio stajališta u štampi u više navrata i, tačnije, o muftiji mostarskom Šakiru Mesihoviću i o dvojici ulema iz istoga grada, Ibrahimu Fejiću i Mehmedu Salimu Spahiću.¹³ Podrška Čauševiću dolazi, dakle, naročito od intelektualaca ponesenih njegovim izjavama o vakufima, velu i šeširu. Rezolucije podrške usvojene su na javnim skupovima u Sarajevu, Mostaru, Banjoj Luci i Tešnju. Rezolucija iz Mostara izražava tako “[...] puno priznanje i hvalu Reis-ul-ulemi na ovako savremenom i zdravom rezonovanju o uzrocima naše kulturne i ekonomske zaostalosti i na onako odvažnom istupanju sa njegovog delikatnog položaja. Čestitamo mu što se predpostavljajući zajedničko dobro svom ličnom popularitetu među t.zv. Ulemom, izložio napadaju ove, koje je u stanju, da ovako velike socijalno-vjerske probleme tretira

¹¹ “Tuzla protiv Reis-ul-uleme”. *Večernja pošta*, 11. januar 1928.

¹² “Istup JMO protiv Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 27. januar 1928.

¹³ Izvan Bosne i Hercegovine, muftija beogradski Mehmed Zeki Činara izbjegavao je da se izjasni o izjavama reisul-uleme Čauševića, dok mu je muftija zagrebački Ismet Muftić dao svoju podršku.

sa svoga uskog gledišta”.¹⁴ Za “napredne” intelektualce, polemika oko Čauševića bila je prilika iz snova da se mobiliziraju i predstave njihove vlastite teze o neophodnosti moderniziranja muslimanske zajednice. Rezolucija iz Sarajeva vidjela je u izjavama reisul-uleme “[...] vrlo pogodnu ishodnu tačku za reorganizaciju rada na kulturnim reformama među nama muslimanima”,¹⁵ a jedna asocijacija naprednih muslimana pod imenom *Reforma* osnovana je krajem januara 1928. godine. Podrški naprednih intelektualaca pridodata je podrška muslimanskih studenata iz Beograda i iz Zagreba, koji su usvojili vlastite rezolucije. Najzad, nekoliko žena muslimanki uzele su riječ u podrški reisul-uleme. U Sarajevu Nafija Baljak, otkrivena službenica i članica *Ženskog pokreta*, bezrezervno je podržala njegove govore o velu, a u Banjoj Luci pet žena muslimanki pozdravljaju ga u otvorenom pismu “plemenite izjave presvetlog Reis-ul-Uleme”, posve relativizirajući značaj vela za školovanje i ekonomsku integraciju žena muslimanki.¹⁶

Nakon vreve iz decembra 1927. i januara 1928. godine uslijedio je jedan mirniji period, u kojem je dnevna štampa gubila svoju centralnu ulogu. Pogrdama i svečanim rezolucijama uslijedili su razrađeniji pokušaji argumentiranja, poprimivši oblik brošura ili članaka u muslimanskim kulturnim časopisima. Intelektualci su se našli tada gurnuti na margine polemike, pošto je sve brošure i članke napisala ulema. Prva brošura objavljena o izjavama reisul-uleme nosila je naslov *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini*, a njen autor bio je Abdulah Ajni Bušatlić, najaktivniji od uleme angažirane u prilog Čauševiću. U ovoj brošuri Bušatlić se zanimao za ekonomsko i kulturno nazadovanje bosanskih muslimana, istražujući pripadajuće greške ilmije i inteligencije, predlažući program reformi muslimanske zajednice, zatim se bavio različitim stajalištima povodom Čauševićevih izjava, uzimajući Čauševića jasno u odbranu. Dvije sljedeće brošure djelo su protivnika reisul-uleme. U svojoj brošuri *Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki)*¹⁷ Ali Riza Karabeg vraća se na ajete iz Kur’ana koji tretiraju pokrivanje žena, zatim na njihovo tumačenje od strane velike uleme iz muslimanske historije, insistira na *idžmi*

¹⁴ “Mostar i otkrivanje muslimanki”. *Večernja pošta*, 28. decembar 1927.

¹⁵ “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 2. januar 1928.

¹⁶ “Protiv feredže i za feredžu”. *Politika*, 12. januar 1928.

¹⁷ Karabeg H. 1928.

(konsenzusu) uleme koja se bavi tom praksom, oglašava se protiv idžtihada i optužuje Čauševića da želi osnovati “peti ćemalistički mezheb (islamska pravna škola)”,¹⁸ prije nego što se pozabavio Bušatlićevom brošurom. Što se tiče Ibrahima Hakki Čokića, on je objavio brošuru pod naslovom *O teseturu (pokrivanju muslimanki)*.¹⁹ On je, također, detaljno obradio ajete iz Kur’ana i hadise koji se odnose na veo, ali se jednako zanimao za pitanje vakufa, strasno osuđujući kemalističku Tursku, podržavao je Džematski medžlis iz Sarajeva u njegovoj prijepisci sa Čauševićem i kritizirao na kraju Bušatlićeve stavove. Međutim, Bušatlić mu je tada odgovorio dugim feljtonom naslovljenim *O ‘teseturu’ i ‘hidžabu’ (pokrivanju) kod muslimanki*, objavljivanom od maja 1928. u kulturnom časopisu *Novi Behar*, gdje je odgovarao na napade Karabega i Čokića, a zatim se vraćao na ajete iz Kur’ana i hadise koji se bave ženskim velom.²⁰ Najzad, juna 1928. godine Džematski medžlis iz Sarajeva objavio je u formi brošure svoju prijepisku sa reisul-ulemom, kao i jedan tekst alima Sejfulaha Prohe, koji se trudio pokazati kako su različiti vjerski izvori protivni nošenju šešira za ljude i otkrivanju žena i da reisul-ulema nije kompetentan tumačiti te izvore.²¹ Što se tiče Džemaludina Čauševića, izgledalo je kao da se povukao iz polemike. Međutim, objavio je u *Novom Beharu* više tekstova koji imaju indirektnu vezu s aktuelnom polemikom, kao što je jedan članak o proturječnim hadisima,²² prikaz knjige Kasim-bega Emina o obrazovanju i o radu žena²³ i jedan članak o školskom deficitu muslimana.²⁴

Veoma oštar komentar o stavovima reisul-uleme Džemaludina Čauševića nalazio se u pozivu od strane Džematskog medžlisa iz Sarajeva u kojem se traži od izborne kurije sljedeće: “[...] budnim okom pratiti rad našeg najvišega vjerskog tijela: Ulema medžlisa a naročito rad njegova predsjednika, koji ne pazeći na propise autonomnog Štatuta (iz 1909.) sam na svoju ruku rješava

¹⁸ Isto.17.

¹⁹ Čokić I. H. 1928.

²⁰ Bušatlić A. “O ‘teseturu’ i ‘hidžabu’ (pokrivanju) kod muslimanki”. *Novi Behar*, vol. II, br. 1-2, 15. maj 1928, 15-16; vol. II, br. 3, 1. juni 1928, 37-38; vol. II, br. 4, 57-58; vol. II, br 5, 1. juli 1928, 69-70; vol. II, br. 6, 15. juli 1928, 88-89; vol. II, br. 7, 1. august 1928, 104-105.

²¹ Merhemić H. M. 1928.

²² Čaušević Dž. “Skovani i patvoreni hadisi”. *Novi Behar*, vol. I, br. 22, 15. mart 1928, 346-347.

²³ Čaušević Dž. “Ocjena jedne knjige”. *Novi Behar*, vol. I, br. 24, 15. april 1928, 393-394.

²⁴ Čaušević Dž. “Zajedničko poučavanje”. *Novi Behar*, vol. II, br. 1-2, 15. maj 1928, 2-3.

najvažnija i najkrupnija vjerska pitanja suprotno svim šeriatskim kitabima.” Zatim je Džematski medžlis izjavio da je Čaušević “[...] dozvolio muslimanima oblačiti šešir, premda se je sva ulema složila u tom, da je to u najmanju ruku haram; on je dozvolio i pohvalio, pa čak i preporučio emancipaciju muslimanske žene u evropskom smislu te riječi, to jest, da se može muslimanka miješati i otkrivena u saobraćaj dolaziti sa svim muškarcima, a to je samim Kuranom zabranjeno”.²⁵ Intelektualci koji su podržavali Čauševića tada su se ponovno mobilizirali u dnevniku *Reforma*, za koje je Džematski medžlis iz Sarajeva glasnogovornik “nazadnih elemenata sarajevske čaršije” i tvrdili su da izborna kurija ima “sasvim ograničenu kompetenciju” i da se ne može izjasniti o doktrinarnim pitanjima, već samo o eventualnim djelovanjima protivnim vjeri ili moralu.²⁶ Na zasjedanju od 7. do 10. jula 1928. godine izborna kurija ipak je odlučila ispitati poziv Džematskog medžlisa. Prema dnevniku *Jugoslavenski list*, izgleda da je izborna kurija bila podijeljena na tri struje: “pročauševićevu”, “antičauševićevu” i “neutralnu”.²⁷ Međutim, konačno je usvojila takrir (izjavu) sa otvorenim neprijateljskim stavovima prema Čauševićevim tezama. Izborna kurija, ustvari, izjavila je, između ostalog, da “nositi šešir bez šerijatom priznate nužde nije dozvoljeno” i da je “Šerijat [...] propisao (ženi) da osim pred taksativno nabrojenom rodbinom i mužem, krije sve ukrase osim lica i pesnica. Lice i pesnice ženi je dozvoljeno pokazati, a muškarcu u njih gledati samo u tom slučaju, ako su potpuno sigurni da im to neće pobuditi strast. Sumnjaju li u svoju moralnu snagu, muškarac će se čuvati gledanja, a žena će pokriti i lice i ruke, osim u slučaju Šerijatom priznate nužde (liječnički pregled itd.). U takvu nuždu ne spadaju protušerijatski narodni običaji, ne spadaju zahtjevi mode i koketerije, a ne spada ni težnja sa srođavanjem (unificiranjem) sa našom inovjernom braćom po krvi i jeziku”. Uz ovo, izborna kurija je dodala da “[...] moralno jaka muslimanka može se posvetiti i obrtu i trgovini i studijama i svakom časnom zanimanju, uz gore istaknuta ograničenja, koja nijesu nikakva stvarna prepreka za njen potpuno sretan društveni i obiteljski život”, cijeneći u završnici da se svaka reforma vakufa mora vršiti uz

²⁵ Gazi Husrev-begova biblioteka (dalje: GH-bB). Rasuti dokumenti i arhivalije na bosanskom jeziku. “Apel na hodžinsku kuriju”. Sarajevo, juli 1928, A-453/B, 1.

²⁶ “Pred sastanak hodžinske kurije”. *Reforma*, vol. I, br. 10, 6. juli 1928, 2.

²⁷ “Zaključci vijećanja Hodžinske kurije”. *Jugoslavenski list*, 10. juli 1928.

poštovanje pravila fikha (šerijatskog prava).²⁸

Takrir Izborne kurije sadržio je izvjesne dvosmislenosti koje bi mogle dati mjesta divergentnim tumačenjima. Tako dnevnik *Večernja pošta* objavljuje – “muslimanke se ne smiju otkrivati”,²⁹ dok *Politika* dodjeljuje naslov – “muslimanske žene mogu se otkrivati” i kvalificira takrir kao “najliberalnije stanovište jedne vrhovne muslimanske verske ustanove” nakon kemalističkih reformi.³⁰ Sam Čaušević koristio je te dvosmislenosti da bi prikrrio svoj poraz i u jednom kratkom odgovoru kuriji napisao je: “[...] pročitavši takrir Kurije usvajam ga, jer iz njeg razumijem da ne odbacuje moju glavnu misao, da muslimanka koja je upućena na studiranje nauke, učenje zanata i drugu privredu, može biti otkrivena lica i ruku”.³¹ Ali, njegovi protivnici imali su sasvim drugo tumačenje takrira i trijumfalno su napisali: “[...] kurija se kao najmjerodavni islamski forum potpuno saglasila s mišljenjem sarajevskog džematskog medžlisa i svojim takrirom odobrila njegovo stanovište koje je zauzeo povodom poznatih izjava Reis-ul-uleme. Hvala Bogu, da je ovo pitanje privedeno kraju”.³²

U stvari, objavljivanjem takrira u julu 1928. godine najavljen je kraj polemike pokrenute Čauševićevim izjavama. Tako je *Večernja pošta* naznačila da mlade pristalice reisul-uleme namjeravaju zatražiti od izborne kurije da precizira šta podrazumijeva pod “Šerijatom priznate nužde”, ali se očevidno radi o sklonostima bez nastavka. Isto tako, u svome broju od 15. jula 1928. godine, kulturni časopis *Novi Behar* naznačava da je primio više tekstova koji kritiziraju takrir i da će ih objaviti u svome narednome broju, ali nije uradio ništa od toga. Samo je *Jugoslavenski list* objavio jedan članak pisca Ahmeda Muratbegovića pod naslovom *Spašavajmo nauku islama od neukih hodža!*, koji je osudio istovremeno takrir izborne kurije i Čauševićevu kapitulaciju.³³ Šutnja je, dakle, težila prekriti polemiku otvorenu osam mjeseci ranije. Pa ipak, ostaje još jedan događaj – Kongres intelektualaca muslimana, koji je za septembar

²⁸ “Takrir”. *Bosanska pošta*, Sarajevo, 1928, 5.

²⁹ “Muslimanke se ne smiju otkrivati”. *Večernja pošta*, 10. juli 1928.

³⁰ “Muslimanske žene mogu se otkrivati”. *Politika*, 11. juli 1928.

³¹ “Takrir”. *Bosanska pošta*. 6.

³² Isto.7.

³³ Muratbegović A. “Spašavajmo nauku islama od neukih hodža!”. *Jugoslavenski list*, 14. juli 1928.

sazvalo Kulturno društvo *Gajret* i na čijem se dnevnom redu nalazilo žensko pitanje. Kad je došao taj dan, u izlaganju Huseina Brkića o “našem ženskom pitanju” tvrdilo se da je nošenje vela običaj, a ne vjerska obaveza, i nagovijestila se akcija za postepeno otkrivanje žena muslimanki.³⁴ U diskusiji koja je uslijedila i kojoj je predsjedavao Čaušević pristalice i protivnici ukidanja vela sukobili su se ponovo, slažući se u tome da je to pitanje drugorazredno u odnosu na pitanje obrazovanja žena. Rezolucija konačno predstavljena skupštini išla je u istom smjeru, ocjenjujući da je ekonomsko i kulturno nazadovanje muslimanske zajednice usko povezano sa nazadovanjem žena muslimanki, dodajući da je to posljednje uvjetovano lošim razumijevanjem islamskih principa, jer “po mišljenju najautoritativnijih alima nije zabranjeno muslimanki da se školuje i da privređuje”, zatim je osuđeno zlostavljanje kojima šerijatsko pravo daje mjesta u porodičnom području. Muftija travnički Sakib Korkut primjerio je tada sljedeće: “bila bi jača rezolucija, kad bi se još umetnulo: *prema riješenju hodžinske kurije*”, što je jednoglasno prihvaćeno, a da se nije reklo gdje je to pojašnjenje smješteno u tekstu rezolucije.³⁵ Rezolucija Kongresa intelektualaca muslimana prešla je potpuno šutke preko pitanja vela i označila kraj polemike pokrenute deset mjeseci ranije. Samo je Ahmed Muradbegović nalazio još energije protestirati protiv zaborava intelektualaca muslimana i ustvrditi da bi rezolucija dostojna toga imena morala proglasiti da je “[...] prva faza riješenja muslimanskog ženskog pitanja [...] otkrivanje muslimanske žene”.³⁶ Ali, Muradbegovićev glas izgledao je od tada jako usamljen, a šutnja je padala dugo vremena na to sporno pitanje.

Od vakufa do vela: u srce polemike

Da bi se razumjelo kako polemika iz 1928. godine vodi u sukobljavanje o samoj definiciji vjerskog autoriteta, nije dovoljno poznavati samo njenu hronologiju. Treba također iz nje izdvojiti različite uloge. Prvo pitanje koje je pokrenuo Čaušević 6. decembra 1927. godine u prostorijama *Gajreta* jeste

³⁴ Brkić H. S. “Naše žensko pitanje”. *Gajret*, br. 5, 1928, 72-75.

³⁵ “Žensko pitanje”. *Gajret*, br. 20, 1928, 350-351.

³⁶ Muradbegović A. “Kongres muslimanskih ‘intelektualaca.’” *Jugoslavenski list*, 12. septembar 1928.

pitanje reforme vakufa. U toj prilici reisul-ulema dopušta “[...] da bi se zbilja vakufski imetak mogao mnogo bolje iskoristiti, kao što je to učinjeno u Turskoj.” Prema njegovom mišljenju: “[...] mi čuvamo jedan kapital, koji je za nas mrtav i koga će s vremenom drugi iskoristiti, možda i nemuslimani, ako ga mi muslimani ne umjednemo iskoristiti – kao što je to slučaj na stotine mjesta”. Čaušević je tada u strogom poštovanju vakufnama (zadužbinskih povelja) vidio prepreku prilagođavanju vakufa potrebama muslimanske zajednice, i zato je predložio njihovo šire i savremenije tumačenje. Uzimajući primjer grobalja, često smještenih u centru gradova, on je cijenio da bi ona mogla biti korištena u mnogo korisnije ciljeve, ali priznaje: “[...] ako bih ja kazao da treba iskoristiti neki kaburistan (grobље) u islamske svrhe, ustalo bi svo Sarajevo protiv toga, pa i sve muftije”.³⁷

Usljed toga, pitanje reforme vakufa ostaje prisutno u preokupacijama i jednih i drugih. Tako je rezolucija koju su usvojili intelektualci Sarajeva 2. januara 1928. godine insistirala da se Skupština vakufa izjasni o tom pitanju, a osnivači *Reforme* smjerali su uputiti peticiju da upravljanje vakufima bude povjereno kompetentnim osobama, umjesto mutevelijama (upraviteljima vakufa), koji se bave jedino svojim osobnim interesima. Nešto kasnije, intelektualac Hakija Hadžić objavljuje u *Večernjoj pošti* dugi feljton o žalosnom stanju vakufa u Bosni i Hercegovini.³⁸ Nije izostao odgovor od uleme neprijateljski raspoložene prema Čauševiću. Hamza Puzić, član Izborne kurije, izjavio je “[...] da je potrebna reforma vakufa, ali u granicama šarti-vakufa (uvjeta zavještača)”,³⁹ a Ibrahim Hakki Čokić ocijenio je u svojoj brošuri da eventualna reforma vakufa mora da ostane u okviru Šerijata, što konačno potvrđuje tahrir Izborne kurije. Ali, pitanje vakufa prešlo je brzo u drugi plan u aktuelnoj polemici i, bar naizgled, poticalo je manje strasti od pitanja oblačenja. Otada je teško znati u kojoj mjeri to pitanje vakufa ostaje skriveni ulog polemike predstavnika Jugoslavenske muslimanske organizacije, veoma zastupljenim u administraciji vakufa željnim da sačuvaju kontrolu nad njima, koji su se suprostavljali reisul-ulemi, a on je želio reformirati i centralizirati upravljanje vakufima. Odgovor na ovo pitanje nalazi se, vjerovatno, u arhivima Skupštine

³⁷ “Konferencija muslimanske inteligencije u Gajretu”. *Gajret*, br. 24, 16. decembar 1927, 383-384.

³⁸ Hadžić H. “Kritika rada u Vakufu”. *Večernja pošta*, 7, 8. i 9. mart 1928.

³⁹ “Mišljenje mostarskih alima o izvaji g. Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 18. decembar 1927.

vakufa, teško dostupnim, i u arhivima Ministarstva vjera, sačuvanim u Beogradu. Izvjesne indicije sugeriraju, ipak, da jedna takva skrivena igra sigurno postoji. S jedne strane, Čaušević i njegove pristalice nisu tajili svoje želje da reformiraju islamske vjerske institucije, idući dotle da objave projekt zakona koji bi navodno zamijenio Statut iz 1909. godine.⁴⁰ No, jedna takva perspektiva mogla je samo smetati konzervativnoj ulemi i političarima iz Jugoslavenske muslimanske organizacije. S druge strane, 1928. je godina puna događaja za vakufe, sa izbijanjem finansijskog skandala koji se ticao Regionalne vakufske direkcije iz Sarajeva (kojom je vladala JMO) i Komercijalne muslimanske banke. Najzad, reisul-ulema i predstavnici JMO su se sukobljavali oko izbora muftije travničkog Sakiba Korkuta u Skupštinu vakufa,⁴¹ što bi objasnilo, prema *Večernjoj pošti*, “[...] odluku šireg odbora JMO [...] da se preduzmu mjere protiv reformističkih izjava Reis-ul-Uleme”.⁴² Ovaj sukob oko izbora Korkuta navodi, uostalom, Čauševića da izjavi “[...] ako neka gospoda hoće da drugačije tumače zakon [...], onda tražite sebi drugog reis-ulemu, koji će tako tumačiti”.⁴³

Bez obzira kako značajno može biti pitanje vakufa, ne treba svoditi polemiku iz 1928. godine na samo jedan ulog. Druge komponente te polemike, a naročito pitanja vela i šešira, imaju vlastiti značaj i svoju koherentnost, što sada treba ispitati. Nesporno pitanje koje izaziva najviše strasti i na koje se troši najviše tinte jeste pitanje ženskoga vela. Zatim, treba precizirati o kakvom se velu radi. Čaušević u svojim izjavama i napisima govori samo o tome da odobri napuštanje vela koji prekriva lice, u Bosni i Hercegovini zvanog *peča*, *jašmaka* ili *vala*, a ne dopušta shvatanje da on podrazumijeva suštinske promjene u odijevanju. To je isto za ulemu koji ga podržavaju, kao Abdulah Ajni Bušatlić. Ali, dnevna štampa predstavlja polemiku u kojoj se suprotstavljaju pristalice i protivnici *feredže* ili *zara*, odnosno tradicionalnog ogrtača koji nose muslimanske žene. Najzad, da bi se još dodalo zbrci, intelektualci koji

⁴⁰ “Muslimanska vjerska zajednica”. *Večernja pošta*, 13, 14. i 16. decembar 1927.

⁴¹ Neprijateljstvo Jugoslavenske muslimanske organizacije (JMO) prema Sakibu Korkutu objašnjava se činjenicom da je ovaj 1922. godine bio jedan od glavnih rukovodilaca Jugoslavenske muslimanske narodne organizacije (JMNO), partije nastale odvajanjem od JMO.

⁴² “Reis – Korkut – Spaho”. *Večernja pošta*, 27. januar 1928.

⁴³ “Vakufski Sabor prema sarajevskom povjerenstvu”. *Jugoslavenski list*, 27. januar 1928.

podržavaju Čauševića pozivaju samo na otkrivanje lica, ali je izvjesno da ne bi mrzovoljnim okom gledali na daljnje pozapadnjačenje odijevanja žena muslimanki.

Bilo kako bilo, Čauševićeve pristalice i protivnici sukobljavali su se riječ po riječ oko pitanja vela. Tako prvi smatraju da je sakrivanje lica običaj, a ne vjerska obaveza. Osman Nuri Hadžić je predočavao predislamske izvore vela, Edhem Bulbulović govorio je o “regionalnom običaju koji nema ništa zajedničko sa Islamom”,⁴⁴ a Abdulah Ajni Bušatlić cijenio je – “treba taj običaj da se iskorijeni”.⁴⁵ Njihovi protivnici, naprotiv, vidjeli su u pokrivanju lica jednu vjersku obavezu zasnovanu na Kur’anu i hadisima. Rezolucija protiv Čauševića, usvojena u Tuzli, donosi tim povodom da “[...] je pokrivanje islamske žene osnovano na imperativnoj zapovijedi Kurana, koju tumači i Hadis. Ovako tumačenje postoji preko 13 vjekova – sve od Vakti seadeta (sretnih vremena) do danas, i nije ga niko od islamskih autoriteta pobijao i drugačije tumačio”.⁴⁶ Ovoj svađi oko tumačenja izvora dodaje se radikalno neslaganje oko društvenih efekata vela i otkrivanja. Čaušević i njegove pristalice, ustvari, vide u pokrivanju lica jedan od glavnih razloga za ekonomsko i kulturno nazadovanje muslimanske zajednice. Čaušević je otuda cijenio: “[...] ako se vidi, da žensko treba da bude otkrivena lica i da treba da razgovara sa ljudima, onda to treba i odabrati, jer je to manja šteta prema onoj da usljed nevaspitanosti i nesposobnosti ženskog svijeta – cijeli islamski narod ostaje u nazatku i pada u nesreću”.⁴⁷ U isto vrijeme pristalice otkrivanja žena niječu da ono može biti uzrokom moralnog posrnuća: za intelektualce iz Mostara, naprimjer, “[...] tvrđenje da pokrivanje ili otkrivanje naših žena stoji u kauzalnoj vezi sa seksualnom etikom znači ograničeno vjersko i socijalno obrazovanje. Uzroci prostitucije⁴⁸ ne leže nikako u pokrivanju ili otkrivanju naših žena [...] nego u pogrešnom domaćem vaspitanju i ekonomskim prilikama”.⁴⁹ Ne iznenađuje što su Čau-

⁴⁴ “Reforme među Muslimanima”. *Večernja pošta*, 7. januar 1928.

⁴⁵ “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 12. decembar 1927.

⁴⁶ “Rezolucija tuzlanskih Muslimana”. *Politika*, 12. januar 1928.

⁴⁷ Čaušević Dž. “Ocjena jedne knjige”. *Novi Behar*, vol. I, br. 24, 15. april 1928, 393-394.

⁴⁸ Svi protagonisti polemike iz 1928. godine rekli su kako su utvrdili porast prostitucije nakon Prvog svjetskog rata, ali njihova upotreba termina “prostitucija” katkad je proširena do tačke kada pokriva cjelinu vanbračnih seksualnih odnosa.

⁴⁹ “Mostar i otkrivanje muslimanki”. *Večernja pošta*, 28. decembar 1927.

ševići protivnici imali sasvim drugu viziju stvari. Za njih je ideja da bi veo bio prepreka napretku muslimanske zajednice smiješna, a Džematski medžlis iz Sarajeva odgovorio je Čauševiću da: “[...] ne stoji, da je kod nas vrijeme i prilike donijelo, da se mora obući šešir i otkriti ženskinje, jer ni oni, koji su taj šešir obukli, nijesu s time postali ni pametniji, ni radeniji, a ni ono ženskinje, koje se je otkrilo, nije sa time postalo ni spremnije ni pobožnije, nego opet protivno tome”.⁵⁰ Oni su, naprotiv, vidjeli u otkrivanju žena manifestiranje i uzrok amoralnosti. Muftija Ibrahim Maglajlić izražavao je tako žaljenje što češći kontakti između muškaraca i žena vode uvećavanju prostitucije, a Ibrahim Hakki Čokić iskazao je bojazan da ukidanje vela vodi porastu veneričnih bolesti u okrilju muslimanske zajednice.

Sukobljavanje oko pitanja vela moglo je voditi korištenju sitničavih argumenata, kao kad Čaušević bilježi, naprimjer, da neke pokrivene žene prenose venerične bolesti ili kad Ragib Husejnagić cijeni da su pristalice otkrivanja “[...] oni, koji su željni, da gledaju tuđe žene”.⁵¹ Ozbiljnije, pitanje vela upućuje na pitanje statusa žene u islamu. Pristalice otkrivanja osobito su insistirali na jednakosti prava između muškaraca i žena koje islam uvodi. U svojim napisima Abdulah Ajni Bušatlić i Osman Nuri Hadžić podsjećali su, naprimjer, da žena muslimanka ima pravo da raspolaže sobom i svojim dobrima, da promijeni mjesto boravka i da radi. Čaušević je sa svoje strane primao predstavnice *Ženskog pokreta* i pokazao se sklonim prema pravu glasa za žene, pod uvjetom, ipak, da tome prethodi njihovo “kulturno i prosvjetno pridizanje”.⁵² Što se tiče Huseina Brkića, u svome izlaganju na Kongresu intelektualaca muslimana ocijenio je da: “[...] muslimanka [...] po načelima islamskoga prava toliko nagrađena slobodom da bi joj na tom mogle zavidjeti mnoge evropske građanke – kad bi ona tu slobodu stvarno uživala”. On je vidio uzroke za takvo odvajanje između principa i stvarnosti “[...] u sebičnosti muškaraca, u pomanjkanju smisla za opće dobro i u pomanjkanju shvatanja duha i zahtjeva vremena”.⁵³ Čauševići protivnici bili su mnogo manje opširni o tome predmetu i samo se Sulejman Sirri Kozarčanin trudio suprotstaviti tvrdnjama

⁵⁰ “Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi”. u: Merhmemić H. M. 1928. 43-44.

⁵¹ “Vakufi, feredža i fes”. *Jugoslavenski list*, 18. januar 1928.

⁵² “Ženski pokret kod Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 15. decembar 1927.

⁵³ Brkić H. S. “Naše žensko pitanje”. *Gajret*, br. 5, 1928, 73.

Osmana Nuri Hadžića o jednakosti prava između muškaraca i žena i o slučaju manje vrijednosti ženskoga svjedočenja u šerijatskom pravu. Najzad, rijetke žene koje su sudjelovale u polemici pozdravljale su Čauševićeve izjave, ali su relativizirale značaj pitanja vela i nisu ga spominjale u statusu žene u islamu. Oprezne i pragmatične, one su insistirale više na školovanju i profesionalnom uključivanju žena muslimanki, i još konkretnije na ukidanju zakonske odredbe koja isključuje muslimanske djevojke iz obaveznog školovanja.⁵⁴ Takav je bio slučaj sa ženama iz Banje Luke koje su izjavile na početku svoje rezolucije: “U današnjoj sveopštoj ekonomskoj krizi, kad se formalno gladije, nama nisu ni na kraj pameti šesiri ni moderne toalete i drugi luksuzi pogotovo raskalašni običaji koji se kriju pod firmom mode. Nama treba hljeba, vazduha i sunca, na što imamo pravo kao i svaki živi stvor”.⁵⁵

Ako su u povodu vela linije podjele bile jasno ocrtane, argumenti i jednih i drugih evoluirali su tokom polemike. Čaušević i njegove pristalice brzo su se našli u defanzivi. Optužen da je pozvao na ukidanje vela i izazvan da to započne otkrivanjem svoje vlastite žene, Čaušević se branio da je uputio jedan takav poziv: “Iz ovoga se svega ne smije razumjeti da ja govorim: otkrijte svoje žene. To meni nije na kraj pameti. Ko može neka se ravna prema propisima o vladanju naših majki, o prećim ženama našeg Pejgambera. Ja ovdje vodim računa o onom što postoji, što će doći i što mora doći”.⁵⁶ U isto vrijeme, pristalice reisul-uleme pokušavali su sve više u prvi plan staviti pitanje obrazovanja žena i podrediti mu pitanje vela. S tog stajališta, takrir Izborne kurije, postavljajući veoma stroge uvjete za otkrivanje lica, posve potvrđujući da se žena muslimanka može obrazovati i vršiti profesionalnu djelatnost, preokreće prioritete time što ih ubrzava. To obrtanje prioriteta jednako se javlja i tokom Kongresa intelektualaca muslimana. U svome izlaganju, pripremljenom početkom 1928. godine, Husein Brkić se izjašnjavao za postepeno otkrivanje žena muslimanki. Ali, u diskusiji koja je uslijedila malo-pomalo se ocrtavao konsenzus da se izbjegne pitanje vela. Šukrija Kurtović posebno je izjavio da “[...] ne treba forsirati otkrivanje žena, nego treba forsirati pohađanje škole, obrazovanje, pa ako muslimanki konvenira da ide pokrivena neka ide, ali ako

⁵⁴ Ova zakonska odredba iz austrougarskog razdoblja bit će ukinuta u 1929. godini.

⁵⁵ “Protive feredže i za feredžu”. *Politika*, 12. januar 1928.

⁵⁶ “Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 14.

mora da ide otkrivena neka se otkrije”.⁵⁷ U biti, rezolucija Kongresa intelektualaca muslimana o ženskom pitanju nije se izjašnjavala o pitanju vela. Ova, posebno sporna tačka polemike iz 1928. godine ostala je, dakle, konačno bez odgovora. Preko nje, suštinska pitanja kao što su status žene u islamu ili uzroci nazadovanja muslimanske zajednice ipak su obrađena. Preko pitanja vela, između ostalog, a što i jeste bilo u igri, definiraju se odnosi sa nemuslimanima i sa zapadnim svijetom, a Džematski medžlis iz Sarajeva odgovorio je, na primjer, da je “[...] ispravnije [...] gledati, u prečasne ženske Alejhislamove, nego li u nekakve emancipovane, koje u svemu majmunišu evropejki i imitiraju je”.⁵⁸ Ali, u definiranju odnosa sa nemuslimanima i sa zapadnim svijetom šušir igra prvu ulogu.

“Duh vremena” ili “vrijeme nereda”: dvije suprotstavljene vizije svijeta

U izvjesnom smislu, rasprava o nošenju šušira podsjećala je na raspravu o otkrivanju žena. U oba slučaja, ustvari, Čaušević i njegove pristalice podvlačili su da “islam ne propisuje nikakove naročite nošnje”,⁵⁹ ali insistira na tjelesnoj čistoći i moralnom integritetu. Povodom šušira, oni su precizirali da je muslimanima zabranjeno samo nošenje kapice kršćanskih svećenika, te se rugaju konzervativcima koji su se prihvatili odbrane fesa, jedne kape i same osuđene kao *bidat* (vjerska inovacija) u vrijeme njenog uvođenja početkom XIX stoljeća. Što se tiče konzervativne uleme, oni su se oslanjali na hadis “Onaj koji sličijednom narodu pripada njemu”, da bi u nošenju šušira vidjeli čin otpadništva. Za Sejfulaha Prohu, “[...] ko god šušir nosi bez šerijatskog uzura (dozvole), taj je izašao iz muslimanske zajednice (dokle god se toga posla ne pokaje) isto kao da je rekao: Zbogom muslimani, ja odustajem od Islama, jer je na se metnuo znak nemuslimana”.⁶⁰ Ovo mišljenje dijeli Džematski medžlis iz Sarajeva, koji je ocijenio da u Bosni i Hercegovini nošenje fesa ne sprečava ni školovanje, ni ekonomsku aktivnost muslimana, a da oni koji nose šušir imaju jedini cilj da prikriju svoj muslimanski identitet; dakle, da postanu *kjufuri* (nevjernici).

⁵⁷ “Muslimansko žensko pitanje”. *Gajret*, br. 19, 1928, 329.

⁵⁸ “Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi”. u: Merhemić H. M. 1928. 41.

⁵⁹ “Reis-ul-ulema ne prima inicijative iz Turske”. *Jugoslavenski list*, 11. januar 1928.

⁶⁰ Proho S. “Frkai dalla”. u: Merhemić H. M. 1928. 61.

Ne iznenađuje što je ta vrsta argumenata izazvala veoma žive reakcije kod intelektualaca muslimana. Hakija Hadžić tako uzvikuje da “Islam i Kur’an nisu nikakav modni žurnal” i smatra “[...] magarcem svakog onog, koji misli, ako sam obukao šešir, da sam tim putem postao *vlah*”.⁶¹ Mladi anonimni intelektualci pokušavali su čak obrnuti optužbu za otpadništvo, pišući da “[...] muslimanska inteligencija ne nalazi razloga, zbog kojih bi se grčki fes privilegijao i davao mu prednost pred modernom kapom, koju je primio cio kulturni svijet”.⁶² Ali, najrazrađeniji odgovor došao je od Čauševića, koji je insistirao na ideji namjere. Za njega, *kjufur* postaje samo onaj koji nosi šešir – ili svaku drugu odjeću – u hotimičnoj namjeri da to postane. Otada, “[...] želja i volja je glavno, a ako ne želi *kjufura*, njega ne može ništa u *kjufur* metnuti”, a optužbe za otpadništvo upućene protiv inteligencije gubile su svaku umjesnost.⁶³

Još više nego veo, šešir upućuje na pitanje odnosa između muslimana i nemuslimana. Izvjesno, on nije nikada formuliran na eksplicitan način i polemika iz 1928. godine ostaje temeljno polemika između muslimana o muslimanima. Ali, nemuslimani su doista prisutni u pozadini ove polemike, kroz insistiranje o ekonomskom i kulturnom nazadovanju muslimanske zajednice.⁶⁴ Već 6. decembra 1927. godine, ustvari, Čaušević je objašnjavao da bi neke vakufe mogli da koriste nemuslimani ako ih sami muslimani ne koriste. Ovaj tip uznemirenosti susreće se kod intelektualaca muslimana, koji u relativnom nazadovanju njihove zajednice vide prijetnju za samu svoju egzistenciju. Prema Šukriji Kurtoviću: “[...] može doći vrijeme, kada će neprestano naše zaostajanje dovesti dotle, da će naš položaj kulturno, ekonomski i socijalno biti takav, da mu više ne može biti popravka, da će Muslimani naši postati prosti lumpen-proletarijat, da će – kao posljedica toga – izgubiti muslimanski i čovječanski moral. A tada, naravno, nestaće i islama među nama. Jer poznata Vam je riječ našeg naroda u tom smislu: Fukaraluk je gori od ćufura”.⁶⁵ Čau-

⁶¹ “Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 3. januar 1928.

⁶² “O reformama u muslimanskom društvenom životu”. *Jugoslavenski list*, 6. januar 1928.

⁶³ “Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 33.

⁶⁴ Dramatični akcenti s kojima i jedni i drugi obrađuju ovo pitanje nazadovanja muslimanske zajednice objašnjava se djelimično činjenicom da polemika iz 1928. dolazi jedva devet godina otkako je agrarna reforma upropastila tradicionalne muslimanske elite Bosne i Hercegovine i bila praćena teškim antimuslimanskim nasiljem. Vidjeti: Šehić N. 1991.

⁶⁵ “Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 3. januar 1928.

ševići protivnici nisu ignorirali to pitanje muslimanskog nazadovanja, ali se ironično odnose prema sredstvima izabranim da se ono pobijedi. Haki-beg Bušatlija, predsjednik komisije vakufa iz Bugojna, cijenio je da “[...] kad svi obučemo šešir i otkrijemo žene, pa odemo i dalje i odvedemo ih u kino, pozorište i čak i u kafane, opet ne ćemo biti ništa bolji ni moralno, ni materijalno”.⁶⁶ Naročito se konzervativna ulema bojala asimilacije muslimanske zajednice još više nego njenog nazadovanja. Ibrahim Hakki Čokić pisao je o tome da “[...] narod, koji hoće, da kao takav živi, mora imati i svoje obilježje i znakove. Nema li tog, on se u glavnom rasplinuo. [...] Mi nećemo kao muslimani, da isčeznemo, nećemo da se stopimo u druge i slično. Mi hoćemo da ostanemo najprije kao muslimani”.⁶⁷ Takvo stajalište se nalazilo u takriru Izborne kurije, koji precizira da “[...] težnja sa srođavanjem (unificiranjem) sa našom inovjerenom braćom po krvi i jeziku ne može opravdati ukidanje vela”.⁶⁸

Indirektno, rasprava o šeširu (i o velu) upućuje, dakle, također i na pitanje o mjestu bosanskih muslimana u jugoslavenskoj cjelini i, specifičnije, o njihovoj nacionalnoj identifikaciji. Sam Čaušević insistirao je na činjenici da bosanski muslimani nisu Turci i ocijenio je da “[...] opšta emancipacija i puno saživljavanje muslimana sa ostalim narodom doneće i u tome pogledu (nacionalne svijesti) promena”.⁶⁹ Što se tiče intelektualaca muslimana, oni su sa strahom utvrđivali da je muslimansko nazadovanje “[...] od velike smetnje u opštem našem nacionalnom razvoju, tako da mjesto pomagači u tome razvoju možemo postati balast i naravno posljedice toga bile bi kobne”.⁷⁰ U vezi s tim, udruženje *Reforma* nije smatralo među svojim ciljevima činjenicu “[...] da se muslimani nacionalno osvješćuju tako, da oni kao autohtoni elemenat vide u ovoj zemlji svoju pravu i jedinu otadžbinu”.⁷¹ U očima intelektualaca kulturni napredak bosanskih muslimana jasno je podrazumijevao da oni usvoje nacionalni identitet. Ipak, zbog njihove podjele na prosrpske i prohrvatske intelektualce, oni nisu mogli dati konkretni sadržaj tom projektu “naciona-

⁶⁶ “O reformama u muslimanskom društvenom životu”. *Jugoslavenski list*, 6. januar 1928.

⁶⁷ Čokić I. H. 1928. 31.

⁶⁸ “Takrir”. *Bosanska pošta*, 1928. 5.

⁶⁹ “Značajna izjava Reis-ul-uleme”. *Politika*, 10. decembar 1927.

⁷⁰ “Pokret napredn[ih] muslimana”. *Jugoslavenski list*, 31. decembar 1927.

⁷¹ “Iz krugova muslimana reformatora”. *Jugoslavenski list*, 14. januar 1928.

liziranja”. Što se tiče njihovih konzervativnih protivnika, iz ravnodušnosti ili iz opreznosti, oni se nikada nisu izjašnjavali o nacionalnom pitanju i pozivali su na “islamski narod” sa veoma neodređenim obrisima. U tom kontekstu, pitanje nacionalne identifikacije bosanskih muslimana također ostaje u pozadini polemike iz 1928. godine, jer se niko nije prihvatao da od njega učini eksplicitni ulog.

Preko samog jugoslavenskoga okvira, učesnici polemike iz 1928. godine najzad su navedeni da definiraju odnos prema svijetu koji ih okružuje. S jedne strane, oni su se morali postaviti prema zapadnoj Evropi i pobjedničkoj evropskoj civilizaciji. Tada je upadljiv kontrast između udruženja *Reforma*, koje hoće da “[...] kulturno prosvjetni nivo (muslimana) izjednači sa nivoom ostalih kulturnih naroda”,⁷² Čauševića, koji je pozivao svakog muslimana da “[...] postizava različite znanosti, pomoću kojih Evropa nas gazi”,⁷³ i njegovih protivnika, koji su se rugali intelektualcima da oponašaju Evropu u svakoj stvari. S druge strane, različiti učesnici morali su se odrediti prema ummi i muslimanskom svijetu. Tako su Čaušević i njegove pristalice navodili Egipat, Jemen, Afganistan, Iran i tolike muslimanske zemlje u kojima neke žene nisu pokrivene. Zatim, oni insistiraju na perifernom karakteru bosanskih muslimana, koji ih oslobađa obaveze da budu strožiji od drugih. “Kad ovoliki milijoni muslimana ne nalaze da Kuran zabranjuje otkrivanje”, pita Hajdarović, “zar mi, nas 500.000 zaostalih muslimana, da nađemo da zabranjuje”.⁷⁴ Čauševićevi protivnici pozivali su se također na ummu i na muslimanski svijet, ali za sasvim različite ciljeve. U svojoj brošuri Ali Riza Karabeg je podvukao, naprimjer, da u Saudijskoj Arabiji vehabije nisu ukinuli veo, premda odbacuju vjerske prakse koje su se pojavile nakon Poslanikove smrti. Nešto dalje, on samo Arapima dodjeljuje pravo da prakticiraju *idžtihad*: “Od drugih naroda, a pogotovu od nas u Bosni, ne može se ni očekivati ‘Idžtihad’ a smiješno je to i zamišljati. Jer mu izmegju ostalih uvjeta, bar minimalni: perfektno i praktično poznavanje arapskog jezika i svestrano poznavanje Kur’ana i Hadisa, a jasno je, da toga kod nas nema”.⁷⁵ Kroz raspravu o velu ili o šeširu pojavljuju

⁷² Isto.

⁷³ Čaušević Dž. “Zajedničko poučavanje”. *Novi Behar*, vol II, br. 1-2, 15. maj 1928. 3.

⁷⁴ “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 2. januar 1928.

⁷⁵ Karabeg H. 1928. 13.

se, dakle, dva suprotstavljena načina gledanja svijeta i smještanja u njegovom okrilju.

Ta veza nije nigdje očiglednija nego u pozivanjima na Tursku. Ona je, ustvari, zemlja na koju se različiti učesnici najčešće pozivaju i povodom koje se najžešće sukobljavaju. U decembru 1927. godine Čaušević je hvalio kemalističku Tursku zbog njenog upravljanja vakufima, njenog ekonomskog i kulturnog napretka, emancipacije turske žene, te izjavljuje: “Kemal paša je historijska ličnost, čiji značaj današnjica još ne može potpuno da shvati”.⁷⁶ Takvi govori su poticali zanos kod naprednih intelektualaca, koji su pozdravljali činjenicu da je reisul-ulema “[...] spreman pomoći presadu tih (kemalističkih) reforma i u društveni i porodični život naših muslimana”,⁷⁷ ali su izazivali protest među konzervativnom ulemom. Sulejman Sirri Kozarčanin tako optužuje Čauševića da je išao tražiti svoje vjerske ideje u Turskoj, “[...] u kojoj danas vlada nasilna Vlada Kemal-paše”, te obavještava da “[...] neće i ne može niko da nam silom i izjavama po receptu siledžije Kemal-paše nametne (ukidanje vela)”.⁷⁸ Čaušević se brzo vratio u defanzivu, a kada je 10. januara 1928. godine dnevnik *Politika* pisao da je reisul-ulema išao tražiti inspiraciju u Turskoj, on je požurio to demantirati. Vezivanje Čauševićevih izjava za reforme Mustafe Kemala ostalo je, ipak, jedno od omiljenih oružja njegovih protivnika i u svojim brošurama Ali Riza Karabeg i Ibrahim Hakki Čokić optužuju Čauševića da stvara “peti ćemalistički mezheb”⁷⁹ ili da hoće “kemalizirati” muslimane.⁸⁰ Općenito, konzervativna ulema oglašavala je duboko neprijateljstvo prema kemalističkom režimu. Čokić osuđuje “*Ljeningovštinu* Ćemala”,⁸¹ a Sejfulah Proho tvrdi da je “mlada nemoralna turska inteligencija [...] na šerijat pljunula”.⁸² No, ako je kemalistička Turska zauzimala tako značajno mjesto u argumentiranju i jed-

⁷⁶ “Važne izjave Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 10. decembar 1928. Postavlja se pitanje u kojoj mjeri su novinari vjerno prenijele govore reisul-uleme o Turskoj ili u njima naglašavali prokemalističku orijentaciju. Ali, ostaje dojam da im Čaušević nije suprotstavio nikakav demant.

⁷⁷ “O reformama u muslimanskom društvenom životu”. *Jugoslavenski list*, 6. januar 1928.

⁷⁸ “Na izjave Reis-ul-ulema Čauševića”. *Politika*, 24. decembar 1927.

⁷⁹ Karabeg H. 1928. 17.

⁸⁰ Čokić I. H. 1928. 43.

⁸¹ Isto. 9.

⁸² Proho S. “Frkai dalla”. u: Merhemić H. M. 1928. 53.

nih i drugih, to nije samo zato što je u 1928. godini Bosna i Hercegovina tek prije devetnaest godina formalno prestala biti dio Osmanskog carstva, ili zato što ukidanje Halifata, koje je lišilo bosanske muslimane njihovog vrhovnog vjerskog autoriteta, datira od jedva četiri godine. Historijskim vezama koje su vezivale bosanske muslimane za Tursku dodaje se činjenica da su kemalističke reforme služile kao katalizator njihovim propitivanjima odnosa između islama i odijevanja, muslimanskog identiteta i nacionalnog identiteta, pripadnosti ummi i pripadnosti Evropi. S tog stajališta, pozicije Čauševićevih pristalica i protivnika o kemalističkoj Turskoj upućuju, *in fine*, na dvije suprotstavljene vizije svijeta.

Skrivene u njihovoj percepciji kemalističke Turske, Evrope i muslimanskog svijeta, ove dvije suprotstavljene vizije svijeta pojavile su se jasno u rječniku koji upotrebljavaju i jedni i drugi u karakteriziranju njihove epohe. Ustvari, Čaušević i njegove pristalice nisu prestajali prizivati *napredak*, zasnovan na nauci, kulturi, obrazovanju. Za njih je značajno da su se prilagodili *duhu vremena* i upotrebljavali njegov *zdrav razum*. Čaušević je tako cijenio da “[...] vrijeme mijenja nazore, pa će se i ovi zaostali i konzervativni (o obrazovanju žena) promijeniti. Sve će se to prilagoditi duhu vremena. Uostalom čovjek mora da živi onako, kako to nalaže duh vremena”.⁸³ Reformistička ulema i napredni intelektualci opažali su svoju epohu na optimistički način, što objašnjava njihovu volju da se priljube uz nju, dakle, da zaustave ekonomsko i kulturno zaostajanje muslimanske zajednice. U tom kontekstu, oni su podvlačili da islam nije u suprotnosti sa duhom vremena. Pred naprednim intelektualcima Sarajeva Šukrija Kurtović je izjavio: “[...] moramo da ustanemo u odbranu Islama i dokažemo da Islam ne može da koči progres. [...] Islam ne samo ne zabranjuje nego forsira napredak, nijedna druga religija ne forsira toliko kulturni napredak kao Islam. U Islamu nema nikakvih tajna. Sve je podvrgnuto zdravom razumu. Islam ne može doći u sukob sa znanstvenom, materijalnom istinom, islam diže razum na najviši stepen”.⁸⁴ Što se tiče Čauševića, on nije prestajao insistirati na značaju obrazovanja i od njega čini čak vjersku obavezu: “Kuran traži da njegovi sljedbenici budu uzvišeni, a ovo se ne postizava bez znanja. Kuran nas poziva da učimo i veli ‘znan i neznan nije

⁸³ “Ženski pokret kod Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 15. decembar 1927.

⁸⁴ “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 2. januar 1928.

jednak. Mi vidimo da znanji uvijek pobjeđuju”⁸⁵

Vizija svijeta koju su imali Čauševići protivnici mnogo je više pesimiistička: *duhu vremena* oni suprotstavljaju *fesadi zeman* (vrijeme nereda), karakteristično po korupciji običaja i vjerskom neznanju. Obrćajući se Čauševiću, Džematski medžlis iz Sarajeva pisao je: “[...] u Vašem odgovoru izgleda nam, da Vi ne vodite računa o fesadi zemanu, i u doba, kad sav kulturni svijet traži načina, da ograniči raskalašenost ženskoga svijeta i kada sve starješine drugih vjera viču: ‘Pokrivajte se, Vi nažalost dajete Vašim izjavama povoda, da se naše, sada pokrivene žene, otkriju’”⁸⁶ To upućivanje na vrijeme nereda ponavljalo se u takriru Izborne kurije, koja je u tome vidjela razlog da više insistira na strogom poštovanju vjerskih normi (*azimetu*) nego na mogućnostima njihovog ukidanja (*ruhsatu*). U očima konzervativne uleme, ustvari, nije bilo samo značajno živjeti sa svojim vremenom, nego se zaštititi od jedne korumpirane epohe zbijajući redove oko islamskih propisa. Za Ali Rizu Karabega, “[...] vjera je, da se čovječanski život i kretanja prilagodjavaju njojzi, a ne obratno”, a reforme koje su predlagale Čauševićeve pristalice nisu značile ništa drugo “[...] osim zahtjevati, da se stave propisi, svetinje dinske, pa i sami Din u jarak i podnožje inovjerskoj bujici, da ih guši i utapa”⁸⁷ Što se tiče Ibrahima Hakki Čokića, on je odbijao ideju o “zdravom razumu” i suprotstavljao joj stoljeća šerijatske sudske prakse: “Zdrav je razum ono, što je stoljećima utvrđeno, a ne ono, što svako za se misli i drži. Zdrav razum ne može biti čatali (podijeljen), a u naših zdrav-razumaša su shvatanja čatali. Jedni misle, da je zdravo i dobro ono, što oni misle, a drugi, koji imaju kontra mišljenje, drže da je korisno i uspjehu vodi njihovo nalazenje, treći opet nešto treće itd. To sve skupa može biti krivo i štetno, osobito, kad se kosi s onim, što su stoljeća istančala i utvrdila, na osnovu Šerijata i šerijatske pravne znanosti”⁸⁸ Dvije vizije svijeta, dvije koncepcije islama u svijetu i u epohi se, dakle, suočavaju u polemici iz 1928. godine. Osim toga, kako to ilustruje ovaj posljednji navod kod Čokića, ova polemika je obavezivala svoje učesnike u definiranju toga ko ima neophodni autoritet za diskusiju o vjerskim pitanjima i za tumačenje izvora islama. Tim ćemo se pitanjem pozabaviti u daljem tekstu.

⁸⁵ “Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 14.

⁸⁶ “Odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi”. u: Merhemić H. M. 1928. 21.

⁸⁷ Karabeg H. 1928. 21.

⁸⁸ Čokić I. H. 1928. 46.

Čija je riječ legitimna? Između inteligencije, *ilmije* i *čaršije*

Reisul-ulema je 6. decembra 1928. godine izjavio da je Kulturno društvo *Gajret* kompetentno da se bavi vjerskim pitanjima i pozvao je intelektualce muslimane da dođu da se mole u džamiji. Čineći to, on je pokušavao prevladati suprotnost između intelektualaca, obrazovanih u državnim gimnazijama i na univerzitetima u Beču, Zagrebu ili Beogradu, i uleme, obrazovane na medresama i vjerskim ustanovama Otomanskog carstva. Ali, ustvari, Čauševićeve izjave samo su pobuđivale sukob oko legitimiteta koji suprotstavlja inteligenciju ilmiji, a svaka od njih smatra riječ druge za nelegitimnu. Tako su tokom polemike iz 1928. godine intelektualci negirali ulemi pravo bavljenja društvenim pitanjima. Da bi to postigli, oni su podsjećali da je ulema u austro-ugarskoj eposi bila neprijateljska prema svakom školovanju muslimanske djece, optužujući ih da su odgovorni za zaostajanje muslimanske zajednice i tretirajući ih kao neznalice, nepismene, zaostale, mračnjake, fanatike. Uporedo s tim, intelektualci suprotstavljaju “istinski islam” pogrešnom tumačenju koje od njega čine “polu-hodže” i “pseudo-ulema”, da bi bolje osporili njihov monopol na tumačenje islama. Pred sarajevskim intelektualcima Šukrija Kurtović se tako rugao “[...] malim konzervativnim hodžama, koji su svoje glavno znanje crpili iz bergivije”⁸⁹ i proglašavao ih “[...] krivim što su se uopšte uvlačili u diskusiju. U svom neznanju oni ne znaju koliko štete nanose Islamu onim što su do sada govorili i što sada neprestano ponavljaju”. Zatim je zaključio svoj žestoki napad riječima: “Ne smijemo dati nezalicama da se bave vjerskim pitanjima”.⁹⁰ Slično dovođenje u pitanje monopola uleme na tumačenja islama nalazi se u više rezolucija intelektualaca tvrdnjom da “[...] za komentarisanje filozofsko-islamskih dogmi nije dovoljno malovaroško medresaško obrazovanje i hodžinski kijafet (odijelo)”⁹¹ ili da “[...] ljudi, koji prisvajaju protivpravno naslov hodža, većinom obrazovanih u sarajevskom ‘Hanikahu’ (vjerska niža škola koja nije jednaka ni maloj maturi),⁹² nemaju pravo davati svoja mišljenja

⁸⁹ Muslimanski vjeronauk u redakciji Muhameda Birgivija (1522-1573) doživio je mnogobrojna ponovna izdanja.

⁹⁰ “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 2. januar 1928.

⁹¹ “Mostar i otkrivanje muslimanki”. *Večernja pošta*, 28. decembar 1927.

⁹² Autori ove rezolucije vjerovatno su pravili aluziju na mekteb smješten u krugu Gazi Husrevbegove medrese u Sarajevu.

o tim pitanjima”⁹³

Konzervativna ulema nije propustila odgovoriti na ove napade. Ona iz Banje Luke je protestirala tako da “[...] nije istina da smo mi mračnjaci, neznalice i nazadnjaci, kako nam (intelektualci) to dovikuju, nego je naprotiv istina, da se to sve nalazi u njihovom staležu. Oni su pravi krivci zaostalosti muslimana u ovim krajevima, jer pokazuju sa svojim neurednim ponašanjem loš primjer svakom bratu muslimanu, zbog čega se velika većina muslimana ustručava poći njihovim putem i ne može i ne smije dozvoliti, da mu se dijete uzgaja ovako, kako su oni uzgojeni i kako su iz islamske zajednice otuđeni”⁹⁴ Intelektualcima koji su osporavali njihov monopol na tumačenje islama ulema je odgovarala negirajući im svako pravo da se upuste u tu oblast. S jedne strane, primjećivali su oni, intelektualci imaju jako površno znanje o islamu i njegovim propisima. S druge strane, oni su se udaljili od muslimanske zajednice, ukoliko je nisu čisto i jednostavno odbili. Ali Riza Karabeg tako ironično piše o intelektualcima “[...] koji su samo čuli, ili pročitali u više puta prenešenom stavu, koju Kur’ansku ili hadisku rečenicu, pa su se s tim umislili sposobni i stavili se u kakove svestrane i iscrpne rasprave o Islamu”⁹⁵ Ibrahim Hakki Čokić, što se njega tiče, odbijao je odlučno diskusiju o sadržaju rezolucija usvojenih na skupštinama intelektualaca, jer “[...] ti zborovi nisu imali pred očima vjeru i njene ciljeve, nego sasvim drugo: savremeni život evropejaca, pa možda i slobodnih zidara, koji svu sreću ljudstva vide samo u materijalnoj strani”⁹⁶

Sukob koji je suprotstavljao ilmiiju i inteligenciju o njihovom pripadajućem legitimitetu da se bave društvenim i vjerskim pitanjima igra, dakle, veliku ulogu u polemici iz 1928. godine. Ali, ta glavna linija podjele ne mora prikriti postojeće prijelazne tačke između ilmije i inteligencije, kao i unutarnje sukobe u svakoj od ove dvije grupe. Sam Čaušević, po svome životnome putu i zauzetim stajalištima, nalazio se na pola puta između ilmije i inteligencije. Uostalom, nije slučajno što, premda osporavaju monopol ilmije na tumačenje islama, intelektualci nisu prestajali potvrđivati da je Čaušević bio najkompe-

⁹³ “Feredža i fes”. *Politika*, 27. januar 1928.

⁹⁴ “Muslimanska Krajina protiv Reis-ul-uleme”. *Politika*, 24. januar 1928.

⁹⁵ Karabeg H. 1928. 9.

⁹⁶ Čokić I. H. 1928. 61.

tentniji u toj oblasti i isticali su njegove vjerske naslove. Šukrija Kurtović nalazio je tako zadovoljstvo da podsjeti da je reisul-ulema “[...] mula od Meke i Medine i mula od Stambola, imalac titula koje mu nije dao Kjemal paša nego halifa”,⁹⁷ a rezolucija intelektualaca Sarajeva ga predstavlja da je “[...] jedini muslimanski vjerski poglavica na Balkanu sa menšurom (akreditacijom Šejh-ul-islama iz Istanbula)”.⁹⁸ Uostalom, Čaušević nije bio jedini učesnik u polemici iz 1928. godine koji se nalazio između ilmije i inteligencije. Osman Nuri Hadžić je u tome bio drugi primjer⁹⁹ – ili onaj koji je održavao odnose pomirenja sa intelektualcima. Dokaz za to je što je više članova uleme, zatim Čaušević, ali također i Abdulah Ajni Bušatlić, muftija travnički Sakib Korkut i neki drugi sudjelovalo u pripremanju Kongresa intelektualaca, koji je organizirao *Gajret*. Krajnji cilj ovoga kongresa nije bio, dakle, u potvrdi legitimiteta intelektualaca naspram legitimiteta uleme, već naprotiv, u integraciji uleme u jednu širu definiciju intelektualca. Da bi jedan takav projekt preživio polemiku iz 1928. godine, sugerirano je da granica između ilmije i inteligencije ne može biti neprijelazna, kako bi se po nekim govorima moglo povjerovati. Da je reisul-ulema imao utvrđeno predsjedavanje kongresom, pokazalo je još jednom osobito mjesto koje je zauzimao u odnosima između ove dvije grupe.

Sudjelovanje pojedinih članova uleme u aktivnostima *Gajreta* podvlačilo je istovremeno unutarne sukobe u ilmiji Bosne i Hercegovine. Ilmija je 1928. godine izgledala, ustvari, podijeljena na konzervativce i reformiste, a držanje prema Čauševićevim izjavama imalo je za cilj da ih ponovo podijeli. Pošto su intelektualci imali poteškoća u argumentiranju u pitanjima strogo vjerske prirode, polemika iz 1928. godine svodila se postepeno na raspravu između konzervativne uleme i reformističke uleme, kako to potvrđuje prijepiska između Čauševića i Džematskog medžlisa iz Sarajeva ili objavljivanje brošura Bušatlića, Karabega i Čokića. No, reformistička ulema kao što su Čaušević i Bušatlić nije imala o odnosima između inteligencije i ilmije ista stajališta kao napredni intelektualci. Izvjesno je, Čaušević i Bušatlić koristili su katkad jezik

⁹⁷ “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 2. januar 1928.

⁹⁸ Isto.

⁹⁹ Osman Nuri Hadžić (1869-1937) studirao je na Školi za šerijatske sudije u Sarajevu, a zatim na Univerzitetu u Beču. Bio je jedan od glavnih pokretača islamskog reformizma u Bosni i Hercegovini i zauzimao mjesto direktora Škole za šerijatske sudije od 1912. do 1914. godine uprkos protivljenju jednog dijela ilmije.

intelektualaca da bi govorili o ulemi. Prvi kritizira “[...] neznalice u ulemskom kijafetu”,¹⁰⁰ a drugi cijeni da su “[...] hodže zaista na prvom mjestu krive našoj zaostalosti”.¹⁰¹ Istovremeno, Čaušević i Bušatlić zadržavali su izvjesnu distancu prema intelektualcima. Čaušević ih je pozivao da sudjeluju u diskusiji o vjerskim pitanjima, ali im je dodjeljivao jedan dio odgovornosti u zaostajanju muslimanske zajednice. Prema Čauševiću, ustvari, “[...] naša je inteligencija dosta kriva konzervativnosti širih masa, jer ona ne dolazi sa masom u kontakt”.¹⁰² Bušatlić je imao slično mišljenje i davao je ulemi posljednju riječ u vjerskoj materiji: “Rekao sam da svako može diskutovati (verska pitanja) prema svojoj sposobnosti, ali zaključke od važnosti mogu donositi samo ona lica koja imaju duboko poznavanje islamske vere. Inteligenciji u diskusiji i rešavanju ovakvih pitanja može dopustiti radi eventualnih obaveštenja, naročito u pogledu praktičnog sprovođenja i oživotvorenja diskutovanih pitanja, ali njihov glas može imati samo savetujuću snagu”.¹⁰³

Uzeto u cjelini, izgledalo je da je inteligencija bila manje podijeljena nego ilmija. U 1928. godini nijedan intelektualac nije zauzeo stav protiv reisul-uleme, a uobičajeni sukobi između prosrpskih i prohrvatskih intelektualaca ili između pristalica različitih političkih partija kao da su bili za neko vrijeme zaboravljeni. Ali, javljale su se nove napetosti koje su se odnosile, pored ostalog, na stav koji je trebalo usvojiti prema ulemi. U januaru 1928. godine Edhem Bulbulović je prigovarao tako rezoluciji naprednih intelektualaca Sarajeva što koristi “preterano blag ton” i što se u njoj poziva na Ulema-medžlis i Izbornu kuriju, koje Bulbulović kvalificira za “[...] nuzgredne instance, za koje se unaprijed zna da su negativno raspoložene u predmetnom pitanju”. Zatim je taj isti Bulbulović pozivao inteligenciju na odlučnu akciju protiv konzervativne uleme na sljedeći način: “One kojih savremene prilike nisu mogle opametiti i koji se konkretnim razlozima ne daju udobrovoljiti, ne treba ih ni moliti. Preko njih treba pregaziti i ne osvrutati se. Mračnjake koji Islam prikazuju nesavremenom i antikulturnom vjerom, u ime samog Islama treba pobijati i

¹⁰⁰ “Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 13-14.

¹⁰¹ Bušatlić A. 1928. 8.

¹⁰² “Važne izjave Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 10. decembar 1927.

¹⁰³ “Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave”. *Politika*, 15. januar 1928.

onemogućiti njihovo djelovanje”¹⁰⁴ U septembru 1928. godine Ahmed Muradbegović je pozvao na odgovornost zbog okolišanja inteligencije, nakon što je Kongres intelektualaca šutke prešao preko pitanja vela. Kritizirajući najprije izbor izlagača i vođenje rasprave, Muradbegović je ocijenio da je ovaj kongres “[...] dobio značenje običnoga čaršijskoga zbora, a nipošto kongresa intelektualaca”. Zatim, povodom rezolucije o ženskom pitanju, on je izjavio da je ona “[...] po svom polutanskom karakteru jednaka takriru Hodžinske Kurije (često davano ime izbornoj kuriji)”¹⁰⁵ Dolazeći od Muradbegovića, izvjesno je da to poređenje nije predstavljalo kompliment. Sutradan po objavljivanju takrira on je pisao, ustvari, da je “[...] na dan 10. jula o. g. izbila [...] na površinu nemoć i duhovno siromaštvo muslimanskih hodža. Taj dan treba zapamtiti. Na taj dan skršilo se njihovo neznanje o duhu vremena i pokopalo njihov autoritet koji nikad nije proizlazio iz znanja, ni vjerske erudicije, nego iz čistoga fanatizma. [...] Neka oni od sada stvaraju zaključke kome hoće i kako hoće, oni su proigrali naše povjerenje i mi više ne tražimo od njih nikakova objašnjenja, jer ih nemaju i jer ih ne znaju da dadu”¹⁰⁶

Sukob legitimiteta koji suprotstavlja inteligenciju ilmiji mora se, dakle, shvatiti u svoj njegovoj složenosti. Pored ostalog, ne treba prikrivati postojanje treće grupe koja, premda se ne pojavljuje kao takva u polemici iz 1928. godine, odmjerava njeno odvijanje i njena rješenja, a to je *čaršija*. U užem smislu, ovaj termin označava tradicionalno tržište smješteno u centru grada. U širem smislu, označava zanatlije i trgovce koji rade na tom tržištu i cjelinu tradicionalnih gradskih elita. U okrilju muslimanske zajednice ove elite sačinjavaju uporište Jugoslavenske muslimanske organizacije i daju joj značajan broj svojih kadrova. Muslimanska *čaršija* jednako je snažno predstavljena u okrilju *džematskih medžlisa* koji tvore koplja konzervativne ofanzive protiv Čauševića. Ne iznenađuje stoga što je *čaršija* meta žestokih napada intelektualaca i reformističke uleme. Dnevnik *Reforma* otkrivao je iza Džematskog medžlisa iz Sarajeva utjecaj “[...] nazadnih elemenata sarajevske čaršije”¹⁰⁷ Ab-

¹⁰⁴ “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 7. januar 1928.

¹⁰⁵ Muradbegović A. “Kongres muslimana ‘intelektualaca.’” *Jugoslavenski list*, 12. septembar 1928.

¹⁰⁶ Muradbegović A. “Spašavajmo nauku islama od neukih hodža!” *Jugoslavenski list*, 14. juli 1928.

¹⁰⁷ “Pred sastanak hodžinske kurije”. *Reforma*, vol. I, br. 10, 6. juli 1928. 2.

dulah Ajni Bušatlić izjavio je da Čaušević ne može podvrgnuti svoje odgovore “instinktu čaršije”,¹⁰⁸ a Ibrahim Fejić odgovara oštro jednom trgovcu, članu Jugoslavenske muslimanske organizacije, koji je kritizirao izjave reisul-uleme: “[...] to mišljenje dolazi od ljudi nestručnjaka, te ga ne treba uzimati u obzir, ono dolazi iz čaršije sa ćefenaka. Reis efendija treba samo da ide naprijed i da ne preza od čaršije, da se ne obazire što će čaršija reći u toj stvari i one hodže, koji su samo hodže po kijafetu (odijelu), hodže nijesu mjerodavni, da o ovom krupnom pitanju (vela) raspravljaju a još manje da daju o tome svoj sud”.¹⁰⁹

Intelektualci i reformistička ulema otvoreno su osudili neznanje i konzervativizam *čaršije*, ali više su oklijevali u svome držanju prema Jugoslavenskoj muslimanskoj organizaciji. Istina je da se ova partija u velikoj mjeri ustručavala intervenirati kao takva u polemici koja se vodila i da su njeni lokalni kadrovi djelovali samo preko džematskih medžlisa. *Pravda*, organ Jugoslavenske muslimanske organizacije, odbijala je čak napraviti i prikaz te polemike, “[...] ostavljajući pozvanim da to pitanje (vela i šešira) rasprave s vjerskog gledišta na za to nadležnom mjestu, i kad to nađu za potrebno”.¹¹⁰ Ova “šutnja” glavne muslimanske partije zbunjuje Čauševićeve pristalice. Tokom skupštine naprednih intelektualaca 1. januara 1928. godine Šukrija Kurtović odbacio je pokretom ruke “[...] one profesionalne političare ili bolje politikante, koji svoju popularnost zidaju jedino na zaostalosti muslimana”, jer “[...] su nekompetentni da u ma kom kulturnom pitanju dadu svoje mišljenje”.¹¹¹ Ali, na kraju skupštine jedan učesnik predložio je da se pozdravi direkcija Jugoslavenske muslimanske organizacije zbog njene šutnje, jer “šutnja znači priznanje”. Hakija Hadžić podržavao je princip takve jedne deklaracije, “[...] jer bi se time postavio nož pod grlu vodstvu JMO”, ali i podsjećao je da se radi o jednom apolitičnom skupu i odbacuje, dakle, prijedlog.¹¹² Nedugo zatim, u članku koji je imao cilj odrediti odnose između asocijacije *Reforma* i Jugoslavenske muslimanske organizacije Dževad Sulejmanpašić predbacio je ovoj posljednjoj da je ostala nijema, premda ima pristalice u Izornoj kuriji i vlada Skupštinom

¹⁰⁸ Bušatlić A. 1928. 18.

¹⁰⁹ “Mišljenje mostarskih alima o izjavi g. Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 18. decembar 1927.

¹¹⁰ *Pravda*, 18. januar 1928.

¹¹¹ “Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme”. *Jugoslavenski list*, 3. januar 1928.

¹¹² “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 2. januar 1928.

vakufa. Sulejmanpašić je tada pozvao Jugoslavensku muslimansku organizaciju da zauzme stav i podsjetio na mogućnost otvorenog sukobljavanja između *Reforme* i Jugoslavenske muslimanske zajednice sa predstavljanjem konkurentskih listi na izborima za vakufe, pa čak i na skupštinskim izborima. To Sulejmanpašićevo upozorenje moglo je izazvati osmijeh, s obzirom na neravnotežu snaga između asocijacije *Reforma* i JMO. Međutim, osuda šutnje JMO i zahtjev za javnim zauzimanjem stava upućuju na mnogo širi ulog: kada su oni kritizirali šutnju JMO ili kada su razotkrili utjecaj *čaršije*, intelektualci su odbacili zapravo ono što vide kao antitezu modernog javnog prostora: s toga stajališta, *čaršija* koju oni odbijaju je manje čaršija trgovine ili zanatstva, a više čaršija glasina i intriga. Tome neformalnom svijetu oni su suprotstavljali svoje eksplicitno izrečene riječi posredstvom javnih skupova, svečanih rezolucija i tribina u štampi. Ali, to izricanje intelektualaca izazivalo je drugo pitanje: naime, koji je forum bio kompetentan za raspravu o pitanjima vjerske prirode.

Koji je forum kompetentan? Od dnevne štampe do Izborne kurije

U Bosni i Hercegovini između dva rata glavni vektor obrazovanja modernog javnog prostora bio je bez ikakve sumnje štampa. No, u svojoj prvoj fazi, od polovine decembra 1927. do kraja januara 1928. godine, polemika oko Čauševićevih izjava odvijala se, prije svega, na stupcima dnevne štampe. Korištenje štampe za raspravu o vjerskim pitanjima čak je jedna od glavnih inovacija uvedenih polemikom iz 1928. godine. To pojavljivanje u javnom prostoru rasprava do tada zatočenih u okrilju islamskih vjerskih institucija djelimično je posljedica izbora samog reisul-uleme. On je primio novinare 8. decembra 1927. godine da bi objasnio svoje izjave date u prostorijama *Gajreta*, i tom prilikom je izjavio “[...] da će i u buduće vrlo rado izaći u susret novinarima i uvijek im dati potrebna objašnjenja, jer treba raditi na prosvjećivanju i ekonomskom podizanju muslimana u Bosni i Hercegovini a u tome treba i štampa da učestvuje”.¹¹³ Nedugo zatim, on prenosi štampi sadržaj svoje prijepiske sa Džematskim medžlisom iz Sarajeva. Ova sklonost ka štampi kao forumu za diskusiju susretala se kod intelektualaca, koji su umnožavali rezolucije i tribine u prilog reisul-uleme.

¹¹³ “Poslije izjave Reis-ul-uleme”. *Večernja pošta*, 9. decembar 1927.

Ponašanje konzervativne uleme bilo je mnogo uzdržanije. Istina, više njih je odgovaralo na pitanja novinara ili upućivali su vlastite rezolucije štampi, ocjenjujući, kao Ali Riza Karabeg, da “[...] ja nisam baš za to, da se preko političkih dnevnika vode rasprave o specijalno našim stvarima, ali pošto nemamo drugog sredstva za to, onda ja moram (isto) da činim”.¹¹⁴ Ali, suštinski, Čauševići protivnici smatrali su da štampa nije umjesean forum za raspravu o vjerskim pitanjima. U svome drugom pismu reisul-ulemi Džematski medžlis iz Sarajeva tako ga podsjeća da je “[...] izrazio bojazan, da bi način prenošenja rasprave po ovim čisto vjerskim pitanjima na štampu odnosno javnost, mogao imati vrlo štetnih posljedica. Ova bojazan na žalost obistinila se je, i mi danas vidimo, da ovo pitanje raspravljaju više nepozvani, nego li pozvani, i to na način, koji ni malo ne služi interesima islamske zajednice, a samoj stvari mnogo štete nanosi”. “Džematski Medžlis mora sa žaljenjem konstatovati, da ste Vi skrivili, da se ova stvar uputila pravcem, kojim nije smjela poći”.¹¹⁵ Za-uzimanje takvoga stava izazvalo je živu reakciju dnevnika *Reforma*, koji se, naprotiv, izjašnjavao za punu javnost rasprave: “Džematski medžlis izražava bojazan, da će javno tretiranje vjerskih pitanja imati vrlo štetnih posljedica i tvrdi, da se ta bojazan i obistinila, jer su se u raspravu upustili više nepozvani nego pozvani. Taj je medžlis u velikoj zabludi, kad smatra uopće javnost tretiranja vjerskih pitanja štetnijom od tajnosti. Svaka debata o vjeri, koja *a priori* isključuje javnost, mora dozvoliti sumnju u bilo kakav nedostatak savršenosti dokaza debatanata. Nijedna vjera, koja sakriva svoju bilo najmanju sitnicu, ne može tražiti od razuma i duše ljudske, da je u cijelosti primi”.¹¹⁶

U stvari, dnevna štampa je brzo prestala biti privilegirano mjesto na kome se diskutiralo o spornim izjavama reisul-uleme. S druge strane, pod pritiskom svojih protivnika, reisul-ulema je bio naveden da napravi distancu prema štampi. Odgovarajući na kritike Džematskog medžlisa iz Sarajeva, on je najprije izjavio, s određenom zlovoljom, da on ne čita novine i da nije u toku gibanja podignutih njegovim izjavama. Zatim, krajem januara, pred Skupštinom vakufa, on je izjavio da novinari koje je primio u decembru “[...] su sve to prikazivali u drugoj slici i dali vrlo bombastične naslove reformističkog

¹¹⁴ Karabeg H. 1928. 1.

¹¹⁵ “Odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi” u: Merhemić H. M. 1928. 17.

¹¹⁶ “Zablude sarajevskog džematskog medžlisa”. *Reforma*, vol. I, br. 3, 6. april 1928, 2.

karaktera, što ne odgovara istini”.¹¹⁷ S druge strane, dnevna štampa sama je oklijevala oko držanja koje treba usvojiti. U decembru 1927. i januaru 1928. godine u njoj je naširoko odjekivala polemika u toku, ali je već insistirala na svojoj neutralnosti i precizirala sljedeće: “[...] da se u interne stvari braće muslimana ne želimo miješati”.¹¹⁸ U mjesecima koji su slijedili ona je prestala pratiti rasprave između Čauševićevih pristalica i protivnika, prepuštajući tu ulogu muslimanskim kulturnim časopisima *Gajret*, *Novi Behar* i *Reforma*. Otad diskusiju o vjerskim pitanjima, podignutu Čauševićevim izjavama, postepeno remonopoliziraju ilmija i islamske vjerske institucije.

Čauševići protivnici su smatrali, ustvari, da je on, obraćajući se direktno štampi, zaobišao islamske vjerske institucije i prekršio Statut iz 1909. godine, koji je uredio njihovo unutarnje funkcioniranje. Tako je rezolucija koju su u Tuzli usvojili Čauševići protivnici podsjećala da: “Gosp. Reis, sam, lično, ne sačinjava Ulema-medžlis. On je samo njegov član i predsjednik. Stoga on sam nije kompetentan davati izjave i fetve na svoju ruku uopšte, a naročito prelamati preko koljena ovakva velika i zamašna pitanja, koja duboko zasijecaju, kako u vjerski i moralni isto tako i u društveni život muslimana. [...] Stoga molimo sve faktore, da za ovakva pitanja ne dozvole pojedincu da ih na svoju ruku rješava, pa ma to bio i Reis-Ul-Ulema, nego da odrede, da i on za ovakva pitanja vazda konsultuje na prvom mjestu članove Ulema-medžlisa, a zatim i muftije. Ako bi i tada došlo među njima do razilaženja, da se pozove i ostala ugledna ilmija na jednu anketu, koja će to pitanje riješiti i o riješenju izdati tačan kominike, u kome će izložiti razne poglede, a naročito razloge na kojima je donešen konačni zaključak”.¹¹⁹

Od tada se razvijala rasprava između Čauševićevih protivnika i pristalica o njegovoj odgovornosti pred Ulema-medžlisom i Izbornom kurijom. Nije iznenađujuće što su Čauševićeve pristalice smatrale da je on najkompetentniji tumačiti islamske propise i da ne dolazi u obzir da odgovara za svoje izjave. Abdulah Ajni Bušatlić tako izjavljuje da “[...] g. Reis-ul-Ulema je za svoje izjave odgovoran samo Bogu i nikom drugom. Niko nema prava, da ga, zbog njegovih izjava, poziva na odgovornost, a najmanje je imao na to prava laički Džematski Medžlis u Sarajevu. Naravno, da bi bilo bolje da se ovaka, i

¹¹⁷ “Reis-ul-ulema o svojim izjavama”. *Jugoslavenski list*, 31. januar 1928.

¹¹⁸ “Reforme među muslimanima”. *Večernja pošta*, 7. januar 1928.

¹¹⁹ “Tuzla protiv Reis-ul-uleme”. *Večernja pošta*, 11. januar 1928.

slična pitanja pretresaju pre u jednom forumu pozvanih islamskih intelektuala, verske i svetovne obrazovanosti, a koji bi imao karakter Idžmai-Umeta (konsenzusa ume). [...] Iako je Hodžinska Kurija, nekad stavila g. Reis-ul-Ulemi neku vrstu veta, da on sam, valjda bez nje, ne sme davati svoja mišljenja, ma bilo kome, u pogledu onoga, što je to veri dozvoljeno ili zabranjeno [...] ne može se govoriti ni o kakvoj odgovornosti g. Reis-ul-Uleme u vezi sa tim zaključkom Kurije pa ni u slučaju da njegove izjave ne bi odgovarale mišljenju fukaha (šerijatskih pravnika), jer njegove izjave ne obvezuju nikoga na poslušnost”.¹²⁰ Na ovo su Čauševići protivnici odgovorili da je on prešao svoj mandat i da mora odgovarati za svoje kršenje Statuta iz 1909. godine: “[...] nije tačno, da on nije odgovoran nikom osim Bogu. Kako će se svršiti između njega i Boga dž. š. stvar je Božja. Ali je odgovoran i islamskom mil-letu, u koji je svojom neopreznom izjavom bacio veliku zabunu – pošto među nama zauzima najveći vjerski položaj. Da on nije na položaju Reisul-ulema, bio bi samo pojedinac, kao i svaki drugi, i tako bi spadao pod ono rezonovanje, koje g. Bušatlić izlaže o pojedincima u svojoj izjavi. Osim toga na osnovu aut(onomnog) statuta odgovoran je svaki član ulema medžlisa – pa i sam Reis – Hodžinskoj kuriji za svako neopravdano kršenje islamskih propisa, a naročito teže, kao i za nemoralne čine. Kad ne bi bilo još tog, onda bi svi članovi rijaseta bili bez kontrole i mogli bi raditi, šta hoće, a da ih niko ne može potegnuti na odgovornost”.¹²¹

Ako Čauševići protivnici traže i postižu da se islamske vjerske institucije izjasne o izjavama reisul-uleme, ostaje da se precizira koji je “islamski forum” kompetentan da to učini. No, pojavljuje se više teškoća u toj stvari. S jedne strane, Statut iz 1909. godine predviđa u svome članu 142. da sporna doktrinarna i šerijatska pitanja mora riješiti *Šejh-ul-islam* iz Istanbula, institucija ukinuta u isto vrijeme kada i Halifat, 1924. godine. S druge strane, Čauševići protivnici naizmjenično su se obraćali postojećim institucijama, i to: Džematskom medžlisu iz Sarajeva i od Ulema-medžlisa tražili da se oglasi o Čauševićim izjavama, zatim konzervativna ulema iz Tuzle upućivala je isti zahtjev Skupštini vakufa i Džematski medžlis iz Mostara pozivao je najzad muftije da se oglase o pitanju vela i šešira. Uprkos svemu, Izborna kurija izmila je dosta brzo kao forum kompetentan da istraži Čauševićeve izjave. U svome

¹²⁰ “Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave?” *Politika*, 15. januar 1928.

¹²¹ Čokić I. H. 1928. 60.

članu 143, ustvari, Statut iz 1909. godine predviđao je da Izborna kurija može smijeniti reisul-ulemu u slučaju kad on ne bi više ispunjavao tražene uvjete za svoju funkciju, među kojima se nalazilo (čl. 127) “[...] pohvalno vjersko, moralno i građansko vladanje”.¹²² Pored ostalog, druge vjerske instance htjele su vidljivo izbjeći oglašavanje o polemici tako što su se članovi Ulema-medžlisa izjašnjavali u nemogućnosti da istražuju izjave reisul-uleme, svejedno ih implicitno odbijajući.¹²³ Većina muftija se držala u opreznoj šutnji, a Skupština vakufa prenosila je zahtjeve koje je primila Izornoj kuriji. Takvo držanje pridonijelo je, uostalom, ovim različitim instancama da ih neki Čauševići protivnici optuže za kukavičluk. Izbor Izborne kurije kao foruma kompetentnog da istražuje izjave reisul-uleme je, dakle, djelimično bio izbor iz nužde.

Ostaje da se saznaju reakcije glavnog zainteresiranog. Dana 13. januara 1928. godine osoba bliska reisul-ulemi bila je uvjerena da zna da će on “[...] ostati (će) i dalje na istoj liniji, bez obzira na stav hodžinske kurije” i da će odbiti “[...] svaki i svačiji zahtjev, da se pretresa o vjerskim propisima”.¹²⁴ Ali, krajem istog mjeseca, pred Skupštinom vakufa, Čaušević je sam predložio da sukob koji ga suprotstavlja pojedinim džematskim medžlisima riješi Izborna kurija i nagovještavao je mogućnost da odstupi ukoliko kurija ne odobri njegovu akciju. Čaušević je, dakle, po svemu sudeći, bio veći legalist nego neki od njegovih pristalica, koji nastavljaju negirati Izornoj kuriji pravo da se izjasni o izjavama reisul-uleme. Krajem januara muslimanski intelektualci Zagreba izjavili su da: “[...] u slučaju da se članovi hodžinske kurije ne saglase sa mišljenjem i tumačenjem presvetlog Reis-ul-Uleme, i da donesu suprotno mišljenje, skupština Muslimana grada Zagreba neće priznati takav zaključak iz razloga što gro članova hodžinske kurije nije pozvan iz nedostatka poznavanja osnovnog tumačenja kurana i drugo, što se već sada nastoji uticati sa strane konzervativne čaršije, na članove hodžinske kurije, da dezavuišu izjave presvetlog Reis-ul-Uleme”.¹²⁵ Šest mjeseci kasnije dnevnik *Reforma* je osporio da se član 143. Statuta iz 1909. godine može primijeniti na izjave reisul-uleme

¹²² “Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini”. 63.

¹²³ “Odgovor trojice članova ulema medžlisa (Okića, Kadića i Bahtijarevića) džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 16.

¹²⁴ “Stav Reis-ul-uleme”. *Večernja pošta*, 13. januar 1928.

¹²⁵ “Feredža i fes”. *Politika*, 27. januar 1928.

i smatrao da “[...] to što on misli, da je ovaj, a ne onaj muslimanski naučnik pravilnije tumačio Kur’an i Hadis, to apsolutno ne spada u kompetenciju Hodžinske Kurije”¹²⁶

Ovi usamljeni glasovi imali su malu težinu i kada se Izborna kurija okupila u julu 1928. godine, ona je široko bila prihvaćena kao forum na kome će se zatvoriti polemika otvorena osam mjeseci ranije. Sam Čaušević je izjavio na otvaranju sjednice Izborne kurije da “[...] pitanje njegovih izjava pred kuriju po zakonu ne spada”, ali da on ipak prihvata da se podvrgne njenim odlukama.¹²⁷ Ne pokrećući proceduru smjenjivanja reisul-uleme, Izborna kurija je bez sumnje razočarala Čauševićeve protivnike. Ali, o njegovom kršenju Statuta iz 1909. godine ili o funkcioniranju islamskih vjerskih institucija ona im je značajno dala za pravo u svome *takriru*: “Izdavanje šerijatskih fetvi spada u isključivu nadležnost muftija. Reis-ul-ulema i ulema-medžlis u tom pogledu imaju samo to pravo, da pri riješenju važnijih vjerskih i prosvjetnih pitanja sazovu anketu stručnjaka iz hodžinskog i svetovnog staleža (§ 141. aut. statuta). U prijepornim ili dvojbjenim pitanjima mora se isposlovati riješenje višeg foruma (s 142. statuta)”¹²⁸ Pored ostalog, kurija je slijedila svoj takrir u saopćenju u kome se kaže: “Iznoseći gornji takrir u javnost, držimo potrebnim napomenuti da to činimo s toga što je ovaj predmet iznešen pred kuriju putem najšireg publiciteta. Istodobno naglašujemo da najoštrije osuđujemo ovakav način tretiranja ovih delikatnih pitanja i apelujemo na svu braću, a naročito Ulemu, da se ubuduće svak ustegne od ovakvog postupka, jer nas to bruka pred inovjernicima i ruši spona bez kojih se dovodi u opasnost naša egzistencija”¹²⁹ Izborna kurija je negirala, dakle, štampi pravo da se bavi vjerskim pitanjima i potvrdila islamske vjerske institucije kao jedini forum kompetentan da obrađuje ova pitanja. Pokušaj Čauševića i njegovih pristalica da se o vjerskim pitanjima raspravlja u širokom i otvorenom javnom prostoru završio se, dakle, neuspjehom.

¹²⁶ “Pred sastanak hodžinske kurije”. *Reforma*, vol. I. br. 10. 6. juli 1928. 2.

¹²⁷ “Hodžinska kurija i Reis-ul-ulema”. *Jugoslavenski list*, 11. juli 1928.

¹²⁸ “Takrir”. *Bosanska pošta*, 1928. 3-4.

¹²⁹ Isto. 7.

Koji su izvori umjesni?

Čaušević i pravo na *idžtihad*

Polemika iz 1928. godine nije vodila samo intenzivnoj diskusiji o forumu koji je kompetentan da istraži izjave reisul-uleme. Nju također prate i neslaganja o hijerarhiziranju umjesnih izvora islama i uvjetima za prakticiranje *idžtihada*, dakle i o tumačenju tih izvora. Prijepiska između Čauševića i Džematskog medžlisa Sarajevo je s tog stajališta osobito bila značajna. U svome prvome pismu reisul-ulemi, ustvari, Džematski medžlis piše da “[...] ove izjave ste dali, kao vjerski poglavica sviju muslimana u Bosni i Hercegovini, a bez ikakvih argumenata. (...) Ove Vaše izjave nijesu u saglasnosti sa tumačenjem vjerskih propisa, po drugim zvaničnicima i alimima, te po sadašnjim priznatim udžbenicima”.¹³⁰ Na ovo je Čaušević odgovorio naznačavajući da islamski autori nisu saglasni među sobom o pitanju vela i da ga je, učinivši jednoga dana primjedbu jednom od svojih istanbulskih profesora,¹³¹ ovaj savjetovao: “[...] uči Kuran, nastoji da razumiješ zapovjedi, zabrane, upute i pouke njegove. Ne gledaj različitih tumačenja u tefsirima, samo gledaj kako ćeš razumjeti pojedine riječi uzvišenog Kurana, a onda slijedi ono, što ti predočuje Kuran, jer Kuran je za uvijek i za sva vremena, a tumačenja pojedinih komentatora prolazne su naravi”.¹³²

Od izučavanja vjerskih radova Čaušević je više volio, dakle, čitanje i direktno tumačenje Kur’ana. Na toj se tački, uostalom, i kristalizirao i zaoštavao njegov sukob sa Džematskim medžlisom. U svome drugom pismu reisul-ulemi Džematski medžlis mu je zapravo prigovorio da se služi Kur’anom da bi potvrdio kako muslimanska žena može otkriti svoje lice, zanemarujući druge izvore Šerijata kao što su hadisi, *idžma* (konsenzus uleme) i *kijas* (rasuđivanje po analogiji), a koji proturječe takvoj tvrdnji. Zatim je Džematski medžlis negirao Čauševiću pravo da se izdiže u *mudžtehida* (slobodnog tumača Kur’ana), jer je prakticiranje *idžtihada* rezervirano za višu kategoriju – *fukahas* (šerijatske pravnike), kojoj ne pripada nijedan živi alim. Ali, u svome drugom odgovoru Čaušević istrajava da od Kur’ana učini jedini vjerski izvor

¹³⁰ “Pismo džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi”. u: Merhemić H. M. 1928. 9.

¹³¹ Prema Ibrahimu Hakki Čokiću riječ je o Ismailu Hakki Manastirliju (1846-1912), alimu koji je naučavao *fikh* na nekoliko institucija visokog obrazovanja u Istanbulu i saradivao u više časopisa reformističke orijentacije.

¹³² “Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 12-13.

umjesan po njegovom viđenju: “Moji su odgovori u skladu sa onim, što Bog propisuje u Kuranu, pa i ako poznajem i ono, što su šeriatski pravници i komentatori rekli, ja se volim držati propisa uzvišenog Kurana, jer je on zauvijek i za sva vremena. Na ovo me poziva i Kuran, jer mi propisuje razmišljanje, proučavanje i istraživanje. Ja ne trebam Vašeg ovlaštenja u ovom pogledu, pa je suviše bilo poricati meni ono, na što me Svevišnji Allah poziva. [...] Raspoređaj šeriatskih pravnika je meni dobro poznat. Taj raspoređaj su načinili ljudi, nije to ništa propisano u Kuranu. [...] Osim toga, Vama je poznato da vjera Islam ne poznaje nikakva foruma, koji bi mogao zabranjivati ono, što je Kuran dozvolio ili dozvoljavati ono, što je Kuran zabranio”.¹³³

Ton Džematskog medžlisa postao je otad sve jači s optužbama. Džematski medžlis je smatrao najprije da drugi Čauševićev odgovor “[...] nije nikakav stvaran odgovor, jer u njemu nejma ni jednog šeriatskog argumenta (delila), ni hadisa, ni idžmai-umeta, ni kijasi fukahe, ni pozivanja na kjutubi šeriu (šerijatske knjige), nego je jedino Vaše vlastito, ničim opravdano i nepotkrijepljeno proizvoljno tumačenje Kuranskih ajeta.” Zatim, on je optužio Čauševića da odbacuje cjelinu šerijatskih pravnika i priznatih komentatora i ponovo mu negira pravo da tumači Kur’an: “Vi ste tumačenje uzvišenog Kurana patentirali za se i ne priznajete tumačenje mnogih većih, sposobnijih i priznatih kapaciteta iz čega jasno slijedi, da je ovo Vaše razmetanje uzvišenim Kuranom samo obmanjivanje neupućenog svijeta. Novi mezheb, kojega ste donijeli od kemalista i kojega kušate, da presadite i našem svijetu, ne samo da se ne slaže sa propisima Kurana, nego je upravo zabacivanje Kurana i njegovih propisa i perutanje šeriata i islamskog morala [...] Džematski Medžlis znade, da se može svatko poslužiti izvorom, u koliko imade kvalifikacije za to, ali džematski medžlis znade isto tako, da su za služenje izvorom Kurana potrebne takve kvalifikacije kakvih ni Vi, ni današnja ulema nema, pa se uslijed toga ni Vaše tumačenje izvora Kurana ne može smatrati autoritativnim.” Zatim je Džematski medžlis zaključio da je, držeći se na taj način, Čaušević izgubio pravo da zauzima funkciju reisul-uleme “[...] ne priznavajući nikakovih šeriatskih delila osim Kurana, premda su i ona druga šeriatska tri delila (hadis, idžma, kijas) Kuranom dokazana, a isto tako ne priznavajući njegovo tumačenje po priznatim mufesirima i komentatorima, čije je tumačenje protivno Vašem, a jer Vi Vaše tumačenje nijeste potkrijepili nužnim šeriatskim delilima, bez

¹³³ “Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 24-25.

kojih se delila ničije tumačenje ne može valjanim i autoritativnim priznati, ođaljili ste se od našega mezheba i sa time izgubili nužne kvalifikacije za Vaš mekam (položaj)”¹³⁴ To je, uz neke slične stvari, argumentacija koja se nalazila u apelu koji je Džematski medžlis iz Sarajeva uputio Izornoj kuriji u julu 1928. godine: “Naš reis-ul-ulema prisvaja sebi pravo idžtihada, valjda za to, da tim opravda svoje odvajanje od šerijatskih kitaba. Šta više on se ne zadovoljava tim, da bude obični mudžtehid, nego se diže nad sve mudžtehide, pa gazi i poništava i njihova jednoglasna riješenja. Šerijatska je ulema tačno označila uvjete mudžtehida i njihove kvalifikacije, da ne bi neupućeni svijet nasjeo samozvanim mudžtehidima. Prema tim uvjetima za idžtihad, naš Reis-ul-ulema ne samo da nema kvalifikacije za idžtihad, nego ne spada ni u jednu kategoriju od šest kategorija fakiha (šerijatskih pravnika), jer se idžtihad ne može dobiti vladarskim rutbama (položajima) i odlikovanjima, nego samo posjedovanjem propisanih uvjeta. Veliki islamski učenjaci, koji su sav život proveli samo u učenju, studiranju i pisanju vjerskih znanosti i koji su se u tome specializirali, već su prije četiri stoljeća zaključili, da ni u njihova doba nije bilo mudžtehida. Prema tome posve je jasno, da ih nema ni danas u naše materijalističko doba, kada se svako svačim drugim više bavi nego li čisto vjerskim znanostima. Ti učenjaci, u čije se znanje i vjerovanje može pouzdati, izričito su rekli u svojim knjigama: Onaj, koji nema uvjeta za idžtihad, mora se držati mišljenja svoga imama (mudžtehida), pa čak i onda, kada bi se to mišljenje – po njegovu shvaćanju – kosilo sa Kuranom ili hadisom, jer ima ajeta i hadisa, koji su mensuh (ništavni), muevel (sumnjivi), muhasas (pročišćeni) i muredžah (više cijenjeni), a poznaju ih samo mudžtehid, te prema tome mogu pouzdano razumjeti značenje Kurana i hadisa samo mudžtehid. Što je još najgore naš vjerski poglavica – kako se vidi iz njegovih izjava i odgovora – od četiri šerijatska izvora (delila) ne priznaje osim jednoga, a to je Kuran, a i njega premda ne zna, tumači po svom ćejfu ne priznaje tumačenja ni jednoga mufesira (komentatora), a ostala tri izvora naprosto ignoriše. Ovakav čovjek, koji harame pravi mubahom (odobrenim), koji ne priznaje kutubi šerijju (šerijatske knjige), koji ne priznaje ni jednog mezheba i time gazi Ustav naše države, koji se petlja u stvari, za koje nije dorastao, koji ne čuva ono, što mu je stavljeno u dužnost da

¹³⁴ “Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi”. u: Merhemić H. M. 1928. 36-37; 39. i 44-45.

čuva, - da li je da zauzima mjesto vjerskog poglavice?!”¹³⁵

Po mnogim aspektima, način na koji je postavljeno pitanje *idžtihad* tokom polemike iz 1928. godine podsjeća na brojne druge debate izazvane širom muslimanskog svijeta izbijanjem islamskog reformizma. Tako su Čauševići konzervativni protivnici smatrali da su sva moguća šerijatska pitanja obrađivala prve generacije *mudžtehida*, da nijedan živi alim ne ispunjava uvjete potrebne da bi bio *mudžtehid* i da su vrata *idžtihada* konačno zatvorena. Oni su insistirali na neophodnosti da se ravnaju po hanefijskom *mezhebu*, koji je u VIII stoljeću zasnovao Abu-Hanifa (699-765), a od vjerskih radova objavljenih tokom stoljeća čine obavezne instrumente u pristupu islamskim izvorima. Za Sejfulaha Prohu, “[...] najsposobniji, najpobožniji i pejgamberovu vremenu najbliži imami (*mudžtehidi*), koji su Božji povjerenici i pejgamberovi pravi nasljednici, iscrpili su s velikim trudom iz Kurana i iz hadisa sva šerijatska pitanja (mesele), koje ljudski um i razum može dokučiti i razumjeti i u svoje kitabe uvrstiti, pa nije dozvoljeno nama [...] zbog pomanjkanja spremne i povjerenja u dinski stvarima i zbog udaljenosti od pejgamberova i ashabskog vremena, da po sebi i po svom razumu iz rečenih izvora crpe ikakva šerijatska pitanja, koje su već iscrpili rečeni kompetentni imami prije možda na dvanaest trinaest stoljeća. Svak je drugi dakle dužan slijediti jednog od rečenih imama i njegova se *mezheba* držati”¹³⁶. Činjenica da se Čaušević držao kao *mudžtehid* izazivala je odmah zatim bijes njegovih protivnika, koji su vidjeli u tome posljednju manifestaciju njegovoga ponosa. Tako je Sejfulah Proho ironično govorio o “[...] novom šeširdžijskom *mudžtehidu*”, suprotstavljajući Čauševićevom ‘ograničenom znanju’ ono znanje pravih *mudžtehida*, zatim ga je optužio da izlazi iz sunitskog islama, suprotstavljajući se konsenzusu uleme: “Protiv idžmaa ne smije istupiti ni jedan musliman, pa ma to bio Imami Azam (Abu Hanifa), a kamoli reis, jer je Pejgamber a. s. rekao, da neće nikad biti idžmai umet (konsenzus ume) pogrešan, a eto nažalost vidimo, da g. reis od klipa izjavljuje, da ne odgovara pravom izvoru islama ono, što je ulema rekla [...]. Iz toga se vidi, da se on ne drži ni jednog od četiri islamska hak *mezheba* (prava *mezheba*), nego u četrnaestom stoljeću islama po sebi izmišlja nekakav peti i protiv idžmai umeta harami kat-i (ono strogo zabranjeno) dozvoljava”¹³⁷.

¹³⁵ GH-bB. “Apel na hodžinsku kuriju”. A-453/B, 1-3.

¹³⁶ Proho S. “Frkai dalla”. u: Merhemić H. M. 1928. 55.

¹³⁷ Isto. 50.

Čaušević i njegove pristalice, naprotiv, devalvirali su postojeće vjerske udžbenike, izjavljujući, naprimjer, da su “[...] udžbenici [...] samo tumači jednog verskog običaja”,¹³⁸ a dovodeći dragovoljno u sumnju autentičnost pojedinih hadisa, Čaušević je posvetio ovom pitanju dugi članak u časopisu *Novi Behar*.¹³⁹ Na optužbu prema kojoj bi Čaušević izlazio iz hanefijskog *mezheba* njegove pristalice bi katkad odgovarali uvrštavajući ga, naprotiv, u niz velikih *mudžtehida*. Adem Bise smatrao je tako “[...] da se Islam u svim gornjim prilikama primijeniti može pojave se svakog stoljeća, mufesiri (komentatori), mudžedidi (obnovitelji), mudžtehidi u kratko tumači Islama u nekom određenom narodu, mjestu i vremenu. Vjerovatno je, da i g. Reis-ul-ulema Čaušević spada u gornje tumače vječne istine Islamske”.¹⁴⁰ Ali, takvi argumenti samo su podsticali optužbe po kojima bi se, iz ponosa, Čaušević stavljao na isti nivo kao i veliki *mudžtehidi*, pa čak i iznad njih. Isto tako, Čaušević teško da može isticati svoje zvanje reisul-uleme da bi ostvarivao svoje pravo na *idžtihad*, jer ga je to zvanje, naprotiv, obavezivalo da konsultira Ulema-medžlis ili Izbornu kuriju. Po jednom prividnom paradoksu, sama činjenica što je Čaušević bio reisul-ulema obavezuje ga da insistira na svome pravu da tumači Kur’an kao obični vjernik. U svome prvom odgovoru Džematskom medžlisu on je napisao: “[...] ja nijesam kakav alim, pa se i ne brojim među njih. Ja sam samo mu-teallim (učenik), ali, iako kao učenik, koji teži da pronađe istinu, imam običaj da odgovaram na ona pitanja, koja se meni stavljaju”.¹⁴¹ Čak je i u svome drugom odgovoru napisao da Kur’an “[...] mi propisuje razmišljanje, proučavanje i istraživanje”.¹⁴² Pravo svakoga vjernika da tumači izvore islama potvrđeno je na još eksplicitniji način u dnevniku *Reforma*, za koji je “[...] svakom [...] muslimanu slobodno misliti svojim razumom i primiti mišljenje kao ispravno onog islamskog autora sa kojim se slaže”,¹⁴³ ili kod Abdulaha Ajni Bušatlića, koji je u dnevniku *Politika* izjavio sljedeće: “Karakteristika je islamske vere, da ona daje slobodu shvatanja i mišljenja. Svaki Musliman je slobodan i sam

¹³⁸ “Značajna izjava Reis-ul-uleme”. *Politika*, 10. decembar 1927.

¹³⁹ Čaušević Dž. “Skovani i patvoreni hadisi”. *Novi Behar*, vol. I, br. 22, 15. mart 1928, 346-347.

¹⁴⁰ “Feredža i fes”. *Jugoslavenski list*, 19. januar 1928.

¹⁴¹ “Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 15.

¹⁴² “Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu”. u: Merhemić H. M. 1928. 25.

¹⁴³ “Pred sastanak hodžinske kurije”. *Reforma*, vol. I, br. 10, 6. juli 1928, 2.

za sebe odgovoran. Kod nas ne postoji kler, ne postoji takođe ni posrednik između Boga i ljudi. U svakom pitanju, pa i u čisto verskom, diskusija je dozvoljena. [...] Prema tome, g. Reis-ul-Ulema imao je pravo i mogao da javno da izjave, jer i on kao slobodan Musliman može da javno kaže ono što smatra da je dozvoljeno u islamskoj veri”.¹⁴⁴

Zaštita slobode govora reisul-uleme protiv institucionalnih veza koje ga sputavaju vodi, dakle, potencijalno ka negiranju svakog institucionalnog posredovanja između pojedinca obdarenog razumom i izvora islama, između vjernika i Božije riječi. To, uostalom, predosjeća Sejfulah Proho kada piše “[...] da je dozvoljeno svakoj sorti hodža, da po svojoj pameti i sposobnosti šeriat crpi direktno iz izvora, bilo bi dotle na stotine hiljada različitih mezheba u Islamu”.¹⁴⁵ Preko suprotstavljanja između inteligencije i ilmije, dnevne štampе i vjerskih instanci, reisul-uleme i Džematskog medžlisa nazire se, dakle, filigranski u polemici iz 1928. godine radikalno preispitivanje mjesta vjerskih autoriteta u odnosu između vjernika i Boga. U tome preispitivanju Čaušević je zauzimao paradoksalno mjesto: nalazeći se na vrhu vjerskih islamskih institucija Bosne i Hercegovine, on je u isto vrijeme najviše prijetio njihovom monopolu na tumačenje islama. Izborna kurija nije se varala u tome kada je napisala u svome takriru od 10. jula 1928. godine: “Želi li i hoće li da ne zađe na krivovjerstvo i šerijatsku stranputicu, naša islamska zajednica i svaki njen pojedinac imaju dužnost da se povode samo za riješenjima koja su u skladu sa mišljenjem i pravcem naših imama u itikadu (vjerovanju) i amelu (obredima). Riješenja pojedinaca, koja se temelje na ličnom shvatanju šerijatskih izvora, a nijesu potkrijepljena važećim i priznatim naklovima, nemaju nikakve važnosti u očima Šerijata i ne smiju se slijediti niti se smije dozvoliti da ih bilo ko na taj način ubuduće izdaje”.¹⁴⁶ Istoga dana Čaušević je prihvatio takrir Izborne kurije, priznajući svoj poraz i objavljujući kraj polemike otvorene osam mjeseci ranije. Ali, precizirajući da “[...] pročitavši takrir Kurije usvajam ga, jer iz njeg razumijem da ne odbacuje moju glavnu misao, da muslimanka koja je upućena na studiranje nauke, učenje zanata i drugu privredu, može biti otkri-

¹⁴⁴ “Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave”. *Politika*, 15. januar 1928.

¹⁴⁵ Proho S. “Frkai dalla”. u: Merhemić H. M. 1928. 56.

¹⁴⁶ “Takrir”. *Bosanska pošta*, 1928. 3.

vena lica i ruku”,¹⁴⁷ Čaušević je diskretno naznačavao svojim protivnicima da on ne prepušta moći institucija svoj kapacitet pojedinca obdarenog razumom.

Zaključna razmatranja

Svojim intenzitetom i trajanjem, polemika iz 1928. godine predstavljala je jednu od najznačajnijih vjerskih proturječja koje poznaje muslimanska zajednica Bosne i Hercegovine u postotomanskom periodu. Četiri osnovne teme oko kojih se ona artikulira bile su reforma vakufa, otkrivanje žene, nošenje šešira i kemalistička Turska. Svaka od ovih tema imala je vlastitu dinamiku i koherentnost, ali sve one su isticale teškoće bosanskih muslimana da se odrede pred procesima modernizacije poduzetim u drugoj polovini XIX stoljeća i pred preokretima vezanim za Prvi svjetski rat. Nije, dakle, iznenađujuće što se polemika iz 1928. godine hranila proturječnim uznemirenostima zbog budućnosti bosanskih muslimana i što sučeljava dvije vizije svijeta, jednu koja smješta sve svoje nade u “duh vremena” i u “zdrav razum” i drugu koja sumnja u “fesadi zeman” i u izopačenje običaja.

To sučeljavanje dvije vizije svijeta izgledalo je da odražava dvostruki rascjep koji je suprotstavljao inteligenciju ilmiji s jedne strane, i čaršiji s druge strane. Dok su se intelektualci proglašavali glasnicima modernosti, uključujući tu i područje vjere, ulema i tradicionalne elite čaršije izgledali su okamenjeni konzervativizmom. Ustvari, polemika iz 1928. godine otkrila je tek nešto malo o društvenim i kulturnim stavovima čaršije, a naglašavala, nasuprot tome, podjele u ilmiji između konzervativne uleme i reformističke uleme, gdje su se ovi posljednji često nalazili na istim pozicijama kao i intelektualci, premda se nikada nisu miješali s njima.

Osvjetljavajući odnose između inteligencije i ilmije, kao i unutarnje rascjepe u ovoj posljednjoj, polemika iz 1928. godine uputila je i na pitanje vjerskog autoriteta. Ovo pitanje proisteklo je jednako iz uloge koju su igrali Džematski medžlis u osporavanju reisul-uleme, nazadnih stavova Ulema-medžlisa i muftija i pojavljivanje Izborne kurije kao foruma kompetentnog da istražuje Čauševićeve izjave. Najzad, naročito je polemika iz 1928. godine primoravala cjelinu islamskih vjerskih institucija da se odrede prema novim oblicima javne rasprave i pojedinačnog subjektiviteta. Tako je uloga koju je

¹⁴⁷ Isto. 6.

igrala štampa u ovoj polemici suprotstavljala te institucije jednom modernom javnom prostoru koji je nastajao. Čak je i potvrđivanje individualnog prava na idžtihad od strane Čauševića i njegovih pristalica najavljivalo dolazak modernog vjerskog pojedinca.

Prema mnogim aspektima, polemika iz 1928. godine podsjećala je na rasprave izazvane u cijelom muslimanskom svijetu izbijanjem islamskog reformizma. Činjenica da su bosanski muslimani sačinjavali manjinu ili da nisu bili u kolonijalnoj situaciji činilo se da nije bitno odlučujuće utjecala na smisao ove polemike. Pitanje odnosa sa nemuslimanima ili pitanje nacionalne identifikacije bosanskih muslimana pojavljivalo se tek u pozadini, ne postavši nikad eksplicitni ulog. Snažna institucionalizacija islama u Bosni i Hercegovini objašnjavala je institucionalne konfiguracije polemike utoliko što su reisul-ulema, Ulema-medžlis, Izborna kurija ili Džematski medžlis vjerske institucije uređene Statutom iz 1909. godine. Međutim, taj statut nije niko osporio tokom polemike, a pitanje uloge štampe u tretiranju vjerskih pitanja ili individualnog prava na idžtihad daleko je prevazilazio konkretne institucionalne forme islama u Bosni i Hercegovini.

Ostaje atipična ličnost reisul-uleme. Ono što polemiku iz 1928. godine zaista čini specifičnom jeste činjenica da je glavni vjerski islamski dostojanstvenik Bosne i Hercegovine u njoj sudjelovao na suprotnoj strani, uz podršku intelektualaca, a protiv većine uleme. To objašnjava ne samo oklijevanja vjerskih islamskih institucija već, također, paradoksalno, radikalnost izvjesnih zauzetih stajališta: intelektualci su vidjeli u Čauševićevim izjavama jedinstvenu priliku da predstave vlastite teze, konzervativna ulema ih je, naprotiv, smatrala neoprostivim govorima, a sam Čaušević je bio primoran afirmirati svoja prava običnog vjernika da bi izbjegao obaveze koje mu je nametala njegova funkcija reisul-uleme. No, ta objava koja je dolazila od jedne moderne vjerske individue, koliko paradoksalna toliko i nevoljna, čini od Čauševićeve misli obnoviteljicu pitanja vjerskog autoriteta, koja polemici iz 1928. godine daje iznenađujuću aktualnost.

IZVORI I LITERATURA

A. IZVORI

a) Neobjavljeni izvori

- Gazi Husrev-begova biblioteka (GH-bB). Rasuti dokumenti i arhivalije na bosanskom jeziku. A-453/B

b) Objavljeni izvori

- "Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko mezarifskih poslova u Bosni i Hercegovini". 2001. u: Salkić Muhamed (ur.) *Ustavi Islamske zajednice*. Sarajevo: El-Kalem

-

c) Novine i revije

- *Bosanska pošta*
- *Gajret*
- *Jugoslavenski list*
- *Novi Behar*
- *Politika*
- *Pravda*
- *Reforma*
- *Večernja pošta*

B. LITERATURA

1. Al-Azmeh A. 1993. *Islams and Modernities*. London: Verso
2. Bougarel X. 2008. "Farewell to the Ottoman Legacy? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina". in: Clayer Nathalie / Gernain Eric (eds). *Islam in Inter-war Europe*. London: Hurst
3. Čokić H. I. 1928. *O teset-turu (pokrivanju muslimanki)*. Tuzla: Štamparija Petrović
4. Hourani A. 1983. *Arabic Throat in th Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press
5. Karabeg Ali Riza H. 1928. *Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki)*. Mostar: Hrvatska tiskara F. P.
6. Karčić F. 1990. *Drštveno-pravni aspekt islamskog reformizma*. Sarajevo: Islamski teološki fakultet
7. Karčić F. 1986. *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*. Sarajevo: Vrhovno starješinstvo Islamske zajednice u SFRJ

8. Karić E. 2004. *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX. stoljeća*. Sarajevo: El-Kalem
9. Keddourie E. 1966. *Afghani and Abduh*. London: Frank Cass
10. Merhemić H. M. 1928. *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*. Sarajevo: Hrvatska tiskara
11. Šehić N. 1991. *Bosna i Hercegovina 1918-1925. Privredni i politički razvoj*. Sarajevo: Institut za istoriju

Summary

THE GRAND MUFTI AND THE VEIL: A RELIGIOUS CONTROVERSY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA BETWEEN THE TWO WARS

With its intensity and duration, the debate from 1928 represents one of the most important religious controversies known by the Muslim community of Bosnia and Herzegovina in the post-Ottoman period. Four basic topics around which it was articulated were the reform of waqf, the unveiling of women, wearing of hats and Kemalist Turkey. Each of these topics had its own dynamic and coherence, but all of them underline the difficulties of Bosnian Muslims to determine themselves in the process of modernisation which began in the second half of the 19th century and in the turnaround connected to the First World War. Therefore, it is not surprising that the debate from 1928 was supported by contradicting disturbances because of the future of Bosnian Muslims, which confronts two visions of the World, one which places all of its hopes into the “spirit of time” and “healthy reasoning”, and the other one which doubts the “fesadi zeman” and distortion of customs.

This clash of two visions of the World seems to reflect the double folded divide which confronts the intelligence to “ulema”, one one, and to the “čaršija” on the other side. While the intellectuals were announced as the messengers of modernity, including the domain of faith, *ulema* and traditional elites of the *čaršija* seemed petrified with conservatism. But, in fact, the debate from 1928 reveals only a part about social and cultural attitudes of the *čaršija*, emphasizing, on the other hand, divisions within the *ulema* between the conservative and the reformist *ulema*, where the

latter often found themselves in the same positions as the intellectuals, even though they never merged with them.

The highlighting of relations between the intelligence and the *ulema*, as well as the inner divisions within the latter, the debate from 1928 reveals the issue of religious authority. This question originates equally from the role played by the *jamaat mejlis* in the disputing of the Grand mufti, the backward attitudes of the *ulema mejlis* and muftis, and the appearance of the electoral curia as a competent forum for the research of Čaušević's statement. At last, and especially, the debate from 1928 compelled the Islamic religious institutions as a whole to determine themselves towards the new forms of public debate and individual subjectivity. Thus the role played by the press in this debate confronts these institutions to a modern public space which is coming into existence. Even the confirmation of individual right to *ijtihad* by Čaušević and his supporters announces the arrival of a modern religious individual.

According to many aspects, the debate from 1928 reminds us of the discussions provoked in the whole Muslim world after the appearance of Islamic reformism. The fact that Bosnian Muslims represent a minority or that they were not in a colonial situation does not seem to have decisively influenced the sense of this debate. The question of relations with non Muslims, or the question of national identification of Bosnian Muslims appears only in the background, never becoming the explicit debate focus point. A strong institutionalisation of Islam in Bosnia and Herzegovina explains the institutional configuration of the debate, in so much as the Grand mufti, *ulema majlis*, the electoral curia or the *jamaat mejlis* were religious institutions defined by the Statute from 1909. But this Statute was not disputed during the debate, and the question of the role of the press in the covering of religious issues or the individual right *ijtihad* overcomes the concrete institutional forms of Islam in Bosnia and Herzegovina.

An atypical personality of the Grand mufti remains. What made the debate from 1928 specific was the fact that the main Islamic dignitary of Bosnia and Herzegovina participated in it on the other side, supported by intellectuals against the majority of *ulema*. This explains not only the hesitation of religious Islamic institutions, but, also, paradoxically, the radicalism of certain assumed positions: the intellectuals saw in Čaušević's statements the unique opportunity to represent their own theses, the conservative *ulema*, on the contrary, considered them as unforgivable speeches, and Čaušević himself was forced to affirm his own rights as an ordinary believer in order to escape the obligations that the function of Grand mufti placed upon him. But this announcement which stems from a modern religious individual, however paradoxical

so much unwilling, makes Čaušević's opinions the restorer of the issue of religious authority, which gives the debate from 1928 a surprising actuality.

Key words: Bosnia and Herzegovina, Islamic reformism, Ulema, Ijtihad, Grand mufti Džemaludin Čaušević