

Dr. Halid Čaušević

**PRAVNI I SOCIOLOŠKI ASPEKTI INSTITUCIJE
VAKUFA — ZAKLADE**

(s posebnim obzirom na njezin razvoj u Bosni i Hercegovini)

I

Neočekivana vitalnost i duboka saživljenost sa sredinom — to su prvi zaključci, koji se mogu izvesti iz sumarnog pogleda na razvoj institucije zaklade (vakufa) bilo na širokom povjesnom prostoru njenog postojanja, bilo pak samo na tlu Bosne i Hercegovine. Ova institucija je uspjela preživjeti sve padove i kataklizme islamskog društva i održati se — više ili manje prilagođena novoj stvarnosti — sve do danas, ne gubeći pri tome mnogo od svoje aktualnosti i privlačnosti za sredinu iz koje je ponikla.

Pravnu podlogu institucije vakufa nalazimo u nekoliko Muham-medovih izreka (hadis) koje imaju principijelan značaj, u općeprihvaćenim mišljenjima islamskih pravnih autoriteta iz različitih škola, u legislativi islamskih država (kanunsko pravo), te — što se naših krajeva tiče — u zakonskim i drugim propisima Austro-Ugarske i Jugoslavije.

Ova institucija je ponekad tretirana i u međunarodno-pravnim ugovorima po pravilu u slučaju kada je trebalo pružiti garancije njenog opstanka na područjima, koje je napuštala turska uprava.

U islamskoj državi, pa i u osmanskome carstvu, vakuf se razvijao uglavnom u okvirima šerijatskog i kanunskog prava. Cjelokupna uprava nad vakufskom imovinom bila je u kompetenciji mutevelije (upravitelja), koji je imao vrlo široka ovlaštenja, dok je nadzor nad vakufskim poslovanjem vršio šerijatski sud odnosno kadija-pojedinac. Ovaj pojednostavljeni sistem uprave omogućavao je poduzimljivim upraviteljima da smišljenim poslovnim transakcijama povećavaju vakufske prihode, ali je u isto vrijeme i otvarao vrata brojnim zloupotrebama.

Erozija turskog državnog i društvenog sistema u vrijeme opadanja osmanske moći nužno se odražavala na poslovanje i opstanak posebno ekonomski slabijih vakufa, koji preživljavaju teške krize i — bez mogućnosti sanacije — jednostavno nestaju. U drugoj polovici XIX

stoljeća Turska je pokušala čitavim sistemom zakonodavnih i organizacionih mjera da sredi vakufske prilike, ali je sve bilo prilično kasno bar što se tiče naših krajeva.¹⁾

Na temelju člana 25. Berlinskog ugovora Austro-Ugarska je okupirala Bosnu i Hercegovinu (1878.) i ovim činom kao okupaciona sila bila obavezna, u skladu sa općim načelima međunarodnog prava, respektirati — pored ostalog — i muslimanske vjerske i vakufske ustanove.

Već u prvim desetljećima poslije okupacije Austro-Ugarska donosi veći broj upravno-pravnih propisa, na temelju kojih pristupa energičnom evidentiranju vakufske imovine i sređivanju vakufskih prilika. Pozitivni ekonomski rezultati ovih zahvata pokazuju se vrlo brzo.²⁾

Iz današnje historijske perspektive ova akcija okupacione uprave ne bi se mogla smatrati negativnom bez obzira na sve prigovore i kritike, koje su joj upućivane zbog zasezanja u poslove vakufa kao isključivo — kako se smatralo — vjerske institucije. Evidentiranjem i sakupljanjem vakufske imovine, reorganiziranjem uprave i načina finansiranja postavljeni su temelji jedne suvremene organizacije, čija je ekonomska snaga pred prvi svjetski rat dosegla zavidnu razinu.

Nakon dugih političkih pregovora sa predstavnicima muslimanskog narodnog pokreta Austro-Ugarska 15. IV 1909. proglašava Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih (školskih) poslova u Bosni i Hercegovini, kojim se priznaje relativno široka autonomija u domenu upravljanja vakufskom imovinom i obavljanju vakufskih poslova.

Prema odredbama ovog statuta obavljali su se i u predratnoj Jugoslaviji vakufski poslovi sve do 1930. godine. U ovom periodu izvršena je decentralizacija vakufske uprave.

Šestojanuarska diktatura već 1930. godine ukida Statut za autonomnu upravu, a time i vakufsku autonomiju. Novim zakonskim propisima formira se jedinstvena vjerska organizacija muslimanskih vjernika za čitavu Jugoslaviju, a vjerski i vakufski poslovi stavljaju pod posrednu ili neposrednu kontrolu Ministarstva pravde.

Ovom reorganizacijom — a to je možda njena pozitivna strana — stvorena je pravna mogućnost da se poduzmu izvjesne mjere sređivanja vakufskih prilika u Crnoj Gori, Srbiji i Makedoniji. Međutim, historijski podaci iz ovog vremena pokazuju da su efekti ovih mjera bili vrlo skromni.

Muslimanska vjerska i vakufska autonomija ponovno je statuirana Ustavom Islamske vjerske zajednice, koji je donesen na temelju Zakona o Isl. vjerskoj zajednici od 25. III 1936. i publiciran 5. XI 1936. U odnosu na ranije autonomne propise ovim ustavom prezentirana su neka suvremenija rješenja uz naglašeno uvođenje laičkog elementa u pojedina vjerska i vakufska tijela. Ovaj ustav je odraz prilika vremena u kojem je objavljen. Gotovo otvoren stranački utjecaj osjeća se u po-

¹⁾ Isp. Nusret Šehić: Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave (Sarajevo 1980.) str. 25.

²⁾ Eugen Šladović: Upravna nauka i upravno pravo B. H. (Sarajevo 1916.) str. 355.

N. Šehić: Ibid. str. 27.

jedinim bitnim odredbama ustava, što mu svakako umanjuje vrijednost.

Redoslijed prednjih činjenica, svakako vrlo oskudan zbog svoje programirane konciznosti, vjerovatno će ipak biti dostatan da se uoče bar neki bitni elementi, koji uobličavaju današnju pravnu konstrukciju institucije vakufa:

Vakuf se konstantno pojavljuje kao ekonomska institucija, čija je imovina namijenjena realizaciji određene svrhe, pretežno religiozne, ali i sa naglašenim — manje ili više — svjetovnim atribucijama.

U današnje vrijeme kada država odnosno društvo preuzima izvjesne funkcije, koje je nekada — posebice u feudalnom društvu — izvršavao vakuf (socijalno-humanitarne, općeprosvjetne, komunalne i sl.), uočljivo je logično restringiranje djelatnosti vakufa na izvršavanje prvenstveno vjerskih, vjersko-prosvjetnih i određenih znanstvenih zadataka.

U svome konačnom razvojnom procesu vakuf dobija status ju- rističke osobe bez obzira na mnoge dileme šerijatskih pravnika klasičnog doba, koji — poput rimskih jurista iz predcarskog perioda — nisu mogli doći do konstrukcije pravne osobe.

Pravni sistem SFRJ prihvata kao činjenicu postojanje vakufa (zaklade, zadužbine), iako još nema propisa (osim u SR Srbiji), koji bi sa stanovišta države i društva regulirali ovu materiju. Već najraniji zakonodavni i drugi akti npr. u Bosni i Hercegovini respektiraju činjenicu postojanja zadužbina, zaklada odnosno vakufa. Tako Zakon o agrarnoj reformi i kolonizaciji od 5. I 1946. izuzima od eksproprijacije određena vakufska dobra, koja služe održavanju džamija, tekija i drugih ustanova (čl. 7). Prema Pravilniku za sprovođenje ovog zakona čl. 5, tačka »b«) za ocjenjivanje pravnog statusa vakufa mjerodavne su odredbe (čl. 10, 12 i 182) Ustava IVZ iz 1936. godine.

Logičan rezultat društvenih promjena u našoj zemlji jeste i evolucija gledanja na pravnu narav predmeta uvakufljenja. Dok je ranije preovladavalo mišljenje da se prvenstveno mogu uvakufiti nekretnine, danas — zbog toga što je sužen krug slobodnog prometa nekretninama — prednost se daje pokretninama, a posebno gotovom novcu i vrijednosnim papirima. Ne bi zato trebalo isključiti mogućnost da se u budućnosti pojedini vakufi organiziraju i kao fondacije.

Isto tako ranija vrlo precizna šerijatska-pravna klasifikacija vakufa, koja je izvršena prema pravnoj naravi vakufske imovine, svrsi i načinu njenog korištenja³⁾, može se smatrati — bar što se tiče jugoslavenskog državnog prostora — preživjelom ili konzumiranom. Danas će u ovom pogledu biti potrebno prezentirati — svakako nakon što zakonskom regulativom budu postavljene granice institucije zaklade — jednostavnija i praktičnija rješenja.

Pošto čin uvakufljenja (osnivanja zaklade) pretpostavlja valjanu izjavu volje, usmjerenu na raspolaganje imovinom, to je već općeprihvaćen princip da utemeljitelj vakufa (vakif) odnosno darodavac može biti

³⁾ Čerimović: O vakufu, Sarajevo 1935., Begović: Vakufi u Jugoslaviji, Beograd 1963., Sladović: cit. djelo.

fizička ili pravna osoba, koja ima poslovnu sposobnost. Pripadnost zakladatelja islamskoj religiji, prema mišljenju pojedinih šerijatsko-pravnih škola, nije pretpostavka valjanosti uvakufljenja, osim u slučaju statuiranja vakufa, čija je isključiva svrha podizanje i održavanje sakralnih objekata. Predratni autonomni propisi Islamske zajednice, međutim, u ovom pogledu ne postavljaju nikakva ograničenja. Prema Statutu iz 1909. godine, *svaka* fizička ili juristička osoba može osnovati zakladu. Ustav iz 1936. osnivanje zaklada uvjetuje odobrenjem saborskog odbora, kao organa islamske zajednice.

U toku svoga postojanja u našim krajevima vakuf je, po pravilu, statuiran (uz ispunjavanje drugih pretpostavki, koje se uglavnom odnose na davanje odobrenja od strane nadležnog organa i na registriranje!) izdavanjem zakladnice-vakufname, kojom se — pored ostalog — određuje predmet uvakufljenja, svrha vakufa i način upravljanja vakufskom imovinom. Danas, kada još ne postoje opći propisi o osnivanju zaklada (osim jedne načelne odredbe u Zakonu o nasljeđivanju!), uvakufljenje se pretežno tretira kao darivanje imovine nekoj vjerskoj instituciji, a ne kao osnivanje vakufa kao pravne osobe.

Međutim, bilo bi neoprezno tvrditi da je u našoj današnjoj stvarnosti vakufnama izgubila svoju aktualnost. Vakufi, koji su uspjeli da prežive na svome dugom historijskom putu, i danas svoje poslovanje usklađuju — više ili manje — sa odredbama vakufnama-zakladnica, koje tako nisu samo zanimljiv historijski ili literarni dokumenat, nego i živa norma.

Zbog toga je razumljivo nastojanje da se pravna narav vakufname dešifrira i odredi ne samo sa stanovišta klasičnog šerijatskog prava, nego i uz pomoć suvremenog pravnog instrumentarija. — I pored toga što je dobro poznato da je vrlo rizično na stare i specifične pravne institute primjenjivati parametre današnjih pravnih sistema, teško je neuočiti činjenicu da su bitne odredbe vakufname (svrha osnivanja vakufa, imovina, način upravljanja i sl.) gotovo identične sa bitnim odredbama statuta, pravila ili odluke o osnivanju jedne pravne osobe. U današnjem pravnom sistemu statut (pravila) ima gotovo istu funkciju, koju je nekada imala vakufnama. Ovaj pravni akt je jedan od bitnih uvjeta pravne egzistencije jurističke osobe bez obzira da li se ona osniva u domenu privrednog (radnog) zakonodavstva, ili pak u domenu upravnog ili građanskog prava.

Međutim, bitno drugačija situacija postoji ako se imovina ustupa nekom već postojećem vakufu. U ovom slučaju, smatramo, da neopozivi prenos imovine sadrži sve elemente ugovora o darovanju s nalogom (donatio sub modo), čija je temeljna karakteristika obaveza daroprimca da izvrši nalog (npr. da darovani predmet upotrebljava na određeni način, ili da se ponaša na određeni način i sl.), dok kod običnog darovnog ugovora daroprimalac raspolaze primljenim darom prema svome nahođenju.

II

U pravnom sistemu Kur'ana, kao temeljnog izvora šerijatskog prava, status vakufa nije tretiran, pa ni riješen. Razlog svakako leži u islamskom gledanju na društvo i društvene odnose, koje Kur'an mi-

jenja, preustrojava i transformira više etičkim nego pravnim normama. Zbog toga i prauzroke fenomena vakuf treba tražiti u etičkom krugu islama, u temeljnim zasadama islamske etičke doktrine, koja

— u pobožnosti, kao korelatu vjerovanja, i

— u izvršavanju dobrih djela (dobročinstvima) ne vidi samo sticanje zasluga za zagrobni život, nego i praktično rješenje određenih društvenih problema. Islam postavlja strogi balans između »ovog« i »onog« svijeta. Ovo nije vjera ni asketizma, niti hedonističke raspuštenosti. Čovjek treba da živi svoj život i koristi njegove ljepote u razumnim granicama, ali pri tome mora omogućiti i drugima, kojima su radost života uskraćene, da bar djelimično ostvare svoje pravo participacije u tuđem imetku. Jer oni, koji stisnutih šaka »prebrojavaju svoj novac«, teško da će na budućem svijetu srediti račune svoga ovozemljaskog bitisanja.

Izrastao iz jednog primitivnog politeističkog društva, čije je i mnogoboštvo bilo odraz plemenske samosvojnosti i izdiferenciranosti, islam se odmah radikalno suprotstavlja svojoj sredini, namećući svoj monoteistički koncept snagom jedne pojednostavljene, ali i beskompromisne logike, koja je u početku bila prihvatljivija stanovnicima Medine, nego li mekkanskoj aristokraciji⁴).

⁴) Esencijalni razlog ove pojave vjerovatno leži u činjenici da su stanovnici Medine, živeći zajedno sa Židovima i kršćanima, bili »naviknuti« na koegzistenciju sa monoteizmom. Mekkansko društvo, kao plemenska, trgovačka i ratničko-pljačkaška elita, kojoj je bilo povjereno i čuvanje glavnog politeističkog zajedničkog svetišta (Ka'be), otvoreno se suprotstavljalo — čak i brahijalnom silom — novom učenju, koje je donosilo nove poglede na život i svijet i zagovaralo veću društvenu disciplinu. Upravo nastojanje mekkanskog društvenog kruga da zatre novu vjeru i fizički likvidira Muhammeda, svakako je odlučno podsticalo intolerantnost islama prema mnogobošcima (mušricima), koji su iz islamske sredine bili jednostavno uklanjani ukoliko ne bi prihvatili novu vjeru. Nakon pobjedonosnog Muhammedovog ulaska u Mekku iz Kabe su odstranjeni svi simboli politeističkog vjerovanja, a Kaba pretvorena u najcasniju bogomolju nove religije. Pri tome je u zidu Kabe i nadalje zadržan »crni kamen« (hadžerul-esved) i pored toga što je on bio i sveto znamenje politeizma. Na prvi pogled ovo izgleda kao koncesija starim vjerovanjima, iako u svojoj biti ovaj gest predstavlja odraz islamske univerzalnosti i kontinuiteta sa ranijim monoteističkim religijama, koje su imale svoje uporište i na ovom mjestu. — Prema drugim monoteističkim religijama islam je trpeljiv. Kur'an izričito naglašava toleranciju prema »kitabijama« tj. kršćanima i Židovima. Međutim, ovaj tolerantni stav islama treba znanstveno staviti — bez ikakvog idealiziranja — u realne okvire stvarnog života. Islamska tolerancija — svakako novi kvalitet u međuvjerskim odnosima jednog svijeta, opterećenog najekstremnijim isključivostima, — nije pretpostavljala u toku razvoja islamskog društva i građansku ravnopravnost sve do najnovijeg vremena. Nemuslimani su i u islamskoj, a posebno u osmanskoj državi (što je za nas od osobite važnosti), imali status štićenika (zimmije), čije obaveze i prava praktično ovise od sticaja političkih i ekonomskih prilika i na registru historijskih zbivanja kreću se od širokih privilegija do velikih, naročito ekonomskih nepravdi. — Pripadnici islamske religije, ukoliko su se mogli održati u pojedinim nemuslimanskim sredinama, također nisu uživali punu građansku ravnopravnost. — Proces izjednačavanja svih građana, bez obzira na religiju, počinje stvarno od XIX stoljeća i traje — u nekim sredinama — još i danas.

Armiranje i petrifikiranje monoteističkog uvjerenja u svijesti vjernika islam postiže inauguracijom jedne duboke pobožnosti, koja se manifestira u stalnom tvrđenju i ponavljanju očitovanja o privrženosti Bogu i njegovom poslaniku u pet dnevnih molitava (u početku je broj molitava bio manji!), u čestom čitanju i recitiranju pribranih odlomaka iz Kur'ana, u posebnom intenziviranju molitvi za vrijeme mjeseca posta i u svim drugim privatnim i javnim vjerskim manifestacijama (obavljanje hodočašća, sahrane itd.).⁵⁾

Ovaj metod fiksiranja jednog dubokog vjerskog osjećanja, koje ponekad dolazi na granice zanosa (derviške molitve!), putem konstantnog tvrđenja i ponavljanja, dosta rano postao je predmet znanstvenog ispitivanja zapadnih sociologa i socijalnih psihologa. Nemamo podataka da je u našoj sredini isključivo sa stanovišta socijalne psihologije netko istraživao ovaj fenomen. U islamskoj znanosti vjerovatno Ibni Rušdu pripada primat razmatranja postanka i opstojnosti vjerovanja.

Ovako konstituirano vjerovanje ni u islamu nije moglo ostati imuno od pojave paroksizma, koji se — zavisno od historijskih ili političko-socijalnih prilika — pojavljuje u različitim oblicima, bilo kao ubojiti vjersko-politički fanatizam, asketizam, misticizam, ili jednostavno kao hipertrofirana pobožnost, čije relikte nalazimo i u pojedinim našim vakufnamama-zakladnicama (zakladatelj npr. nalaže da se u njegovoj džamiji pored redovnih obavlja i određeni broj izvanrednih molitava, da se svaki dan čitaju ili recitiraju dugi odlomci iz Kuhana, ili čak i cijeli Kur'an i sl.).

Međutim, ako privremeno ostavimo po strani paroksističke emanacije islamske pobožnosti, a posebno ako odstranimo bigotske infiltrate iz pobožnih manifestacija, — suočićemo se sa naizgled paradoksalnim zaključkom da se islamska pobožnost ne iscrpljuje samo u verbalnom ritualu, ma kako on bio akcentiran i važan. Naime, *islamska doktrina uz ritual trazi i adekvatna bogougodna djela. Na ovaj način dolazimo do fenomena aktivne pobožnosti, koja se ne sastoji samo u odnosu čovjeka i Boga, nego i u odnosu čovjeka i čovjeka, čovjeka i društva.*

Kao vrlo naglašen vid ove pobožnosti islam preferira obavljanje zajedničke molitve (u džematu!), širenje prosvjete i znanosti, pomaganje socijalno ugroženih i sl. Materijalna realizacija ove pobožne aktivnosti manifestira se u podizanju bogomolja, namijenjenih skupnim molitvama (džamije, mesdžidi), u izgradnji škola za vjersko obrazovanje (mektebi, medrese), u otvaranju javnih kuhinja (imareta), besplatnih prenoćišta sa punom opskrbom (musafirhane) i sl. Izgradnja ovakvih

⁵⁾ Uvođenje ovih čestih dnevnih molitava i drugih relativno teških obaveza (post!) u prvobitnom islamskom društvu nije predstavljalo veću poteškoću i pored toga što neke molitve sijeku ritam produktivnog rada, odnosno znatno apsorbiraju slobodno vrijeme, ili pak jednostavno umanjuju radne efekte (post!). Zbog toga se u današnjem relativno industrijaliziranom islamskom društvu pokušavaju naći praktična rješenja ovog problema (izgradnjom »priručnih« bogomolja uz same industrijske hale, preraspodjelom radnog vremena u toku mjeseca posta, zapravo uvođenjem noćnog rada, pomjeranjem vremena obavljanja pojedinih dnevnih molitava u slobodno vrijeme, primjenom instituta »kaza«, koji praktično znači naknadno obavljanje dnevne molitve u neko drugo pogodnije vrijeme u istom danu i sl.).

objekata sama po sebi je diktirala potrebu uspostavljanja jedne društvene institucije, koja će voditi brigu o njihovom održavanju i svrsishodnom funkcioniranju. Tako vrlo rano dolazimo do institucije vakufa, čiju pravno-ekonomsku formu nije bilo teško naći budući da su već postojali slični uzori u najbližem susjedstvu mlade islamske države.

Krug djelotvorne pobožnosti očito je vrlo uzak i ograničen. Ona se ne poklapa sa mnogo širim etičkim planom islamske doktrine, koja insistira ne samo na pobožnom djelovanju, nego i na izvršavanju dobrih djela uopće. Dobro djelo predstavlja široku moralnu kategoriju, u kojoj prevalim naglašena ekonomska komponenta, ispoljena u obavezi izvršavanja dobročinstva kao realne pomoći društvu, ili ugroženom pojedincu.

Izvršavanje dobrih djela Kur'an ne na jednom mjestu, stavlja u isti rang sa vjerovanjem («...oni koji vjeruju i čine dobra djela...»). Na ovaj način Kur'an se obraća ovozmljaskom čovjeku, kojem prezentira svoj model shvatanja socijalne pravde i općeg dobra.

U jednom robovlasničkom društvu, plemenski strogo izdiferenciranom, koje se pretežno bavi živom trgovinom, ali u kojem i plijen, zadobijen u ratnim ili pljačkaškim pohodima, predstavlja značajnu stavku društvenog bogatstva, — islam je sa svojim učenjem o jednom Boga i zagrobnom životu, o bratstvu i jednakosti ljudi, bez obzira na rasu i društveni položaj itd. predstavljao u izvjesnom smislu za ono doba revolucionaran pokret, koji je uspijevao da osvaja mase snagom svojih razložno iznesenih ideja, ali svakako i autoritetom svoje brzo stečene političke i vojne moći.

Međutim, iako u stvarima vjerovanja i humanizacije odnosa među ljudima islam nastupa beskompromisno i radikalno, ipak u zatečenom društveno-ekonomskom poretku nova vjera ne pravi duboke rezove i zahvate. Postojeću indiferentnost prema općem dobru, prema potrebama društva kao cjeline, a posebno socijalne nepravde i golemu bijedu, koju je zateklo i preuzelo rano islamsko društvo⁶⁾, islam želi da ublaži, pa i da eliminira proklamiranjem svoga etičkog programa, čiji je prvenstveni cilj reforma ranijih ekonomskih i društvenih institucija, prenošenje većih ekonomskih tereta na vlasnike akumuliranog bogatstva, te napokon statuiranje opće obaveze solidarnosti i međusobnog pomaganja u vidu izvršavanja dobročinstva (dobrog djela) uopće.

U ranijem društveno-ekonomskom poretku islam uklanja odnose, koji su u suprotnosti sa učenjem nove vjere (npr. kupoprodaja djece!), dok ostalim institutima ili daje drugačiji sadržaj, ili ih podvrgava rigoroznijim ograničenjima (poligamija se svodi na zaključivanje braka najviše sa četiri žene, ali uz prethodno ispunjavanje određenih uvjeta, ropstvo postaje po pravilu institut ratnog prava, poboljšava se socijalni status robova i liberaliziraju uvjeti za njihovo oslobađanje itd.).

Inače, islamski ekonomski koncept, shvaćen u užem smislu, mogao bi se prihvatiti kao odraz prilika svoga vremena. Bez slobodne trgovine i živih poslovnih veza na škrtom arapskom tlu teško bi bilo pretpo-

⁶⁾ Pozivajući npr. na pomoć nevoljniku, koji je pao na zemlju od bijede, Kur'an (90:14-16) daje u stvari potresnu sliku socijalnih razlika iz ovog vremena.

staviti bilo kakav privredni razvoj. Zbog toga Kur'an sadrži znatan broj vrlo preciznih propisa iz područja trgovačkog i obligacionog prava. Ratio ovih odredaba je sigurno povećanje kontrole i sređivanje prilika u poslovnim odnosima, u kojim su nepovjerenje i zloupotrebe izgleda bile ne tako rijetke pojave⁷⁾. — Nakon stabilizacije islamske vlasti u Medini, poslije Muhammedovog preseljenja u ovaj grad, uočljiva je snažna privredna djelatnost muslimanskih doseljenika iz Mekke, kao i bogaćenje pojedinih slojeva islamskog društva⁸⁾.

Preferirajući s jedne strane razvoj privrede, a posebno trgovine, kao i sticanje imovine u skladu sa postavljenim regulama, Kur'an istovremeno stečeno bogatstvo podvrgava određenim ograničenjima u korist općeg dobra, a posebno radi rješavanja socijalnih problema društva (davanje milostinje-zekjata, kao temeljne vjerske obaveze, koja dospijeva svake godine, zabrana kamata na zajmove i kredite, odnosno zabrana lihve, davanje posebne milostinje u novcu odnosno u naturi prilikom velikih blagdana, uvođenje kompliciranog sistema nasljeđivanja, koji je usmjeren na cijepanje ostavine, što ekonomski ne mora biti uvijek svrsishodno itd.).

Islamski socijalni teoretičari posebno akcentiraju zekjat kao instrument »eliminiranja bijede« u islamskom društvu⁹⁾. Ovu optimističku prognozu teško bi bilo prihvatiti bez bliže ekonomske analize. Naime, malo je vjerovatno da se jednim neprogresivnim porezom u prosjeku od 2,5% godišnje od vrijednosti novčanog kapitala i prometne robe mogu temeljito riješiti — u bilo koje vrijeme — socijalni problemi nekog društva, što ne znači da ovaj porez (zekjat) ne može vrlo efikasno poslužiti za rješavanje pojedinih konkretnih problema u društvu (npr. izdržavanje socijalnih, prosvjetnih ili znanstvenih ustanova i sl.).

Ekonomska palijativnost spomenutih mjera svakako nimalo ne umanjuje njihovu moralnu funkciju, koja je u svoje vrijeme bila posebno usmjerena na razbijanje jedne duboko ustaljene psihologije, koja je pojavu siromaštva smatrala kao nešto prirodno, što samo po sebi treba da postoji. Korijene ove psihologije nalazimo u fatalističkom shvatanju da Bog po svojoj volji nekom daje materijalne prednosti i imetak, a drugom ga uskraćuje. I danas u pojedinim pogotovo bogatim islamskim sredinama susrećemo manifestne odraze ovakvih gledanja.

U ovakvom redoslijedu stvari snažno isticanje principa solidarnosti i međusobnog pomaganja — koji će mnogo stoljeća kasnije biti detaljno razrađena od strane ekonomskih i socijalnih teoretičara kapitalizma, socijalizma, pa i anarhizma (Kropotkin) — pojavljuje se kao primarni elemenat islamske socijalne doktrine, koja u solidarnom dobročinstvu, čije su ekonomske i druge granice praktično vrlo široke a

⁷⁾ Kur'anska odredba o obaveznoj pismenoj formi trgovačkih ugovora i davanju zaloga upućuje na ovaj zaključak.

⁸⁾ Abdurahman ibni Avf, doseljenik iz Mekke, stiće trgovinom poljoprivrednih proizvoda bogatstvo, za čiji transport mora angažirati 700 deva (K. Hadžić: Značaj Hidžreta, Kalendar »Takvim« 1970. str. 86). — Prilikom pohoda na Tebuk (630 god.) Osman ibni Affan daje na ime ratne pomoći — i pored toga što je godina bila neradna — 300 tovara hrane i 1.000 dukata (Š. Hodžić: Istorija islamske kulture str. 25.).

⁹⁾ Isp. Dr. Abdul Vahid: Islamska ličnost u svjetlu Kur'ana (prijevod), Sarajevo 1982. str. 90.

mogućnosti gotovo neiscrpne, nalazi efikasan instrumenat za rješavanje brojnih društvenih problema.

Praktičnu realizaciju ovog principa solidarnog dobročinstva u naj-neposrednijoj formi susrećemo već u prvim desetljećima razvoja islamskog društva (zajednička izgradnja džamija, javnih objekata, fortifikacija i sl., davanje ratne pomoći, pomaganje obitelji poginulih ratnika itd.).

U kasnijem razvoju obogaćena islamska država preuzima na sebe znatan broj ekonomskih tereta, namijenjenih za promicanje općih interesa, a posebno za socijalnu skrb i zbrinjavanje. U ovo vrijeme putem budžetske intervencije halife i drugi velikodostojnici, pored izgradnje velebnih bogomolja i drugih javnih građevina, finansiraju i građenje čisto socijalnih ustanova kao što su bolnice, javne kuhinje, starački domovi i sl.¹⁰⁾.

Individualna dobročinstva pojedinaca dolaze naročito do izražaja u vrijeme opadanja ekonomske snage i moći islamske države i društva kao cjeline. Ovim hajratima (dobročinstvima) beneficira se ili određeni krug pojedinaca, ili se hajrat stavlja na raspolaganje društvu kao anonimnom korisniku (npr. izgradnja česme, mosta, opravka neke javne zgrade i sl.). Ovaj vid solidarnosti je, u stvari, posljedica organizacione nemoći društva, koje ostavlja pojedinca osamljenog u njegovom nastojanju da dobrim djelom pomogne bilo bližnjem, bilo društvu kao cjelini. Efekti ovih pothvata sigurno nisu bez značaja. I danas mnogi osamljeni i daleki hajrati imaju svoju funkciju, a samo njihovo postojanje živo ukazuje koliko je ideja dobročinstva bila prihvatljiva i razumljiva običnom čovjeku.

Međutim, najkompletniji izraz solidarnosti, čini se, predstavlja društveno organizirano izvršavanje dobročinstva putem formiranja institucije vakufa, kojem se neopozivo ustupa imovina u korist općeg dobra i ujedno povjerava distribucija koristi na unaprijed tačno fiksiran način a radi ostvarivanja utvrđene svrhe.

Na ovaj način vakuf se u svome historijskom hodu ne pojavljuje samo u svojoj standardnoj prvobitnoj ulozi ustanove za održavanje i korištenje sakralnih i sličnih objekata, nego i kao institucija šireg značaja, koja na sebe preuzima svoj dio obaveza da ideje solidarnosti i međusobnog pomaganja, utemeljene na islamskom učenju o dobrim djelima, organizirano realizira u datoj sredini. Naravno, ova realizacija bila je strogo uvjetovana faktičnom ekonomskom snagom vakufa, koja je gotovo uvijek bila u nesrazmjeri sa društvenim potrebama, čiji progresivni rast islamska odnosno osmanska država u doba svoga konstantnog regresa nije mogla zaustaviti.

III

Polivalentna funkcija vakufa, nastala sticajem historijskih okolnosti, a fundirana na islamskom učenju o solidarnosti i dobročinstvu, posebno postaje uočljiva (ako problem promatramo iz naše sredine!)

¹⁰⁾ Halifa Velid ibni Abdulmelik (706—716.) pokušao je da administrativnim putem riješi neke socijalne probleme u svojoj prijestolnici. Zabranio je bogalima da prose, određivši im stalnu pomoć, a prema potrebi i vodiča. (Isp. Š. Hodžić: Ibid. str. 66.).

u osmanskoj feudalnoj državi, koja je po prirodi svoje feudalne organizacije vršila dekoncentraciju državnih funkcija i njihovo prenošenje na društvo, ili konkretno na vakuf, kao ekonomski najsnažniji društveni organizam¹¹⁾.

Odmah po dolasku Turaka u naše krajeve, a posebno u Bosnu i Hercegovinu, uporedo sa prihvatanjem turske državne (ali ne i nacionalne!) ideje od strane islamiziranih Slavena, vakuf postaje snažan faktor promicanja i održavanja turskih državno-političkih koncepcija, što je za novu vlast na ovom nesigurnom tlu bilo od posebnog značaja.

Razumljivo je stoga i insistiranje turske državne administracije na ranom utemeljenju vakufa i podizanju vakufskih objekata na tek osvojenim teritorijama, pa i na samom pograničnom području. Nije isključena čak ni mogućnost da je ovakvo lociranje vakufa rezultat direktnog naređenja vojnih ili civilnih vlasti.

Prisustvo vakufa na novom području predstavljalo je ideološko-političko učvršćenje režima, garanciju njegove stabilnosti, a time i sigurnost odbrane bosanskohercegovačkog tla, čija je strategijska i politička važnost u osmanskom carstvu posebno porasla nakon gubitka prekosavskih teritorija¹²⁾.

I nakon odlaska Turaka vakuf — kao najorganiziranija društvena i ekonomska cjelina — zadržava svoj značaj u javnom životu bosansko-hercegovačkih Muslimana za vrijeme Austro-Ugarske. Osjetljivi na svako uplitanje političke vlasti u poslove vakufa, kojeg su smatrali isključivo svojom institucijom, bosanskohercegovački Muslimani relativno vrlo rano iznose pred okupacionu upravu svoj zahtjev za autonomiju vakufskih poslova, što praktično dovodi do pojave prvog modernog političkog pokreta Muslimana u Bosni i Hercegovini.

Živeći stotinama godina sa vakufom i od vakufa kao institucije, — koja je osigurala uvjete za nesmetan vjerski život, a za vrijeme turske uprave nosila glavni teret obrazovanja, pa i socijalnog zbrinjavanja muslimanskog stanovništva; koja je u svoje vrijeme bila najsolventniji i najakumulativniji privredni partner, kreditor i investitor značajnih sakralnih i drugih objekata (danas većinom uvrštenih u kulturnu baštinu B.H.!), a na taj način i vrlo često utemeljitelj novih urbanih aglomeracija, čiji je urbanistički i privredni razvoj prvenstveno zavisio od lokacije odnosno ekonomske snage vakufskih objekata, — bosanskohercegovački Muslimani prihvatili su vakuf kao sastavni dio svoje društvene svakodnevnice¹³⁾. Vakuf je tako postao neka vrsta narodne insti-

¹¹⁾ Radi jasnoće treba napomenuti da osmanski feudalizam ne treba identificirati sa zapadnim feudalnim sistemom.

¹²⁾ Izvanrednu strategijsku važnost B. H. za osmansko carstvo narodni pjesnik lapidarno i proročanski pretače u poruku, upućenu turskom sultanu:

Bosna ti je sorguč carevini,
Ako dadneš Bosnu na kenaru,
Otić' će ti ravna Rumelija,
Ode li ti ravna Rumelija,
Carigrad dugo gledat' nećeš.
(Sorguč = perjanica)

K. Herman: Narodne pjesme Muslimana, I, Sarajevo 1933.

¹³⁾ Sličan fenomen postoji npr. i u srpskom narodu, gdje je zadužbina kao nacionalna institucija prisutna od najstarijih vremena pa do danas.

tuci je, u kojoj je narod gledao inkarnaciju čak i svojih običnih i profanih želja i potreba¹⁴⁾.

Razumljivo je stoga što je vakuf u svijesti običnog čovjeka stekao veliki ugled i društveni autoritet. Čin osnivanja vakufa (uvakufljenje) postala je stvar društvenog prestiža, što se sigurno ne može previdjeti pri ocjenjivanju supletornih, pa ponekad i glavnih motiva zbog kojih je jedan vakuf organiziran.

U osnivanju vakufa zakladatelj je nalazio i afirmaciju svoga vlastitog »ja«, način produženja svoga moralnog bivstvovanja kroz osiguranje trajne uspomene na sebe. Stoga je razumljivo što zakladatelj sa natpisa, urezanih u kamen (tarih!) ili sa listova požutjelih zakladnica traži da ga se sjetimo i pomolimo za njegovu dušu.

Važnija literatura

Kur'an, prijevod Besima Korkuta.

Spomenica Gazi Husrev-begove četriristo godišnjice, Sarajevo 1932.

Eugen Sladović: Upravna nauka i upravno pravo BiH, Sarajevo 1916.

Dr. Eugen Sladović: Islamsko pravo u B.H., Beograd 1926.

Dr. Nusret Šehić: Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave, Sarajevo 1980.

Gaudefroy-Demombynes: Les institutions musulmanes, Paris 1921.

Muhamed-Ali Čerimović: O vakufu, Sarajevo 1935.

Dr. Mehmed Begović: Vakufi u Jugoslaviji, Beograd 1963.

Dr. Mehmed Begović: De l'Evolution du Droit Musulman en Yougoslavie, Alger 1930.

Filip Hiti: Istorija Arapa, Sarajevo 1973.

Šaban Hodžić: Istorija islamske kulture, Tuzla 1973.

Klasična kultura islama (zbirka studija) Zagreb 1976.

Abduselam Balagija: Uloga vakufa u verskom i svetovnom prosvjećivanju naših Muslimana, Beograd 1933.

Dominique Sourdel: L'Islam, Paris 1968.

Dr. Mustafa Abdul-Vahid: Islamska ličnost u svjetlu Kur'ana, Sarajevo 1982.

Radi ekonomije prostora izostavljena je literatura iz područja opće sociologije, sociologije religija, socijalne psihologije, te historije islama odnosno historije B.H. i drugih jugoslavenskih krajeva, navođenje članaka i rasprava iz povremenih publikacija, a posebno iz pojedinih godišta kalendara »Takvim«, te navođenje zbirki zakonskih i drugih odredaba.

¹⁴⁾ U jednoj narodnoj pjesmi nalazimo slijedeće vrlo karakteristične stihove:

Hair čini Husejn-kapetane,

Hair čini bijelu džamiju.

Nju mi gradi Salko Sarajlija Alem meće alem stati neće.

»Štan Aleme stan' dragi kamene,

»Dobru sam te hajru namjenio,

»Da s' udaju cure Begzadića,

»Da se žene momci Fidahića.«

H. Kreševljaković: Kapetanije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1954, str. 203.

LEGAL AND SOCIOLOGICAL ASPECTS OF THE INSTITUTION OF THE VAKUF; WILLS

Giving a summary review of the legal developments of the institution of vakufs in Bosna and Hercegovina, the author tries to determine the legal and social status of this institution today.

The author sees the social root of the vakuf phenomena in the Doctrine of the Kur'an, which orders believers to be religious and to do good deeds. Piety in Islam must be active and its material realisation is to be found in establishment institutions, with the purpose of building and maintaining religious, educational and similar buildings.

On the other hand the obligation to do good deeds is a basic principle of Islamic social doctrine, which through solidarity and mutual help solves the basic problems of Islamic society. In this view the vakuf appears to be an institution for the organized fulfillment of good deeds.

At the end the author points out certain peculiarities of the institution of the vakuf in Bosna and Hercegovina.