

časopis za odgoj i obrazovanje

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَجَلَّةُ التَّحْقِيقِ وَالْإِبْرَاهِيمِيَّةِ

novine muallim

zima 2023 • god. XXIV • br. 96
cijena 8 KM, za inozemstvo 8 €

ENES KARIĆ
MEKTEPSKA
POUKA – TEMELJ
DUHOVNOG
IDENTITETA

REŠID HAFIZOVIĆ
RELIGIJA JE DOČEKALA
VRIJEME VLASTITE SLOBODE,
ALI NE I VLASTITU
INTERPRETATIVNU
RENEANSU

HASAN DŽILO
EBU BEKIR
EL-BAKILANI I
NJEVOVO TEOLOŠKO-
FILOZOFSKO
UČENJE

ELVIR DURANOVIĆ
ODNOS
SOCIJALISTIČKIH
VLASTI PREMA
HUSEIN-EF. ĐOZI

NOVI MUALLIM

Časopis za odgoj i obrazovanje
zima 2023 • god XXIV • br. 96

Izdavač

Udruženje ilmijje
Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

Za Izdavača
Nesib Hadžić

Glavni urednik
Elvir Duranović

Redakcija

Ahmet Alibašić, Zehra Alispahić,
Senad Ćeman, Ferid Dautović,
Mevludin Dizdarević, Sedad Dizdarević,
Hasan Džilo, Nedžad Grabus,
Dževad Hodžić, Mensur Husić,
Samedin Kadić, Armina Omerika,
Ermin Sinanović, Omer Spahić,
Rifet Šahinović, Senada Tahirović,
Meho Šljivo

Savjet časopisa

Hasan Makić, Hilmo Neimarlija,
Ševko Omerbašić, Muharem Omerdić,
Enes Pelidija, Fuad Sedić,
Seid Smajkić, Edina Vejo

Sekretar redakcije

Amir Zimić

Lektura

Adaleta Kadić

Prijevod rezimea

Subhi Wassim Tadeŕi (arapski)
Amra Kaljanac (engleski)

UDK

Adisa Žero

Dizajn i prijelom

Mahir Sokolija

Fotografija na naslovnoj strani

Gazi Ferhad-begova džamija u Tešnju

Autor fotografije

Elvedin Subašić

Štampa

A DIZAJN, SARAJEVO

Tiraž

1.000

Adresa: Gazi Husrev-begova 56a,

71000 Sarajevo,

Telefon: ++387 (33) 236-391;

<http://ilmijja.ba/novi-muallim/>

E-ISSN 2566-3208

glavniurednik@ilmijja.ba

pretplata@ilmijja.ba

Uplate

U KM na broj računa:

1410010000274481 kod Bosna Bank

International DD Sarajevo uz naznaku

“za Novi Muallim”

Časopis izlazi tromjesečno

Rukopisi, fotografije i zapisi se ne vraćaju!

Stavovi u objavljenim tekstovima
odražavaju stavove autora, ali ne i nužno
stavove Redakcije Novog Muallima.

Novi Muallim indeksiran je u CEEOL bazi

ELVIR DURANOVIĆ: Uvodnik2

PUTOKAZI

ENES KARIĆ: Mektepska pouka – temelj duhovnog identiteta3

SAGLEDAVANJA

ALMIRA ISIĆ-IMAMOVIĆ: Djelovanje spremnosti
opraštanja drugima na mentalno zdravlje8

MUALLIMOV INTERVJU

Razgovarao: ELVEDIN SUBAŠIĆ
Akademik Rešid Hafizović: Religija je dočekala vrijeme vlastite slobode,
ali ne i vlastitu interpretativnu renesansu15

TEMA BROJA

ENES SVRAKA: Mektepska pouka u 2023/2024. godini – analiza,
izazovi i smjernice22

IBRAHIM SOFTIĆ: Mualimsko iskustvo i praksa – priprema i realizacija
mektepskog časa31

AMIR MAHIĆ: Funkcionalna dimenzija mektepske pouke – znanje i vrijednosti36

MUALIM

AMINA SMAJOVIĆ: Poticanje učenika na kritičko, kreativno i
mudro mišljenje u mektepskoj nastavi40

ISLAMSKE TEME

HASAN DŽILO: Ebu Bekir El-Bakilani i njegovo teološko-filozofsko učenje47

MEVLUDIN DIZDAREVIĆ: Hasan-ef. Ljevaković (1913–1986) i
njegova polemika o poziciji žene u Islamu57

RIFET ŠAHINOVIĆ: Neke naznake o selefijsko-teološkom učenju66

AMINA SVRAKA: Stilistička analiza sure Et-Tekvīr72

HARIS DUBRAVAC: Historijske okolnosti intelektualnog stasavanja klasičnih
muslimanskih filozofa u djelu Josefa van Essa i Marshalla H. S. Hodgsona77

ENVER GICIĆ, SUMEJA SMILAGIĆ: Islamsko i konvencionalno bankarstvo85

ČLANCI

ELVIR DURANOVIĆ: Odnos socijalističkih vlasti prema Husein-ef. Đozi91

ESEJ

MAKSUDA MURATOVIĆ: Doprinos muslimana na polju medicine
s posebnim osvrtom na Ibn Sinu106

Upute za autore.....112

Uvodnik

Mekteb kao temeljnu vjersko-prosvjetnu ustanovu u okviru Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini nastojimo intenzivnije tematizirati na stranicama *Novog Muallima*. Cilj nam je prezentirati imamima, ali i brojnim vjeroučiteljima koji rade kao mualimi u mektebima, različite informacije o mektebu i njegovom značaju koji ima u obrazovnom i kulturnom životu Bošnjaka. S tim u vezi, ovaj zimski broj *Novog Muallima* rubrikom *Putokazi* otvaramo tekstom Enesa Karića “Mektepska pouka – temelj duhovnog identiteta” u kojem autor govori o mektebu kao o učilištu za malodobnu djecu i mektebima u Bosni i Hercegovini koji su bili i ostali sastavnica identiteta značajnijih bošnjačkih kulturnih djelatnika.

Vjera islam svojim nazivom poziva na mir, praštanje, suživot i toleranciju. Kao glavni izvor islama, Kur’an nerijetko poziva vjernike na praštanje, dok je Muhammed, a.s., svojim primjerom oživotvorio ove kur’anske pozive praštajući i svojim najljućim neprijateljima. U rubrici *Sagledavanja* donosimo interesantan tekst “Djelovanje spremnosti opraštanja drugima na mentalno zdravlje” autorice Almire Isić-Imamović. Fenomen praštanja drugima autorica promatra iz čovjekove unutarnje zbilje (psihe) te, nakon predstavljanja rezultata različitih studija, zaključuje da praštanje drugima djeluje pozitivno na mentalno zdravlje ljudi, pridonosi smanjivanju anksioznosti i podstiče razvoj samopoštovanja, što dovodi do porasta kvalitete života.

U rubrici *Intervju* Elvedin Subašić donosi razgovor pod naslovom “Religija je dočekala vrijeme vlastite slobode, ali ne i vlastitu interpretativnu renesansu” s akademikom Rešidom Hafizovićem, članom Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine od 2023. Ovaj intervju oslovljava zanimljive teme: duhovnost i savremena tehnička dostignuća, trivijalizacija bosanskohercegovačkog društva, suodnos politika – religija i izazovi današnjice.

S ciljem afirmacije mekteba i mektepske pouke početkom školske 2023/24. u Sarajevu je održano savjetovanje “Mektepska pouka Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u 2023/2024. godini”. Radove prezentirane na ovom savjetovanju, s istim ciljem promocije mekteba na stranicama *Novog Muallima*, donosimo u rubrici *Tema broja*, uz napomenu da je i tekst Enesa Karića “Mektepska pouka – temelj duhovnog identiteta” koji objavljujemo u rubrici *Putokazi* također prezentiran na ovom savjetovanju. Rubriku *Tema broja* otvaramo tekstom “Mektepska pouka u 2023/2024. godini – analiza, izazovi i smjernice” autora Enesa Svrake. Autor u radu donosi osnovne informacije o realizaciji mektepske pouke u školskoj 2023/24, prilagođavanju mekteba novim nastavnim planovima i programima, mektebu kao podršci roditeljima u odgajanju djece te organiziranju mektepske pouke po modelu mektepskog centra. Ibrahim Softić u radu “Mualimsko iskustvo i praksa – priprema i realizacija mektepskog časa” tretira modele uspješnog odabira metoda rada u mektebu, pitanje suodnosa mualim – učenik i prevazilaženje problema koje u mektepskoj nastavi može prouzrokovati rad u kombiniranim grupama. Temom značaja mekteba za usvajanje osnovnih znanja o islamu, s jedne strane, te utjecaju mekteba na formiranje pozitivnih karakternih osobina kod djece, s druge strane, bavi se rad Amira Mahića “Funkcionalna dimenzija mektepske pouke – znanje i vrijednosti”.

Rubrika *Muallim* također je posvećena mektebu. Amina Smajović u tekstu “Poticanje učenika na kritičko, kreativno i

mudro mišljenje u mektepskoj nastavi” analizirajući ilmi-hale za sva tri nivoa mektepske pouke zaključuje kako mektepska nastava stvara mogućnosti za svestran i potpun razvoj ličnosti i društva.

Velikog islamskog učenjaka El-Bakilanija koji je razradio temeljne postavke eš’arijske škole čitaocima *Novog Muallima* u rubrici *Islamske teme* radom “Ebu Bekr el-Bakilani i njegovo teološko-filozofsko učenje” predstavlja Hasan Džilo. Autor u tekstu govori o El-Bakilanijevoj epistemologiji, kozmologiji te slobodnoj volji u okviru *izvedene moći*, što predstavlja njegovu novinu u ovom polju.

Vrijednim alimom Hasan-ef. Ljevakovićem, koji je svojim modernim razumijevanjem islama nastojao osloboditi okoštalu bošnjačku islamsku tradicionalističku misao u XX stoljeću, bavi se tekst Mevludina Dizdarevića “Hasan-ef. Ljevaković (1913-1986) i njegova polemika o poziciji žene u islamu”. Poslije navođenja osnovnih biografskih dionica iz Hasan-ef. života autor prezentira njegove stavove o poziciji žene u islamu ispoljene u polemici koju je vodio s tradicionalnim bošnjačkim alimom Derviš-ef. Spahićem.

Nezanemarljiv utjecaj na bosanskohercegovački religijski diskurs u današnje vrijeme vrši grupacija koja se naziva *selefijske*. Na pitanja o tome ko su selefijske, po čemu se prepoznaju i šta ih karakteriše u osnovnim crtama govori tekst Rifeta Šahinovića “Neke naznake o selefijsko-teološkom učenju”.

Rad “Stilistička analiza sure Et-Tekvir” autorice Amine Svrake donosi analizu ritma ove sure sagledavajući je s fonetskog, semantičkog i sintaktičkog aspekta.

Povijesnim miljeom koji je utjecao na formiranje islamske filozofije bavi se rad Harisa Dubravca „Historijske okolnosti intelektualnog stasavanja klasičnih muslimanskih filozofa u djelu Josefa van Essa i Marshalla G. S. Hodgsona“.

Završni tekst u rubrici *Islamske teme* „Islamsko i konvencionalno bankarstvo“ autora Envera Gicića i Sumeje Smailagić tematizira komparativnu analizu u naslovu spomenuta dva tipa bankarstva s akcentom na islamski model kojeg karakterizira kategorična zabrana kamate.

U radu “Odnos socijalističkih vlasti prema Husein-ef. Dozi” koji objavljujemo u rubrici *Članci* autor Elvir Duranović na osnovnu primarnih arhivskih izvora i do sada neobjavljenih dokumenata ukazuje na djelovanje socijalističkih vlasti u Bosni i Hercegovini koje su Husein-ef. Dozu ostavljale na miru sve dok su njegove aktivnosti bile u skladu s njenim intencijama. Onog momenta kada bi Dozo svojim djelovanjem, prema ocjeni državnih vlasti, prešao granicu dozvoljenog, ista ta vlast pokretala je sve raspoložive mehanizme, od informativnih razgovora, preko napada kroz režimske medije do izmicanja tla pod nogama u Islamskoj zajednici, kako bi vršila pritisak na njega da podnese ostavke na dužnosti koje je obavljao i vrati se u, za vlast, poželjni okvir rada.

Muslimani su ostavili neizbrisiv trag u historiji brojnih naučnih disciplina. Njihovim doprinosom na polju medicine bavi se tekst Maksude Muratović “Doprinos muslimana na polju medicine s posebnim osvrtom na Ibn Sinu” koji donosimo u rubrici *Esej*. Uz Ibn Sinu, autorica se kratko osvrnula na Ez-Zehravija, Ibn el-Bejtara i Er-Razija i njihov doprinos medicini i farmakologiji.

Elvir Duranović

MEKTEPSKA POUKA – TEMELJ DUHOVNOG IDENTITETA

Enes KARIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu
eneskaric@yahoo.com

SAŽETAK: Esej se bavi mektebom kao najraširenijim oblikom početne škole ili ‘predškole’ u tradicionalnim zemljama islama ili najprihvaćenijom formom ‘učilišta’ za malodobnu djecu, najčešće od pete do desete godine, ali nekada i kasnije. Autor objašnjava značenje riječi mekteb, ulogu vjere islama i knjige Kur’ana u toj školi, objašnjava ulogu pisanja i sricanja slova i riječi Kur’ana u kurikulumu mekteba, k tome, bavi se fleksibilnošću mekteba koja je vidljiva diljem mnogih geografskih područja i kulturalnih zona. Poseban odjeljak ovog eseja bavi se mektebima u Bosni i Hercegovini kroz literaturu i, šire uzevši, književnost. Leksikoni pisaca, poznatih ličnosti i uleme vrlo su značajni izvori o polaznicima mekteba. Iz te građe jasno se vidi višestoljetna važnost mekteba u Bosni i Hercegovini, s jedne, kao i vitalnost islamske kulture, s druge strane.

Ključne riječi: mekteb, islam, Kur’an, arapski jezik, pismenost, kultura, pisci, književnost

Mekteb – o počecima, duhovnim značenjima i važnjima

Dobro je na samom početku reći da se govoru ili raspravljajući o identitetu ili identitetima, ili onim ‘istovjetnostima’ koje ljudska bića prepoznaju kao svoja sopstva i osjećaju ih kao ono što ih duhovno sa/određuje, treba pristupati kako s oprezom tako i odgovorno. Identiteti kao određenja koja ljudsko biće zatvaraju u prostore samohvale i samouzdanja jesu nešto što je nemoralno i izvan čudorednosti. Identiteti koji se osjećaju kao nešto otvoreno i u kretanju, kao dobrobitna sopstva koja stupaju u relacije s drugim takvim i sličnim, ili pak različitim, sopstvima, jesu nešto što ostaje u obzirima morala i čudoređa. Naime, identiteti mogu biti, i jesu, proturječne pojave. Zbog

svojih identiteta mnogi ljudi stradaju, jednako kao što se radi svojih identiteta mnogi ljudi odvaže na zločinstva. Ove preliminarne napomene valja imati na umu, barem donekle, dok se čitaju stranice koje slijede.

Vratimo li se našoj današnjoj temi, nije izvan historijske istine ustvrditi da je jedan od neprolaznih znakova i jedno od konstantnih obilježja islamske kulture i civilizacije upravo i mekteb. Mekteb ili doslovno: “mjesto gdje se piše”, to jest mjesto gdje se izgovaraju, pišu i sa ispisanih listova izriču sama slova, riječi i rečenice božanske revelacije Kur’ana, eto to zaleđe pisanja redaka Božije Knjige jeste onaj duhovni predujam koji je mektebu osigurao slavu mjesta gdje se odgaja, uči i obrazuje. To je ono jamstvo koje je mektebu osiguralo

značenje koje je snažno proželo ovu instituciju islamske kulture i civilizacije i dalo joj visoki značaj, duhovni smisao i važenje.

Prve posve spontane oblike nastajanja “mekteba” zabilježile su sire ili životopisi (Usp. Ibn Hišam, 1998) Božijeg poslanika Muhammeda, alejhiselam. Između mnogih drugih kuća u Mekki od godine 610. po ‘Īsāu al-Masiḥu, alejhiselam, i kuća Fatime, sestre Omera ibn al-Ḥaṭṭāba (kasnije drugoga halife), i njezinoga muža Seida b. Zejda b. Amra, bila je jedan primordijalni mekteb gdje su se pisale sūre i odlomci Kur’ana. U vezi s time nije teško prisjetiti se ulaska Omera ibn al-Ḥaṭṭāba u islam, kad je on sa listova, vjerovatno pergamenata, Kur’ana, koje mu je ustupila sestra Fatima, čitao sūru TāHā.

U samo praskozorje islama mnoge kuće mekkanskih muslimana, jedne tada progonjene zajednice žena i muškaraca, bile su izvorna simbioza džamije i mekteba. U bilo kojem slučaju, prema zapamćenoj povijesti islama, to su već bila mjesta ili toposi duhovnih preobražaja i zakorjenjivanja onoga što se može nazvati islamskim vjerskim i duhovnim osjećanjem, identitetom, sopstvom i pripadanjem.

Mekteb se otvara i definiraju koje ga predstavlja, zapravo potvrđuje, kao samo vrelo na kojem se uči, uzima i zahvata ono vjerskô, bolje kazati, vjerskoduhovno sopstvo, samosvijest i pripadništvo. Posve je jasno da u samoj duhovnoj atmosferi mekteba biva, stanuje i počiva vjera islam na način onog na Boga usmjerenog osjećanja i sadržaja, kojeg muslimani štiju kao nešto uzvišeno, koji se treba naučiti, usvojiti ga i nositi kao duhovnu stečevinu. Mekteb kao institucija temeljnih duhovnih razmjena islama među ljudima pokazuje sljedeće: Ma koliko u sebi sadržavao mnoga blaga i duhovne resurse i prostranstva, islam se ipak najsnažnije očitovao kao vjera u Boga. Ali tu vjeru, kako to traži Kur'an, čovjek treba ne samo vjerovati, već i učiti i znati. U tom smislu veoma je svrhovita obznana Kur'ana koja glasi:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

“Ti [čovječe] znaj [saznaj, doznaj] da nema drugoga božanstva osim Boga!”

(Kur'an, 47:19)

“So know (O Muḥammad) that there is no god except God.”

(*The Qur'an*, 2017:273)

“Знай же, что нет божества, кроме Аллаха.”

(*Перевод Корана*, 355)

“So wisse, dass es keinen Gott gibt außer den einen Gott.”

(*Der Koran*, 2017:452)

Na jedan vidljiv način nenametljivim svjedokom usvajanja toga znanja (‘ilm – عِلْمٌ) o Bogu biva mekteb ili prva, početna i, rekao bih, elementarna škola islamske kulture i civilizacije.

Arhitektonski viđen kroz potonje povijesne razvoje, mekteb je bio, ili jeste, tik uz džamiju, ako ne i pod samim džamijskim svodovima, iako negdje na kraju ili sa strane. U džamiji je klanjanje i usrdno zazivanje Boga Stvoritelja, a u mektebu se tome uči i podučava, prije svega učenjem kur'anskog pisma i riječi, te kraćih sūra i poglavlja, sve to njihovim pisanjem, sricanjem i pamćenjem. U pedagoškom smislu, mekteb je institucija koja traži naporedo tri procesa: i pisanje, i sricanje, i pamćenje.

Džamija i mekteb vanjski su izraz muslimanskog pokušaja da se učini ili sačini skladan spoj vjere i znanja, čemu poziva islam. Rijetko kad da se mekteb, prostorom i pojavom, pomaljao kao neko veliko zdanje, kao zgrada koja svojim zidovima, visinama i dimenzijama nadmaša ili zastrašuje čovjeka. Kao da je skromne mektepske gabarite uvijek nadilazila i nadrastala duhovna atmosfera koja prebiva u njemu, atmosfera koja ga čini prijatnim mjestom kamo djeca, ona koja su se tek osjetila svjesnom, odlaze i ulaze bez nekog strogog reda, i gdje počinju učiti pisanje i čitanje prije svega tekstova Kur'ana, kako to maločas rekosmo, gdje započinju sricati najčešće one kratke sūre ili tek poneke retke iz Božije Knjige.

U islamu na način vjere u Boga od samih početaka iz špilje Hirā (عَارُ حِرَاءِ) nalazi se jedan preliminarni zahtjev sadržan u onom slavnom *igra'* (إِقْرَأْ) (Usp. Kur'an, 96:1-3) – da se treba “čitati”, to jest “učiti”, a zapravo u bitnome – kako tu riječ tumače duhovni komentari Kur'ana – *igra'* (إِقْرَأْ) znači “sakupljati riječi i rečenice Kur'ana”, to jest “sakupljati /ili sabirati/ znanje”, prije svega ono božansko znanje i božanske znakove.

Naime, učenjem u mektebu malodobna djeca, i ženska i muška, počinju sricati slova “arapskoga Kur'ana” (*qur'ānan 'arabiyyan* – قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (Usp. Kur'an, 12:2) Tako je mekteb dugotrajni fenomen vjere islama, zapravo njegovo odgojno, obrazovno i, to također treba kazati, prosvjetno stablo koje se raširilo diljem svijeta gdje žive muslimani ili njihove

dijasporalne zajednice. I, k tome, ukoliko je islam (na način zajednice muslimana) ikakvu instituciju svoje kulture i civilizacije doznačio za malodobnu djecu, onda je to prije svega mekteb. Otuda, ili i zbog toga, mekteb je važio kao mjesto prvog dječijeg prepoznavanja identiteta, ne u prvom redu onog nacionalnog, jezičkog ili, ne daj Bože, ideološkog, već na način identiteta koji se temelji na osjećanju stvorenosti, to jest priznanju da je Bog onaj koji nas je stvorio. Smatram da svaka svjetska vjera, pogotovo islam koji je po svojoj definiciji 'predanost Bogu', razbudi prije svega onaj prvi i najvažniji čovjekov identitet – da se on ili ona, muško ili žensko, osjete stvorenjem Božijim. Upravo to je možda jedina važna tema cjelokupne nastave u mektebu.

Mekteb – kulturna i civilizacijska trajanja

Stoga je mekteb stekao svoj poštovanja vrijedan status. Taj istaknuti kulturni i civilizacijski status mektebu priznaju ne samo muslimanski autori, već i mnogi eminentni proučavatelji povijesti islamske kulture i civilizacije diljem svijeta. Gotovo dvadesetomna leidska *The Encyclopaedia of islam* u svome VI tomu ima informativnu odrednicu “Maktab,” (Landau, 1991:196 i dalje) gdje se mekteb definira kao “the traditional islamic school” (“tradicionalna islamska škola”). (Landau, 1991:196) Leidska *Enciklopedija islama* u odrednici o mektebu poseban naglasak stavlja na raširenosti tog pojma ili imena diljem mnogih tradicionalnih muslimanskih društava i zemalja. U vezi s mektebom, školom u kojoj se pišu arapska slova, spomenimo i Philipa K. Hittija koji u svojoj *Istoriji Arapa* kaže da su

”...svježa kulturna strujanja iz Bizantije, Perzije i Indije našla početkom devetog stoljeća nova kulturna središta u Bagdadu, Basri i Kufi, s kojim se može poređiti samo Aleksandrija u ranija vremena. Ona su učinila arapski jezik, koji se nikada ranije nije

upotrebljavao u naučne svrhe, sprovodnikom islamske civilizacije.” (Hitti, 1988:330)

“...fresh streams of thought from Byzantium, Persia and India resulted in a new concentration of culture in the 800’s in Baghdad, al-Basrah and al-Kūfah, comparable only to that of Alexandria in earlier times, and rendered Arabic, never used before for scientific purposes, the vehicle of the Moslem civilization.” (Hitti, 2002:362)

Ove riječi Philipa Hittija navodimo s jednim podsjećanjem: Sva slavna imena klasičnog doba islama kao što su At-Ṭabarī (umro 923), Al-Kindī (um. 866), Al-Fārābī (950), Ibn Sīnā (1037), Al-Gazālī (um. 1111) i stotine drugih, kao djeca pohađala su jedan od mekteba u svojim rodnim mjestima.

Mektebi, potom medrese, kao i univerziteti (lanac Al-Nizāmiyya je u doba Seldžuka dobro poznat), sve to osiguravalo je jedan prepoznatljiv i fleksibilan tonalitet i identitet u islamskom obrazovanju. U vezi s ovim, domalo kasnije podsjetit ćemo i na dva djela koja su po sebi važni leksikoni bošnjačkih alima, naučnika i učenjaka, od kojih je većina pohađala mekteb. Kako se posve jasno vidi, mekteb je našao i svoje mjesto u djelima, a to znači i u životima, mnogih bošnjačkih književnika, naučnika, alima i pjesnika.

Vratimo li se svjetskim priznanjima statusu mekteba, s dužnom pažnjom navodimo ime Marshalla G. S. Hodgsona. On u svom višetomnom djelu *The Venture of Islam* (Podvig islama) (Hodgson, 1974:442-443), velikoj povijesti islamske kulture i civilizacije, mektebu (*maktab*) posvećuje veliku pažnju kao, kako on kaže, “Qur’ān school”, kur’ānskoj školi koju je imalo, dodaje Hodgson, “svako selo koje je imalo držalo do sebe” (“Every village of any pretensions...”). (Hodgson, 1974:442) Isti autor spominje da su se u mektebu učile “osnove čitanja i pisanja” (“the elements of reading and writing”) (Hodgson, 1974:442) arapskog jezika. Ovaj autor u mektebu prepoznaje veliki značaj i na tu opću

islamsku obrazovnu, kulturnu i civilizacijsku instituciju gleda kao na ne samo preteču, već vjernu prethodnicu i pratilju medresa.

Bašagić, Kulenović, Selimović i stotine drugih slavnih polaznika mekteba

U vezi s mektebima i njihovom ulogom u utemeljenju muslimanskog identiteta, podsjećam tek usputno na dva leksikona bošnjačke uleme, prvi je napisao hfz. Mahmud Traljić (1998), a drugi Ahmed Mehmedović (2018). I Traljić i Mehmedović često spominju mekteb kao doista prvu školu koju su završili alimi, učenjaci, književnici i profesori koje oni poimenice obrađuju. Spomenuti ljudi – svakako davni polaznici mekteba – napisali su preko hiljadu važnih knjiga iz različitih oblasti, kao i nekoliko hiljada članaka, eseja, rasprava i studija. To pokazuje, kako izravno tako i neizravno, kontinuirano trajanje onog mektepskog temelja u islamskom i muslimanskom identitetu tih ljudi. U vezi s tim vrijeme je da sada, u ovom eseju, spomenemo barem nekoliko važnih imena naše bosanskohercegovačke i bošnjačke književnosti, kulture i historije, koji su se mekteba sjetili u svojim pjesmama, memoarima, romanima.

Safvet-beg Bašagić (1870-1934), ili Mirza Safvet, našao je za shodno da svoju životnu putanju saopći u stihovima. U pjesmi “Kratok pregled mog života”, koju je objavio 1926. godine, on spominje mekteb i grad Konjic, i kaže stihom:

“Pamtim hodžu u Konjicu, kada
sam u mekteb došo
Prvi put u kundurama – udari mi
deset štapa
Al je i on zapamtio mene, jer je
loše prošo
Da me bolje poznao, prošo bi se
tog sevapa.”

(Mirza Safvet, 1926, 66)

Iako Safvet-beg Bašagić i Mehmed Meša Selimović (1910-1982) umnogome pripadaju različitim epohama,

kao i različitim životnim opredjeljenjima, mekteb je nešto što povezuje ova naša dva slavna barda u književnosti. Selimović u svojim *Sjećanjima* kroz najljepše uspomene spominje ne samo mekteb, već i svoga hodžu Salih-efendiju:

“Iz tog vremena [Selimović ovim ukazuje na svoje djetinjstvo u godinama Prvog svjetskog rata], dok još nisam znao ništa, dok je sve izgledalo lako i prozračno, pa čak i rat, najviše mi je ostao u sjećanju Salih-efendija, tušanjski džamijski imam i učitelj u mektebu, za djecu predškolskog uzrasta, kako se danas kaže.

Slali su nas u taj mekteb sa svim malene, sa tri-četiri godine, vjerovatno da nas se otarase, da ne smetamo po kući, ili da ne slušamo kukanje i othukivanje žena zbog mobilizacije i zbog glasova o ratu.

Naročito je uznemirenje raslo kad su kroz Tuzlu prolazili veći kontingenti vojske prema Drini. Taj mekteb je najljepša i najugodnija škola za koju znam. Dolazilo se slobodno i odlazilo isto tako, kad ko hoće, ali je rijetko ko izostajao. Bio je običaj da zimi svaki dan donesemo po komad drveta, za loženje mekteba. To je bio naš prvi samodoprinos. I već rano jutro, samo što je dan svanuo, vidjeli su se mališani, zgureni od hladnoće, s manjim ili većim komadom drveta pod rukom, kako iz cijelog naselja žure u mekteb pored džamije. Sjedili smo [u mektebu] na hasurama za peštahtama.”

(Selimović, 1990:58)

U svojim *Sjećanjima* Meša Selimović bilježi jedan svoj razgovor s Abdulahom Škaljićem o tome kako je njegov roman *Derviš i smrt* dočekan i recipiran u krugovima Islamske zajednice. Tu Selimović bilježi da je imao “zanimljiv susret” s Abdulahom Škaljićem i to “poslije izlaska iz štampe ‘Derviša i smrti.’” Abdulah Škaljić je Meši Selimoviću tada rekao:

“...mi [u Islamskoj zajednici] smo vrlo zadovoljni [romanom *Derviš i smrt*] i od srca smo vam zahvalni. Niko u našoj literaturi, govorim o pravoj literaturi, nije

s toliko poštovanja i s toliko suštinskog poznavanja govorio o muslimanskom svijetu.” Na ove Škaljićeve riječi Meša Selimović je tada rekao: “I ja sam Musliman.”

(Selimović, 1990:20)

Ova izjava je ujedno i tvrdnja o Selimovićevom vjerskom, zavičajnom i narodnosnom identitetu, jednako kao što je to i njegova tvrdnja: “Moja filozofija je iz ovoga tla iz moga muslimanskog korijena...” (Selimović, 1975:393) Podsjetimo, ovo je Meša Selimović kazao u intervjuu za list *Preporod* 1972. godine. Za pretpostaviti je da u svim ovim tvrdnjama i izjavama Meše Selimovića počiva ono jedno davno djetinjte sjećanje o mektebu koje je uraslo u njegov kulturalni identitet.

Kad je posrijedi Skender Kulenović (1910-1978), i njegovo djelo je u bosanskohercegovačkoj i bošnjačkoj književnosti veliko. Baš kao i Bašagićevo i Selimovićevo, i Kulenovićovo djelo je, na najljepši način, jedno snažno kontinuiranje našeg islamskog, muslimanskog, bošnjačkog i bosanskog identiteta. Skender Kulenović spominje riječ mekteb ili mejtef na nekoliko mjesta u svome djelu, ovdje podsjećamo na spomen te riječi u njegovoj pjesmi “Na pravi put sam ti, majko, izišo”. (Kulenović, 1991:37-46)

“Mati moja:
Stabljika krhka u saksiji.
Pod strehom pitoma kumrija.
Vijek u četiri duvara.
Čelo na zemlji pred svojim
Allahom velikim
i milosnim.
Derviš s tespihom u tekiji.
U mejtefu,
u žutoj sufari i bijeloj bradi hodžinoj,
ovaj i onaj svijet ugleda:
Po kosi osjeti rosu meleća...”

Također, i u svome romanu *Po-nornica*, Skender Kulenović donosi jedno sjećanje iz mekteba, zapravo riječi svoga hodže Muhamed-efendije:

“Bog dobročinitelj, opšti, milostivi, u dobru nam pomagač u zlu odмагаč, sišao je u Kur’ān i u sve knjige Kur’ānom napojene, da ne bismo negdje u svom životu zlu popustili, da bismo se i preko smrti produžili, oprani od svih grijeha, ni ne sluteći kakav nas život, čvrsti samo u vjeri budemo li, tamo čeka. Sjećam se, stotinu puta u mejtefu Muhamed-efendija nam je to govorio, a mi smo se štipali i bockali olovkama” – kaže Skender Kulenović.

(Kulenović, 1991:290)

Recimo na kraju ovog prigodnog eseja da ima impozantan broj naučnika koji su u svojim djelima oslovljavali mektebe. Naprimjer, Vojislav Bogićević u svojoj knjizi *Pismenost u Bosni i Hercegovini* spominje da “turske vlasti odmah po osvojenju Bosne otvaraju dječije muslimanske početne škole čisto vjerskog karaktera (sibjan-mektebi), gdje se uči arapsko pismo kao pismo Kur’ana...” (Bogićević, 1975:100) Također, Hajrudin Čurić u djelu *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine* mektebima posvećuje nekoliko stranica pod naslovom “Mekteb u našim narodnim običajima”. (Čurić, 1983:76 i dalje) Kao što se uočava, Čurić ovim riječima sugerira da se i samim običajima njeguje identitet, a kao odgojna, obrazovna, kulturna i civilizacijska institucija, mekteb je u kontinuiranju tog identiteta imao svoju ulogu. Čurić navodi kiticu iz jedne narodne pjesme u kojoj se poeta vidi upravo u riječi mejtef:

“Vezak vezla Gabelkinja Fata
Na čardaku, kraj džamli-pendžera,
Ona veze po tananu platnu,
Srmom veze, a biserom puni.
Kad je Fata jagluk dovršila,
Ona zove svoju milu majku:
- Vidi, majko, vezena jagluka
Što će seka okititi bracu,
Kad joj braco u mejtefe pođe”.

(Čurić, 1983:78)

U znak oduživanja duga mektebu, treba reći da se on u našoj bosanskohercegovačkoj muslimanskoj tradiciji, ili u tradiciji Bošnjaka, spominje među školama, štuje ga se u našim običajima, rado se spominje u našim uspomenama, o mektebu se pjeva u našim pjesmama. A to sve, u svojoj cjelini, posvjedočuje jedan snažan i živ duhovni identitet.

Zaključak

Iz rečenog na prethodnim stranicama zaključujemo da je mekteb kao najrašireniji oblik škole među muslimanima u svijetu, kao i u Bosni i Hercegovini, imao ulogu tradicionalnog rasadnika prvih oblika pismenosti kako iz bosanskog tako i iz arapskog jezika, kao i primordijalnu ulogu u popularnom širenju islamske vjere, kulture i civilizacije. Također, mreža mekteba koja je fleksibilno postavljena tako što prati svaki zase-lak, selo, mahalalu, važna je i u svojoj otvorenosti za sve socijalne razine muslimanskih društava, porodica i pojedinaca. Napokon, mekteb se u uspomenama velikog broja ne samo ‘običnih’ ljudi, već i slav- nih bošnjačkih pisaca i intelektualaca, javlja kao omiljena škola koju su pohađali.

Literatura

- (1990). *Перевод Корана*, Крачкóвский, Игна́тий Юли́анович. Душанбе: ПФ “Фобос”.
- (2017). *Der Koran*. Neu übertragen von Hartmut Bobzin. München: C. H. Beck.
- (2017). *The Qur’ān*, edited by Jane McAuliffe, New York, London: W. W. Norton & Company.
- Bašagić, Safvet (Mirza Safvet) (1926). “Kratak pregled mog života”, *Gajret*, 5.
- Bogićević, Vojislav (1975). *Pismenost u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Čurić, Hajrudin (1983). *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine*. Sarajevo: Veselin Masleša.

- Hiti, Filip (1988). *Istorija Arapa*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hitti, Philip K. (2002). *History of the Arabs*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, sv. 2. Chicago i London: The University of Chicago Press.
- Ibn Hišam (1998). *Poslanikov životopis*. Preveo s arapskog Mustafa Prljača. Sarajevo: Bemust.
- Kulenović, Skender (1991). "Na pravi put sam ti, majko, izišo". U: *Pjesme*, Sarajevo: Svjetlost.
- Kulenović, Skender (1991). *Ponornica*. Sarajevo: Svjetlost.
- Landau, J. M., (1991). "Maktab". U: *The Encyclopaedia of Islam*, sv. 4. Leiden: E. J. Brill.
- Mehmedović, Ahmed (2018). *Leksikon bošnjačke uleme*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka.
- Selimović, Meša (1975). *Pisci, mišljenja, razgovori*. Rijeka: "Otokar Keršovani" i Beograd: "Sloboda".
- Selimović, Meša (1990). *Sjećanja, memoarska proza*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod i Sarajevo: Svjetlost.
- Traljić, Mahmud (1998). *Istaknuti Bošnjaci*. Sarajevo: El-Kalem.

الموجز

التعليم الديني في الكتاتيب – أساس الهوية الروحية

أنس كاريتش

يتناول المقال الكتاب باعتباره الشكل الأكثر انتشاراً للمدارس التمهيدية أو «مرحلة ما قبل المدرسة» في البلدان الإسلامية التقليدية أو شكل التعليم الديني الأكثر قبولا عند الأطفال الصغار، بين سن الخامسة والعاشر، وفي بعض الأحيان فوق ذلك السن، ويبين الكاتب معنى كلمة «كتاب»، ودور الإسلام والقرآن الكريم في تلك المدرسة، ويشرح أهمية كتابة وتهجئة حروف القرآن الكريم ومفرداته في منهاج الكتاب، وبالإضافة إلى ذلك، فهو يتحدث عن مرونة الكتاب التي تتجلى في العديد من المناطق الجغرافية الثقافية. وقد خصص الكاتب باباً مستقلاً للحديث عن الكتاتيب في البوسنة والهرسك من خلال المراجع والأدبيات بنطاق أوسع. تعد معاجم المؤلفين ومشاهير العلماء مصادر مهمة جداً لتلاميذ الكتاتيب، فهي من جهة تُظهر جلياً أهمية الكتاتيب في البوسنة والهرسك على مر القرون، وحيوية الثقافة الإسلامية، من جهة ثانية.

الكلمات الرئيسية: الكتاب، الإسلام، القرآن الكريم، اللغة العربية، القراءة والكتابة، الثقافة، الأدباء، الأدب.

Summary

MAKTAB CLASS – THE FOUNDATION OF SPIRITUAL IDENTITY

Enes Karić

The essay deals with maktab as the most common form of preschool in traditional Islamic countries and as the most recognised form of learning place for young children, most commonly between the ages of 5-10 years. The author explains the meaning of the word maktab, the role of the Islamic faith, and the significance of the book, the Qur'an. He also writes about the importance of writing and pronouncing the words from the Qur'an, an essential part of the maktab curriculum. Further, he discusses the significance of the flexibility of this type of class reflected in different geographic and cultural backgrounds. A special part of this essay is dedicated to the topic, of maktab in Bosnia and Herzegovina as reflected in local literature and other writings in general. Lexicons of renowned authors and ulama are also very significant sources wherein we can find several students, who have in their early age attended the maktab classes, confirm the important role maktab played in Bosnia and Herzegovina through centuries.

Keyword: maktab, Islam, the Qur'an, Arabic language, literacy, culture, writers, literature

DJELOVANJE SPREMNOSTI OPRAŠTANJA DRUGIMA NA MENTALNO ZDRAVLJE

Almira ISIĆ-IMAMOVIĆ

Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
almiraisic@gmail.com

SAŽETAK: U posljednjih tridesetak godina fenomen opraštanja predmet je proučavanja i istraživanja brojnih psihologa. Riječ je o vrlo složenom fenomenu koji uključuje kognitivne, afektivne, konativne, ponašajne i međuljudske komponente. Postoje brojne definicije oprosta, a jedna od njih ukazuje da je oprost prosocijalna promjena u mislima, osjećanjima i ponašanju uvrijeđene osobe prema osobi koja ju je uvrijedila. Psiholozi su ispitali i utvrdili brojne psihološke odrednice opraštanja, međutim, najvećim dijelom usmjerili su se na ispitivanje djelovanja spremnosti opraštanja drugima na mentalno zdravlje, pa je samim time i cilj ovog rada predstaviti rezultate istraživanja o djelovanju opraštanja drugima na mentalno zdravlje ljudi. Rezultati istraživanja su ukazali da spremnost opraštanja drugima djeluje pozitivno na mentalno zdravlje, tj. da pridonosi smanjenju nivoa anksioznosti, depresivnosti, reduciranju simptoma posttraumatskog stresnog poremećaja, zatim podstiče pozitivno samovrednovanje i razvoj samopoštovanja i nade, te pridonosi porastu kvalitete i zadovoljstva životom. Navedeni rezultati istraživanja podstakli su psihologe i na kreiranje tretmanskih modela i tehnika zasnovanih na podsticanju i učenju ljudi vještini opraštanja.

Ključne riječi: opraštanje, mentalno zdravlje, posljedice opraštanja, tretmanski modeli opraštanja

Uvod

Sve tri monoteističke religije (judaizam, kršćanstvo i islam) već stoljećima ukazuju da je važno da ljudi opraštaju jedni drugima zbog postizanja psihološkog i društvenog blagostanja. Zajedničko im je stajalište da Bog oprašta ljudima, pa i ljudi, po uzoru na Boga, trebaju opraštati jedni drugima. (McCullough i Worthington, 1999; Rye i sar., 2001a) Shodno tome, o opraštanju su uglavnom govorili i pisali samo teolozi. Međutim, posljednjih tridesetak godina, zahvaljujući istraživanjima i empirijskim saznanjima psihologa, o fenomenu oproštanja

se više ne govori i ne piše samo kao o teološko-filozofskom fenomenu, već i kao značajnom psihološkom i mjerljivom fenomenu. (McCullough, Pargament i Thoresen, 2000) U svojim istraživanjima psiholozi su došli do značajnih saznanja o psihološkim aspektima opraštanja. Naprimjer, došli su do saznanja da se spremnost opraštanja razvija tokom čitavog životnog vijeka i da se povećava tokom dobi (Girard i Mullet, 1997; Mullet i Girard, 2000; Mullet i sar., 1998; Park i Enright, 1997; Subkoviak i sar., 1995), te i da se razvija zajedno s kognitivnim i moralnim razvojem. (Enright,

Santos i Al-Mabuk, 1989) Zatim, utvrdili su i neke lične odrednice spremnosti na opraštanje drugima, poput činjenice da su negativne odrednice spremnosti opraštanja osobina narcisoidnosti (Davidson i Jurkovic, 1993; Watson i sar., 1984), zatim sklonost neprijateljstvu i osobina neurotičnosti (Kaplan, 1992; McCullough i sar., 2001) te osobina introvertiranosti (Ross i sar., 2004), kao i činjenicu da su pozitivne odrednice spremnosti opraštanja osobina empatičnosti, susretljivosti i poniznosti (McCullough i sar., 1998; McCullough, Worthington i Rachal, 1997; Worthington, 1998), zatim

osobina ugodnosti (Ashton i sar., 1998), ekstravertiranosti (Ross i sar., 2004), savjesnosti (Walker i Gorsuch, 2002) te stepen religioznosti. (Rokeach, 1973; Shoemaker i Bolt, 1977) Pored tih saznanja, psiholozi su nastojali doći i do empirijskih saznanja o karakteristikama i vrsti odnosa između spremnosti opraštanja drugima i mentalnog zdravlja ljudi. Cilj ovog rada jeste predstaviti rezultate tih istraživanja i objasniti mehanizme djelovanja spremnosti opraštanja drugima na mentalno zdravlje ljudi.

Definiranje oprosta

Oprost je složen fenomen koji uključuje kognitivne, afektivne, konativne, ponašajne i međuljudske komponente. (Worthington i Scherer, 2004; Enright i Fitzgibbons, 2000; Flanigan, 1992; Malcolm i Greenberg, 2000; Gordon i sar., 2000; McCullough i sar., 1997; DiBlasio, 1998; Baumeister i sar., 1998) Psiholozi su ukazali da ga je zbog njegove složenosti teško definisati, a i neophodno razlikovati od drugih sličnih konstrukata, poput zaboravljanja i akomodacije. Prema Finchamu (2010), konstrukt oprosta nije isto što i konstrukt zaboravljanja koji predstavlja pasivno uklanjanje uvrede iz svijesti ili odobravanje praćeno prestankom percipiranja uvrede druge osobe kao pogrešne, čime se otklanja i želja za oprostom. Pored toga, potrebno ga je razlikovati i od konstrukta akomodacije koji se odnosi na spremnost na odgovaranje na potencijalno destruktivno ponašanje osobe koja je učinila prestup ili uvredu inhibicijom vlastitih destruktivnih reakcija i konstruktivnim reagiranjem. (Rusbult i sar., 1991) Akomodacija može uključivati odobravanje, opravdavanje ili neprepoznavanje destruktivnog ponašanja osobe koja je učinila prestup zbog čega se i ne može izjednačiti s konstruktom oprosta. (Fincham, 2010) Prema Finchamu (2010), oprost se može definisati terminima smanjene negativne motivacije koja dovodi

do odsustva namjere za osvetom i želje za izbjegavanjem osobe koja je učinila prestup. Kasnije je Fincham (2010) ukazao na postojanje još jedne dimenzije oprosta koja se odnosi na dobronamjernu motivaciju (misli, želje i osjećaje) prema osobi koja je učinila prestup. Dobronamjernost se smatra važnom dimenzijom oprosta jer podstiče na ponovno približavanje i želju za poboljšanjem odnosa s osobom koja je učinila prestup. U procesu opraštanja motivacija i postupci prema osobi koja je izazvala uvredu se mijenjaju i postaju pozitivniji, odražavaju dobronamjernost, ljubaznost i velikodušnost, zatim manje su negativni i s manjom željom za osvetom i izbjegavanjem. (Peterson i Seligman, 2004) Oprost se definira i kao prosocijalna promjena u mislima, osjećanjima i ponašanju uvrijeđene osobe prema osobi koja ju je uvrijedila. (McCullough i Worthington, 1994; Scobie i Scobie, 1998) Prema Northu (1987), do oprosta dolazi kada uvrijeđena osoba percipira osobu koja ju je uvrijedila sa saosjećanjem, dobronamjernošću i ljubavlju. Prema Baumeisteru i saradnicima (1998), razlikuju se dvije dimenzije oprosta: intrapsihička ili internalna dimenzija (odnosi se na lično emocionalno stanje uvrijeđene osobe) i interpersonalna ili izražajna dimenzija (odnosi se na ponašanje i postupke uvrijeđene osobe prema osobi koja ju je uvrijedila). Shodno tome, razlikuju se i dvije vrste oprosta: emocionalni oprost i oprost temeljen na odluci. Emocionalni oprost uključuje stvarno napuštanje neugodnih emocija prema osobi koja je izazvala uvredu i njihovu zamjenu prijatnim osjećanjima i mislima. Oprost temeljen na odluci uključuje želju i trud da se prema osobi koja je izazvala uvredu ne pokazuje osjećanje bijesa, zatim prisutno je odsustvo želje za osvetom i bilo koji drugi način iskazivanja neprijateljskog stava prema njoj. Oprost se definira i kao prosocijalna promjena koja se događa kod osobe koju je napala ili uvrijedila druga osoba. (McCullough, Pargament i Thoresen,

2000) Oprost se smatra i fiziološkim odgovorom na promjene u odnosu na osobu koja je izazvala uvredu te oblikom milosrđa koji odražava ljubaznost, saosjećanje i popustljivost prema njoj. (Toussaint i sar., 2016; Toussaint i sar., 2017) Neki naučnici opisuju opraštanje i kao altruistički dar (Enright, Freedman i Rique, 1998) ili kao oslobađanje od duga. (Exline i Baumeister, 2000) Na osnovu navedenih definicija može se konstatirati da je proces opraštanja vrlo složen i kompleksan proces, koji uključuje i zahtijeva promjene u načinu percipiranja uvrijeđene osobe prema osobi koja ju je uvrijedila na kognitivnom, afektivnom i konativnom aspektu. Uprkos njegovoj složenosti, psiholozi su uspjeli konstruirati brojne upitnike za ispitivanje i utvrđivanje stepena spremnosti opraštanja drugima (na primjer: Marital Offence-Specific Forgiveness Scale – MQSFS, Paleari i sar., 2009; Enright Forgiveness Inventory – EFI, Enright i Rique, 2004; Subkoviak, Enright, Wu, i Gassin, 1995; Transgression Related Interpersonal Motivations Inventory – TRIM, McCullough i sar., 1998; Rye Forgiveness Scale – RFS, Rye i sar., 2001b; Decisional Forgiveness Scale – DFS i Emotional Forgiveness Scale – EFS, Worthington i sar., 2007, Resource Distribution Measure of State Forgiveness, Carlisle i sar., 2012; Trait Forgiveness Scale – TFS, Berry i sar., 2005).

Pregled rezultata istraživanja o djelovanju spremnosti opraštanja drugima na mentalno zdravlje

U posljednjih tridesetak godina brojni psiholozi / istraživači definirali su i utvrdili odnos između djelovanja spremnosti opraštanja drugima i mentalnog zdravlja ljudi, a također su ispitali i efekte djelovanja intervensijskih programa opraštanja na mentalno zdravlje ljudi:

Mauger i saradnici (1992) utvrdili su da je nizak stepen spremnosti na

opraštanje u pozitivnoj povezanosti s psihopatološkim tendencijama, tj. s visokim stepenom anksioznosti i depresivnosti;

Hebl i Enright (1993) utvrdili su da su mladi koji su pokazivali viši stepen spremnosti na opraštanje roditeljima iskazivali viši nivo samopoštovanja kao i niži nivo anksioznosti i depresivnosti u odnosu na mlade s nižim stepenom spremnosti na opraštanje roditeljima;

Subkoviak i saradnici (1995) realizirali su istraživanje u kojem su učestvovali adolescenti i njihovi istospolni roditelji, i utvrdili su da je viši stepen spremnosti na opraštanje adolescenata i njihovih roditelja povezan s nižim stepenom anksioznosti;

Wuthnow (2000) u svom istraživanju utvrdio je da je druženje u vjerskim skupinama u kojima se inicirala molitva, ispovijedanje, traženje oprosta od Boga i opraštanje bližnjima pomoglo muškarcima u suočavanju s ovisnošću i oslobađanju od osjećanja krivice;

Berry i Worthington (2001) utvrdili su da je spremnost na opraštanje u pozitivnoj povezanosti s cjelokupnim mentalnim zdravljem i kvalitetom odnosa s drugima te s visokim stepenom nade;

Berry i Worthington (2001), Maltby, Macaskill i Day, (2001) te Peterson i Seligman (2004) utvrdili su da se osobe koje su spremne na opraštanje lakše suočavaju sa stresogenim životnim događajima i rjeđe pokazuju različite negativne reakcije kao što su bijes, anksioznost, depresija i neprijateljstvo;

Karremans i saradnici (2003) utvrdili su da je spremnost na opraštanje u bračnim odnosima u pozitivnoj povezanosti sa zadovoljstvom životom, prijatnim emocijama i visokim samopoštovanjem, dok odsustvo spremnosti na opraštanje partneru rezultira stanjem frustracije i napeitosti u odnosima;

Fincham i saradnici (2004), Finkel i saradnici (2002), Paleari i saradnici (2005) utvrdili su da je spremnost na opraštanje bračnih

partnere u pozitivnoj povezanosti s bračnom kvalitetom, većom privrženosti i neočekivanjem izvinjenja za partnerove propuste;

Lawler i saradnici (2005) utvrdili su da je spremnost na opraštanje u pozitivnoj povezanosti s kvalitetom sna, smanjenim umorom te odsustvom tjelesnih i psihičkih smetnji;

Reed i Enright (2006) pratili su efekte tretmanskog programa opraštanja i efekte klasične alternativne terapije zasnovane na učenju asertivnosti i drugih interpersonalnih vještina na grupi žena koje su bile emocionalno zlostavljane dvije godine, a potom su napustile nasilnika, i utvrdili su da su žene koje su bile podvrgnute tretmanskim programom opraštanja iskazale znatno niži stepen anksioznosti, depresivnosti, simptoma posttraumatskog stresnog poremećaja nego žene koje su bile podvrgnute klasičnom programu usvajanja interpersonalnih vještina;

Ingersoll-Dayton, Campbell i Hwa-Ha (2011) utvrdili su da je kod osoba koje su bile spremne da oprostite uočen napredak u suočavanju s anksioznosti i depresivnosti te porast samopoštovanja i nade;

Karairmak i Guloglu (2014) utvrdili su da spremnost na opraštanje prevenira razvoj psihičkih poremećaja i negativnih emocija kod ratnih veterana;

Currier, Drescher, Holland i Foy (2015) utvrdili su da opraštanje ima iscjeliteljsko djelovanje i pomaže u oporavku osoba oboljelih od posttraumatskog stresnog poremećaja;

Extremera i Rey (2016) utvrdili su da je spremnost na opraštanje u pozitivnoj povezanosti s kvalitetom i zadovoljstvom životom;

Toussaint i saradnici (2016) utvrdili su da je spremnost na opraštanje u negativnoj povezanosti s percepcijom stresa, koji doprinosi narušavanju mentalnog zdravlja;

Hebl i Enright (1993) realizirali su istraživanje u kojem su ispitali djelovanje tretmana opraštanja na

mentalno zdravlje žena koje su bile razočarane u odraslu djecu jer ih nisu posjećivala, kao i u ponašanje svojih muževa. Bile su uključene u dvomjesečni grupni tretman u kojem se iniciralo i podsticalo opraštanje članovima svoje porodice. Nakon tretmana utvrđen je znatno niži nivo anksioznosti i depresivnosti te viši nivo samopoštovanja kod žena iz eksperimentalne grupe koje su bile podvrgnute tretmanu, nego kod žena iz kontrolne grupe koje su imale istih poteškoća, a koje nisu bile uključene u tretman;

Al-Mabuk i saradnici (1995) realizirali su istraživanje u kojem su učestvovali studenti koji nisu oprostili svojim roditeljima jer im nisu pružili potrebnu ljubav u djetinjstvu i tokom odrastanja. Uključili su ih u eksperimentalnu grupnu terapiju opraštanja kako bi im pomogli da oprostite svojim roditeljima. Nakon šest tretmanskih intervencija pokazali su znatno viši nivo spremnosti na opraštanje, viši nivo samopoštovanja i nade te pozitivniji stav prema roditeljima u odnosu na studente iz kontrolne grupe sa sličnim problemima, a koji nisu bili uključeni u tretman;

Freedman i Enright (1996) realizirali su istraživanje u kojem su učestvovali žene koje su doživjele incest prije dvije i više godina, a koje su bile podvrgnute tretmanu s ciljem podsticanja opraštanja zlostavljaču. Nakon tretmana pokazale su znatno viši stepen spremnosti na opraštanje i nade te niži nivo anksioznosti i depresivnosti u odnosu na žene iz kontrolne grupe koje su doživjele isto incestuozno iskustvo, a koje nisu bile podvrgnute tretmanu;

Coyle i Enright (1997) realizirali su istraživanje na grupi muškaraca koji su bili uvrijeđeni od svojih supruga koje su donijele samostalnu odluku o pobačaju. Nakon dvomjesečne intervencije u kojoj se iniciralo opraštanje uočili su kod muškaraca znatno viši stepen spremnosti na opraštanje i niži nivo tuge i bijesa u odnosu na grupu

muškaraca iz kontrolne grupe koji su doživjeli isto iskustvo, a koji nisu bili podvrgnuti tretmanu;

Navedeni naučnici koristili su korelacijski i regresijski nacrt istraživanja kako bi definirali odnos između spremnosti opraštanja drugima i mentalnog zdravlja ljudi, kao i eksperimentalne nacрте s eksperimentalnom i kontrolnom grupom ispitanika kako bi ispitali efekte djelovanja intervencijskih programa opraštanja na mentalno zdravlje ljudi. Na osnovu pregleda rezultata navedenih istraživanja može se konstatirati da su svi istraživači utvrdili da spremnost opraštanja drugima djeluje pozitivno na mentalno zdravlje ljudi, tj. da pridonosi smanjenju nivoa anksioznosti, depresivnosti, reduciranju simptoma posttraumatskog stresnog poremećaja, zatim da podstiče pozitivno samovrednovanje i razvoj samopoštovanja i nade, te djeluje pozitivno i na kvalitetu i zadovoljstvo životom. Mehanizme pozitivnog djelovanja opraštanja na mentalno zdravlje ljudi naučnici su objasnili činjenicom da se činom opraštanja prepoznaju i otpuštaju neprijatna osjećanja (bijes, tuga, strah i mržnja) nastala kao posljedica uvrede, i usljed toga se sprečava nastanak razvoja anksioznosti i depresivnosti. Također, u procesu opraštanja, uvrijeđena osoba ne doživljava samo emocionalno oslobađanje i rasterećenje, već i uviđa da ju je doživljeno iskustvo opraštanja osnažilo i doprinijelo njenom ličnom rastu i sazrijevanju, što doprinosi i većem stepenu samoprihvatanja i samopoštovanja, zatim porastu zadovoljstva životom i većom nadom u uspostavljanje uspješnih međuljudskih odnosa u budućnosti. Suprotno tome, nespremnost na opraštanje rezultira razvojem anksioznosti i depresivnosti zbog zadržavanja neprijatnih emocija (bijesa, tuge, straha i mržnje), zatim podstiče pad samopoštovanja, nepovjerenje prema drugim ljudima i nezadovoljstvo životom.

Zaključak

Utvrđena empirijska saznanja o pozitivnim mentalno-zdravstvenim aspektima opraštanja ukazuju na važnost osvještavanja i podsticanja ljudi na učenje i iskazivanje spremnosti opraštanja drugima (članovima porodice, supružnicima, prijateljima, kolegama itd.). Dakle, opraštanje nije slabost, već snaga koja pridonosi ne samo otpuštanju ili oslobađanju od neprijatnih emocija i zaustavljanju razvoja anksioznosti i depresivnosti, već i osnaživanju i sazrijevanju ličnosti, tj. pozitivnom samovrednovanju, razvoju samopoštovanja, nade i porastu kvalitete i zadovoljstva životom. O važnosti spremnosti na opraštanje i njegovim pozitivnim posljedicama posebno je potrebno ukazivati osobama koje su pretrpjele oblike teških trauma, te ih uključiti u individualne ili grupne tretmane opraštanja. Naprimjer, djecu koja su bila zanemarena u djetinjstvu od svojih roditelja, žene koje su bile zlostavljane u djetinjstvu, mladosti ili odrasloj dobi, zatim starije osobe koje ne dobijaju potrebnu skrb od svoje djece, kao i osobe koje su doživjele iskustvo preljube u braku. Svi navedeni, kao i djeca, mladi i odrasli koji nisu doživjeli iskustvo uvrede, a u cilju prevencije razvoja emocionalnih smetnji izazvanih uvredom od drugih kao i kolektivnog dobra, mogu se poučavati vještini i tehnikama opraštanja putem tematskih predavanja ili radionica o opraštanju. Naprimjer, nastavnici, odgajatelji i drugi relevantni stručnjaci unutar odgojno-obrazovnih institucija ili nevladinih organizacija mogu realizirati edukativne radionice o opraštanju za djecu i mlade po uzoru na tretmanske modele opraštanja naučnika Enrighta (1993) ili Worhingtona (1995). Prema Enrightovom modelu, opraštanje je dobrovoljni i bezuslovni akt u kome se negativna osjećanja zamjenjuju samilošću i ljubavlju prema prestupniku i to unutar četiri faze. U prvoj fazi, fazi otkrivanja, dijete ili mlada osoba treba da sagleda ili napiše ko ju je

uvrijedio, zatim kakve su objektivne posljedice uvrede (naprimjer, fizička ozljeda, prekid veze i sl.) kao i njene subjektivne posljedice (emocionalne, socijalne i sl.). Nakon što prepozna i identificira doživljena osjećanja izazvana uvredom (strah, bijes, tugu ili mržnju), dijete ili mlada osoba se osvještava i o odbrambenim mehanizmima i strategijama suočavanja s doživljenom uvredom. U fazi otkrivanja, također, dijete ili mlada osoba treba da spozna da prisustvo neprijatnih emocija narušava njenu emocionalnu stabilnost i psihofizičko zdravlje. U drugoj fazi, fazi odlučivanja, dijete ili mlada osoba se podstiče da shvati da je neophodno da započne proces opraštanja osobi koja ju je uvrijedila, i to prvenstveno zbog same sebe kako bi se osjećala bolje, a ne zbog osobe koja ju je uvrijedila. Pri tome je važno i da se podstakne na odustajanje od svake želje za osvetom. U trećoj fazi, radnoj fazi opraštanja, dijete ili mlada osoba se usmjerava ka emocionalnom opraštanju, i to tako da pokuša razumjeti osobu koja ju je uvrijedila i to kroz proces empatisanja i sagledavanja situacije koja je datu osobu nagnala da je uvrijedi. Također, podstiče se i da prihvati doživljenu uvredu kao neopravdanu i nezasluženu. Ova faza ne uključuje nužno i pomirenje s osobom koja je uzrokovala uvredu, ukoliko to dijete ili mlada osoba ne želi. U četvrtoj fazi, fazi produbljivanja, dijete ili mlada osoba treba da uvidi da opraštanje ima iscjeliteljsko djelovanje koje pomaže u oslobađanju od neprijatnih emocija, a također i da shvati i neki dublji smisao proživljenog iskustva, kroz, naprimjer, socijalno i emocionalno sazrijevanje. Prema Worhingtonovom REACH modelu, opraštanje je altruistički dar za prestupnika, pri čemu žrtva zamjenjuje negativne emocije pozitivnim, pa tako opraštanje postaje strategija preživljavanja za žrtvu. Prema REACH modelu, proces opraštanja odvija se unutar pet koraka: 1. Opoziva – R (engl. recall); 2. Empatisanja ili saosjećanja

– E (engl. empathy); 3. Altruističkog dara opraštanja–A (engl. altruism); 4. Obvezivanja – C (engl. commit) i 5. Zadržavanja oprosta – H (engl. hold on). U prvom koraku opoziva, dijete ili mlada osobe prvo treba da se prisjeti doživljene uvrede ili nepravde. Prisjećanje na doživljenu uvredu provodi se u podržavajućem okruženju i bez osuđivanja, uz podsticaj da se što potpunije prisjeti doživljene uvrede (povezanih misli, osjećanja i ponašanja). U drugom koraku empatisanja ili saosjećanja, dijete ili mlada osoba podstiče se na empatisanje s osobom koja ju je uvrijedila. Empatija se razvija kroz vježbe i rasprave koje joj pomažu da sagleda situacijske faktore koji su podstakli osobu da je uvrijedi. Dijete ili mlada osoba treba da razumije misli i osjećanja osobe koja ju je uvrijedila prije i za vrijeme neprijatnog događaja. Empatiju je potrebno razvijati i kroz naredni korak pružanja altruističkog dara opraštanja. Prije nego što se predstavi

ideja pružanja dara opraštanja, dijete ili mlada osoba treba se prisjetiti i vremena kada je primila oprost za bol koji je nanijela drugim ljudima. Pri tome se podstiče da se prisjeti i kako se osjećala kada joj je bilo oprašteno. Taj korak ima za cilj razviti zdravo stanje poniznosti i podstaknuti osjećaj zahvalnosti za dobijeni oprost, jer se smatra da zahvalnost i poniznost dovode do veće spremnosti na opraštanje. U četvrtom koraku obvezivanja, dijete ili mlada osoba treba da se javno obaveže na oprost, naprimjer, učestvovanjem u raspravama i vježbama koje podstiču verbalnu ili pismenu obavezu, koja je javna ili sebi naglas. U petom koraku zadržavanja, dijete ili mlada osoba se podstiče na ustrajavanje u oprostima zbog brojnih pozitivnih posljedica opraštanja. Navedeni programi mogu se primijeniti na individualnoj ili na grupnoj razini. Veliki ulogu u naglašavanju i isticanju važnosti opraštanja s aspekta islama na individualnoj i

kolektivnoj razini imaju i vjerski službenici (imami, hatibi i muallimi) koji djeluju unutar vjerskih i odgojno-obrazovnih institucija. Naime, zajedno sa psiholozima i drugim relevantnim stručnjacima mogu biti organizatori i realizatori interdisciplinarnih predavanja i radionica za djecu, mlade ili odrasle o psihološkim i duhovnim aspektima opraštanja u porodičnim, bračnim, poslovnim ili prijateljskim odnosima. Nespremnost na opraštanje drugima u porodičnim, bračnim, prijateljskim ili poslovnim odnosima ne rezultira samo narušavanjem mentalnog zdravlja, već podstiče i želju za osvetom, koja, pak, može rezultirati fizičkim nasiljem, sukobom ili udaljavanjem, a time i destabilizacijom porodice, braka i kolektiva. Stoga je neophodno da psiholozi i drugi relevantni stručnjaci rade na promoviranju i implementaciji programa opraštanja ne samo zbog individualnog već i kolektivnog dobra.

Literatura

- Al-Mabuk, R. H., Enright, R. D. i Cardis, P. A. (1995). Forgiveness education with parentally love-deprived late adolescents. *Journal of Moral Education*, 24, 427-444.
- Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M. i Tice, D. M. (1998). Ego depletion: Is the active self a limited resource? *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(5), 1252-1265.
- Berry, J. W. i Worthington, E. L. Jr. (2001). Forgiveness, relationship quality, stress while imagining relationship events, and physical and mental health. *Journal of Counseling Psychology*, 48(4), 447-455.
- Berry, J. W., Worthington, E. L., O'Connor, L. E. i Wade, N. G. (2005). Forgiveness, vengeful rumination, and affective traits. *Journal of Personality*, 73(1), 183-225.
- Coyle, C. T. i Enright, R. D. (1997). Forgiveness intervention with postabortion men. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 65, 1042-1046.
- Coyle, C. T. i Enright, R. D. (1997). Forgiveness intervention with postabortion men. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 65(6), 1042-1046.
- Currier, J. M., McCormick, W. i Drescher, K. D. (2015). How do morally injurious events occur? A qualitative analysis of perspectives of veterans with PTSD. *Traumatology*, 21(2), 106-116.
- DiBlasio, F. A. (1998). The use of decision-based forgiveness intervention within intergenerational family therapy. *Journal of Family Therapy*, 20(1), 77-94.
- Emerson, J. G. (1964). *The dynamics of forgiveness*. Philadelphia: Westminster Press.
- Enright, R. D. i Fitzgibbons, R. P. (2000). *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*. American Psychological Association.
- Enright, R. D. i Rique, J. (2004). *The enright forgiveness inventory sampler set manual, instrument, and scoring guide*. Menlo Park, CA: Mind Garden.
- Enright, R. D., Freedman, S. i Rique, J. (1998). The psychology of interpersonal forgiveness. U: R. D. Enright i J. North (ur.), *Exploring forgiveness* (str. 46-62). University of Wisconsin Press.
- Enright, R. D., Santos, M. J. i Al-Mabuk, R. (1989). The adolescent as forgiver. *Journal of Adolescence*, 12(1), 95-110.
- Extremera, N. i Rey, L. (2016). Ability emotional intelligence and life satisfaction: Positive and negative affect as mediators. *Personality and Individual Differences*, 102, 98-101.
- Fincham, F. D. (2010). Forgiveness: Integral to a science of close relationships? U: M. Mikulincer i P. R. Shaver (ur.), *Prosocial motives, emotions, and behavior: The better angels of our nature* (str. 347-365). American Psychological Association.
- Fincham, F. D., Beach, S. R. H. i Davila, J. (2004). Forgiveness and Conflict

- Resolution in Marriage. *Journal of Family Psychology*, 18, 72-81.
- Freedman, S. R. i Enright, R. D. (1996). Forgiveness as an intervention goal with incest survivors. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 64(5), 983-992.
- Girard, M. i Mullet, E. (1997). Propensity to forgive in adolescents, young adults, older adults, and elderly people. *Journal of Adult Development*, 4, 209-220.
- Hebl, J. H. i Enright, R. D. (1993). Forgiveness as a psychotherapeutic goal with elderly females. *Psychotherapy*, 30, 658-667.
- Ingersoll-Dayton, B., Campbell, R. i Hwa-Ha, J. (2011). Enhancing forgiveness: A group intervention for the elderly. *Journal of Gerontological Social Work*, 52, 2-16.
- Karairmak, O. i Guloglu, B. (2014). Deprem deneyimi yasamis yetiskinlerde baglanma modeline gore psikolojik saglamligin aciklanmasi [The Explanation of Resilience Within Attachment Model Among Adults With Earthquake Experience]. *Cukurova university faculty of education journal*, 43(2), 1-18.
- Karremans, J. C., Van Lange, P. A. M., Ouwerkerk, J. W. i Kluwer, E. S. (2003). When forgiving enhances psychological well-being: The role of interpersonal commitment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(5), 1011-1026.
- Lawler, K. A., Younger, J. W., Piferi, R. L., Jobe, R. L., Edmondson, K. A. i Jones, W. H. (2005). The unique effects of forgiveness on health: An exploration of pathways. *Journal of Behavioral Medicine*, 28(2), 157-167.
- Loren, L., Toussaint, L. L., Shields, S. G. i Slavich, M. G. (2016). Forgiveness, stress, and health: a 5-Week dynamic paralld process study. *Ann Behav Med*, 50(5), 727-735.
- Malcom, W. M. i Greenberg, L. S. (2000). Forgiveness as a process of change in individual psychotherapy. U: M. E. McCullough, K. I. Pargament, i C. E. Thoresen (ur.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (str. 179-202). The Guilford Press.
- Mauger, P. A., Perry, J. E., Freedman, T., Grove, D. C., McBride, A. G. i McKinney, K. E. (1992). The measurement of forgiveness: Preliminary research. *Journal of Psychology and Christianity*, 11, 170-180.
- McCullough, M. E. i Worthington, E. L. (1994). Encouraging clients to forgive people who have hurt them: Review, critique, and research prospectus. *Journal of Psychology and Theology*, 22(1), 3-20.
- McCullough, M. E. i Worthington, E. L. Jr. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67(6), 1141-1164.
- McCullough, M. E., Hoyt, W. T. i Rachal, K. C. (2000). What We Know (and Need to Know) about Assessing Forgiveness Constructs. U: M. McCullough, K. I. Pargament i C. E. Thoresen (ur.), *Forgiveness: Theory, Research and Practice* (str. 65-90). New York, NY: Guilford.
- McCullough, M. E., Rachal, K. C., Sandage, S. J., Worthington, E. L., Jr., Brown, S. W. i Hight, T. L. (1998). Interpersonal forgiving in close relationships: II. Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(6), 1586-1603.
- McCullough, M. E., Worthington, E. L. Jr. i Rachel, K. C. (1997). Interpersonal forgiveness in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 321-336.
- Mullet, E. i Girard, M. (2000). Developmental and cognitive points of view on forgiveness. U: M. E. McCullough, K. I. Pargament, i C. E. Thoresen (ur.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (pp. 111-132). New York: Guilford.
- Mullet, E., Houdbine, A., Laumonier, S. i Girard, M. (1998). "Forgivingness": Factor structure in a sample of young, middle-aged, and elderly adults. *European Psychologist*, 3, 289-297.
- Paleari, F. G., Regalia, C. i Fincham, F. D. (2009). Measuring offence-specific forgiveness in marriage: The Marital Offence-Specific Forgiveness Scale (MOFS). *Psychological Assessment*, 21(2), 194-209.
- Park, Y. O. i Enright, R. D. (1997). The development of forgiveness in the context of adolescent friendship conflict in Korea. *Journal of Adolescence*, 20(4), 393-402.
- Peterson, C. i Seligman, M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford University Press; American Psychological Association.
- Reed, G. L. i Enright, R. D. (2006). The effects of forgiveness therapy on depression, anxiety, and posttraumatic stress for women after spousal emotional abuse. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 74(5), 920-929.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Free Press.
- Rye, M. S., Pargament, K. I., Ali, M. A., Beck, G. L., Dorff, E. N., Hallisey, C., Narayanan, V. i Williams, J. G. (2001a). Religious perspectives on forgiveness. U: M. E. McCullough, K. L. Pargament i C. E. Thoresen (ur.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (str. 17-40). New York: Guilford.
- Subkoviak, M. J., Enright, R. D., Wu, C., Gassin, E. A., Freedman, S., Olson, L. M. i Sarinopoulos, I. (1995). Measuring interpersonal forgiveness in late adolescence and middle adulthood. *Journal of Adolescence*, 18, 641-655.
- Toussaint, L. L., Shields, G. S., Dorn, G. i Slavich, G. M. (2016). Effects of lifetime stress exposure on mental and physical health in young adulthood: How stress degrades and forgiveness protects health. *Journal of Health Psychology*, 21, 1004-1014.
- Walker, D. F. i Gorsuch, R. L. (2002). Forgiveness within the Big Five personality model. *Personality and Individual Differences*, 32(7), 1127-1138.
- Worthington, E. L. Jr. (1998). The pyramid model of forgiveness: Some interdisciplinary speculations about unforgiveness and the promotion of forgiveness. U: E. L. Worthington, Jr. (ur.), *Dimensions of forgiveness: Psychological research and theological perspectives* (str. 107-137). Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Worthington, E. L. Jr. i Scherer, M. (2004). Forgiveness is an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: Theory, review, and hypotheses. *Psychology & Health*, 19(3), 385-405.
- Worthington, E. L., Jr., Hook, J. N., Utsey, S. O., Williams, J. K. i Neil, R. L. (2007). *Decisional and emotional forgiveness*. Paper presented at the International Positive Psychology Summit, Washington, DC.
- Wuthnow, R. (2000). How religious groups promote forgiving: A national study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 124-137.

الموجز

تأثير القابلية لمسامحة الغير في الصحة العقلية

الميرا إيسيتش – إماموفيتش

شهدت الثلاثون سنة الماضية، اهتماما كبيرا بظاهرة المسامحة من قبل العديد من علماء النفس. إنها ظاهرة شديدة التركيب وتتضمن مكونات معرفية وعاطفية وتكوينية وسلوكية وشخصية. وتوجد تعريفات عديدة للمسامحة، ويشير أحدها إلى أن المسامحة تغيير اجتماعي إيجابي في أفكار الشخص الذي تعرض للإساءة ومشاعره وسلوكه تجاه الشخص الذي أساء إليه. لقد قام علماء النفس بدراسة وتحديد العديد من المحددات النفسية للمسامحة، إلا أن معظم اهتمامهم تركز على دراسة تأثير القابلية لمسامحة الآخرين في الصحة العقلية، لذا فإن هدف هذا البحث هو عرض نتائج تلك الأبحاث. لقد أشارت النتائج إلى أن القابلية لمسامحة الآخرين لها تأثير إيجابي في الصحة العقلية، أي أنها تساهم في تقليل مستوى القلق والاكتئاب، والحد من أعراض الصدمة الناجمة عن الإصابة، ثم يشجع على التقييم الذاتي الإيجابي، وتنمية احترام الذات والأمل، ويساهم في تحسين جودة الحياة والرضا بها. وقد شجعت نتائج البحث المذكورة أعلاه علماء النفس على ابتكار نماذج وتقنيات علاجية تعتمد على تشجيع الناس وتعليمهم مهارة المسامحة.

الكلمات الرئيسية: المسامحة، الصحة العقلية، عواقب المسامحة، نماذج العلاج بالمسامحة.

Summary

THE EFFECT OF FORGIVENESS
ON ONE'S MENTAL HEALTH

Almira Isić-Imamović

Forgiveness as a phenomenon is a subject of the research work of many psychologists for the past thirty years. It is a very complex phenomenon that affects cognitive, behavioural, conative, and interpersonal components. There is a large number of theories of forgiveness, however, one of those theories states that forgiveness is a pro-social change in thoughts, feelings, and behaviour of the offended towards the offender. Psychologists analysed and found numerous psychological determinants of forgiveness and, established that forgiveness has a positive effect on one's mental health. Furthermore, they explain that it reduces anxiety, and depression alleviates the symptoms of posttraumatic stress disorder, and helps build positive self-esteem and hope thus improving the overall quality of life. These results have encouraged psychologists to create therapy models and techniques that are based on teaching patients how to forgive.

Keywords: forgiveness, mental health, the effects of forgiveness, therapy models based on forgiveness

Akademik Rešid Hafizović

RELIGIJA JE DOČEKALA VRIJEME VLASTITE SLOBODE, ALI NE I VLASTITU INTERPRETATIVNU RENESANSU

Razgovarao: Elvedin SUBAŠIĆ

Islamske informativne novine *Preporod*
subasicelvedin@gmail.com

SAŽETAK: U suočavanju sa (savremenim) izazovima muslimani bi trebali posegnuti za institucijama unutar vlastite vjerske tradicije koje promiču intelektualni potencijal čovjeka. S tim u vezi, akademik prof. dr. Rešid Hafizović smatra da i pored bogatog sadržinskog organona primarnih vjere i sjajnih razdoblja jednog intelektualnog islama koji je prethodne generacije muslimana pozicionirao u vrh znanstvenih, kulturnih i civilizacijskih dostignuća čovječanstva, muslimani danas žive jedan rigidni, okamenjeni, juridički islam u kojemu su odavna zgasnule vatre nekoć raskošnog i kreativnog interpretativnog aggiornamenta (ijtihad). S akademikom Hafizovićem razgovarali smo i o drugim izazovima u današnjici, međuljudskim odnosima koje njeguju ali i ugrožavaju savremeni oblici komuniciranja, međureligijskom i međukulturalnom dijalogu u Bosni i Hercegovini, islamskoj tradiciji Bošnjaka, religijskim vrijednostima i njihovoj promociji kao i potencijalnoj trivijalizaciji u bosanskohercegovačkom društvu, eurocentrizmu te utjecaju politike na religijska učenja i vrijednosni sistem u religijskim institucijama. Ovo je prvi intervju s akademikom Hafizovićem kao profesorom emeritusom, koji je od 2023. godine i novi član Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Akademik Hafizović, koji je bio dugogodišnji profesor na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu i od 2006. godine član Iranske akademije nauka, trenutno je posvećen novim projektima. Na kraju intervjua je predstavio ukratko svoj *Leksikon teoloških, filozofskih i sufijskih pojmova* čiji sadržinski opseg prelazi 1200 stranica teksta.

Ključne riječi: Rešid Hafizović, vještačka inteligencija, Evropa, zapadnoevropska kultura, Srpska pravoslavna crkva, politička filozofija, selefizam

NOVI MUALIM: Promovirajući svoje ime, kompanija Meta, koja je učinila društvene mreže, konkretno Facebook, jednim od najpoznatijih pojmova današnjice, istakla je i to da je *metaverse* sljedeća evolucija društvenog povezivanja. Riječ je o izgradnji virtuelnog svijeta u kojem osobe putem svojih avatara, virtuelnih ličnosti, komuniciraju i razmjenjuju društvene konvencije kao danas u realnosti. S druge strane, čovjek je

kao nekada magijom opčinjen znaoču koja se ne želi prikazati da posjeduje granice. Gdje je u svemu ovome svijest o duhu, o prirodi čovjeka i kako lično, ali i kao teolog, zamišljate budućnost?

HAFIZOVIĆ: Vrijeme u kojem mi danas živimo je vrijeme digitalne tehnologije koja golemi broj ljudi, osobito mladih, dovodi u stanje 'digitalne demencije', kako bi se

moderna znanost psihologije izrazila, vrijeme u kojem ljudi svjesno suspendiraju vlastito svojstvo memorije i svoje svakidašnje pod/sjećanje na sebe i na svijet oko sebe istrajno traže na digitalnim nosačima vještačke memorije. Potom, ova civilizacija živi u vremenu vještačke inteligencije koja naše realno sopstvo većma prevodi u 'virtualno sopstvo', tako da mi ondje postajemo nešto

“Ova civilizacija živi u vremenu vještačke inteligencije koja naše realno sopstvo većma prevodi u ‘virtualno sopstvo’, tako da mi ondje postajemo nešto sasvim drugo, irealno, i za sebe i za svoje prijatelje i poznanike. Napokon, ova civilizacija živi u vremenu genomike čija kognitivna i kulturna forma se gradi na bezrezervnom i bezgraničnom, često veoma neodgovornom i neetičnom eksperimentiranju ljudskim genomom.”

sasvim drugo, irealno, i za sebe i za svoje prijatelje i poznanike. Napokon, ova civilizacija živi u vremenu genomike čija kognitivna i kulturna forma se gradi na bezrezervnom i bezgraničnom, često veoma neodgovornom i neetičnom eksperimentiranju ljudskim genomom.

Prema tome, kako god digitalne tehnologije i vještačka inteligencija danas nastoje izgraditi svijet robota, univerzum humanoidnih mašina koje će odmjeniti živo ljudsko biće, jednako tako genomika u svojim najekscitnijim iskoracima teži k tome da stvori svijet ljudskih klonova koji će u zaborav gurnuti čovjeka kao krunsko Božije stvorenje i njegovu iskonsku prirodu čijem ontološkom, epistemičnom i etičko-moralnom dizajnu i dostojanstvu je Bog povjerio sudbinu svijeta i ljudskoga roda. Stoga, baš zbog ove tri moćne pojave našega vremena Ziaduddin Sardar vrijeme ove moderne civilizacije definira kao vrijeme ‘postnormalne ere’. U vremenu ‘postnormalne ere’ sve suštinski mijenja svoje značenje, uključujući i pojam ‘meta’ koji u kontekstu gornje tri moćne pojave našega doba označava ono virtualno, irealno i fiktivno, dok u jeziku religije, teologije, religijske filozofije i sufizma pojam ‘meta’ ima sasvim suprotno značenje, to jest značenje onog jedino zbiljskog, istinskog, autentičnog svijeta Bitka/Egzistencije u čijem metafizičkom, transcendentnom humusu počivaju žilišta svih tradicionalnih vrijednosti svijeta i čovjeka.

Stoga, kao vjerujuće ljudsko biće i kao odgovoran intelektualac, zalažem se za odbranu svih tradicionalnih odgojno-obrazovnih i etičko-moralnih vrijednosti, koje jedino osiguravaju

neupitnu mogućnost da se iskonska ljudska priroda u svojoj sveobuhvatnosti razvije i realizira do svoje punine, sukladno iskonskom Božijem Naumu, a s njom da se pripreme i svi neophodni uvjeti u kojima je položena istinska nada u nadolazak svrsishodne budućnosti svijeta i ljudske civilizacije. Osim ovog, drugog puta i druge nade za svijet i čovječanstvo nema.

Čovjek nije biće jedne dimenzije

NOVI MUALIM: Kao što je Heidegger u svoje vrijeme razvoja tehnike i tehnologije smatrao terminologiju tradicionalne filozofije neprikladnom, bio u potrazi za drukčijom strukturom razumijevanja i kazao da se o tehničari mnogo piše, a malo misli, kako i mi, u prvom redu islamski intelektualci iz oblasti akaida i filozofije te imami koji imaju neposredni kontakt s ljudima, razumijevamo realnost današnjeg čovjeka i o njoj govorimo: s jedne strane mladog čovjeka koji smatra metauniverzum, kloniranje, spajanje čovjeka i mašine postignućima za koje nema potrebe konsultirati bilo kakvu duhovnu stranu čovjeka i vjerski tekst, a s druge strane srednjovječnog čovjeka koji nastoji samo opstati u sistemu stalnih egzistencijalnih društveno-političkih stega? Da li su sada naši govori o vjeri sukladni potrebama čovjeka, šta zrcale naše hutbe i poruke vjerskih lidera?

HAFIZOVIĆ: Čovjek nije biće jedne dimenzije. Naprotiv, čovjek je po svojoj iskonskoj prirodi (*fitra*) slojevana (wujud mujmal) i sukusirana egzistencija (mukhtasar al-wujud) u kojoj se zrcali svaki aspekt makrokozmosa, ali i suštinske karakterne crte aktualizirajućih Imena Božijih kao ‘poluga’ svekolikog postojanja. On

nije samo biće puti, već mikrokozmos najdragocjenijih razmjera (ahsan taqwim) unutar kojeg *in potentia* se sasvim preklapa i podudara ontološko, epistemično i moralno-etičko dostojanstvo (hadra) čijim vrijednostima je dizajnirana njegova iskonska priroda. Riječju, čovjek je biće puti, duše, srca, intelekta, duha i stvaralačke imaginacije, a svaka razina njegova mikrokozmosa je ukrašena po jednim od deset organa osjetilne i nadosjetilne spoznaje. Stoga, ni najsofisticiraniji tehnički i tehnološki izum ne može nijednog trenutka zamijeniti jedno ljudsko biće okrunjeno rečenim kognitivnim odlikama i kapacitetima. Naprotiv, može mu pomoći i olakšati mu put da se realizira u životu na ovome svijetu na najpotpuniji i najpunovažniji način, ukoliko tehnika i tehnologija služe plemenitim ciljevima svijeta i čovjeka. U protivnom, mogu ugroziti njegovu egzistenciju i obesmisлити njegov usud i njegovu budućnost. Mislim da je toga bio dostatno svjestan i sam Heidegger, stoga je i načinio sustavnu kritiku zapadnoevropske tradicionalne metafizike i filozofije, jer njihov jezički bitak je već u njegovu vremenu očitovao potpunu nemoć pred ‘jezikom’ ondašnjeg tehničkog i tehnološkog razvitka. Tome je dobro doprinijelo i ‘izgnanstvo Boga’ iz svijeta ili nominalna ‘kultura mrtvog boga’, jasno i nedvosmisleno promicana u javnom teološko-filozofskom diskursu Evrope i Zapada.

Kada bi se Heidegger mogao pojaviti u ovdašnjem ‘postnormalnom vremenu’, kakvu li bi tek tada kritiku izrekao na račun, prije svega, kršćanske ‘stare’ metafizike i tradicionalne filozofije? Shvatio bi da tehnički i tehnološki razvoj ovog ‘postnormalnog vremena’ ne nadilazi samo jezičku moć religije, teologije i filozofije, već u korijenu poništava izvorni ‘bitak i vrijeme’ kao supstrat na kome je on svojedopce oslonio svoje filozofsko kazivanje o ‘Bitku i Vremenu’.

Međutim, ni muslimanski intelektualci danas ne bi mogli i ne bi smjeli biti zadovoljni sa stanjem



Umjesto da javni diskurs o islamu u nas postane prava poslastica i duhovna hrana za Bošnjake, islam je postao pravo siročje u rukama nedostojnih ljudi čije glagoljanje o njemu je najvećma puko blebetanje, a nikako umno i pronicavo interpretiranje njegovih beskrajnih i sadržinski nepotrošivih duhovnih univerzuma

mislećeg duha, ukoliko takav još postoji u muslimanskom populusu. Unatoč semantički neizbistrivom i nikada do kraja izrecivom sadržinskom organonu primarnih vrela vjere, i unatoč sjajnim razdobljima jednog intelektualnog islama (islam 'aqli) koji je neke prethodne generacije muslimana izveo na znanstvene, kulturne i civilizacijske krovove svijeta, muslimani danas žive jedan rigidni, okamenjeni, juridički islam u kojemu su odavna zgasnule vatre nekoć raskošnog i kreativnog interpretativnog *aggiornamenta* (ijtihad). U praksi mišljenja i u mišljenju cjeloživotne prakse muslimani ne samo da ne raspoložu svekolikim formama spoznajne kulture kao takve, već oni odavna ne raspoložu ni samom religijskom znanstvenom kulturom kao takvom, kakvu su nekoć, primjerice, razvijali Al-Ghazali, Ibn 'Arabi ili Rumi. Ono što se danas pojavljuje u javnom prostoru kao svojevrsni javni 'religijski diskurs' islama, samo je opskurno, površno, nemisleno i

konformističko naklapanje o najprizemnijim pitanjima šerijata. A šerijat nije nikakva juridička relikvija koju ne dotiču izazovi prostornosti i vremenitosti, nego je on samo srce kur'anske objave i sama jezgra egzistencije na svim njenim beskrajnim kozmološkim razinama. On je neodvojiva ontološka svojta Božijeg Bića organski spregnuta sa svakim aspektom Božijih Imena, pa stoga zahtijeva sveobuhvatnu, sveltremenu i multidisciplinarnu spoznajnu i interpretativnu kulturu unutar svakog muslimanskog pokoljenja.

Ali stvari, jednostavno, danas ne stoje tako. Neke naše hutbe danas su površne, zbrčkane, improvizirane, anahrone i nimalo strateške, makar danas više nego ikada imamo odgojno-obrazovnih institucija raznih nivoa i formalnih autoriteta s kilometarskim titulima i naslovima, koji nemaju nikakva utjecaja na svakidašnji život. U hiperprodukciji literature veoma malo je punovažnih knjiga na koje vrijedi trošiti vrijeme.

NOVI MUALIM: Možete li se sjetiti kako ste zamišljali u učeničkim i studentskim danima budućnost i slobodu religije na ovim prostorima i kako se ona sada živi, odnosno postoje li neočekivani fenomeni koji i pored prisustva religije, njenih simbola i poziva na nju u javnosti ne odražavaju njenu suštinu? Koliko se duhovno, na nivou pojedinca, i institucionalno, na nivou religijskih institucija, iskoristila sloboda ispoljavanja religije i da li se, možda, u nekim segmentima i prenglasila ili iznevjerila poruka vjere?

HAFIZOVIĆ: Moji učenički i studentski dani su protjecali u vremenu jedne ideologije koja je imala poprilično netolerantan odnos prema religiji, dok je teologe i ostale religijske aktiviste dotična ideologija smatrala državnim neprijateljima broj jedan. U to vrijeme relevantna literatura o religiji gotovo da i nije postojala, poglavito kada je riječ o odgojno-obrazovnim institucijama Islamske zajednice u bivšoj Jugoslaviji. Ovdje moram izuzeti Katoličku crkvu čija izdavačka kuća 'Kršćanska

sadašnjost' je u ono vrijeme objavljivala golem broj dobrih i raznovrsnih knjiga o religiji, teologiji i filozofiji. Možda ova konstatacija danas zvuči nevjerovatno, jer mi upravo živimo vrijeme kada se literatura, pa i ona koja tretira pitanja religije, teologije i religijske filozofije, hipeprodukuje do neslučenih granica. Međutim, u toj hiperprodukciji literature veoma malo je punovažnih knjiga na koje vrijedi trošiti vrijeme, a znatan dio njih se bez ustezanja može okvalificirati kao čisti intelektualni bofl.

Živeći svoje učeničke i studentske dane u takvom ideološkom ozračju, mislio sam da nikada neće doći vrijeme u kojem će religija i punovažni religijski diskurs postati prirodna sastavnica javnog kulturnog prostora našeg društva. Međutim, to vrijeme je došlo prije nego sam mogao i pretpostaviti. Religija je, najzad, dočekala vrijeme vlastite slobode, ali nije dočekala i vlastitu interpretativnu renesansu niti je uspjela ozbiljiti vlastitu raskošnu formu spoznajne kulture. Pogotovo to važi za islamsku religijsku tradiciju. Muslimani jednostavno nisu uspjeli nastaviti sa multidisciplinarnim promišljanjem religije baš ondje gdje su bila ranije stala najraskošnija pera iz zlatnog razdoblja islama. Umjesto procvata istinske spoznajne kulture u svim aspektima islamskog religijskog svjetopogleda, u nas se dogodilo nekontrolirano podizanje religijskih odgojno-obrazovnih institucija svih nivoa u Bosni i Hercegovini i njenom neposrednom okruženju, a s njima i nekontrolirana proizvodnja kadrova svih profila, koji možda raspolažu stanovitim stupnjem obrazovanosti, ali zacijelo ne raspolažu ni trunom istinske učenosti. To ne važi samo za učenike i studente rečenih institucija, već dobrano važi i za muderise u religijskim odgojno-obrazovnim institucijama Islamske zajednice, uključujući i njene kadrove u njenoj cjelokupnoj hijerarhijskoj strukturi.

Umjesto da javni diskurs o islamu u nas postane prava poslastica i duhovna hrana za Bošnjake, islam

“Koliko bosanski muslimani, Bošnjaci, poznaju katoličku i pravoslavnu vjeru? Mnogo, mnogo više i bolje nego što kršćani općenito poznaju islam i muslimane. U toj činjenici počiva i jedna od glavnih prepreka njihovu uzajamnom susretanju, upoznavanju i uzajamnom razumijevanju islama i muslimana.”

je postao pravo siročće u rukama nedostojnih ljudi čije glagoljanje o njemu je najvećma puko blebetanje, a nikako umno i pronicavo interpretiranje njegovih beskrajinih i sadržinski nepotrošivih duhovnih univerzuma. Zato nam se proteklih godina i dogodila 'isilovska pošast' koja je svojim mrakom zarobila i destruirala muslimanski svijet, pa i ovu zemlju zamalo bila dovela na ivicu katastrofe.

Koliko smo institucionalno slobodni u vlastitom samomotrenju

NOVI MUALIM: Vaše djelo *Islam u kulturnom identitetu Evrope* iznimno je važno za samopercepciju i smještanje vlastitog identiteta u civilizacijske i kulturne tokove Evrope. Koliko smo institucionalno i lično slobodni da promatramo sebe van snažne sile multiperspektivnog eurocentrizma?

HAFIZOVIĆ: Ne znam doista koliko smo institucionalno slobodni u vlastitom samomotrenju u i izvan političkog i kulturno-civilizacijskog konteksta centrične Evrope i Zapada, ali svaki pojedinac u našem društvu može biti slobodan i neovisan o rečenome kontekstu u mjeri u kojoj sam sebi ne nameće bilo koji vid samoredukcije i samocenzure. Na institucionalnoj razini u nas i dublje u Evropi i na Zapadu već duže vrijeme vlada klima kulturnog i epistemičnog imperijalizma, a takva klima je samo krajnji rezultat ekskluzivnog prava kojim pet zapadnoevropskih univerziteta dosljedno propisuju kanone mišljenja akademskoj zajednici u ostatku svijeta. Bosna i Hercegovina je također uglinjena u taj kontekst i do daljnjeg ondje ostaje. Na individualnoj razini pojedinac u nas još uvijek može biti neosvojiva utvrda unutar rečenoga

konteksta pod uvjetom da raspolaže širokom i punovažnom spoznajnom kulturom koja ne uključuje samo kulturne obrasce i vrijednosti zapadnoevropskog centrizma, nego se suštinski zasniva i na vrijednostima onih manjinskih domorodnih kultura i civilizacijskih obrazaca koji su samosvojni i neprevladivo drukčiji. Što akademska zajednica u nas bude imala više takvih samosvjesnih akademskih jedinki, u tolikoj mjeri je izglednije da će i ovdašnje odgojno-obrazovne i kulturne institucije biti slobodnije i neovisnije o rečenom zapadnoevropskom kulturno-civilizacijskom hegemonizmu. A takve jedinice jednostavno moraju postojati ovdje kao podsjetnik da je ova zemlja scroljica razdjelnica Istoka i Zapada čija jedna polovina srca pulsira po ritmu vrijednosti zapadnoevropske kulture, dok druga neprestance osluškuje najbolje note kulturno-civilizacijskih vrijednosti Orijenta.

NOVI MUALIM: U Americi i nekim zapadnoevropskim zemljama stalno se iznova iščitava Rumi, nemuslimani upoznaju islam kroz interpretacije sufijskog iskustva i djela intelektualaca koji nastoje dubinu, ali i širinu, islama opisati potrebnom onome ko traga za nepatvorenim duhovnim iskustvom. Koju ulogu bi sufizam trebao imati danas za savremenog čovjeka i šta se desilo sa snagom i vjerodostojnosti sufizma u Bosni?

HAFIZOVIĆ: Rumijeva duhovna kultura je sveobuhvatna, univerzalna i posvudašnja. Ona odjedared pripada i Orijentu i Okcidentu, ali ih istovremeno i nadilazi i prevazilazi. Dok se dva velika muslimanska naroda, Turci i Iranci, još uvijek prepiru oko toga čiji je Rumi, najblistavija zapadnoevropska pera o njemu ispisuju najljepša interpretativna ostvarenja u

teologiji, filozofiji i sufijskoj književnosti, po svjetlu njegovih riječi iznova pronalaze put do iskonske postelje duhovnog, intelektualnog islama u koju je Bog kod čina njihova stvaranja smjestio njihove vlastite duše. No, iščitavajući i interpretirajući Rumija na različitim zapadnoevropskim jezicima i pod svim mogućim vidovima spoznajne, muzičke, književne i teatarske kulture, najblistavija zapadnoevropska pera ne samo da snagom Rumijevih riječi mijenjaju vlastitu sudbinu, već istodobno nanose najsjajnije duhovno laštilo na kulturno lice Evrope i Zapada i polagano ih privode iskonskoj pitomosti ontološkog i epistemičnog islama.

Sufizam ili sufijska književnost u cjelini je najbolja interpretativna paradigma sadržaja iskonskih vrela islamskog vjerovanja i najpouzdaniji put do duhovnog ozbiljenja ideala 'savršene prirode' ili 'savršenog čovjeka'. A kada se najbolji duhovni geni sufijske književnosti sukusiraju i usidre u paradigmi ili idealu čovjekove 'savršene prirode', tad ta priroda, kao drugo ime za 'savršena čovjeka', postaje najočitije i najpoželjnije ovaploćenje sufizma kao sinonima za duhovni ili intelektualni islam *par excellence*.

Ovu važnu ulogu sufijske književnosti, nažalost, zaboravili su muslimani u islamskom svijetu, ali i ovi u Bosni, mada je Bosna, gle paradoksa, nekoć u šesnaestom, sedamnaestom i osamnaestom stoljeću bila ozbiljan rasadnik duhovnih izdanaka sufizma i domovina čitave plejade bespremačnih sufijskih pera.

Islam i politika

NOVI MUALIM: Od vremena Emevija, ali vjerovatno i ranije, tumačenje islama nije moglo ostati oslobođeno od aspiracija političkih elita. I danas je to prisutno u mnogim zemljama s većinski muslimanskim stanovništvom. Kako govoriti o politici i vjeri u današnje vrijeme?

HAFIZOVIĆ: Islam nije apolitična religija, ali islamski pogled na politiku i onaj muslimanskih političara vrlo

često se ne podudaraju. Islam definira politiku kao vještinu mogućeg u svakidašnjoj općedruštvenoj praksi vođenja i upravljanja, ali ta praksa u podjednako mjeri mora voditi računa o interesima koliko i o dužnostima svakog člana jedne društvene zajednice. Kao disciplina koja razvija vještinu postizanja mogućeg unutar društvene zajednice jedna izvorna i odgovorna politika ne slijedi samo brutalnu pragmu, već razvija i vrlinu mudrog vladanja nad podanicima. Kao svojevrsna politička filozofija, rođena iz srca najprisebnijeg filozofskog pregnuća mudraca na Istoku i na Zapadu, punovažna politika zahtijeva kompetentnog vladara koji je učen, mudar, etičan i moralan. Stoga, niko u ljudskome rodu ne bi trebao uzimati u ruke političko ili religijsko žezlo prije nego li se upozna sa sadržajem onoga što je napisao Platon u svojoj *Republici*, Aurelije Augustin u svojoj *Božijoj državi* ili Al-Farabi u svojoj *Idealnoj državi (al-madina al-fadila)* i Ibn 'Arabi u svojoj knjizi *Al-Tadbirat al-ilahiyya*. Oni su ondje jasno portretirali profil nositelja svakog, posebno političkog turbana i položili temeljna načela jednog *politika perennis* kojom se ne može baviti svako kome to na pamet padne.

Što se tiče države Bosne i Hercegovine, u njoj, nažalost, nema ni političara niti odgovorne politike. Politiku u Bosni vode ljudi koji su isplutali sa samog ovdašnjeg i bjelosvjetskog društvenog dna, oni koji nisu samo neodgojeni i neobrazovani, nego su potpuno ogrezli u nacionalizmu, šovinizmu, fašizmu, barbarizmu i hajdučiji najgore vrste. Njih treba vratiti društvenom talogu kojem i pripadaju, a odgajati i podizati odgojene, njegovane, pravedne, mudre i empatične vođe koji će pošteno i iskreno vezivati svoju svakidašnju sudbinu za sudbinu ove zemlje i njenih građana. Da bismo imali takvu generaciju novih političkih lidera, prije toga moramo imati punovažne odgojno-obrazovne autoritete koji će ih podizati, uključujući i religijske autoritete čija uloga u tome bi mogla biti od koristi, pod uvjetom da su religijski

autoriteti ovaploćenje suštinskih, a ne tek formalnih autoriteta. U tom smislu ovi potonji, darovani žezlom neupitna Nebeskog Autoriteta kome su jedino odgovorni, svaki dan treba da bespoštedno kritiziraju svakog nedostojnog političara u ovoj zemlji, umjesto što to žezlo nedostojno spuštaju u dnevnopolitikantsku kaljužu i ortoč se, za presitan sopstveni šičar, s najgorima u ljudskome rodu koji trenutačno vode ovu zemlju.

Nacionalizam i šovinizam u Srpskoj pravoslavnoj crkvi

NOVI MUALIM: Koliko je iskustvo agresije i genocida nad Bošnjacima moglo utjecati na islamsku teološku misao u Bosni?

HAFIZOVIĆ: Mnogo manje nego li je na razvoj rečene misli utjecao ISIL i neke druge puritanske 'škole mišljenja' kao što je vehabizam i selefizam. Jedina visoka odgojno-obrazovna institucija Islamske zajednice u BiH na čije učenje i djelovanje nije mogao utjecati ovaj ideološki trojac jeste Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. To je, ujedno, i jedina visokoškolska institucija Islamske zajednice koja je nepretrgnuto njegovala i razvijala autentičnu i punovažnu religijsku i teološko-filozofsku misao u svim proteklim godinama, uključujući i godine krvave agresije na Bosnu i Hercegovinu. Baš kao što je i jedina koja je svoje djelovanje uvijek zadržavala u suklađu sa standardima hanefijske juridičke tradicije i eš'arijsko-maturidijske škole mišljenja.

NOVI MUALIM: S druge strane, koliko su velikodržavne ideje utjecale na pravoslavnu teološku misao na ovim prostorima? Vidimo ogroman utjecaj Srpske pravoslavne crkve na političke elite i društvo u Srbiji i Crnoj Gori, ali i u manjem entitetu gdje Crkva ne pokazuje namjeru da utječe na nacionalističke izjave i politike koje kontinuirano ostavljaju psihičke, verbalne, fizičke i druge sigurnosne, nekada i tragične, posljedice na povratnike koji nisu pravoslavci. Imam u Kozarcu efendija Amir Mahić je nedorečeno

nastojao ukazati da se ne može sve opravdati religijom i svetim Savom, da to može u određenim slučajevima predstavljati i izdaju vjerskog nauka.

HAFIZOVIĆ: Klerici u Srpskoj pravoslavnoj crkvi mnogo su veći nacionalisti i šoviniisti od srpskih političkih nacionalista s obje strane Drine. SPC je, uz SANU, najveći inspirator ratnohuškačke retorike i genocidnog djelovanja srpskih armada na Balkanu i u BiH u vremenu agresije, ali i u ovom postratnom razdoblju, kada se sredstvima velikosrpske (ali i velikohrvatske) političke ideologije nastoje do kraja provesti ratne nakane i ciljevi u Bosni i Hercegovini. Sličan scenarij je SPC nastojala provesti i u susjednoj Crnoj Gori, osobito u vrijeme sada pokojnog patrijarha Amfilohija Radovića koji je predumišljajno pokretao politikantske 'litanije', koje dobrano sliče ovim najnovijim 'politikantskim litanijama' Dodikovih političkih klonova, koji po Bosni hajdučki pregrađuju puteve i blebeću o 'granici' koja, jamačno, postoji samo u njihovim usijanim glavama.

Što se tiče slučaja kolege Amira ef. Mahića, imama iz Kozarca, njegov 'griješ' je samo u tome što je nesustavno pokušao razlučiti svetosavlje i pravoslavlje u njihovu suodnosu sa SPC-om. On je u svome govoru bio samo ovlaš na tragu nečega što je trebalo precizno i nešto temeljitije razlučiti, a o čemu tako briljantno pišu punovažna imena srbijanske nacionalne i crkvene historiografije, poput Dragana Veselinova, Miroslava Čosovića, Pavele Apolonovića Rovinskog, Radovana Samardžića, Milivoja Bešliina i, osobito, Milorada Tomovića. O tome koliko svetosavlja ima u pravoslavlju, a koliko pravoslavlja u svetosavlju – ukoliko ga ondje uopće ima – i kakav je odnos SPC-a prema jednome i prema drugome, najbolje je provjeriti sa ovim imenima, jer su ova imena u takovrsnim opservacijama nesmiljeno precizna i bespremačno autentična i do te mjere kredibilna da se i crkvene vlasti u SPC-u ustručavaju s njima u ozbiljnu raspravu upustiti o rečenim pitanjima.

Muslimani i katolici u Bosni

NOVI MUALIM: Muslimani s katolicima u Bosni žive vijekovima. Crkve su i muslimansko blago u ovoj zemlji. Svaki musliman koji ne želi dobro ili ne želi zaštititi crkve u svom komšiluku trebao bi preispitati svoj islamski identitet. Međutim, za razliku od crkava mnogim muslimanima je nepoznanica ili veoma teško prepoznati duhovnost u sve većem broju križeva po bosanskim brdima koja nemaju religiozno-povijesni značaj, u školskim učionicama itd. Koliko muslimani poznaju katoličku vjeru i vrijednosti te koje prepreke stoje na tom putu upoznavanja?

HAFIZOVIĆ: Muslimani, pa tako i Bošnjaci, metafizičkom nuždom su uvjetovani da žive u dijalogu s drugima i drugačijima. Svojim odnosom prema kršćanskim svetinjama u Bosni Bošnjaci kao muslimani su na najbolji način posvjedočili naprijed rečeno. Samo oni u vremenu krvave agresije na Bosnu i Hercegovinu nisu rušili tuđe svetinje, a zauzvrat su na svojoj koži doživjeli svaku vrstu svetogrđa, netrpeljivosti i mržnje. Prema tome, muslimani, Bošnjaci u Bosni nikada nisu imali problema s katolicima, ali jesu s hrvatskim nacionalistima i šovinistima, baš kao što nisu imali problema s pravoslavicima, ali sa srpskim nacionalistima i fašistima redovito su imali i imaju užasnih problema. Bosanski katolici i pravoslavci su uvijek u Bosni slobodno i nesmetano podizali svoje svetinje i duhovne zadužbine, ali hrvatski i srpski nacionalisti i fašisti nisu zadovoljni time, pa u ovom vremenu poraća križeva pobadaju po brdima u Bosni i zapišavaju teritorij svojih zamišljenih secesionističkih mapa kojima žele potpuno zakloniti milenijsko lice države Bosne i Hercegovine. Takvo i jedino takvo je njihovo razumijevanje religije, a to je i jedini način njihova odnosa i razumijevanja svetog u njihovim vlastitim tradicijama. To i ništa više od toga!

Koliko bosanski muslimani, Bošnjaci, poznaju katoličku i pravoslavnu

vjeru? Mnogo, mnogo više i bolje nego što kršćani općenito poznaju islam i muslimane. U toj činjenici počiva i jedna od glavnih prepreka njihovu uzajamnom susretanju, upoznavanju i uzajamnom razumijevanju islama i muslimana.

Naslijeđe Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

NOVI MUALIM: U interpretaciji islamske tradicije Bošnjaka spominje se i originalna teološka misao. Koliko smo uistinu obogatili ukupnu teološku misao i da li se mogu prepoznati određene specifičnosti, karakteristike ili faze shodno teološkim temama i pitanjima kojima su se bosanski islamski teolozi bavili i bave se danas?

HAFIZOVIĆ: Ono što su nekoć prvi profesori na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu započeli razvijati s prvom generacijom studenata na tom Fakultetu, prije svega rahmetli profesor Đozo, profesor Ahmed Smajlović, Hamid Hadžibegić, hafiz Ibrahim Trebinjac, profesor Hamdija Čemerlić, profesor Ibrahim Džananović i profesor Jusuf Ramić, to su njihovi prvi studenti, a sada dobrano zreli profesori, kao što je Adnan Silajdžić, Enes Karić i moja malenkost, nastavili, sustavno razradili i u javni kulturni prostor promakli pod vidom jednog novog hermeneutičkog i interpretativnog motrenja islama. Svojim autorskim tekstovima i brižljivo biranim i u bosanski jezik prevedenim knjigama s različitih jezika o različitim aspektima islama, ponudili su sasvim novi sadržinski organon o islamu, razvili nov i hermeneutički snažan filozofsko-teološki diskurs o islamu i u zalag svojim mlađim kolegama ostavili veoma dopadljivu i visoku interpretativnu kulturu promišljanja islama u njegovim najsuptilnijim detaljima. Koliko je važno i vrijedno ono što su moje spomenute kolege i moja malenkost ostavili u naslijeđe, prije svega, Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, tek će pokazati vrijeme koje je pred svima nama.

NOVI MUALIM: Na kraju, možemo li znati na kojem naučnom projektu trenutno radite i da li kao novi član Akademije nauka i umjetnosti BiH imate dodatnih obaveza ili očekivanja?

HAFIZOVIĆ: Akademске obaveze na ANUBiH su gotovo iste kao što su bile i na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, a u nekim segmentima čak i veće. Doduše, sada nema rada sa studentima, ali se, umjesto toga, još više treba usredsrediti na naučnoistraživačka polja, na pisanje i objavljivanje, uz dodatni angažman u

medijima i u javnom prostoru općenito. Na kraju svake akademske godine članovi ANUBiH moraju podnijeti svoj godišnji izvještaj o tome šta su sve uradili u toku prethodne godine. Što se tiče mojih projekata, trenutno pravim završne tehničke radnje na svome *Leksikonu teoloških, filozofskih i sufijskih pojmova* čiji sadržinski opseg prelazi 1200 stranica teksta, a koji bi se u skorije vrijeme trebao naći pred sudom naše kulturne javnosti. Pojmovlje u ovom *Leksikonu* je brižljivo birano i sustavno interpretirano

po uzoru na enciklopedijske natuknice, uz predloženu literaturu za dalje čitanje. To će biti nešto gotovo sasvim novo, nešto na što ću posebno biti ponosan u svome cjelokupnom akademskom pregnuću.

Naporedno s radom na *Leksikonu*, radim na još nekoliko dugoročnih naučnoistraživačkih projekata u suradnji s nekim drugim znanstvenim i istraživačkim institucijama. Ali o tome više riječi kada, ako Bog da, sve to bude dovedeno u svoju završnu fazu.

الموجز

لقد شهد الدين عصر حريته الذاتية،
ولكنه لم يشهد عصر نهضته التفسيرية

ألفيدين سوباسيتش

تحدثنا مع الأكاديمي رشيد حافظوفيتش أيضا عن التحديات الأخرى التي تواجهنا اليوم، والعلاقات البشرية التي ترعاها وتهدها في آن واحد أشكال التواصل الحديثة، والحوار بين الأديان والثقافات في البوسنة والهرسك، والتراث الإسلامي عند البشانقة، والقيم الدينية وتعزيزها، فضلا عن التفاهة المحتمل أن يصل إليها المجتمع في البوسنة والهرسك، والمركزية الأوروبية وتأثير السياسة في التعاليم الدينية والمنظومة القيمية في المؤسسات الدينية. هذه هي المقابلة الأولى مع الأكاديمي حافظوفيتش بعد أن أصبح أستاذا فخريا وعضوا جديدا في أكاديمية العلوم والفنون في البوسنة والهرسك اعتبارا من عام 2023. كان الأكاديمي حافظوفيتش لفترة طويلة أستاذا في كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، وعضوا في الأكاديمية الإيرانية للعلوم منذ عام 2006، واليوم يركز على مشاريع جديدة. في نهاية المقابلة، عرض بإيجاز معجمه للمصطلحات العقائدية والفلسفية والصوفية، الذي صنّفه في أكثر من 1200 صفحة.

الكلمات الرئيسية: رشيد حافظوفيتش، الذكاء الاصطناعي، أوروبا، الثقافة الأوروبية الغربية، الكنيسة الأرثوذكسية الصربية، الفلسفة السياسية، السلفية.

Summary

RELIGION FINALLY GAINED ITS FREEDOM BUT HAS NOT YET REACHED ITS INTERPRETATIVE RENAISSANCE

Elvedin Subašić

With professor Dr. Rešid Hafizović we talked about various challenges of contemporary age: inter-personal relations that are developed but also endangered by the modern forms of communication, inter-religious and inter-cultural dialogues in Bosnia and Herzegovina, the Islamic tradition of Bosniaks, religious norms and the promotion of religious values and their potential trivialisation within the social framework of Bosnia and Herzegovina, eurocentrism and the influence of politics on the religious teachings and the system of values within the religious institutions. This is the first interview with Professor Dr Rešid Hafizović as professor emeritus. He was elected as a member of Akademija nauka i umjetnosti BiH (Academy of Sciences and Arts of Bosnia and Herzegovina) in 2023. For many years, he has been engaged as a professor at the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo and since 2006, he is also a member of the Iranian Academy of Sciences. Professor Dr Hafizović is presently engaged in new projects. At the end of our interview, he briefly presented his work *Leksikon teoloških, filozofskih i sufijskih pojmova* (Lexicon of theological, philosophical and Sufi terminology), a voluminous text exceeding 1200 pages.

Keywords: Rešid Hafizović, artificial intelligence, Europe, Western-European culture, Serbian Orthodox Church, political philosophy, Selefism

MEKTEPSKA POUKA U 2023/2024. GODINI – ANALIZA, IZAZOVI I SMJERNICE

Enes SVRAKA
Rijaset Islamske zajednice u BiH
enes.svraka@rijaset.ba

SAŽETAK: Autor u prvom dijelu rada čitatelje upoznaje s osnovnim informacijama u vezi s realizacijom mektepske pouke Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u 2023/2024. godini, o početku i završetku mektepske pouke, primjeni Nastavnog plana i programa i ilmihalima. Zatim slijede informacije o organizacionim jedinicama Islamske zajednice, mešihatima i krovnim organizacijama Islamske zajednice Bošnjaka u dijaspori koje su provele ili pokrenule proceduru prilagodbe Nastavnog plana i programa mektepske pouke za svoje područje, te izradu dvojezičnih ilmihala, tj., na bosanski jezik i jezik zemlje u kojoj žive i rade. U drugom dijelu autor u radu skreće pažnju na dužnosti organa i personalnih nosioca odgovornih dužnosti Islamske zajednice u pogledu organiziranja, obezbjeđivanja uslova, podrške, nadzora i praćenja odgojno-obrazovnog procesa u mektebu. Također, u radu je pažnja skrenuta na kvantitet i kvalitet mektepske pouke u pogledu broja polaznika, broja časova na sedmičnom i godišnjem nivou, te ukupno predviđenom broju časova tokom pohađanja mektepske pouke, obimu sadržaja Nastavnog plana i programa mektepske pouke. U središnjem dijelu rada značajna pažnja skrenuta je na mekteb i mektepsku pouku kao važnu podršku porodici i roditeljima u pogledu odgajanja i podizanja djece. Također, autor ukazuje i na neke izazove mektepske pouke, te ih kategoriše kao općepoznate, specifične, funkcionalne i administrativne. Rad donosi i određene smjernice i preporuke za organiziranje, ustrojstvo, unapređenje, afirmaciju i podršku mekteba i mektepske pouke. Jedan dio rada govori o organiziranju mektepske pouke po modelu *mektepskog centra* s osvrtom na iskustvo, prednosti, nedostatke i izazove. U završnom dijelu rada autor afirmiše potrebu iznalaženja novih modela materijalne podrške mektebu i mektepskoj pouci, te promociji mekteba. Na kraju rada je afirmativan zaključak za organiziranje i ustrojstvo mektepske pouke.

Ključne riječi: mekteb, mektepska pouka, polaznici, muallimi/e, roditelji, Nastavni plan i program mektepske pouke, ilmihali, odgoj, kvantitet, kvalitet, mektepski centar

1. Uvod

Odgojno-obrazovni proces mektepske pouke predstavlja vrlo važan segment djelovanja i rada Islamske zajednice i sveukupnog doprinosa razvoju ličnosti djeteta. S razvojem školstva u društvu razvijalo se i vjersko podučavanje. Nažalost, dugi niz godina vjersko podučavanje izvodilo se skromno primjenjujući pedagoške standarde i pravila, tj. bez precizno

utvrđenih planova i programa, bez udžbenika, bez klupa, katedre, table, itd. Najveći doprinos standardizaciji vjerskog podučavanja dali su, kao što to obično i biva, pojedinci koji su postepeno pomjerali granice i podizali nivo uslova u kojima se izvodi pouka.

Izgradnja, oblikovanje i formiranje muslimanske ličnosti je važan segment djelovanja odgojno-obrazovnih ustanova Islamske zajednice,

među kojima je mekteb i mektepska pouka. Mekteb je najvažniji segment vjerskog podučavanja muslimana u Bosni i Hercegovini i utemeljen je od najranijeg prisustva islama na ovim prostorima. Iskustvo i tradicija podučavanja u mektebu su višestoljetni, ali kontinuirano aktualiziranje i propitivanje mekteba i mektepske pouke je potrebno i veoma važno. Historijski posmatrano, mekteb i

mektepska pouka su prošli kroz različite društveno-političke etape i okvire. Stoga je značajno da se u okviru Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini¹ sagledavaju dosadašnja iskustva i saznanja do kojih smo došli, te na naučnim osnovama razgovara o mektepskoj pouci i mogućim promjenama i inovacijama.

Odgaj i obrazovanje su utkani u osnovne temelje islama. Organiziranje i realiziranje mektepske pouke je u nadležnosti džemāta/medžlisa Islamske zajednice. Međutim, usmjerenje, analiziranje, strategija, nadzor, praćenje, inoviranje, podrška i drugo očekuje se i prije svega je u nadležnosti viših instanci u strukturi Islamske zajednice.

U pogledu kreiranja i određivanja strateških opredjeljenja i pravaca razvoja i unapređenja mektepske pouke, dosadašnja iskustva i naučna promišljanja su od neprocjenjive važnosti. U tom kontekstu Uprava za vjerske poslove Rijaseta organizira savjetovanja, okrugle stolove, seminare i druge aktivnosti od značaja za mektepsku pouku. Redovno tematiziranje mektepske pouke potreba je i zadaća svih nivoa Islamske zajednice. Ovaj rad ima za cilj da ponudi kraći prikaz organiziranja mektepske pouke Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u 2023/2024. godini s posebnim osvrtom na smjernice i preporuke u cilju kontinuiteta kvaliteta i poboljšanja mektepske pouke.

2. Realizacija mektepske pouke u 2023/2024. godini – osnovne informacije

Organizacija mektepske pouke Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini je po mnogo čemu jedinstven model vjerskog podučavanja u svijetu, kao što je i koncept i model organizacije same Islamske zajednice jedinstven. Mektepska pouka Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini odvija se u skladu s

Pravilnikom o mektebu i mektepskoj pouci. Shodno Odluci Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini broj: 02-03-2-2278-3/23² i Kalendaru mektepske pouke, u 2023/2024. mektepskoj godini pouka je počela upisom polaznika 9. septembra 2023. god./24. safera 1445. god. po H. Završetak mektepske pouke, kraj mektepske godine planiran je u nedjelju 2. juna 2024. god./25. zul-ka'deta 1445. god. po H. Mektepska pouka u 2023/2024. mektepskoj godini izvodi se na tradicionalan/ konvencionalan način.

Mektepska pouka u toku mubarek mjeseca ramazana izvodit će se prilagođena ramazanskim ibadetima, tj. određeni broj termina za realizaciju mektepske pouke treba prilagoditi vremenu izvršavanja ibadeta, a polaznike uključiti u njih, kao što su namazi (dnevni i teravih-namaz), mukabela, zajednički iftari i drugo.

Shodno Kalendaru mektepske pouke za 2023/2024. mektepsku godinu, realiziraće se i mektepsko takmičenje prema sljedećem rasporedu: 28. aprila 2024. godine za nivo medžlisa, 12. maja 2024. godine za nivo muftiluka i 26. maja 2024. godine finalno takmičenje polaznika mektepske pouke na nivou Rijaseta.

2.1. Jedinstveni NPP mektepske pouke – primjena i prilagodba

Osnovni dokument prema kojem se realizuje mektepska pouka je Nastavni plan i program mektepske pouke donesen 2017. godine, te *Ilmihali* 1, 2 i 3 za prvi, drugi i treći nivo. Mektepska pedagoška dokumentacija je podrška muallimu u realizaciji mektepske pouke i obaveza u evidentiranju i praćenju odgojno-obrazovnog procesa u mektebu.

Primjena novog Nastavnog plana i programa mektepske pouke, ilmihala i mektepske pedagoške dokumentacije počela je 2020. godine na području

muftijstava u Bosni i Hercegovini. Pored Bosne i Hercegovine, službeni podaci Islamske zajednice ukazuju na činjenicu da se danas Nastavni plan i program mektepske pouke, ilmihali i mektepska pedagoška dokumentacija primjenjuju i na području Islamske zajednice Bošnjaka za Sjevernu Ameriku, Mešihata Islamske zajednice u Sloveniji i Islamske zajednice Bošnjaka u Norveškoj. Preduslov za službenu primjenu Nastavnog plana i programa mektepske pouke Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini jeste da je u skladu s utvrđenom procedurom i metodologijom na nivou Rijaseta i organizacione jedinice (mešihata/krovne organizacije) prilagođen, te su ga Rijaset i Vijeće muftija usvojili i odobrili.

U skladu sa suvremenim okolnostima i izazovima podučavanja polaznika mekteba vjeri i očuvanja bosanskog jezika, u saradnji s organizacionim jedinicama Islamske zajednice koje su završile proceduru prilagodbe Nastavnog plana i programa mektepske pouke pripremaju se i rade dvojezični ilmihali. Ovo pitanje u krovnim organizacijama zahtijeva iznalaženje funkcionalnog rješenja i u tom kontekstu cijenimo da je napravljen značajan iskorak. Do sada su prevedeni i štampani dvojezični *Ilmihali* 1, 2 i 3 na bosanskom i engleskom jeziku i *Ilmihal* 1 na bosanskom i norveškom jeziku. U pripremi su *Ilmihali* 1 i 2 na bosanskom i slovenskom jeziku.

Jedinstven i jednoobrazan koncept i pristup mektepskoj pouci važan je iz više razloga. Prije svega, to je prilika da shodno zajedničkom Nastavnom planu i programu mektepske pouke i ilmihalima, polaznici mektepske pouke uče i usvajaju iste sadržaje na cjelokupnom području Islamske zajednice, utemeljene na propisima hanefijskog mezheba.

Izvođenje mektepske pouke za muallime će biti lakše s aspekta metodologije podučavanja, primjene

¹ Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini podrazumijeva područje Bosne i

Hercegovine, mešihata i krovnih organizacija Islamske zajednice Bošnjaka u dijaspori.

² Arhiva Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

učila, pomagala i dodatnih sadržaja. Ovaj koncept omogućuje i zajedničku evaluaciju mektepske pouke i povratne informacije iste, koje su važne kako muallimima, tako i nadležnim organima i organizacionim jedinicama Islamske zajednice koje brinu o mektepskoj pouci.

2.2. Organi Islamske zajednice i nosioci vjerskih autoriteta

U Bosni i Hercegovini imamo kontinuitet institucionalnog, organiziranog i uređenog mektepskog podučavanja. Od dolaska islama na naše prostore do danas mekteb je prošao put od obaveznog, preko zabranjivanog do neformalnog, odnosno dobrovoljnog pohađanja. Mektepsko, vjersko podučavanje muslimana za vrijeme osmanske uprave realizovalo se u mualimhani³ tj. višem mektebu, odnosno nižoj srednjoj školi u kojoj se školovao kadar za potrebe novootvorenih mekteba, zatim sibjan-mektebu,⁴ mektebi-ibtidaijji,⁵ ruždijji⁶ i medresi.

Nadležni organi organizacionih jedinica Islamske zajednice kao i personalno nosioci odgovornih dužnosti na svim nivoima, u skladu s Pravilnikom o mektebu i mektepskoj pouci, imaju jasno definirane nadležnosti u pogledu organiziranja, obezbjeđivanja uslova, podrške, nadzora i praćenja toka odgojno-obrazovnog procesa u mektebu. U tom kontekstu jako je važno da džemat, medžlis, muftijstvo/mešihat i Rijaset pravovremeno urade svoj dio posla, jer samo tako možemo očekivati da mektepska pouka funkcioniše i daje očekivane rezultate.

Mualim je neposredni realizator mektepske pouke u džematu, međutim, sljedeći u personalnom nizu odgovornosti je glavni imam. Uloga glavnog imama je veoma bitna, jer glavni imam je prva osoba u medžlisu koja zna šta je mekteb, koja je upućena u mektepsku pouku i kojoj se muallim

može obratiti po bilo kom pitanju u vezi s mektebom. Glavni imam je nadležan za organiziranje mektepske pouke na nivou medžlisa i prije svega podrška mualimu u stručnom i svakom drugom pogledu, pa tek onda odgovorno lice za nadzor i praćenje mektepske pouke na nivou medžlisa. U izvršavanju dužnosti glavnog imama, u pogledu mekteba i mektepske pouke, prethodno mualimsko iskustvo je od neprocjenjive važnosti.

Mualim/a⁷ je stručno osposobljena osoba koja ima odgovarajuće kompetencije i sposobnost za izvođenje mektepske pouke. Mualim koji je siguran da će dobro razumjeti dijete, odgovoriti na njegove potrebe i pružiti mu kvalitetan odgoj i obrazovanje, roditeljima ulijeva veliko povjerenje. Jedan od pet glavnih faktora odgojno-obrazovnog procesa u mektebu (polaznik, mualim, nastavni sadržaj, roditelj i tehnološka sredstva) jeste mualim, te je kao takav glavni nosilac odgojno-obrazovnih aktivnosti u mektebu. Prema tome, pored svih drugih faktora i okolnosti u i oko mekteba, muallim je ključni faktor, te od njega u velikoj mjeri zavisi čitav niz drugih pojedinosti kao što su: broj polaznika, redovnost, zalaganje na pouci, usvajanje sadržaja i primjena u praksi, podrška roditelja, podrška džematskog odbora itd. Pored toga, on je istovremeno i inspirator cjelovitog razvoja djetetove ličnosti. Mualim treba biti spreman poistovijetiti se s polaznicima i spustiti na njihov nivo, ne profesionalno, izvještačeno, već istinski u svom umu i srcu, naravno pri tom zadržavajući distinktivne osobine odrasle osobe. Dakle, treba poduzeti sve što je moguće da bi im se približio, te da ga u određenom smislu smatraju drugom, a da pritom ne izgubi svoj autoritet.

Mualimski poziv je istovremeno profesija i misija. Svakako, naši imami, hatibi i mualimi jesu profesionalci,

međutim, kada je u pitanju mekteb, onda je na prvom mjestu misija. U svim segmentima imamskog, hatipsko-mualimskog poziva, profesionalnost je potrebna i poželjna, međutim, ukoliko želimo do dobrih rezultata i ishoda u mektepskoj pouci, spremnost za misijsko djelovanje u mektebu je neophodna. Dakle, mualimski poziv je prije svega misija.

U cilju praćenja suvremenih pedagoško-didaktičkih tokova i pružanja stručne podrške mualimima, u znatnoj mjeri mogu doprinijeti redovni seminari za mualime na nivou medžlisa. Jedan od kvalitetnih modela pružanja stručne podrške mualimima jesu ogledni časovi koji se realiziraju na seminarima na način da jedan mualim realizuje čas, a ostali učesnici su u ulozi polaznika. U drugom dijelu prisutni mualimi analiziraju realizirani čas iznoseći svoja zapažanja, mišljenja i sugestije. Naravno, organiziranje stručnog usavršavanja za mualime poželjno je na nivou svih organizacionih jedinica Islamske zajednice.

2.3. Kvantitet i kvalitet mektepske pouke

Kvantitet i kvalitet su dva pojma koja ljudi koriste za svaki pojedini predmet, djelatnost, aktivnost, proizvod, itd. Kvantitet i kvalitet mogu se posmatrati kao dvije diskretne, skoro paralelne karakteristike koje je gotovo nemoguće pomiriti.

Jedna od odrednica čovjeka jeste da teži najboljem, najkvalitetnijem u svakodnevnom životu i u svakom pogledu. Tako prilikom obavljanja neke djelatnosti, nabavke životnih potrepaština, kupovine nepokretnosti, takmičenja, organiziranja različitih manifestacija, programa, itd., vrši se provjera kvantiteta i kvaliteta.

Kvantitet se odnosi na količinu ili broj nečega, dok se kvalitet odnosi na standard ili nivo izvrsnosti. Kvalitet

³ Mualimhana je u sistemu osmanskog obrazovanja bila niža srednja škola u kojoj se obrazovao mualimski i imamski kadar. (Trnka-Uzunović, 2008)

⁴ Osnovna škola koja je učenicima pružala najnižu obrazovnu razinu vjerske pouke.

⁵ Organiziraniji model odgojno-obrazovnog procesa koji najviše odgovara nastavi u osnovnoj školi.

⁶ Državna srednja islamska škola, u Bosni i Hercegovini definirana osmanskim zakonom o školstvu 1869. godine.

⁷ Mualimi/e su osobe koje odgajaju i podučavaju mlade kroz odgojno-obrazovni sistem Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. U daljem tekstu pojam mualim koristi se neutralno i odnosi se jednako na muški i ženski rod, tj. na mualime i mualime.

je važniji od kvantiteta jer osigurava dugoročnije pozitivne posljedice, dok kvantitet donosi privremenu korist. Kvalitet zahtijeva više truda i pažnje koja se posvećuje detaljima, dok kvantitet zahtijeva više resursa.

Kvalitet se odnosi na nivo izvrsnosti nečega i mjera je koliko dobro neko izvršava svoju funkciju i zadovoljava određene standarde. Količina se odnosi na količinu ili broj nečega i objektivna je mjera koja se može kvantificirati ili izmjeriti brojčano.

U narednim rečenicama navest ćemo nekoliko primjera iz kojih se može razumjeti pristup i intencija Rijasetu – nadležnih službi u pogledu kvantiteta i kvaliteta prilikom posljednje reforme Nastavnog plana i programa mektepske pouke.

No, prije toga bit će interesantno posmatrati/analizirati broj polaznika mektepske pouke u kontekstu definiranja kvantiteta i kvaliteta s početka ovog podnaslova. Naravno, nije namjera analizirati konkretne brojke upisanih polaznika, već pokušati razumjeti odnos kvantiteta i kvaliteta kroz statistike podataka o broju polaznika. Prema tome, broj polaznika za odgojno-obrazovni proces u mektebu, za Islamsku zajednicu i društvo općenito je izuzetno važan, te u tom pogledu kontinuirano treba raditi i poduzimati konkretne aktivnosti. Međutim, redovnost polaznika, kvalitet mektepske pouke i odgojno-obrazovnih ishoda također, nema alternativu i zahtijeva stalnu pažnju.

Kada je riječ o broju časova na sedmičnom i godišnjem nivou, te ukupno predviđenom broju časova tokom pohađanja mektepske pouke, prednost je data kvalitetu u odnosu na kvantitet. Na dnevnoj osnovi novim Nastavnim planom i programom mektepske pouke predviđeno je da mualim realizuje maksimalno 6 časova, u odnosu na prethodnih 9, gdje se prednost daje kvalitetu i mualimu. Broj časova na sedmičnom nivou sa 18 po starom Nastavnom planu i programu mektepske pouke, revidiran je na 15 časova, što znači da je norma mualima umanjena, a broj časova po polazniku, odnosno nivou

mektepske pouke, uvećan. Dakle, umjesto prethodna 2 časa sedmično za svaku godinu, aktualni Nastavni plan i program mektepske pouke predviđa 4 časa za prvi nivo, 5 časova za drugi nivo i 6 časova za treći nivo. To znači da jedan polaznik umjesto prethodnih 70 časova u svakoj godini sada ima 140 časova u prvom nivou, 175 časova u drugom nivou i 210 časova u trećem nivou. Ukupan broj časova tokom pohađanja mektepske pouke sa 630 umanjen je na 525 časova.

Nastojanje da se učini vidljivim prednost kvaliteta u odnosu na kvantitet primjetno je i u obimu sadržaja Nastavnog plana i programa mektepske pouke. U tom kontekstu značajno je umanjen broj nastavnih jedinica prije svega iz oblasti historije islama, dok je s druge strane uvršten određen broj nekih nastavnih jedinica. Naslanjajući se na Nastavni plan i program mektepske pouke, urađeni su *ilmihali* 1, 2 i 3, čiji obim je značajno smanjen promatrajući broj stranica, te umjesto 740 stranica u prethodnim *ilmihali*ma, u aktualnim je 430. Također, urađeni su određeni iskoraci s aspekta multimedijalne primjene i upotrebe *ilmihala* te didaktičko-metodičke naravi. Naravno, smanjenjem broja *ilmihala* s devet na tri uticalo se i na porodične izdatke za njihovu nabavku.

Prilikom izrade Pravilnika o mektebu i mektepskoj pouci i Nastavnog plana i programa mektepske pouke, uvažavajući pedagoške standarde, uzimajući u obzir i realne okolnosti u vezi s mektebom i mektepskom poukom, tražila se mjera putem koje će se dati prednost kvalitetu u odnosu na kvantitet. Tako, naprimjer, prema prethodnim mektepskim standardima broj polaznika u jednoj grupi bio je maksimalno 40, dok je prema aktualnim propisima broj redovnih polaznika jednog nivoa maksimalno 30, a ukoliko ima preko 30 polaznika, formiraju se dvije grupe. Naravno, intencija nadležnih u Rijasetu Islamske zajednice je da se u ovom pogledu i dalje radi na poboljšanju, sukladno objektivnom stanju mektepske pouke, jer pedagoški standardi zagovaraju znatno manji broj djece u jednoj grupi. Također, prema ranijim

mektepskim propisima, ukupan broj redovnih polaznika u mektebu kada je potrebno angažirati pomoćnog, drugog mualima/muallimu nije definiran. U novom Pravilniku o mektebu i mektepskoj pouci i Nastavnom planu i programu to je definirano te ukupan broj redovnih polaznika u mektebu kada je potrebno angažovati pomoćnog mualima/muallimu jeste 90.

Navedeni podaci su pokazatelj da novi Nastavni plan i program mektepske pouke prednost daje kvalitetu u odnosu na kvantitet.

3. Status i uloga mekteba i mektepske pouke

Učenje i podučavanje je kur'anska kategorija i muslimanima je naređeno prvom riječju objavljenom u Kur'anu: *ikre* (uči)⁸. Kontinuitet mektepske pouke Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini ima duboke i dalekosežne korijene. U tom pogledu nezaobilazno je i važno da podsjetimo da je prvi mualim bio poslanik Muhammed, a. s. Ova činjenica govori o važnosti ali i počastvovanosti mualimskog/vjeroučiteljskog poziva. Pitanje podučavanja u islamu ima neprekidnu nit od vremena poslanika Muhammeda, a. s., i to je trajna kategorija do kraja svijeta.

Podučavanje vjeri i vjerskim načelima u Bosni i Hercegovini prvobitno je bilo neformalnog, a potom i formalnog karaktera. Tradicija mektepskog podučavanja traje stoljećima kroz različite vidove i modele organiziranja i prenošenja odgojno-obrazovnih vrijednosti s ciljem da se mladim naraštajima prenesu najvažnije vjerske i druge odgojne i obrazovne životne vrijednosti.

Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini uspostavila je odgojno-obrazovni sistem od predškolskog odgoja do visoko-obrazovnih ustanova, fakulteta. Nadamo se da će taj sistem u skorije vrijeme biti upotpunjen i zaokružen Univerzitetom Islamske zajednice. U tom lancu je mekteb i mektepska pouka. Za uspostavljanje i funkcioniranje naprijed navedenog

⁸ Kur'an, sura El-Alek, ajet 1

koncepta neophodna je dosljednost u primjeni i poštivanju normi, učila i propisa koji se odnose na odgojno-obrazovni sistem Islamske zajednice.

Mekteb i mektepska pouka je ustavna kategorija, a pristup podučavanju, mektepskoj pouci definiran je i uokviren moralnim normama islama. Pored Nastavnog plana i programa, ilmi-hala, tu je i mektepska pedagoška dokumentacija, Pravilnik o mektebu i mektepskoj pouci, Kalendar mektepske pouke, obrasci za izvještaj i samo izvještavanje o mektepskoj pouci. Mektepska pouka je živi proces i sve navedeno je važno za optimalno planiranje i poduzimanje adekvatnih aktivnosti u pogledu poboljšanja mektepske pouke i ostvarivanja određenog napretka na cijelom području Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

3.1. Mektepska pouka – podrška porodici i roditeljima

Tokom pohađanja mektepske pouke polaznici usvajaju prve i najvažnije spoznaje o temeljnim obrednim, odgojnim, obrazovnim, moralnim i drugim vjerskim vrijednostima, ali i o vlastitom identitetu. Također, važna komponenta mektepske pouke jeste upoznavanje i konekcija s mektebom, džamijom, džematom, Islamskom zajednicom, koja u konačnici želi da pomogne i podrži odgajanje i odrastanje pojedinca s izgrađenim kvalitetnim pogledom na život, vjeru, Zajednicu i Domovinu.

U tom kontekstu mekteb i mektepska pouka jesu značajna podrška porodici i roditeljima u pogledu odgajanja i podizanja djece. To je posebno važno razumjeti u današnjem vremenu različitih izazova i okolnosti. Stoga je podrška roditeljima na putu odgajanja i podizanja djece potrebna nego ikad. U stvari, to je preko podrške porodici i roditeljima, podrška podizanju zdravih jedinki u društvu, odnosno kvalitetnog društva. Izazovi dvadeset i prvog vijeka s kojima se suočavaju današnje porodice i društvo višestruko su zahtjevnije u odnosu na vrijeme prije toga.

Različiti su faktori koji utiču na odrastanje i odgoj djeteta. I dalje

važi teza da se u porodici postavljaju temelji odgoja, međutim, mnogo je nadogradnje na te temelje koji su često krhki, te ih je potrebno ojačati. Sve je manje višečlanih porodica u kojima zajedno žive tri generacije, u kojima dedo (dedo) i nena (nana) daju svoj doprinos odgoju unučadi. Roditelji u želji da obezbijede potrebnu materijalnu egzistenciju nemaju dovoljno vremena za svoju djecu, posebno ukoliko rade oba roditelja. U tom slučaju djeca su od rane mladosti upućena na odgojno-obrazovne ustanove, prije svega obdaništa i vrtiće. Naravno, dalje je osnovna škola itd., a u tom lancu su mekteb i mektepska pouka.

U nedostatku sopstvenog vremena, nezadovoljni učinkom drugih odgojno-obrazovnih ustanova, iz straha zbog dešavanja u bližem i daljem okruženju, iz potrebe za vjerskom edukacijom i moralnim odgojem djece, mekteb i mektepska pouka su u percepciji roditelja vrlo važna karika. Često su njihova očekivanja mnogo veća nego što su stvarne mogućnosti mekteba i kompetencije muallima. Stoga, važno je razumjeti kolika su očekivanja roditelja, porodice, pa i društva od mekteba i mektepske pouke. Zato je važno da Islamska zajednica, odnosno muallimi, koji su prvi u nizu najpozvaniji i možemo reći najodgovorniji, jer oni neposredno rade s polaznicima mekteba i komuniciraju s roditeljima i porodicom, ispune svoju zadaću na najbolji mogući način. Svakako, nužno je da i roditelji ispune svoju zadaću i pomognu muallimu i Islamskoj zajednici kako bi ovaj zadatak na obostrano zadovoljstvo bio uspješno izvršen.

Reisul-ulema Mehmed Džemaludin-ef. Čaušević je davne 1933. godine ovako govorio: "Ako Vjerska Islamska zajednica želi trajan opstanak islama u ovim krajevima, treba da se pobrine za odgoj budućih muslimana. Hazreti Ali, radijellahu anhu, je rekao: 'Odgajajte svoju djecu za vrijeme u kojem će oni živjeti, a ne za vrijeme u kojem vi živite'. Treba muslimanskom podmlatku dati takav odgoj, koji će ga osposobiti za borbu u životu..." (Čaušević, 1933:254)

Istakli smo da je mektepska pouka značajna podrška porodici i roditeljima na putu odgajanja djece. U ostvarenju odgojno-obrazovnih ishoda mektepske pouke ističemo odgojnu i obrazovnu dimenziju. U definiranju i navođenju ovih ishoda više tački je posvećeno obrazovnim ishodima, jer to sadržaj Nastavnog plana i programa mektepske pouke nameće sam po sebi. Usvajanje obrazovnih sadržaja i postizanje obrazovnih ishoda kroz realizaciju Nastavnog plana i programa mektepske pouke na neki način se podrazumijeva, te se o tome ništa posebno i ne govori. Međutim, kada su u pitanju odgoj i odgojni ishodi mektepske pouke, ovoj dimenziji treba posvetiti posebnu pažnju, jer odgoj je na prvom mjestu. Svaka nastavna jedinica u sebi sadrži odgojnu poruku, koju je važno prenijeti polaznicima i ugraditi je u njihov vrijednosni sistem i svakodnevni stil života. Stoga, prioritetni zadatak mekteba i mektepske pouke, odnosno muallima jeste odgojna dimenzija, uspješno transferiranje odgojnih ishoda u cilju pripreme polaznika za kvalitetan svakodnevni duhovni život.

4. Izazovi mektepske pouke

Višestoljetno iskustvo odgojno-obrazovnog procesa u mektebu omogućilo je dostizanje određenog nivoa kvalitete mektepske pouke. Ustrajavanje na primjeni pedagoških standarda, odnosno didaktičko-metodičkih normi značajno je doprinijelo kvalitetu mektepske pouke. S tim u vezi, polaznici mekteba danas imaju savremenu, modernu i veoma kvalitetnu mektepsku pouku. Svakako, najveću zaslugu za to imaju naši stručni i odgovorni muallimi i muallime.

Kada je riječ o izazovima mektepske pouke, možemo ih okarakterisati kao: opće, specifične, funkcionalne i administrativne.

4.1. Opći izazovi

Opći izazovi su upisanost, odnosno brojnost i redovnost polaznika, mješovite – kombinovane grupe, udaljenost mekteba, vanmektepski treninzi, kursevi, sekcije i druge aktivnosti djece

u danima vikenda kada se održava mektepska pouka, itd. S obzirom na sve okolnosti koje utiču na brojnost i redovnost polaznika, ne možemo biti nezadovoljni, međutim, postoji značajan prostor za poboljšanje. Upisanaost i redovnost na mektepskoj pouci odražava se na cjelokupan odgojno-obrazovni proces u mektebu. Rijaset Islamske zajednice kroz poboljšanje Nastavnog plana i programa mektepske pouke, ilmihala, stručnih kompetencija mualima, promocije mekteba u medijima, društvu, u školi itd., nastoji doprijeti do djece koja ne idu u mekteb, odnosno privući pažnju roditelja koji ne šalju djecu na mektepsku pouku i uvjeriti ih da je to u njihovom interesu. Također, u ovom segmentu djelovanja Islamske zajednice uloga mualima je od ogromne važnosti.

4.2. Specifični izazovi

Specifični izazovi mektepske pouke su migracija stanovništva, mediji i medijski sadržaji, internet-ponuda i društvena kretanja. Naravno, ovo su izazovi na koje također Islamska zajednica nema veliki i neposredan uticaj. Migracije su lokalnog, međugradskog i međunarodnog karaktera. Migracije lokalnog karaktera možemo definirati kao preseljenja iz ruralnih, seoskih područja u urbane, gradske sredine, iz predgradskih u gradska naselja, ili iz jednog dijela grada u drugi. Migracije međugradskog karaktera su selidbe iz jednog grada u drugi unutar Bosne i Hercegovine ili neke druge domovinske zemlje. Migracije međunarodnog karaktera su odlasci iz Bosne i Hercegovine u druge države. Sva ova kretanja stanovništva odražavaju se na mekteb i mektepsku pouku. Jedne migracije utiču na smanjenje broja polaznika u seoskim džematima, a povećanje u prigradskim i gradskim. Druge utiču na smanjenje broja polaznika u Bosni i Hercegovini, a povećanje u zemljama Evropske unije, odnosno krovnim organizacijama Islamske zajednice u dijaspori.

Mediji i medijski sadržaji, internet-ponuda i društvena kretanja su ogroman izazov za cjelokupno društvo i ljudsku civilizaciju. S obzirom na

opširnost i obuhvatnost ovih izazova, odnosno tema, ovdje ih spominjemo samo načelno.

4.3. Funkcionalni izazovi

Među funkcionalne izazove svrstavamo opremljenost mektepskih učionica, podršku džemata i džematskih odbora, kompetencije i stručnost kadrova, saradnju mualima s roditeljima i saradnju s vjeroučiteljima. S obzirom na to da je svaki od navedenih izazova tema za sebe, bilo bi potrebno posvetiti joj poseban tekst. Imajući u vidu da to nije intencija ni kapacitet ovog rada, donosimo kratku elaboraciju o svakom od navedenih izazova.

Opremljenost i funkcionalnost mektepskih učionica je važan preduslov za kvalitetno izvođenje mektepske pouke. Svakako, to je značajna motivacija i za polaznike u pogledu njihovog odziva i redovnosti. Hvala Bogu sve je više mektepskih učionica koje ispunjavaju propisane standarde, međutim, potreban je dodatni napor za ostvarenje ovog preduslova u svim mektebima.

Podrška džemata i džematskih odbora je neophodna za opremljenost i funkcionalnost mektepskih učionica, međutim, ne samo to, već i općenito podrška mualimu u pogledu realizacije mektepske pouke i planiranih aktivnosti u mektebu.

Muallim je ključni faktor u mektebu. Dobar i kvalitetan mualim je uspješan i u slabije opremljenim učionicama i u nedostatku adekvatnih učila. Stoga su kompetentni i stručni kadrovi temelj kvalitetne mektepske pouke. U cilju pripreme mualimskih kadrova kroz odgojno-obrazovni sistem Islamske zajednice potrebno je više prostora i pažnje posvetiti pedagoškim predmetima i metodičkoj praksi. Bez komunikacije i saradnje mualima s roditeljima polaznika mektepske pouke i općenito roditeljima koji imaju djecu za mekteb nema uspješnog mekteba i nema uspješnog mualima. Naravno, ova saradnja i komunikacija trebaju biti dvosmjerne. Također, saradnja mualima i vjeroučitelja je važna za kvantitet i kvalitet mektepske pouke. Saradnja mualima i vjeroučitelja u cilju poboljšanja odgojno-obrazovnog

processa u mektebu i drugih aktivnosti u džematu je od posebnog značaja. Naravno, ona se odražava i na kvalitet nastave islamske vjeronauke u školi. Dobra saradnja mualima i vjeroučitelja može polučiti odlične rezultate u mektepskoj pouci i nastavi islamske vjeronauke u školi, a onda i u džematu.

4.4. Administrativni izazovi

Administrativni izazovi su mektepska pedagoška dokumentacija, dostavljanje izvještaja i digitalna/elektronska evidencija. Osnov mektepske pouke je kvalitetan odgojno-obrazovni rad s polaznicima mekteba i rezultati koji se vide u svakodnevnom životu polaznika s aspekta primjene naučenog i življenja islama praktično. Pored navedenog, važna je i uredna administracija koja u sebi sadrži bitne pokazatelje za kvalitetnu analizu u cilju daljnjeg promišljanja za unapređenje mektepske pouke. Mektepska pedagoška dokumentacija je u suvremenim odgojno-obrazovnim sistemima neophodna, a istovremeno kada je riječ o mektepskoj pouci i određeno opterećenje za muallima. Posebno u mektebima s većim brojem polaznika, te samim tim i obimnijom pedagoškom dokumentacijom. Rijaset Islamske zajednice je kroz posljednje promjene Nastavnog plana i programa mektepske pouke i mektepske pedagoške dokumentacije pokušao unaprijediti dnevnik mektepske pouke i matičnu evidenciju, na način da je to jedna knjiga u formi matične knjige s obavezom trajnog čuvanja u kojoj se vodi evidencija o pohađanju mektepske pouke i realizaciji nastavnih sadržaja, te evidencija o polazniku i praćenje njegovog napredovanja. U tom pogledu ostvareni su značajni pomaci, jer cilj je bio da se mualim što je moguće više oslobodi neposrednog upisivanja. Uredno vođenje pedagoške dokumentacije je obaveza, značajno i korisno za samog mualima, a naravno i za nadležne organe i nosioce odgovornih dužnosti u strukturi Islamske zajednice, te poseban značaj sa aspekta vremenske distance za generacije koje dolaze. Osim dnevnika i matične evidencije mektepske pouke, značajna pažnja će se posvetiti i drugoj pedagoškoj

dokumentaciji, pripremama za čas, svjedodžbama, priznanjima i uvjerenjima, te digitalnim sadržajima. Redovno i uredno dostavljanje izvještaja je višestruko značajno za sve organe u strukturi Islamske zajednice, počevši od džemata, medžlisa pa do Rijasetu. Organizacione jedinice Islamske zajednice: mešihati, muftijstva, uredi muftija i krovne organizacije Islamske zajednice Bošnjaka u dijaspori, shodno Pravilniku o mektebu i mektepskoj pouci, član 21, dužne su podnijeti Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini izvještaj o mektepskoj pouci. Pored ostalog, značaj izvještaja koji dostavljaju organizacione jedinice Islamske zajednice je u tome što statističke podatke o mektepskoj pouci možemo uporedo pratiti i analizirati u toku jedne ili više godina, te na osnovu njih promišljati poduzimanje daljnjih koraka za unapređenje mektepske pouke. Stoga, važno je da izvještaji budu blagovremeni, precizni, tačni, uredni sa svim traženim podacima i do kraja obrađeni. Digitalna/elektronska evidencija u mektepskoj pouci je jedan od ciljeva kojem se teži. Trenutna (ne) pokrivenost internetom i računarskom opremom, te nivo informatičke pismenosti otežava ostvarenje ovog cilja u svim džematima u Bosni i Hercegovini. Digitalna evidencija će omogućiti brži protok informacija i blagovremeno raspolaganje istima. Unošenje određenih podataka na jednom mjestu, mektebu i promjene koje nastanu biće istovremeno vidljive u medžlisu, muftijstvu/mešihatu i Rijasetu Islamske zajednice.

Izveštavanje i analiziranje su neophodne aktivnosti, sastavni dio ozbiljnog, odgovornog i profesionalnog odnosa prema radnim obavezama. Povratne informacije putem izvještaja, neposrednog uvida i neformalne komunikacije svjedoče o izazovima koji prate odgojno-obrazovni proces mektepske pouke.

5. Smjernice i preporuke za unapređenje, afirmaciju i podršku mekteba

Mektepska pouka Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini je po mnogo čemu jedinstven odgojno-obrazovni

koncept, ne samo u Bosni i Hercegovini, već na Balkanu, u Evropi i svijetu. Mektepska pouka kroz svoj historijski put u svim vremenima i sistemima razvijala se i opstajala, usprkos trenutačnim okolnostima i društvenim prilikama u kojima se organizirala i realizirala. U okviru historijskog pamćenja početka i razvoja vjerskog podučavanja, važne su nam činjenice i sjećanja na razvoj mekteba i mektepske pouke u Bosni i Hercegovini i na području Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.

5.1. Mektepski centar

Organizacija mektepske pouke zahtijeva kontinuirano analiziranje, promišljanje i traženje najboljih rješenja. U posljednje vrijeme aktualna tema je organizacija mektepske pouke po modelu mektepskog centra. Riječ je o novom iskoraku u pogledu mektepske infrastrukture i organizacije mektepske pouke, a to su mektebi s tri i više učionica unutar džamijskog prostora ili zasebnih namjenskih objekata.

Naime, prije svega u gradskim sredinama, mektepska pouka s područja jednog grada ili nekoliko gradskih džemata organizira se na jednom mjestu u gradu, u čijoj realizaciji učestvuje više mualima, prije svega oni mualimi/e iz čijih džemata/mekteba polaznici dolaze u mektepski centar.

Shodno navedenom nameće se potreba razmišljanja o organizaciji mektepske pouke po modelu mektepskog centra u sredinama u kojima postoje ili se mogu obezbijediti uslovi za to. Također, prisutno je pitanje da li je mektepski centar potreba, izazov ili inovacija? Odgovor na ovo pitanje može biti u kraćoj formi: da, jeste, i jedno, i drugo, i treće.

Potreba je u onim mjestima i sredinama u kojima ima veći broj polaznika, odnosno 200 i više. Potreba je, jer polaznicima mektepske pouke treba ponuditi kvalitetni i praktični model pohađanja mektepske pouke, te istovremeno olakšati mualimima realizaciju i izvršavanje mualimskih dužnosti.

Izazov je, svakako, jer ulazimo na teren koji nije dovoljno ispitan i sa sobom nosi značajan broj pitanja

na koja treba ponuditi i naći funkcionalne odgovore. Imajući u vidu već postojeća iskustva, nadamo se da će put do nekih odgovora biti lakši.

Inovacija – vjerujemo da jeste. S obzirom na to da u dosadašnjem iskustvu organiziranja mektepske pouke nemamo organiziran i masovniji primjer realizacije iste po modelu mektepskog centra. Uz Božiju pomoć, iskren nijet, iskustvo i stručno promišljanje, nadamo se da ćemo doći do kvalitetnog rješenja, okvira koji će biti inovativan i nova stranica u realizaciji mektepske pouke.

Organizacija mektepske pouke u gradskim sredinama i velikim džematima, mektebima s većim brojem djece /polaznika mekteba po modelu mektepskog centra, jedan mualim/a, jedan nivo, jedan Nastavni plan i program je nešto o čemu treba razmišljati jer može dati novi impuls u razvoju mektepske pouke.

5.2. Iznalaženje novih modela materijalne podrške mektebu i mektepskoj pouci

Kroz svoju dugogodišnju historiju mekteb i mektepska pouka su prolazili kroz različite faze i kada je u pitanju finansijska podrška, odnosno materijalni status. Najčešće to je bilo na granici minimalnog, a vrlo često i ispod minimuma. Zahvaljujući prije svega Božijoj volji, a potom i mualimima koji su bili spremni da se odreknu svega samo ne mekteba, i naravno roditeljima polaznika i samim polaznicima, mekteb je danas tu, naš emanet i obaveza. Hvala Bogu, materijalno stanje mekteba je danas dobro u pogledu infrastrukture, opremljenosti mekteba, podrške mualimu i stimulacije polaznika. Međutim, nije na nivou na kojem bi trebalo biti, te je zajednička obaveza svih onih koji znaju i razumiju šta je mekteb, da porade na iznalaženju novih modela i izvora materijalne podrške mektebu i mektepskoj pouci u cilju razvoja, unapređenja i poboljšanja mekteba i mektepske pouke.

Mektebi s 200 i više polaznika su po broju polaznika u rangu mnogih škola u kojima radi značajan broj nastavnog osoblja, a u tim mektebima

uglavnom je jedan mualim s jednim ili dva pomoćnika. Stoga, iznalaženje novih modela materijalne podrške mektebu i mektepskoj pouci je pitanje s kojim se trebamo suočiti na nivou svih organizacionih jedinica Islamske zajednice, od Rijaseta do džemata.

Osim nadležnih organizacionih jedinica Islamske zajednice, očekuje se da materijalnu podršku mektebu i mektepskoj pouci, te iznalaženje novih modela i izvora finansiranja pruže džematlije, bez obzira da li imaju djecu u mektebu ili ne, te, naravno, i organi vlasti. U narednom periodu, Rijaset Islamske zajednice tražiće način za obezbjeđivanje finansijske podrške mektebu i mektepskoj pouci za angažman pomoćnih, dodatnih mualima u mektebima s većim brojem polaznika.

5.3. Okrugli sto o mektebu i mektepskoj pouci – Mektepsko takmičenje

U posljednjem stoljeću mekteb je kao odgojno-obrazovna ustanova prošao kroz vrlo buran vremenski period, od potpune negacije, minimiziranja, zabranjivanja i fizičkog rušenja, do ponovne afirmacije i zauzimanja mjesta koje mu pripada. Jedna od značajnijih aktivnosti u okviru mekteba je i mektepsko takmičenje. Jednoobrazan koncept omogućava istu šansu i učešće za sve polaznike mekteba i njihove mualime, kao i mogućnost organiziranja finalnog takmičenja polaznika mektepske pouke na nivou Rijaseta i sa učesnicima izvan područja Bosne i Hercegovine, dakle mešihata i dijaspore.

Mektepsko takmičenje pruža mogućnost da nadareni polaznici mekteba, oni koji žele više, uzmu učešća i dobiju priliku da iskažu stečena znanja i vještine usvojene tokom pohađanja mektepske pouke. U tom kontekstu krajem prošlog stoljeća jedan od vrlo značajnih iskoraka vjersko-prosvjetne službe Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini jeste organizovanje mektepskog takmičenja. Takmičenje se održava na nekoliko nivoa. Prva i osnovna aktivnost započinje u džematu kvalifikacijama na nivou džemata

za takmičenje na nivou medžlisa. Pobjednici takmičenja po kategorijama na nivou medžlisa su predstavnici medžlisa i učestvuju u drugom krugu na nivou muftijstva. Učesnici finalnog takmičenja polaznika mektepske pouke Rijaset su pobjednici takmičenja na nivou muftijstava, koji ujedno predstavljaju muftijstvo.

S obzirom na to da se ova aktivnost realizira već 25 godina i postala je tradicionalna, stekli su se uslovi da se na jednom okruglom stolu kao tema postavi "Mektepsko takmičenje". U tom kontekstu Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini putem Uprave za vjerske poslove u okviru manifestacije Dani mekteba organizirao je okrugli sto s naznačenom temom.

5.4. Promocija mekteba / marketing

Održavanje dostignutog nivoa, unapređenje, razvoj, afirmacija i promocija mekteba i mektepske pouke treba da bude stalna težnja svih učesnika odgojno-obrazovnog procesa u mektebu i nadležnih za mekteb i mektepsku pouku.

Promocija mekteba i marketing su suvremene potrebe i prilike. Stoga, pored internih mogućnosti Islamske zajednice kroz različite džematske aktivnosti i sadržaje, potrebno je uključiti i upotrijebiti elektronske medije: TV, radio, internet/društvene mreže, platforme, te različite modele vanjskog oglašavanja.

Zahvaljujući Media centru Islamske zajednice putem Radija i televizije BIR, u prilici smo da kreiramo sadržaje i vršimo promociju mekteba i mektepske pouke na području Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. U tom pogledu poznate su emisije "Radio mekteb" i "TV mekteb" koje se pripremaju i realiziraju u saradnji s organizacionim jedinicama Islamske zajednice i u kojima učestvuju polaznici mekteba i njihovi mualimi. Naravno, za ovu aktivnost važne su lokalne radio i TV stanice, koje mogu dati značajan doprinos afirmaciji mekteba. Internet je moćan alat za promociju i afirmaciju mekteba i mektepske pouke. Pored ostalog, internet može poslužiti za različite vrste oglasa, plakata, poziva,

zatim distribuciju audio i videouradaka. Jedan od značajnijih internet-alata jeste YouTube kanal, pogodan za postavljanje i gledanje obimnijih sadržaja poput emisija "TV mekteb" i drugih sličnih materijala. Također, u marketingu postoji pojam i koristi se model vanjskog oglašavanja koji je jedan od najefikasnijih oblika oglašavanja. To je komunikacijski kanal putem kojeg su ciljane poruke vidljive i dostupne tokom dvadeset četiri sata velikom broju ljudi. Za promociju i isticanje željenih sadržaja koriste se vanjski prostor za oglašavanje: plakat, billboard, osvijetljeni pano, led display oglašavanje, oglasi za stanice javnog prijevoza itd. Za razliku od drugih oblika oglašavanja, vanjsko oglašavanje je teško ne uočiti, što znači da će privući pažnju većeg broja osoba. Stoga je ovaj model oglašavanja također pogodan za promociju mekteba i mektepske pouke. Islamska zajednica ima velike mogućnosti kroz redovne džematske aktivnosti, a mualimi kroz vršenje redovnih imamsko-hatipsko-mualimskih poslova u džematu da predstavljaju i promovisu mekteb i mektepsku pouku. Prema tome, hutba, namjenski programi, vjerski skupovi, porodični i drugi skupovi jesu redovna prilika da se ukaže na značaj, ulogu i cilj mekteba i mektepske pouke.

Zaključak

Kontinuitet, stabilnost, napredak i razvoj mekteba i mektepske pouke zahtijevaju odgovornost i predanost svih učesnika odgojno-obrazovnog procesa u mektebu, dosljednost u primjeni i poštivanju normi i propisa mektepske pouke, razvijanje i podizanje svijesti o mektebu i mektepskoj pouci, te inovativnost i kreativnost u odgojno-obrazovnom procesu mektepske pouke.

Mektepska pouka je temelj i baštini duhovnog i nacionalnog identiteta muslimana, odnosno pripadnika Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Za ostvarenje cilja i zadataka odgojno-obrazovnog procesa u mektebu nužno je angažiranje svih učesnika, kontinuirano traženje načina za unapređenje, te predan i odgovoran rad nadležnih na svim nivoima u strukturi Islamske zajednice.

Literatura

- (2017). *Kur'an s prijevodom*. Prijevod Besim Korkut. Sarajevo: El-Kalem.
- Čaušević, Mehmed Džemaludin (1933). "Iman, islam", *Novi Behar*, 6, 19. i 20.
- Trnka-Uzunović, Amira, (2008). *Uloga mekteba u historiji obrazovnog sistema Bošnjaka, Novi Muallim*, 9, 34.
- "Odluka Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini", *Arhiva Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, protokolarni broj: 02-03-2-2278-3/23.
- "Pravilnik o mektebu i mektepskoj pouci", *Zaključak Rijaseta*, broj: 02-03-2-2292-3/20.

الموجز

التعليم الديني في الكتاتيب في العام الدراسي 2023/2024

التحليل والتحديات والتوجهات

أنس سفراكا

في الجزء الأول من المقال، يقدم الكاتب للقراء معلومات أساسية حول تنفيذ التعليم الديني في كتاتيب المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في العام الدراسي 2023/2024، بدايته ونهايته، وتنفيذ المنهج والكتب. ثم يتحدث عن الوحدات التنظيمية التابعة للمشيخة الإسلامية في الشتات، والتي أتت عملية تكييف المناهج التعليمية في منطقتها أو ما زالت تجريها، إضافة إلى إعداد كتاب «علم الحال» أي التعليم الديني الثنائي اللغة، باللغة البوسنية ولغة البلد الذي يعيشون ويعملون فيه. وفي الجزء الثاني من البحث يلفت الكاتب الانتباه إلى واجبات الهيئات والشخصيات المسؤولة في المشيخة الإسلامية من حيث تنظيم التعليم الديني في الكتاتيب وتوفير الظروف لتنفيذه ودعمه والإشراف عليه ومتابعته. كما يلفت الانتباه إلى جودة التعليم الديني في الكتاتيب كماً ونوعاً، من حيث عدد المشاركين والحصص على المستويين الأسبوعي والسنوي، ومحتوى التعليم الديني في الكتاتيب، وإجمالي عدد الحصص المقررة له، ومنهجه. أما الجزء المركزي فيركز كثيراً على الكتاتيب ومناهجها باعتبارها دعماً مهماً للأسرة والآباء من حيث تربية الأطفال. كما يشير الكاتب إلى بعض التحديات التي تواجه التعليم الديني في الكتاتيب ويصنفها بين اعتيادية، ونوعية، ووظيفية، وإدارية. كما يقدم المقال بعض التوجيهات والتوصيات لتنظيم الكتاتيب والتعليم فيها، وتحسين أدائها ودعمها. ويتحدث المقال أيضاً عن التنظيم وفق نموذج المركز التعليمي مع الإشارة إلى الخبرات والمزايا والعيوب والتحديات. وفي الجزء الأخير من المقال يؤكد الكاتب على ضرورة إيجاد نماذج جديدة لتوفير الدعم المادي للكتاتيب والمعلمين والمعلمات، وكذلك النهوض بالكتاتيب. وفي النهاية يخلص الكاتب إلى تقييم إيجابي لتنظيم الكتاتيب والتعليم فيها.

الكلمات الرئيسية: الكُتَّاب، التعليم في الكتاتيب، التلاميذ، المعلمون والمعلمات، أولياء الأمور، مناهج وبرامج التعليم الديني في الكتاتيب، التربية، التعليم، الحكم، الجودة، المركز الكُتَّابي.

Summary

MAKTAB CLASS IN THE
ACADEMIC YEAR 2023/2024 – EVALUATION,
CHALLENGES AND GUIDELINES

Enes Svraka

In the initial part of this article, the author introduces basic information about the performance, the beginning and completion, application of the Teaching Plan and Programme and the textbooks ('Ilmihal) used by the maktab class of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina in the academic year 2023/2024. Further, he presents information about the organisational units of the Islamic Community, meshihats, and umbrella organisations of the Islamic community of Bosniaks in the diaspora which initiated and carried out the process of modifications of the Teaching Plan and Programme of the maktab for their region, he then relates of bilingual textbooks used in respective countries. In the second part of the article, the author highlights the role of the individual bodies of the Islamic Community responsible for organisation, support, and supervision of the educational and upbringing process in maktab class. He also discusses both, quantitative and qualitative aspects of maktab class with regards to the number of attendants, volume of the teaching content, weakly and annual number of planned classes. In the central part of the article, the author elaborates on the significance of the role of maktab in supporting the family and parents in the process of upbringing children. He also points out the challenges facing the maktab class categorizing which are the same as general, specific, functional and administrative challenges. The article also offers some guidelines and suggestions for organisational and structural improvement of the maktab class in general and its promotion and support. In one part of the article, the author presents the model of *the maktab centre* and discusses its advantages, disadvantages and the challenges it faces. In the final part of the article, the author stresses the need to explore the possibilities for finding new sources of financial support for the maktab class and its promotion. Finally, he ends with an affirmative conclusion regarding the structural and organisational functioning of the maktab class.

Keywords: maktab, maktab class, students, maullims, parents, Teaching Plan and Programme for the maktab class, upbringing, quality, quantity, maktab centre

MUALIMSKO ISKUSTVO I PRAKSA – PRIPREMA I REALIZACIJA MEKTEPSKOG ČASA

Ibrahim SOFTIĆ

Medžlis Islamske zajednice Tuzla
softaibrahim@gmail.com

SAŽETAK: U radu se tretira mualimsko iskustvo i praksa u pripremi i realizaciji mektepskog časa. Ispravan odabir metoda i iskren odnos mualim/â i polaznika mekteba presudan je u uspješnosti realizacije mektepskog časa. Mekteb je koncipiran kao nastava tri nivoa dobi od 6/7 do 14/15 godina, i u njemu su uglavnom kombinirane grupe. Zbog složenosti mektepskih grupa i dobne razlike za ostvarenje ciljeva časa u ovako kombiniranim grupama potrebno je veliko umijeće i zalaganje mualima/â. Dobro poznavanje i pronicljivost u sklonosti polaznika opredijelit će mualima/u, uz ostale relevantne faktore, u odabir odgovarajućih metoda rada u struktuiranju nastavnog časa. Stil rada mualima/e i primijenjeni odgovarajući didaktički principi doprinose lakšem ostvarivanju odgojno-obrazovnih ciljeva. Tokom same realizacije mektepskog časa mualim/â treba ostvariti sve ciljeve časa, a u slučaju opstruiranosti od strane polaznika odlučit će kojim ciljevima je u datom trenutku moguće dati prioritet. Polaznike mekteba treba poučavati kako bi kada stasaju bili korisni članovi Islamske zajednice i društva. Za razliku od prije četrdeset godina, kada je didaktičkog materijala za mektebe bilo veoma malo, savremeno okruženje nudi mnogo vizualnog, auditivnog i audiovizualnog sadržaja koje je potrebno što više objedinjavati i činiti dostupnim mualimima/ama, što je i trend u školskim obrazovnim procesima.

Ključne riječi: mekteb, mualim, mektepski čas, priprema, iskustvo, praksa

Uvod

Allah Uzvišeni ističe moralnost Poslanika, a. s. (وَإِنَّكَ لَعَلَّ خُلِقْتَ عَظِيمًا) – *jer ti si, zaista, najljepšeg čudi*) i njegovu uzoritost (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...) – *Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor...*). Poslanik, a. s. ukazuje na posebnost porijekla svog odgoja, što ilustrira hadis koji prenosi Abdullah b. Mes'ud, r.a. (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَنِي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي) *Moj Gospodar me odgojio i najbolji mi odgoj dao!* Tako je vlastitim primjerom i uzoritim ponašanjem pokazao načine poučavanja.

Muhammed, a. s. je prvi i najbolji odgajatelj/mualim (إِنَّمَا بُعِثْتُ مَعَلِّمًا) – *...ja sam poslan kao učitelj*). Plemeniti

ashab, Muavija b. Hakem es-Sulemi, r. a., potvrđuje činjenicu da je Poslanik, a. s. bio najbolji učitelj: *Allahov Poslanik, a. s. mi je preči od oca i majke. Niti prije, a niti poslije njega nisam vidio učitelja koji je na tako lijep način podučavao znanju. Tako mi Allaha, nikada me nije prekorio, udario, niti mi se ikada ružno obratio.* Iz takve metodologije podučavanja trebamo učiti kako je Poslanik, a. s. najprije svojim lijepim ophođenjem osvajao osobe, a zatim njihova srca oplemenjivao znanjem i mudrošću.

Muhammed, a. s. je uvažavao činjenice različitosti osoba, te je na ista pitanja davao različite odgovore.

Prema Mursiju (2005), El-Gazali naglašava da je jako bitno da onaj koji radi s djecom poznaje narav i mentalitet svakog djeteta, te da bude svjestan da se djeca međusobno razlikuju u predispozicijama, zato što će mu to pomoći u uspostavljanju odgovarajućeg odnosa s njima.

Značaj pripreme za mektepski čas

Način ponašanja nastavnika ili odgajatelja čini njegov stil odgoja. Stil nastavnog rada čine visoko integrirani oblici savlađivanja s izraznim slojevima nastavnikove ličnosti. (Slatina, 1998:33) Odgajatelj odabira različite

mogućnosti i svojim izborom načina odgoja istovremeno izabire jedan od poznatih stilova odgoja: autoritarni (autokratski), demokratski, autoritativni (partnerski), popustljivi (permisivni) ili indeferentni (*laissez-faire*/ravnodušni) stil. Otuda se može utvrditi kako je odabir stila mualim/li/mâ u sferi interakcijsko-komunikacijskog segmenta nastavnog procesa među najvažnijim faktorima uspjeha u podučavanju.

Istraživanja su pokazala da mikropedagoška dimenzija nastave, odnosno međuljudski odnos odgajatelj – odgajnik, zauzima primarnu ulogu u efikasnoj realizaciji odgojno-obrazovnih ciljeva. U ovom kontekstu posebno su interesantne naznake koje iznosi Jensen (2003) da za pojedine učenike fundamentalni agens učenja jeste odnos pun povjerenja i poštovanja.

Vrednovanje poruke mualima/e ne sagledava se isključivo kroz njegove izgovorene riječi, već i na temelju *feedbacka* polaznika mekteba, odnosno značenja koje polaznici pridaju njihovim riječima. Ovakav pogled na interpersonalne odnose u nastavi ističe značaj učeničkih stavova o nastavničkoj komunikaciji. Sa stanovišta psihodinamike nastavnog procesa opravdano je reći da što su međusobni stavovi nastavnika i učenika bliži, to je veća mogućnost uspješnijeg odgojnog djelovanja. Mualimi/me bi trebalo da prihvate stavove mektepskih polaznika o kvalitetu upriličene komunikacije kao vjerodostojan odraz vlastitog interakcijsko-komunikacijskog angažmana u skladu s porukom Muhammeda, a. s, da je vjernik ogledalo svome bratu. Takvim pristupom razvija se odnos u kojem preovladava puno uzajamno međusobno povjerenje koje se može smatrati plodnom konfiguracijom za efikasan i efektivan odgoj. (Neimarlija, Pehlić, 2013:83-103)

El-Gazali insistira na postupnosti u poučavanju djece i kretanju kroz gradivo od lakšeg ka težem ističući: “Prva obaveza nastavnika jeste da dijete pouči onome što će biti u stanju da

razumije budući da će ga teške teme (rasprave) zbuniti i odvratiti od učenja i izučavanja.” (Mursi, 2005:803-810)

Struktura, tok i realizacija časa

Planiranjem jednog nastavnog sata treba riješiti nekoliko pitanja na konkretnom času i to: izbor oblika, metoda i nastavnih sredstava i pomagala, izradu plana časa, maksimalnu aktivnost svih učenika, upotrebu različitih izvora znanja, tehničkih sredstava, načina verifikacije, mogućnost povezivanja teorije s praksom, mogućnost tehničke pripreme itd. (Osmić, Tomić, 2008:47) Zadatak pripreme sastoji se u obavljanju svih potrebnih predradnji materijalno-tehničkog, spoznajnog, psihološkog, organizacijskog i metodičkog karaktera s ciljem uspješnog izvođenja predviđenog glavnog dijela nastavnog rada.

Smjernice mualimima/ama pri struktuiranju nastavne pripreme mogu se sažeti u sljedećem:

- opći kriterij: postavljen koncept i njegova razrada, (ne) postojanje stručnih pogreški i jasno pravopisno i gramatičko izražavanje,
- kreativnost i uloženi trud u prezentiranje odabrane methodske jedinice,
- uvažavanje specifičnih kriterija koji se primarno odnose na mektepsku pouku kroz odabir odgovarajućih metoda, posebno memorisanja napamet tekstova s arapskim izgovorom,
- apliciranost principa korelacije sa srodnim gradivom i predmetima, posebno islamskom vjeronaukom.

Vlastitim pregalaštvom mualim/a će postići ispravnu procjenu polaznika mekteba u mnogim segmentima: kognitivnom, psihološkom, porodičnom, socio-kulturološkom i dr., te odabrati odgovarajuće metode, kao naprimjer:

- dijaloška metoda – dijalog/razgovor je izuzetno bitan s odgajanicima, jer on jače djeluje od samog navođenja činjenica

(Kurdić, 2011); Poslanik, a. s, često je pitao ashabe: *Hoćeš li da ti kažem..., Hoćeš li da te uputim..., Hoćeš li da te obavijestim...*

- pitanje i odgovor: ...*Kažite mi šta je to?*, pita Poslanik, a. s, ashabe aludirajući na palmu kojoj liči vjernik. Pitanja pobuđuju maštu polaznika, aktiviraju njihovu misao i daju uvid u njihov intelektualni nivo znanja;
- metoda ponavljanja – Vjеровјесnikovo, a. s, tri puta ponovljeno dozivanje Muaza b. Džebela, r. a., uz kasniji njegov odgovor, ili u drugom slučaju nekoliko puta ponavljanje riječi ...*i lažno svjedočenje ili lažan govor...* imalo je za cilj isticanje važnosti onoga o čemu obavještava svoje slušaocе.

Izbor nastavnih metoda zavisi i od tipa nastavnog časa, od pojedinih etapa u nastavnom procesu nastavnog sata, o psihofizičkim mogućnostima učenika i o stepenu razvijenosti različitih sposobnosti, od materijalne opremljenosti škole, od broja učenika u odjeljenju, od lokacije škole. Svaka nastavna metoda zahtijeva različit utrošak vremena od nastavnika. (Osmić, Tomić, 2008:146)

Mualimi/e koriste različite didaktičke principe kao određena načela kojima se rukovode u nastavnom radu da bi uspješno ostvarili zadatke, kao naprimjer:

- princip komparacije i primjera – mualim/a može navođenjem primjera obrazlagati polaznicima određene propise, kako bi im olakšao/la njihovo shvatanje (hadis o onima koji su željeli probušiti lađu kako bi došli do vode i onih koji ih sprečavaju);
- princip od lakšeg ka težem: *Allah me nije poslao da prisiljavam i otežavam, već me poslao da podučavam i olakšavam.*

Prema El-Gazaliju, obrazovanje je proces stvaranja okruženja u kojem se osoba kreće dok njegov prirodni potencijal ne pređe svoj put

ka automatskom rastu bez smetnji. On o teškoći procesa obrazovanja kaže: "Smisao obrazovanja sličan je radu farmera koji skida trnje i uklanja strane biljke iz zasada, da bi poboljšao svoju biljku i upotpunio svoj prihod." (Fawzi, 1984)

Priroda i kvaliteta komunikacije u odgojno-obrazovnom procesu

Uspješan odgoj i obrazovanje zavise od ostvarivanja ciljeva i zadataka nastave, odnosno od uspješne komunikacije između mualima/e i polaznika. Komunikacija u nastavi je metadi-daktička i metapedagoška kategorija zbog toga što omogućuje povezano djelovanje nastavnika i učenika, učenika i učenika, poučavanja i učenja. (Osmić, Tomić, 2008:257) Verbalna komunikacija odvija se putem riječi, a neverbalna predstavlja općenje drugim sredstvima (slikom, gestovima, očima, mimikom). U nastavi preovlađuje verbalna komunikacija. (Ibid., 259) Istraživanja (Millar, 2008) pokazuju da riječi predstavljaju samo 7% ljudske komunikacije, a ostatak otpada na neverbalne sadržaje (boja našeg glasa, ton, držanje tijela, mikroekspresije na licu i dr.). Za potpuniju sliku interpersonalnih odnosa i interakcijsko-komunikacijskog segmenta mekatepske pouke neophodno je doći do istraživačkih rezultata koji će odražavati neverbalni aspekt vjeroučiteljeve odgojne komunikacije. Neki mualimi kao neverbalnu komunikaciju koriste gestikulaciju pokreta ruku/prstiju i prilikom memorisanja arapskih sura, kako bi ih polaznici lakše zapamtili. Ipak, s neverbalnim znacima ne treba pretjerivati. Nastavnik će zaključiti kakvu je komunikaciju ostvario s učenicima po izrazu lica učenika i na osnovu povratne informacije koju dobije od njih. (Osmić, Tomić, 2008:259)

Artikulacija časa

Nastavni čas se sastoji iz uvodnog, glavnog i završnog dijela (klasična podjela). U svakom dijelu časa treba navesti sadržajne elemente i načine

proučavanja i učenja, dužinu trajanja svake etape, zadatke za vježbanje, ponavljanje, provjeravanje, plan zapisa na tabli i na kraju korištenu literaturu. (Ibid., 48)

Uvodni dio časa mora biti u službi glavnog dijela časa. Ukoliko smo podstakli učenikova interesovanja za rad, ne treba postavljati dalja pitanja i proširivati i produbljivati problem o kome je riječ. Mora se poštovati načelo ekonomičnosti i racionalizacije vremena i ostaviti dovoljno vremena za glavnu etapu časa. Standardno vrijeme za ovaj dio časa je u trajanju od 5 do 10 minuta. Poželjno je da pripremanje bude vremenski što kraće, ali što efikasnije i efektivnije. (Ibid., 51)

U procesu poučavanja želimo ostvariti ciljeve časa: odgojne (duhovne), obrazovne i funkcionalne. Odgojni ciljevi sažeti su u riječima Muhammeda, a. s.: *Poslan sam da usavršim plemenite osobine kod ljudi*. Njihovo ostvarivanje podrazumijeva: izgraditi pozitivne osobine ličnosti; prihvatiti lijepe norme ponašanja i razvijati prirodna osjećanja i ljubav prema islamu. Obrazovni ciljevi podrazumijevaju usvajanje novih znanja koja su predviđena Nastavnim planom i programom. Funkcionalni ciljevi treba da polaznike mekteba osposobe primjenjivanju i prakticanju usvojenog i naučenog u svakodnevnom životu.

Prepreke koje se ponekad javljaju u realizaciji obrazovnog cilja časa, poput nezainteresiranosti polaznika i okupiranosti nečim drugim, moguće je zamijeniti mogućnošću akcentiranja na funkcionalni i odgojni cilj. U tim trenucima mualim može zamisliti polaznike koji su za nekoliko godina stasali u džematlije i kakvu će predstavu o vjeri i svom mualimu/i ponijeti u život.

Izazovi mualimu/i u realizaciji časa

Mualim/a je dužan/dužna vršiti pismene pripreme za održavanje mekatepskih/nastavnih sati... (Pravilnik o mektebu i mekatepskoj pouci, čl. 15) Pripremanje za nastavu sastavni je dio nastavnikova rada pa i sastavni dio njihova stručnog i pedagoškog

usavršavanja. (Poljak 1985) Pripremanje za časove zahtijeva dosta vremena. Nastavnicima u školi za pripremanje nastave računa se još 50% od fonda časova. Imajući u vidu da je sedmični fond časova u mektebu 15, s pripremanjem to iznosi 22,5 časa. Mualimu/i je, s obzirom na izazove imamsko-hatipskih obaveza, veoma teško da se u kontinuitetu dobro pripremaju za svaki mekatepski čas. Neki nerado pišu pismene pripreme za čas, smatraju to suvišnim administriranjem i sl. S obzirom na to da je priprema nastavnika stalan proces, potrebno je naći racionalnije načine, a posebno utvrditi ekonomičniji model pripreme. Za pripremanje nastavnik može koristiti svoje bilješke, štampane kartone koji se mogu urediti po redoslijedu tema i nastavnih jedinica. Na taj način nastavnik može formirati svoju stručnu kartoteku priprema. (Osmić, Tomić, 2008:49)

Pripreme mualima/â u sadašnjem vrijeme obuhvataju 5 nastavnih područja – predmeta: akaid, kiraet, fikih, ahlak i historija islama a mualimi/e se pripremaju i za polaznike mekteba koji pohađaju nižu a i predmetnu nastavu. Polaznici mekteba viših razreda, predmetne nastave iz osnovnih škola pripadaju razvojnoj kategoriji pubertetlija, što karakteriše povećanu emocionalnost, umor, razdražljivost, sklonost općem negativizmu i antagonizam prema roditeljima i nastavnicima. (Furlan, 1991)

Mualimi/e rade i pripremaju se za časove tri nivoa mekteba u kojima su tri dobna uzrasta. Rezultati u takvim mektebima su obično lošiji od rezultata koje postižu polaznici u čistim odjeljenjima. Dok u školskom sistemu dominiraju predavačke metode i frontalni oblik rada te je manja usmjerenost na individualizaciju nastave, u mekatepskoj nastavi je skoro obrnuto, pogotovo u mektebima s manjim brojem polaznika. Praksa uspješnih mualima/â ukazuje da je osim redovnog i frontalnog rada za vrhunske rezultate s nadarenim i motiviranim polaznicima neophodan dodatni rad u manjim grupama koji, također, zahtijeva i dodatne pripreme.

Komparativna uporedba: pripremanje nekada i sada u aktuelnim uslovima i okolnostima – lična iskustva

Mekteb u vrijeme socijalističkog perioda nije smio imati oblike nastave. Otuda su bile sveske rada islamske vjeronauke, a ne dnevnicima kao u školskom sistemu. Izvori nastavnog materijala bili su veoma skromni i svodili su se na postojeće udžbenike/*ilmihale* i printane medije *Preporod*, *Zemzem*, *Glasnik*, *Takvim* i *Islamsku misao*.

Karakteristika savremenih odgojno-obrazovnih tendencija jeste, između ostalog, permanentno podizanje nivoa kvalitete tehničke podrške nastavi, što se očituje i kroz raznovrsnost nastavnih sredstava i pomagala. U skorije vrijeme mnogi mualimi/e stavljaju u upotrebu digitalne tehnologije poput računara, projektor, ozvučenja za memorisanje Kur'ana, TV, smart table... U postojećem nastavnom planu i programu kao i u udžbenicima/*ilmihalima* nalazimo nove metodologije kako to zahtijevaju naše vrijeme i okolnosti.

U pripremi i realizaciji nastave pojedini mualimi/e nude vlastite pripreme i razne sadržaje, tražeći i saradnju drugih u kreiranju istih. Zbornik priprema za I, II i III nivo koji je distribuiran mualimima/ama može dosta pomoći u pripremanju za mektepske časove. Svakako da bi odziv većeg broja mualima/â naprimjer na raspisani konkurs, ili dostavljajući svoje pripreme s ugledno-oglednih časova i časova serijala BIR TV "TV mekteb" ponudilo više kreativnosti. Takve pripreme mogle bi se recenzirati i objediniti u zbornik mektepskih priprema koje mogu biti korištene kao primjeri dobro osmišljene i napisane

nastavne pripreme. Urađene i objedinjene kreativne pripreme najboljih nastavnika su stremljenja u javnim školskim ustanovama, kao naprimjer:

- Publikacija *Katalog dobrih 'Stem' praksi* – nudi učiteljima i nastavnicima 27 odabranih primjera izrade najboljih pripremnih časova za integrirano 'Stem' podučavanje. Ovo je urađeno u okviru projekta "Unapređenje osnovnog učenja i obrazovanja u Bosni i Hercegovini – Enable BiH", a izdavač je "Save the children".
- *Zbornik savremenih i kreativnih nastavnih priprema* u izdanju Bosanske knjige (2018) sadrži oko 80 nastavnih priprema.
- *Vodič "Nastavne prakse za škole 21. vijeka"* nudi 30 nastavnih priprema u okviru programa "Škole za 21. vijek" koji finansira Vlada Ujedinjenog Kraljevstva a provodi organizacija British Council.

Multimedijalni sadržaji su brojni i treba ih što više objedinjavati na platformi Islamske zajednice kako bi bili dostupni što širem krugu mualima/â, posebno onima koji koriste smart table. Uz ovo, potrebno je permanentno podizanje nivoa kvalitete tehničke podrške opremljenosti mektepskih učionica.

Ilustrativni sadržaji su interesantni i korisni u pripremanju mektepskih časova (posebno radionica), a nude ih komercijalne izdavačke kuće, poput slikovnica, bojanki, dječijih izdanja knjiga i dr. Ove sadržaje dodatno bi, kada bi se uradile, obogatile radne sveske za sve nivoe mektepske pouke.

Zaključak

U mualimskom radu neophodan je iskren nijet i velika požrtvovanost. Pripremanje za mektepsku pouku zahtijeva mnogo znanja, truda i entuzijazma, a složenost mektepskih grupa ovaj posao čini još zahtjevnijim. Opterećenost mualimâ drugim radnim obavezama utiče da ponekad izostane kvalitetna priprema za mektepski čas. Olakšanje se vidi u već pripremljenim pisanim, medijalnim i ilustrativnim sadržajima koji su dostupni mualimima koji iste koriste i prilagođavaju svojim potrebama.

Realizacijom mektepskog časa mualim postiže tri cilja: odgojni (duhovni), obrazovni i funkcionalni. Pri realizaciji časa i postizanju ovih ciljeva posebno dolazi do izražaja stil rada mualima/e, priroda i kvaliteta komunikacije (verbalne i neverbalne) u mektebu, ispravna procjena polaznika mekteba u mnogim segmentima, te odabir odgovarajućih metoda rada. Međuljudski odnos koji se uspostavi između mualima i polaznika tokom realizacije mektepskog časa zauzima primarnu ulogu u efikasnoj realizaciji odgojno-obrazovnih ciljeva.

Iz lične korespondencije s mualimima/ama i uvida u serijal "TV mekteb" smatram da se na podizanju kvaliteta mektepske pouke kontinuirano radi i rezultati su sve bolji, a nadležne službe iz redovnog uvida u mektepsku nastavu imaju sveobuhvatan pregled. Isto kao što su i prije bili pogledi na stanje u mektebima (Salihspahić, 1982), tako se i za savremeno stanje u mektebu može reći da ono nije naš krajnji domet. Rad i razgovori o mektebu imaju šansu da donesu plodove i rezultate.

Literatura

Ali Abd-al-Halim Mahmud (2008). *Osnovi islamske pedagogije*. Novi Pazar: Islamski pedagoški fakultet u Zenici i El-Kelimeh.
 Čatić, R. i Pehlić, I. (2004). *Metodika*

nastave islamske vjeronauke. Zenica: Islamska pedagoška akademija.
 (1963). *Enciklopedijski rječnik pedagogije*. Zagreb: Matica Hrvatska.
 (2020). *Katalog dobrih 'Stem' praksi*

– *Odabrani primjeri izrade najboljih pripremnih časova za integrirano Stem podučavanje*. Sarajevo: Save the Children.
 Kurdić, Šefik (2011). *Pedagogija*

- Muhammeda, a.s. Zenica: Islamski pedagoški fakultet.
- Muhammed Munir Mursi (2005). *Al-terbije al-islamijje: usuluha ve tavvuruha fi al-bilad al-arebijje*, Kairo: Alem el-Kutub.
- (2007). "Odgoj djeteta u islamu", preveo s arapskog i priredio: mr. Amrudin Hajrić, *Glasnik*, 9-10, 803-810.
- Mulić, Hamdija (1941). *Metodika vjerske nastave (Nauka o predavanju pojedinih nastavnih predmeta u mektebu)*. Sarajevo: Islamska dionička štamparija.
- Neimarlija, M. i Pehlić, I. (2013). "Osobenost interakcijsko-komunikacijske dimenzije mikropedagoškog aspekta odgoja u nastavi islamske vjeronauke", *Zbornik radova Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, 11, 83-103.
- Osmić, I. i Tomić, R. (2008). *Didaktika*. Srebrenik: Selimpex.
- (2005). *Planiranje i pripremanje mektebske nastave*. Tuzla: Muftijstvo tuzlansko.
- (2020). *Pravilnik o mektebu i mektebskoj pouci – Nastavni plan i program mektebske pouke* Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.
- (2022). *Pripreme za mektebsku nastavu: nivo I, II i III*. Tuzla: Muftijstvo tuzlansko
- Salihspahić, Džemal (1982), *Značaj i kvaliteta islamske vjeronauke* (predavanje koje je održano na savjetovanju o vjeronauci imamima od 28. augusta do 8. septembra 1982. godine u Janji, Maglaju, Travniku, Sanskom Mostu, Bosanskoj Krupi, Varešu, Foči, Mostaru, Sarajevu i Novoj Kasabi). Sarajevo.
- Slatina, Mujo (1998). *Nastavni metod – Prilog pedagoškoj moći suđenja*. Sarajevo: Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu.
- (2020). *Vodič "Nastavne prakse za škole 21. vijeka"*. Sarajevo: British Council.
- (2018). *Zbornik savremenih i kreativnih nastavnih priprema*. Sarajevo: Bosanska knjiga.

الموجز

خبرة المعلم وتجربته - إعداد وتنفيذ الحصة في الكتاب

إبراهيم سوفيتيش

يتناول البحث خبرة المعلم وتجربته في إعداد وتنفيذ الحصة في الكتاب. إن الاختيار الصحيح للأساليب، والعلاقة الصادقة بين المعلم أو المعلمة وبين التلاميذ في الكتاب، أمران حاسمان لنجاح الحصة. تجري الدراسة في الكتاب في ثلاثة مستويات عمرية تتراوح من 7/6 إلى 14/15 سنة، وفي الغالب يحتوي على مجموعات مشتركة. ونظرا لاختلاف المجموعات والأعمار، فإن تحقيق أهداف الحصة في مثل هذه المجموعات المشتركة يتطلب مهارة كبيرة وتفانيا من المعلمين والمعلمات. كما أن المعرفة الجيدة والإحاطة بميول التلاميذ والعوامل الأخرى ذات الصلة، ستسهل على المعلمين والمعلمات اختيار أساليب العمل المناسبة في تنظيم الحصة، ويساهم أسلوب العمل والمبادئ التعليمية المناسبة في تحقيق الأهداف التعليمية. ويجب على المعلم أو المعلمة أثناء تنفيذ الحصة تحقيق جميع أهداف الحصة، وفي حالة عدم تجاوب التلاميذ، فإنه سيحدد الأهداف التي يمكن في تلك اللحظة اعتبارها من الأولويات. وينبغي تعليم التلاميذ في الكتاب ليكونوا أعضاء نافعين في المشيخة الإسلامية والمجتمع. وخلافا لما كان عليه الحال قبل أربعين عاما، حيث لم يكن يتوفر سوى القليل جدا من المواد التعليمية، فإن البيئة الحديثة اليوم توفر الكثير من المحتوى المرئي والسمعي، والسمعي البصري، الذي يحتاج إلى توحيد قدر الإمكان وإتاحته للمعلمين والمعلمات، وهذا هو الاتجاه السائد في المدارس العامة.

الكلمات الرئيسية: الكتاب، المعلم، الحصة الدراسية في الكتاب، الإعداد، الخبرة، التجربة.

Summary

EXPERIENCE AND PRACTICE
OF MUALLIM – PREPARATION AND
REALISATION OF A MAKTAB CLASS

Ibrahim Softić

This paper deals with the experience and the practice of muallim in preparation and realisation of a maktab class. making a correct choices when choosing methods and having the sincere attitude in both muallim and students is an essential requirement for a successful realisation of a maktab class. Maktab class is designed as a three-level education corresponding to the age of students. Students of the age 6/7 to the age of 14/15 are thus divided into groups. It makes it a complex task to organise a class in such a group for which both the skill and effort of a muallim are required. Knowledge of the tendencies and abilities of students in a group along with other relevant factors are the guidelines for a muallim in making the right choice of the teaching method. The teaching style of muallim along with choosing the adequate teaching method make the realisation of teaching goals easier. During the class muallim is required to meet all the goals of the teaching class, and in the case of any eventual obstruction that can occur on the part of the student's group, muallim should be able to prioritise the goals that can be met at that particular moment. Maktab class students are taught to become useful parts of the Islamic Community and the society they live in. Unlike forty years ago, today we have plenty of available didactic materials and many audio-visual tools that should be made available for use in maktab class.

Keywords: maktab, muallim, maktab class, preparation, experience, practice

FUNKCIONALNA DIMENZIJA MEKTEPSKE POUKE – ZNANJE I VRIJEDNOSTI

Amir MAHIĆ

Medžlis Islamske zajednice Kozarac
amir.mahic@gmail.com

SAŽETAK: U radu je prezentirana dvokomponentna uloga mektepske nastave, koju s jedne strane čini ponuđeno mektepsko gradivo kojim se polaznicima pruža mogućnost ovladavanja temeljnim znanjem koje predstavlja dovoljnu osnovu za život u islamu, te, s druge strane, utjecaj mekteba na odgoj i formiranje pozitivnih osobina kod mektepskih polaznika.

S ciljem predstavljanja prvospomenute uloge ukratko su analizirani osnovni sadržaji *Nastavnog plana i programa mektepske nastave*, dok je za detaljniji prikaz odgojne dimenzije izloženo niz teza protkanih uočenim iskustvom i stvarnim odrazom mekteba na kreiranje buduće ličnosti. U radu nisu analizirani mogući negativni efekti niti jedne od dvije uloge mekteba.

Ključne riječi: mekteb, muallim, odgoj, obrazovanje, gradivo, islam, džamija, identitet, učenje, musliman

Uvod

Polazeći od normativno-pravne uloge mektepske nastave, kojom se ona definira kao “temeljni oblik islamskog odgoja i obrazovanja u Islamskoj zajednici” (*Pravilnik o mektebu i mektepskoj pouci*, član 2), te ciljanog rezultata koji ima težnju da se mektepski “polaznici upoznaju i pouče osnovama islamskog vjerovanja i učenja, te osposobe za praktično življenje u islamu” (Ibid, član 5), dolazimo do očekivanih ishoda, koji su brojni, ali se mogu svesti na ispravnu spoznaju vjere i njenih načela uz vjerovanje i prakticiranje spoznatog. Samim time, mektepsko učenje i znanje, uz vrijednosti koje se u odgojnom i praktičnom pogledu usvajaju unutar ove institucije, imaju veoma

širok značaj i nenadmašnu ulogu, koje ćemo u ovom izlaganju pokušati barem djelimično predočiti. Da bismo ovaj zadatak učinili razumljivijim, a sadržaj preglednijim, podijelit ćemo ga na dva dijela:

Prvi, naslovljen “Mektepsko gradivo”, u kojem ćemo se dotaći važnosti tretiranih lekcija, i drugi, “Mektepski odgoj”, u kojem ćemo pokušati obrazložiti pozitivni utjecaj mekteba na životnu praksu njegovih polaznika i šire zajednice.

1. Mektepsko gradivo

Nastavnim planom i programom (NPP) mektepske nastave predviđeno je izučavanje pet nastavnih predmeta iz oblasti islamskih nauka i šestog

predmeta unutar kojeg postoji mogućnost podučavanja širokog spektra tema ili realizacije šarolikih van-nastavnih sadržaja.

Pet islamskih predmeta su kira'et, akaid, fikh, ahlak i historija islama. Kroz obradu predviđenih sadržaja iz navedenih predmeta mektepskim polaznicima se predočava temeljno znanje i učenje islama neophodno, ali u velikoj mjeri i dovoljno, za cjeloživotno prakticiranje vjere i njenih načela.

Shodno tome, mektepski polaznik će uslijed realizacije NPP-a biti u prilici:

- Spoznati temeljna načela islamskoga vjerovanja, tj. akaid-ska učenja ili oblast imanskih

šarta, te će po osnovu istih biti u stanju ispravno vjerovati.

- Usvojiti i u praktičnom smislu primijeniti znanje iz oblasti obredoslovlja, tj., ibadata ili fikha, te primjenom istih biti u mogućnosti praktistirati islamska načela ili islamske šarte i samim time izvršavati svoje praktične vjerničke obaveze.
- Podučiti se islamskim etičkim načelima (ahlak) i po osnovu njih biti u stanju lijepo se i moralno ponašati.
- Upoznati se s ličnostima Allahovih poslanika, a.s., životopisom Muhammeda, a.s., te osnovnim historijskim tokovima islamskog ummeta, tj. historijom islama, da bi po osnovu tih spoznaja imao širi i potpuniji pogled na civilizacijske tokove ljudskoga roda.
- Osposobiti se za čitanje kur'anskog pisma i arapskog jezika, te po osnovu istoga biti u stanju se duhovno obogaćivati, ali i intelektualno napredovati.
- Učiti o svojoj domovini, naciji i jeziku, duhovnoj tradiciji i baštini, vrijednostima svoje Islamske zajednice i njenih velikana, i na taj način biti u mogućnosti ispravnije razumijevati svijet oko sebe i na potpuniji i adekvatniji način se ophoditi prema izazovima vremena i prostora na koje kroz život bude nailazio.

Po osnovu prethodno istaknutog, uočljiva je široka lepeza lekcija koje jedan polaznik mektepske nastave ima priliku naučiti u toku svog mektepskog obrazovanja, te po osnovu istih biti u stanju ispravno vjerovati, svoje vjerničke obaveze adekvatno izvršavati, svoj moral oplemenjivati, duhovno se i intelektualno osnaživati, nacionalno se izgrađivati i osvješćivati.

2. Mektepski odgoj

Osim znanja koje jedan mektepski polaznik ima priliku usvojiti, pohađanjem mektepske nastave pruža

mu se prilika da naučeno proživljava i doživljava u stvarnome svijetu i posebnom ozračju, ali i da stječe navike i iskustva koja nerijetko ne može uopće imati na drugim mjestima. Tako se mektepski polaznik uslijed doticaja s mektebom navikava na:

- Mekteb, džamiju, harem i sve druge prostore i prostorije s kojima se od svoje najranije dobi identifikira i koje samim time postaju i "njegove odaje" i njegov "prirodni ambijent". Navedeno iskustvo lišit će pojedinca fobije i traume koju nerijetko pojedinci imaju jer nisu u ranoj mladosti imali priliku prijatnim doživjeti navedene prostore, već su u kasnijoj dobi dolazili u dodir s njima uslijed okolnosti koje najčešće nisu prijatne. Najilustrativniji primjer je susret pojedinca s džamijom i haremom po prvi put uslijed smrti ili dženaze nekog bliskog člana porodice ili prijatelja.
- Muallima/imama kao osobu od koje uči, koju na poseban način poštuje i na koncu voli. Nerijetko polaznik prema svome muallimu ima doživotno poštovanje što se u konačnici odražava na njihovu komunikaciju i suradnju. Takav odnos može prouzrokovati osjećaj povjerenja iz kojeg mogu da se crpe korisni savjeti i napuci za život, naročito u turbulentnim životnim okolnostima.
- Džemat i zajednicu muslimana, što u konačnici pojačava njegovu prisnost i povezanost s ostalim muslimanima. U samom početku polaznik stvarra prijateljstva i poveznice sa svojim vršnjacima, dok u kasnijoj dobi dolazi u sve češći susret i sa starijim članovima zajednice. Navedeno prouzrokuje njegovu identifikaciju s društvenom zajednicom koja sačinjava vjerničku populaciju njegovog mjesta življenja.
- Islamske obrede u kojima se navikava da aktivno učestvuje.

Najznačajniji primjer, a ujedno i obred na koji se kroz mekteb navikava, jeste vezan za obavljanje namaza. U početku će to najvjerojatnije biti u kontrolisanom mektepskom ambijentu, da bi se u konačnici na praktistiranje istog navikavao i u realnom džematu. Kroz mektepski oblik vježbe prihvatit će tehniku namaza i spoznati njegove forme, dok će unutar džemata imati priliku i u praktičnom smislu steći naviku za njegovo obavljanje. Ovako će na potpuno blag način namaz u džamiji za njega postati nešto sasvim "prirodno", a ne "strano" i "teško".

- Aktivnu primjenu naučenog gradiva. Značajan je broj činjenica kojima će se mektepski polaznik podučiti da ih kroz život treba primjenjivati, a da često isto neće biti u prilici praktistirati osim kroz druženje s mektebom. Za primjer bi se moglo uzeti nazivanje selama koje je opći obrazac pozdrava, pa i među vršnjacima u tom ambijentu, dok na drugim mjestima neće u tolikoj mjeri biti primjenjivan. Također, za djevojčice će to posebno biti uočljivo kod nošenja mahrame. Vremenom će za one koji su pohađali mekteb ove navike biti lakše "iznijeti" i u izvanmektepski život.
- Obrasce ponašanja koji se u mektepskom ambijentu najčešće razvijaju u pozitivnom pravcu i ozračju. Polaznici mekteba će prilikom boravka u mektebu ili u ozračju nekih mektepskih aktivnosti biti u prilici sporedno usvajati poimanja lijepog ili neprikladnog ponašanja. Tako će se vremenom pojaviti pokoja neprikladna riječ na koju će se ukazati da ju ne treba koristiti ili ponašanje koje nije u skladu s učenjem islama. Za primjer ponašanja možemo ovdje navesti pojavu kucanja u drvo s

- ciljem otklanjanja mogućnosti da se nešto ružno desi, što je raširena praksa, a ujedno suprotna učenju islama, ili će se kroz razgovor o određenim temama doći do neislamskog mišljenja da je neki dan nesretan.
- Druženja i zabavu u skladu s “halal standardima”. Često će se mektepski polaznici uslijed organiziranja vannastavnih aktivnosti istinski zabaviti i lijepo družiti, a sve će to druženje biti nadvijeno poštivanjem vjerskih načela, što će u konačnici biti odličan podsjetnik da je sasvim moguće lijepo se zabaviti i bez korištenja nedozvoljenih sadržaja.
 - Putovanja i posjete udaljenih destinacija uz praktičnu primjenu naučenih ili nenaučenih lekcija. Onoga trenutka kada, naprimjer, mektepski polaznici budu u prilici učestvovati u mektepskoj ekskurziji ili izletu uvidjet će u praktičnom smislu da je i na putu, izvan džamije ili kuće, potrebno svoj život organizirati spram obaveze obavljanja namaza, te će se podsjetiti ili naučiti specifičnim olakšicama i njihovoj primjeni uslijed ovakvih okolnosti.
 - Javne nastupe u različitim prilikama. Nerijetko će djeca prvu ili čak jedinstvenu priliku da na neki način javno nastupe imati unutar mekteba. Tada veoma lahko može doći do otkrivanja određenih talenata, ali i razvijanja sluha za neke općepotrebne navike za jednog muslimana. Tako će mektepski ambijent biti odlična podloga za razvijanje sluha za učenje ezana, ilahija ili salavata, mujezinluk i slično.
 - Učenje napamet. Specifičnost podučavanja mektepskom

gradivu može da bude idealna podloga za razvijanje potencijala pamćenja napamet određenih sadržaja i za opće obrazovanje, kao što je učenje pjesmica, recitacija ili općenito školskog gradiva, ali ujedno može poslužiti i identifikiranju posebnih potencijala i nadarenosti, kao što su memorisanje Kur’ana ili učenje stranih jezika.

- Diskusije i dijalog o vjerskim i drugim temama iz ugla vjernika. Bez obzira na istovjetnu mogućnost percepcije određenih pojava kao lijepih ili ružnih i iz ugla vjere i nekih nevjerskih pogleda unutar mekteba se pruža jedinstvena mogućnost da se pojave posmatraju i diskutuju iz ugla vjernika. Na prvi pogled ovo može izgledati beznačajno, ali ukoliko uzmemo u obzir cjeloživotni svjetonazor čiji se temelji kreiraju u mladalačkoj dobi i kao takvi trajno usmjeravaju kreiranje ličnosti svakog pojedinca, tada dolazimo do činjenice da je mladom biću potrebno da kao vjernik može otpočeti s izgradnjom svoje percepcije svega što ga se tiče. Ovome za primjer možemo navesti mnoštvo tema, ali sad nam može biti dovoljno pitanje odnosa prema roditelju o kojem će, naprimjer, mlado biće iz školskog ili pozitivnog društvenog okruženja dobiti informacije da ga treba poštovati, ali će iz vjerničkog ugla poprimati daleko širi i općenitiji pogled ka potrebi cjeloživotnog poštovanja roditelja do krajnje mjere, pa i poslije njihovog preseljenja s ovoga svijeta nastavku dobroćinstva spram istoga, a za što

mu se iz ugla vjere garantuju posebne privilegije i uspjesi.

- Uzajamnu empatiju starijih i mlađih. Polaznike mektepske nastave veoma često emocionalno doživljavaju stariji ljudi i žene, te im s ciljem posebnog poštovanja njihova truda daruju različite vrste poklona što u konačnici stvara jedan veoma prijazan odnos mlađih i starijih generacija u međusobnom poštivanju i saosjećanjima.

Bitne napomene

U isticanju svih prethodno iznesenih prednosti i vrijednosti koje jedan mektepski polaznik može usvojiti uslijed svoga pohađanja mektepske nastave, napominjemo da se ni u najmanjem obimu nismo kritički osvrtni na jedan mogući segment negativnog utjecaja ili pogrešno postavljenih osnova. To smo učinili s ciljem apostrofiranja i značajnijeg ukazivanja na prednosti i vrijednosti, a ne zbog toga što takvi efekti ne mogu biti primijećeni ili nisu prisutni kao stvarna refleksija mektepske nastave. Ovdje su, dakle, izloženi željeni efekti i ciljevi, koji kao takvi predstavljaju ideal kojem želimo težiti.

Zaključak

Na osnovu prethodno iznesenih opservacija možemo zaključiti da se putem mektepske nastave polaznicima pruža mogućnost da na poseban i nezamjenjiv način dođu do znanja o osnovama svoje vjere te da naučeno gradivo lakše pretoče u živo iskušstvo i utkaju u svoj identitet, što se čini dovoljnim razlogom za naše još značajnije i energičnije poduzimanje svih mogućih aktivnosti s ciljem dovođenja svih potencijalnih polaznika u naše mektepske učionice.

Literatura

Begović, Ibrahim (2009). “Svijest o mektebu”, u: *Takvim za 2010*. Sarajevo: El-Kalem.
Fazlović, Vahid (2016). “Mekteb – misija

i profesija”, *Novi Muallim*, 66, 3-8.
Halilović, Nezir (2007). *Utjecaj mekteba na odgojnost djece*. Zenica: MIZ Zenica.

Nastavni plan i program mektepske pouke, usvojen na sjednici Rijasetu održanoj u Sarajevu 12. muharrema 1439. god. po H./2. oktobra 2017. god.

الموجز

وظيفة التعليم الديني في الكتابات المعرفية والقيم

عامر ماهيتش

يستعرض هذا المقال دور التعليم الديني في الكتابات، بشقيه، تمكين التلاميذ من اكتساب المعرفة التي تمثل أساسا كافيا للعيش في الإسلام، من ناحية، وتأثير الكتاب في تنشئة وتكوين السمات الإيجابية لدى التلاميذ، من ناحية أخرى. وبهدف عرض الشق الأول، تم تحليل المكونات الأساسية لمنهج الكتاب بشكل موجز، بينما استعرض الجانب التربوي عددا من الأطروحات المتشابكة مع التجربة والانعكاس الحقيقي للكتاب على الواقع في صياغة شخصية المستقبل. ولا يشمل هذا البحث تحليلا للآثار السلبية المحتملة لأي من الشقين في دور الكتاب. الكلمات الرئيسية: الكتاب، المعلم، التربية، التعليم، المقررات، الإسلام، المسجد، الهوية، التعلم، المسلم.

Summary

FUNCTIONAL DIMENSION OF MAKTAB CLASS – KNOWLEDGE AND VALUES

Amir Mahić

The article presents a dual aspect of the role of maktab class, comprised of the learning content that provides students with basic knowledge sufficient for living their lives in Islamic fate, and the other is the upbringing that helps to form positive character traits in maktab students. To present the former aspect, the article offers a brief analysis of the content of the Teaching Plan and Programme for the maktab class, whereas the upbringing aspect is analyzed within several theses based on the perceived experience of the actual impact of maktab class in forming students' character. However, the potential negative impact of any of the two aspects of the maktab class is not analysed here.

Keywords: maktab, muallim, upbringing, education, learning content, Islam, mosque, identity, learning, Muslim

POTICANJE UČENIKA NA KRITIČKO, KREATIVNO I MUDRO MIŠLJENJE U MEKTEPSKOJ NASTAVI

Amina SMAJOVIĆ

Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet
amina.smajovic@ff.unsa.ba

SAŽETAK: Učenje je jedna od temeljnih ljudskih potreba. Sastavni je dio čovjekove prirode i, uz povoljne pedagoške poticaje, umnogome je moguće usmjeravati razvoj čovjeka i, posljedično, društva prema (općem) dobru. Međutim, neadekvatno, nedosljedno uplitanje dopušta zaobilazanje i/ili relativiziranje univerzalnih ljudskih vrijednosti što ishodi svedopuštajućim, neprihvatljivim ponašanjima. Učenje je cjeloživotni proces i, kao takav, javlja se u različitim formama i odvija na različitim mjestima, ali iskustva učenja se doživljavaju samo ukoliko dođe do istinske preobrazbe čovjeka. Ovu preobrazbu je moguće postići izmjenom dominantnog pedagoškog modela učenja, odnosno njegovim obogaćivanjem društveno poželjnim vrijednostima. U ovom radu će se najprije eksplicirati vrijednosno upotpunjeni modaliteti učenja, a potom i propitati njihove mogućnosti da odgovore na savremene izazove društva kroz prizmu mektepske nastave.

Ključne riječi: mekteb, mektepska nastava, učenje, kreativno mišljenje, ilmihal

Uvod

Učenje je jedna od bazičnih potreba, svojstvena svakom pojedincu. U izvještaju UNESCO-a o razvoju obrazovanja za 21. stoljeće Delors je sa saradnicima (1998) ukazao na četiri oblika učenja: (1) učiti znati (sticanje znanja), (2) učiti činiti (primjena znanja), (3) učiti živjeti (interkulturalizam, zajedničko življenje i razumijevanje, saradnja i uvažavanje drugih), i (4) učiti biti (odgovornost, hrabrost, solidarnost, nezavisnost, spontanost, radoznalost). Nabrojani oblici su prihvaćeni kao potporni stubovi društva znanja. Nekoliko godina kasnije Sinlarat (2002) je upotpunio ove oblike učenja s nekoliko

vrijednosti: kritičkim, kreativnim i mudrim mišljenjem. S tim u vezi, razlikuje sljedeće modalitete učenja: (1) učiti kako kritički učiti, (2) učiti kako kreativno činiti, (3) učiti kako biti mudar, uz prožimajuću ideju konstruktivističkog učenja, što sve rezultira konstruktivnim životom i radom. Za razliku od prethodnih, ovi oblici učenja su se etablirali kao odgovor na zahtjeve učećeg društva. Premda mnogi znanstvenici ne prave distinkciju između društva znanja i učećeg društva, Slatina (2023) bilježi kako se društvo znanja temelji na upotrebi i distribuciji znanja. Ovakvo znanje podliježe principima ekonomske isplativosti. Znanje kao

ekonomski resurs se strateški generira da bi se distribuiralo i prodavalo, što dalje doprinosi ekonomskom razvoju. Međutim, isključiva orijentacija na ekonomsku pragmatičnost pretvara znanje u robu, a čovjeka tretira kao sredstvo za uspostavljanje i održavanje visokoprofitnih ekonomija. Slatina (2023:266) primjećuje da ova filozofija ima za "cilj proizvesti što više korisnih stvari za potrebe potrošačkog društva ne brinući o tome što se time stvara velik broj nekorisnog stanovništva". Dodatno, znanja u društvu znanja nužno nisu upotpunjena etičkim načelima, a ukoliko su lišena njih, postaju izvor brojnih problema i socijalnih nejednakosti.

Tamna strana društva znanja ili, iz ograničenije perspektive, ekonomije znanja (Sörlin i Vessuri, 2007) ogleda se u primjeni znanja u nehumane, destruktivne svrhe. S druge strane, učee društvo je "društvo humanističke vizije čovjekove dobrobiti i etičkih načela čovječanstva" (Slatina, 2023: 271), društvo u kojem se nastoje smanjiti neravnopravnosti kroz življenje univerzalnih ljudskih vrijednosti. To je društvo protkano iskonskom idejom odgoja i obrazovanja, učenja i po(d)učavanja radi očovjčenja, a koje se odvija na različitim mjestima i u različitim formama.

Polazeći od osnovne antropološke teze koja kaže da je čovjek biće učenja (Slatina, 2023) i da je učenje preduslov za usavršavanje i oplemenjivanje ličnosti, prepoznamo potrebu da iz teorijske pozicije detaljnije operacionaliziramo vrijednosno utemeljeni model učenja te propitamo snage i perspektive ovog modela kroz prizmu mektepske nastave.

Vrijednosno utemeljeni model učenja

Vrijednosno utemeljeni model učenja je isplivao kao reakcija na kulturu učenja koja je duhovno osiromašena. Pomak ka humanistički orijentiranoj odgojno-obrazovnoj paradigmi potrebuje involviranje kritičkog mišljenja, kreativnosti i mudrosti u svakodnevna iskustva učenja.

Doba u kojem živimo je informacijsko doba. Svako od nas je izložen mnoštvu informacija, diskutabilne vjerodostojnosti i upitnih vrijednosti. Enormno brz protok informacija često onemogućava njihovu provjeru. Opremiti djecu i mlade vještina kritičkog mišljenja da jasno razabiru istinite od neistinitih sadržaja, kritički mu pristupaju; analiziraju, tumače i vrednuju neki problem bitan je odgojno-obrazovni zadatak. Pascarella i Terezini (1991) definiraju kritičko mišljenje kao sposobnost pojedinca da učini većinu ili sve od navedenog: (1) identificira središnja pitanja i

pretpostavke u argumentaciji, (2) uočava postojeće veze i odnose, (3) izvodi ispravne zaključke iz podataka, (4) ispravno tumači opravdanost zaključaka, (5) procjenjuje dokaze ili autoritete. Dakle, kritičko mišljenje se može odrediti kao svrhovita, reflektivna, samoregularajuća prosudba koja ishodi tumačenjem, analizom, procjenom i zaključivanjem, kao i objašnjenjem dokaznog, konceptualnog, metodološkog, kategoričkog ili kontekstualnog razmatranja na kojem se ta prosudba zasniva. (Inda i Sihes, 2022) Ovakvo viđenje kritičkog mišljenja je jasno izraženo u Kur'anu. Kur'anski ajeti potiču na kritičko mišljenje i upotrebu razuma kako bi se brižljivo ispitala mogućnosti koje imaju za cilj modifikaciju uvjerenja ili ponašanja. Hashim Kamali (2018) prepoznaje pet osnovnih kur'anskih tema koje traže kritičko promišljanje; vjerovanje da je Allah jedan i jedinstven, tumačenje Kur'ana, odnos čovjeka i svijeta, historijski primjeri, razmišljanje o sebi i samoregulacija. Tragom ovoga, ajetima ćemo ilustrirati ove teme. Allah dž.š. u Kur'anu kaže:

On život i smrt daje i samo od Njega zavisi izmjena noći i dana, pa zašto ne shvatite? (Kur'an, 23: 80)

Reci: "Dajte svoj dokaz, ako istinu govorite!" (Kur'an, 2:111)

O vjernici, ako vam nekakav nepošten čovjek donese kakvu vijest, dobro je provjerite, da u neznanju nekome zlo ne učinite, pa da se zbog onoga što ste učinili pokajete! (Kur'an, 49: 6)

Ove dvije vrste su kao slijep i gluhi i kao onaj koji vidi i čuje. A mogu li se oni uporediti? Pa zašto ne razmislite? (Kur'an, 11:24)

Ne povodi se za onim što ne znaš! I sluh, i vid, i razum, za sve to će se, zaista, odgovarati. (Kur'an, 17:36)

O vjernici, klonite se mnogih sumnjičenja, nekā sumnjičenja su, zaista, grijeh... (Kur'an, 49:12)

Sve pobrojano pokazuje da Kur'an, naročito u islamskom obrazovanju,

treba poslužiti kao osnova za razvoj vještina kritičkog mišljenja. Znanstvenici ukazuju da je doprinos islamske civilizacije čovječanstvu nemjerljiv jer kur'anske riječi pozivaju na konstantno posmatranje, analiziranje, rasuđivanje; kritičko i kreativno mišljenje. (Abd Rahim i dr., 2019; Dahari i dr., 2019; Inda i Sihes, 2022) I kritičko i kreativno mišljenje su imperativni oblici mišljenja u traganju za istinom. S druge strane, postoji konsenzus znanstvenika da bi nedostatak kritičkog i kreativnog promišljanja oslabio strukturu vjere i vjerovanja djece, mladih i odraslih, što bi proizvelo osjećaj konfuzije, dezorijentacije, (moralne) anomalije te, posebno zabrinjavajuće, ograničeno i/ili neadekvatno internaliziranje vrijednosti. (Kosar Altinyelken, 2021) Stoga bi, imajući u vidu značaj kritičkog i kreativnog mišljenja za prosperitet pojedinca i društva, ovi modaliteti trebali biti vodeća pretpostavka u oblikovanju odgojno-obrazovnih praksi.

Za razliku od kritičkog mišljenja, kompleksnost fenomena kreativnosti je kroz historiju otežavala i jednoznačno usvajanje njene standardne definicije. Široko prihvaćena definicija kaže da je kreativnost proces koji ishodi inovativnim i korisnim produktima, idejama, iskazima. To je sposobnost upotrebe mašte kako bi se iznjedrila rješenja složenih problema. Uz pedagoški optimističan pogled na ljudsku kreativnost kao na sposobnost koja se može (na) učiti i oblikovati, prepoznata je potreba da se učenje i oblikovanje kreativnosti pedagoški legitimiraju samo uz etički prikladne motive. Islamska misao o kreativnosti je bazirana na nekoliko općeprihvaćenih postulata i uključuje nekoliko ciljeva. Postulati kreativnosti podrazumijevaju iskrenost, originalnost, korisnost (korisne proizvode i ideje), upotrebu etički prihvatljivih sredstava, dok ciljevi kreativnosti iz islamske perspektive podrazumijevaju Allahovo zadovoljstvo, jačanje veze s Allahom, pronalaženje istine

i služenje društvu. (Al-Karasneh i Saleh, 2010; Mostafa Rashed, 2023) U Kur'anu se kazuje:

Čitaj, u ime Gospodara tvoga koji stvara, stvara čovjeka od ugruška! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna. (Kur'an, 96: 1-5)

Reci: "Putujte po svijetu da vidite šta je On iz ničega stvorio. I, Allah će to, poslije, po drugi put stvoriti. Allah, zaista, sve može. (Kur'an 29:20)

Zar ne vidiš da Allah spušta s neba kišu pa je u izvore u zemlji razvodi, a onda pomoću nje raznobojno bilje izvodi, zatim se ono osuši i ti ga vidiš požutjela i najzad ga skrši?! To je, doista, opomena za one koji su pametni. (Kur'an 39: 21)

Mi im dajemo sve što im je potrebno za život na ovom svijetu i Mi jedne nad drugima uzdižemo po nekoliko stepeni da bi jedni druge služili. (Kur'an 43: 32)

Konačno, sama sposobnost stvaranja ili unapređenja ideja i/ili produkata neće donijeti vrijednosno poželjne promjene u svijetu ukoliko kreator (osoba) nije mudar; ukoliko ne promišlja o mogućnostima i implikacijama svojih odluka. Drugim riječima, biti mudar znači donositi ispravne odluke, tragati za onim što je istinito i dobro. Zalagati se za altruistične principe kako bi se osigurao opstanak i napredak ljudske civilizacije je osnova mudrog mišljenja. Ono je, dakle, uvijek protkano vrijednostima, osobnim i društvenim. Osim određenja mudrosti kao ponašanja okarakteriziranog izostankom egocentrične, nerijetko sebične orijentacije kako bi se iznašla najbolja rješenja za problemske situacije, Wang i saradnici (2019) pozdravljaju i određenje mudrosti kao osobine, odnosno psihološkog kvaliteta koji integrira vrlinu i duhovnost, a stiče se refleksijom na životna iskustva. U svakom slučaju, nedostatak mudrosti vodi društvo ka duhovno-etičkoj litici, što

generira brojne socijalne probleme među kojima su neravnopravnost, siromaštvo, socijalna isključenost, neprijateljstva, sukobi, previranja, podjele. Al-Hidabi i Khiati (2021), oslanjajući se na islamsku doktrinu, bilježe postojanje nekoliko dimenzija mudrosti: praktičnu (ispravnost u riječima, činjenje dobrih i korisnih djela), kognitivnu (konstrukcija znanja), emocionalnu (empatija, strpljenje, blagost, pružanje podrške i pažnja prema drugima, pozitivna osjećanja, prevladavanje ravnodušnih ili negativnih emocija), kontemplativnu (intelektualna poniznost, svijest o ograničenosti vlastitih znanja, fokusirana, dubinska refleksija na životna iskustva, tj. analiza, praćenje i osvrt poduzetih aktivnosti, prihvatanje i uvažavanje različitih perspektiva, nastojanje za sintezom dva oprečna gledišta) te moralnu dimenziju (hrabrost, upornost, pravednost, čestitost). U Kur'anu postoje ajeti koji potkrepljuju nabrojano:

I metak na Allahovom putu žrtvuju te, i sami sebe u propast ne dovodite, i dobro činite – Allah, zaista, voli one koji dobra djela čine. (Kur'an, 2: 195)

(...) i reci: "Gospodaru moj, Ti znanje moje proširi!". (Kur'an, 20: 114)

Budi prema njima pažljiv i ponizan i reci: "Gospodaru moj, smiluj im se, oni su mene, kad sam bio dijete, nje govali!" (Kur'an, 17: 24)

(...) jedino želim učiniti dobro koliko mogu, a uspjeh moj zavisi samo od Allaha; u Njega se uzdam i Njemu se obraćam. (Kur'an, 11: 89)

Oni u Allaha i u onaj svijet vjeruju i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrću i jedva čekaju da učine dobročinstvo; – oni su čestiti. (Kur'an, 3: 114)

Mekteb kao temeljna jedinica odgojno-obrazovnog rada koja djeluje pri Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini ima nezamjenjivu ulogu

u opremanju djece i mladih znanjima o islamskim propisima, vještini savladavanja arapskog pisma, izgradnji stavova kojima njeguju svoj vjerski identitet i usvajanju vrijednosti istine, dobrote, ljepote, pravde, svetosti. Rezultati brojnih studija pokazuju doprinos mektepske nastave u profiliranju i oplemenjivanju karaktera djece i mladih (Karodia, 2004) kroz promišljanje, reagiranje i proaktivno djelovanje kako bi se prevenirali i/ili riješili društveni problemi, a sve praćeno promoviranjem temeljnih vrijednosti i etičkih principa. (Mohamed, 2014) S tim u vezi, u empirijskom dijelu rada se propituju snage i perspektive vrijednosno obogaćenog modela učenja kroz prizmu mektepske nastave.

Metod

Potaknuti naučnom argumentacijom o odgojivosti i obrazovljivosti kritičkog, kreativnog i mudrog mišljenja, cilj istraživanja je bio propitati da li se u mektepskoj nastavi kultivisu navedeni obrasci mišljenja kroz uvid u nastavni plan i program i udžbenike za mekteb.

Istraživački korpus je sačinjavao *Nastavni plan i program mektepske pouke Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*. Od 2017. godine nastava u mektebima se realizira po revidiranom planu i programu koji je odobrio Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Korpus istraživanja su sačinjavali i udžbenici za mekteb – *ilmihali*, za sva tri nivoa mektepske pouke, a u izdanju kuće El-Kalem (izdavački centar Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini). Kao jedinice analize nastavnog plana i programa određeni su: cilj pohađanja mektepske pouke, uloga i značaj, zadaci i očekivani opći odgojno-obrazovni ishodi/postignuća mektepske pouke. Kao jedinice analize udžbenika određena su pitanja i zadaci kojima se (ne) potiče razvoj kritičkog, kreativnog i mudrog mišljenja. Analitička matrica koja je korištena za potrebe

ovog istraživanja sačinjena je od znanstvenih saznanja; najpriznatijih modela i teorija o kritičkom, kreativnom i mudrom mišljenju, a čije osnove su ponuđene u teorijskom dijelu rada.

Od istraživačkih metoda korištene su metoda analize sadržaja, deskriptivna i komparativna metoda, a primijenjena tehnika je rad na dokumentaciji. Navedene metode su osigurale opisivanje fenomena, analizu nastavnog plana i programa, kao i udžbenika, ali i poređenje, suprotstavljanje, evaluaciju i interpretaciju dobivenih nalaza.

Rezultati i rasprava

Nastavni plan i program za mek-tepsku pouku obuhvata tri nivoa. Polaznici prvog nivoa su starosne dobi od 6 do 8 godina, polaznici drugog nivoa su starosne dobi od 9 do 11 godina i polaznici trećeg nivoa su starosne dobi od 12 do 15 godina. Iz kurikulumu predmeta analize izdvaja se da je osnovni cilj mek-tepske pouke upoznati i poučiti djecu i mlade osnovama islamskog vjerovanja i učenja, i osposobiti ih za praktično življenje u islamu. Na osnovu cilja, određeni su i zadaci među kojima se izdvajaju: usmjerenje na pravilno razumijevanje svijeta i života koji ih okružuje, upućivanje na sve korisne aktivnosti kojima se izgrađuje zdrava, kompletna, savjesna, samosvjesna i samostalna ličnost te podsticanje na razvijanje međuljudske ljubavi, razumijevanja i pozitivnih međuljudskih vrijednosti. Usmjeravanje polaznika na ispravno razumijevanje svijeta potrebuje kritičko mišljenje; sposobnost interpretacije, analize, procjenjivanja, zaključivanja, pojašnjavanja i samoregulacije. Upućivanje na korisne aktivnosti kojima se samoaktualizira ličnost je usmjereno i na izgradnju stvaralačkih sposobnosti uz etičku dimenziju. Stvaranje korisnih ideja, produkata i uvida traži promišljanje o više mogućih načina rješavanja nekog problema, promišljanje "izvan okvira" što nije

ništa drugo do kreativnost. Podsticanje na razvijanje međuljudske ljubavi, razumijevanja i pozitivnih međuljudskih vrijednosti prati posjedovanje širih uvida, uvažavanje i integraciju različitih perspektiva, traganje za odgovorima na teška i važna životna pitanja uz težnju da se donesu ispravne prosudbe (mudrost). Primjeri očekivanih općih odgojno-obrazovnih ishoda mek-tepske pouke kojima se kultiviše kritičko, kreativno i mudro mišljenje uključuju:

- razumijevanje osnovnih islamskih propisa, tj. da polaznici znaju opisati, objasniti, razlikovati, zaključiti, prevesti, demonstrirati i pokazati;
- jasnu predstavu o značaju islamskog odgoja i nauke u savremenom životu;
- da polaznici razumiju, objašnjavaju i povezuju imanske šartove;
- da uče i primjenjuju propisane islamske dužnosti proizašle iz islamskih šartova;
- da prepoznaju i praktično primjenjuju načela islamskog morala;
- da pokazuju osjećaj i brigu za vlastitu kulturu, bosanski jezik, tradiciju i identitet;
- da prepoznaju dobro i preporučuju život utemeljen na moralnim vrijednostima;
- da iskazuju ljubav i privrženost prema džamiji, džematu i zajednici.

Neke od nastavnih cjelina/nastavnih tema koje se obrađuju u mektebima, a kojima se kultiviše kritičko, kreativno i mudro mišljenje podrazumijevaju: "Lijepo ponašanje", "Pripremanje prigodnih programa", "Prirodno okruženje", "Porodica", "Pozitivna svojstva i životne navike", "Kultura i civilizacija", "Blagdani", "Islam je vjera srednjeg puta", "Zdravlje", "Domovina i identitet", "Postizanje Božijeg zadovoljstva", "Dužnosti prema sebi", "Dužnosti prema ljudima", "Odluke vjernika", "Pokuđene osobine",

"Odgovornost prema prirodi", "Domovina i multikulturalnost".

Smatramo važnim spomenuti i dopunske vanmektepske sadržaje koji su sastavni dio plana i programa (sekcije, sportsko-rekreativne aktivnosti, društveno koristan rad i drugo) čime se polaznici osposobljavaju za kreativan i produktivan život *sa i u* društvu. Ove aktivnosti služe kao motivacijska udica što iskustva učenja čini zanimljivijim, interaktivnijim i smislenijim. Za vannastavne aktivnosti predviđeni fond sati na godišnjem nivou iznosi 15 za prvi i treći, a 20 za drugi stepen mek-tepske pouke. Dakle, tragom svega napisanog moguće je iščitati da se razvijanje kritičkog, kreativnog i mudrog mišljenja kod djece i mladih u mektebima kurikularno ohrabruju. Osim nastavnog plana i programa koji treba da odgovara zahtjevima i potrebama društva, neophodno je osigurati i kvalitetne nastavne udžbenike. Udžbenici kao važna didaktička sredstva trebaju biti koncipirani tako da prate ciljeve podučavanja i ishode učenja u nastavnom procesu. Visoku kvalitetu nastave je moguće postići samo ukoliko udžbenik korelira s nastavnim ciljevima naznačenim u planu i programu, navode Assaly i Smadi. (2015) Tako se revizijom nastavnog plana i programa mek-tepske pouke 2017. godine etablirala i potreba za izmjenom udžbenika koji trebaju slijediti isti. S obzirom na tri nivoa mek-tepske pouke, raspisan je konkurs i odabrana su tri *ilmihala*; za prvi, drugi i treći nivo mek-tepske pouke. Njihova primjena je otpočela 2020/2021. godine.

Općim pregledom udžbenika za mekteb pokušala se utvrditi zastupljenost pitanja i zadataka kojima se potiče kritičko, kreativno i mudro mišljenje. Istraživački korpus sačinjavala su tri udžbenika – *ilmihala* za sva tri nivoa mek-tepske pouke. Zastupljenost pitanja i zadataka kojima se potiče kritičko, kreativno i mudro mišljenje prezentirana je u tablici.

Tablica 1

Zastupljenost pitanja i zadataka kojima se potiče kritičko, kreativno i mudro mišljenje

Udžbenik	Pitanja i zadaci kojima se potiče...		
	...kritičko mišljenje f (%)	...kreativno mišljenje f (%)	...mudro mišljenje f (%)
<i>Ilmihal 1</i> – Za prvi nivo mektepske pouke	19 (40,4%)	19 (40,4%)	9 (19,2%)
<i>Ilmihal 2</i> – Za drugi nivo mektepske pouke	82 (37,5%)	98 (44,7%)	39 (17,8%)
<i>Ilmihal 3</i> – Za treći nivo mektepske pouke	100 (49,3%)	39 (19,2%)	64 (31,5%)

U ilmihalima za sva tri nivoa mektepske pouke pronađeno je 469 pitanja i zadataka (u daljem tekstu: pitanja) koji omogućavaju razvoj kritičkog, kreativnog i mudrog mišljenja. Od tog broja, 201 pitanje (42,8%) pruža prilike da djeca i mladi razviju kritičko mišljenje, 156 kreativno mišljenje (33,3%), a 112 mudro mišljenje (23,9%). U *Ilmihalu 1* kritičko i kreativno mišljenje se, kroz pitanja, podjednako promiču, a mudro mišljenje u nešto manjoj mjeri. U *Ilmihalu 2* situacija je slična; najveći broj pitanja je orijentisan na kultivisanje kreativnog i kritičkog mišljenja, dok u *Ilmihalu 3* dominiraju pitanja kojima se osnažuje kritičko mišljenje, a potom i mudro mišljenje u nešto manjoj mjeri. Neki primjeri pitanja i zadataka kojima se promiče kritičko mišljenje:

- Objasnite načine na koje možemo odrediti smjer Kible.
- Zašto je važno da smo svjesni svoje narodnosti?
- Koja je svrha stvaranja biljnog i životinjskog svijeta?

U tekstu je navedeno nekoliko primjera pitanja i zadataka kojima se kultivira kreativno mišljenje:

- Na mektepskom izletu odredite Kibli pomoću mahovine.
- Nastavi priču na dva načina – da dječak iz škole mora naklanjati prvi rekat i da nije dužan naklanjati prvi rekat: Ahmed se vraćao kući iz škole. U povratku je ušao u džamiju da klanja podne-namaz. Međutim, njegov

efendija je bio na ruku u prvog rekata. Ahmed...

- Istražite gdje se prema savremenim arheološkim istraživanjima nalazi brdo Džudi na kojem je zaustavljena Nuhova, a. s., lađa?

Pobrojani su i primjeri zadataka kojima se promiče mudro mišljenje:

- Razgovaraj s muallimom/muallimom i roditeljima/starateljima ko nam može biti uzor u ponašanju.
- Razgovor s muallimom: Prikrivanje tuđih mahana na ovom svijetu.
- Razgovor s muallimom: Prilikom smrti Poslanikovog sina Ibrahima, on je rekao: "Oči plaču, a srce tuguje, ali mi ne govorimo ništa drugo osim onog što je ugodno našem Gospodaru. Doista, Ibrahim, ožalošćeni smo tvojim odlaskom."

Imajući u vidu sve navedeno, može se konstatirati da udžbenici za mektepsku pouku obiluju mnoštvom pitanja i zadataka koji otvaraju prilike da se učenici intelektualno angažiraju i razviju vještine kritičkog, kreativnog i mudrog mišljenja. Najveći udio pitanja kojima se podupire kritičko i mudro mišljenje je zabilježen u udžbeniku za treći nivo mektepske pouke, odnosno udžbeniku namijenjenim polaznicima dobi od 12 do 15 godina. Oslanjajući se na znanstvena saznanja prema kojima se sposobnosti prosuđivanja vezano uz mudro mišljenje stiču (Baltes i Staudinger,

2000), a za kritičko mišljenje intenziviraju u adolescenciji (Sun i Hui, 2012), može se zaključiti da su ovi nalazi očekivani. Što se tiče kreativnog mišljenja, najveći udio pitanja je uočen u udžbeniku za drugi nivo mektepske pouke. Ni ovi nalazi ne odstupaju previše od teorijskih postavki, jer se pokazalo, potcrtava Alacapinar (2013), da kod većine djece kreativnost značajno opada tokom školovanja, pri čemu se najznačajniji pad dešava oko 10. godine života.

Udžbenici koji pospješuju razvoj kritičkog, kreativnog i mudrog mišljenja su povod za radost iz perspektive učenika, jer omogućavaju aktivno, konstruktivističko učenje uz značajnije sudjelovanje u istraživanju i rješavanju problema, analizi, sintezi i evaluaciji. Udžbenici kreirani i oblikovani prema didaktičko-metodičkim smjernicama i zahtjevima imaju potencijal da znanja učine dugotrajnijim kroz pitanja i zadatke koji potiču (na) više kognitivne procese. Ovo istraživanje je pokazalo da su prilike za razvoj kritičkog, kreativnog i mudrog mišljenja u mektepskoj nastavi jako povoljne. Do ovog zaključka se došlo uvidom u nastavni plan i program, kao i udžbenike. Ohrabrujuće je i to što su iskustva muallima o primjeni novog nastavnog plana i udžbenika izuzetno pozitivna. (Salkica i Bilčević, 2012) Međutim, kako nije jasno koliki je doprinos ova dva propitvana segmenta u cjelokupnoj mektepskoj pouci, valjalo bi istraživanje proširiti da bi se dobila potpunija slika odgojno-obrazovnog realiteta u mektebima.

Zaključak

Bitno izmijenjene društveno-ekonomske prilike su anticipirale i simplifikaciju procesa učenja koji je postao lišen humanističkih vrijednosti. Promjene u obrascima učenja za koje se zalažemo kroz ovaj rad traže vrijednosno orijentirane modalitete konstruisanja znanja uz kontinuirana pozitivna afektivna iskustva, dostojna svake ličnosti.

U radu smo iz teorijske tačke gledišta kratko pojasnili viđenje vrijednosno utemeljenog modela učenja, a potom i propitali snage i perspektive ovog modela kroz prizmu mekatepske nastave. Okosnicu rada čini razumijevanje kritičkog, kreativnog i mudrog

mišljenja kao pokretača društveno poželjnih promjena. S obzirom na to da svaka od nabrojanih vrijednosti "ulazi u interaktivni i povijesni odnos pojedinca i skupine; između osoba i stvari; između individua i ambijenta; između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti; između subjektivnog i objektivnog svijeta; između prirodnoga i kulturnoga; između stvarnoga i mogućega; između imanentnoga i transcendentnoga" (Hoblaj, 2005: 399), od presudne važnosti je osposobiti djecu i mlade da sudjeluju u obnovi svijeta kroz zbližavanje navedenih polariteta i pronalazak ravnoteže između istih. Ovaj rad proklamira neophodnost opremanja mladih naraštaja znanjima i vještinama koje

će im omogućiti kreativan i kritički pristup problemu, dubinsku refleksiju, uvažavanje različitih perspektiva uz težnju za integracijom i sintezom oprečnih perspektiva. Kroz studiozan uvid u literaturu akcentira se da je kvaliteta obrazovanja u mekatepskoj nastavi konstantno pozitivno vrednovana (Ramazanov i dr., 2021), pri čemu i rezultati provedenog istraživanja umnogome idu u prilog spomenutom. Nastavni plan i program mekatepske nastave, baš poput udžbenika za mekatepsku pouku, proklamira kritičko, kreativno i mudro mišljenje, iz čega slijedi zaključak da mekatepska nastava otvara prilike za potpuni, svestrani razvoj ličnosti i razvoj društva.

Literatura

- Abd Rahim, S. I., Mohamad, M. D., Hassan, M. A., i Mohd Mansor, S. K. (2019). "Applying Islamic perspective on Critical Thinking Skills in Teaching Halal Management Program: An Overview", *Religación*, 4, 14, 312-318.
- Alacapinar, F. G. (2013). "Grade Level and Creativity", *Egitim Arastirmalari-Eurasian Journal of Educational Research*, 50, 247-266.
- Assaly, I. R. i Smadi, O. M. (2015). "Using Bloom's Taxonomy to Evaluate the Cognitive Levels of Master Class Textbook's Questions", *English Language Teaching*, 8, 5, 100-110.
- Al-Hidabi, D., i Khiati, M. (2021). "The Concept of Wisdom from an Islamic Perspective", *Development of thinking*, 12, 1, 35-46.
- Al-Karasneh, S. M., i Saleh, A. M. (2010). "Islamic perspective of creativity: A model for teachers of social studies as leaders", *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 2, 412-426.
- Baltes P. B. i Staudinger U. M. (2000). "Wisdom: A metaheuristic to orchestrate mind and virtue towards excellence", *American Psychologist*, 55, 1, 122-136.
- Dahari, A. A., Suhid, A., i Fakhruddin, F. (2019). "Implementation Critical Thinking in Teaching Islamic Education", *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 8, 4, 805-823.
- Delors, J. (1998). *Učenje: blago u nama, Izvješće UNESCO-u Međunarodnog povjerenstva za razvoj obrazovanja za 21. stoljeće*. Zagreb: Educa.
- Hashim Kamali, M. (2018). *Čitanje znakova: Kur'ansko gledište o mišljenju*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
- Hoblaj, A. (2005). "Vrijednosno usmjereni odgoj u vrijednosno usmjerenj školi", *Filozofska istraživanja*, 25, 2, 389-411.
- Inda, A., i Sihes, A. J. (2022). "Islamic And Western Perspectives of Critical Thinking. International Research of Shariah", *Muamalat and Islam*, 4, 10, 20-29.
- Kosar Altinyelken, H. (2021). "Critical thinking and non-formal Islamic education: Perspectives from young Muslims in the Netherlands", *Contemporary Islam*, 15, 267-285.
- Kur'an s prijevodom Besima Korkuta* (2001). Sarajevo: El-Kalem.
- Mohamed, N. (2014). Capturing Green Curriculum Spaces in the Maktab: Implications for Environmental Teaching and Learning. U: Chapman, J., S. McNamara, M. Reiss, Y. Waghid (ur.). *International Handbook of Learning, Teaching and Leading in Faith-Based Schools*. Dordrecht: Springer.
- Mostafa Rashed, M. (2023). "Thinking Skills and Creativity in Islamic Education", *International Journal of Research and Studies Publishing*, 4, 39, 304-317.
- Pascarella, E., i Terenzini, P. (1991). *How College Affects Students: Findings and Insights from Twenty Years of Research*. San Francisco: CA. Jossey Bass.
- Ramazanov, R. O., Malamagomedov, J. M., Nagieva, M. K., Umakhanov, R. M., i Shamkhalov, S. S. (2021). *A school at mosque in the structure of muslim religious education: Status and evaluation*. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara.
- Salkica, J., i Bilčević, M. (2012). "Iskustvo primjene i korištenja *Ilmihala* za prvi, drugi i treći nivo mekatepske pouke", *Novi Muallim*, 89, 36-40.
- Slatina, M. (2023). *O pedagogiji čovjeka: Od čovjeka kao bića učenja do učećeg društva*. Bužim: Ilum.
- Sun, R. C., i Hui, E. K. (2012). Cognitive competence as a positive youth development construct: a conceptual review. *Scientific World Journal*, 210953.
- Sörlin, S., i Vessuri, H. (2007). *Knowledge society vs. knowledge economy: Knowledge, power, and politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wang, F. Y., Yan, L. S., i Zheng, H. (2019). *A new look of educational psychology*. Hong Kong: Jinan University Press.

الموجز

تشجيع الطلاب على التفكير النقدي والإبداعي والحكيم في دروس
الكتاتيب

أمنية سمايوفيتش

يُعَدُّ التعلم من الاحتياجات الإنسانية الأساسية، فهو من صميم الطبيعة البشرية، فإذا توفرت الحوافز التربوية المواتية، فمن الممكن جدا توجيه تطور الفرد والمجتمع نحو الصالح العام. ومع ذلك، فإن التدخل غير الملائم وغير المتسق يؤدي إلى تجاوز القيم الإنسانية العالمية أو التقليل من أهميتها، مما ينتج عنه سلوكيات متسببة وغير مقبولة. التعلم عملية تستمر مدى الحياة، لذلك تجري هذه العملية بأشكال مختلفة وفي أماكن مختلفة، ولكن خبرات التعلم لا تتحقق إلا إذا حدث تغيير حقيقي عند الشخص. وتحقيق هذا التغير يصبح ممكنا بتغيير النموذج التربوي السائد للتعلم، أي بإثرائه بالقيم المرغوبة اجتماعيا. يشرح هذا المقال طرق التعلم الغنية بالقيم، ثم يناقش إمكاناتها في الاستجابة لتحديات المجتمع المعاصرة، عبر منظور التدريس في الكتاتيب.

الكلمات الرئيسية: الكُتَّاب، التدريس في الكتاتيب، التعلم، التفكير الإبداعي، علم الحال.

Summary

ENCOURAGING STUDENTS TO HAVE
CRITICAL, CREATIVE AND WISE OPINION
IN MAKTAB CLASSES

Amina Smajović

Learning is one of the fundamental human needs. The need to learn is a part of human nature and with the aid of adequate pedagogical incentives it is possible to guide the development of a human being in a positive direction thus consequently guiding the society towards general goodness. However, inadequate interference in human development can result in denial or relativisation of universal values which lead to deviant behaviour. Learning is a life-long process that takes different forms in various places, but we truly experience learning process only if that learning brings about a personality change. This change can be achieved through changes in the dominant pedagogical model by adding adequate socially desirable values to its content. This article primarily explains the values-based modes of learning and then it analyses the prospects of these models in resolving the challenges of modern society from within the prism of maktab class teaching.

Keywords: maktab, maktab class, learning, creative thinking, Ilmihal

EBU BEKIR EL-BAKILANI I NJEGOVO TEOLOŠKO- -FILOZOFSKO UČENJE

Hasan DŽILO

Fakultetu islamskih nauka u Skoplju

hasan_cilo@yahoo.com

SAŽETAK: U radu se razmatra teološko-filozofsko učenje Ebu Bekira el-Bakilanija koji je odigrao značajnu ulogu u postavljanju temelja eš'arijske škole, obogaćujući je novim metafizičkim sadržajima. Njegov diskurs počinje definiranjem znanja čiji je cilj da dovede do unutarnje izvjesnosti. Vjerovanje je, u dubljem smislu, kognitivna činjenica i ono mora biti epistemološki utemeljeno. Drugo značajno pitanje je rasprava o odnosu Božije suštine i njenih svojstava. El-Bakilani produbljuje ovo pitanje na osnovu nužne logike razuma gdje ocrta razliku između znanja i znanog, atributa i atribuiranog, dokaza i dokazivog ili između suštine i njenih modusa. Tome dodaje i svoj kosmološki dokaz koji polazi od promišljanja svijeta ispunjenog supstancijama i akcidencijama od njegove najviše do najniže razine. Kako su akcidencije trenutačne, onda su trenutačne i supstancije od kojih su one sačinjene. Ovisnost akcidencija o supstanciji i obratno, oslonjeno je na Božiju volju. Ako nijedna supstancija nije vječna, a svijet je sačinjen od njih, onda nužno proizilazi da i svijet kao cjelina nije vječan. El-Bakilani uvodi novinu u eš'arijskoj tradiciji po pitanju *izvedene moći* (el-kudre el-hadese), da čovjek svojim izborom određuje moduse čina, a ne sami čin, ukazujući na čovjekovu slobodu i, posljedično ovome, na odgovornost za ono što čini. To je značajna modifikacija dotadašnjeg učenja o *izvedenoj moći* ili stjecanju (*kesb*).

Ključne riječi: islamska filozofija, El-Bakilani, El-Eš'ari, Et-Tembid, Hidaje el-musteršidin

Uvodna razmatranja

Za kadiju Ebu Bekira el-Bakilanija tvrdi se da je jedan od prvih sljedbenika El-Eš'arija koji je odigrao značajnu ulogu u postavljanju temelja njegove škole. Zaista se radi o elokventnom i gorljivom teologu u argumentiranju i odbrani svojih teoloških ubjeđenja. Napisao je više rasprava iz područja islamske dogme. Međutim, nije imao takvu sreću da sve budu sačuvane. Biografi spominju pedesetak rasprava, ne samo iz područja 'ilmul-kelama, već i iz oblasti jezika, prava, filozofije prirode. On se upušta u diskusije sa svima i nepokolebljivo se bori, kako

priliči jednom kadiji, da zaštiti islamsko učenje od nekih zastranjivanja u njegovo vrijeme, izazvano društvenim okolnostima. On je najprije teolog, zatim pravnik (kadija u Bagdadu) i diplomata u Konstantinopolju, gdje nastavlja svoju debatu s kršćanskim teolozima izvrsno obrazovanim helenističkom filozofijom. K tome treba dodati i sljedeću činjenicu: da nije bio metafizičar ne bi ni mogao da se upusti u takve rasprave. Zaista, radi se o jednom hrabrom pregnuću profila mislioca kojeg uporedo prate dvije vokacije što se rijetko kod koga susreću: kadije i metafizičara.

Veći je dio života proveo u Basri i Bagdadu gdje vrije politički i intelektualni život koji je upravo utjecao na te dvije vokacije. Vodi iscrpljujuće debate s mu'tezilijama, šiijama i rafidijama o svim pitanjima kojima je bio zaokupljen islamski diskurs. Njegova elokventnost glede predmeta kog se dotiče prisutna je i u krugu učenika (halkah) okupljenih oko njega, koji će promovirati njegove stavove i izvan Bagdada. Pohvale mu upućuje i prestrogi Ibn Tejmije, upravo zbog El-Bakilanijevih teološko-pravnih premisa i teških debata s predstavnicima različitih teoloških škola.

Ovo se ne bi moglo postići da najprije nije bio dobro upućen u jezik, retoriku i logiku. Istančani metodološki postupak, precizne jezičke formulacije i lucidni logički zaključci glavna su karakteristika nekoliko rasprava s kojima raspolažemo, tvrde njegovi biografi. Nezaobilazna je njegova duboka dijalektička rasprava *Et-Temhid* iz oblasti religijske filozofije, potom djelo o nadnaravnosti Kur'ana, te njegov teološki *magnum opus Hidaje el-mustersidin*. Ove rasprave svjedoče da se zaista radi o rijetkom spekulativnom duhu lukavog uma i gorljivom teologu.

Njegova aktivnost oko oficijaliziranja El-Eš'arijeva učenja doprinijela je formiranju Nizamije, poznatog univerziteta u Bagdadu, na kome kasnije drže predavanja Imam El-Haremejn i El-Gazali. Kako je bio kadija u Bagdadu, bilo je teško drugačije postupati od već oficijaliziranog El-Eš'arijeva učenja. Ali to nije utjecalo na njegov nadareni profil za teologiziranje nekoliko vjerskih pitanja u koje su duboko zašli mu'tezilije. Radi se o briljantnim teolozima – metafizičarima, s dubokim racionalnim nalazima, koji su apstrahirali najznačajnija pitanja religijske filozofije kojima nije bilo baš jednostavno parirati, a u nekim ih pitanjima i pobiti.

El-Bakilanijeva zasluga u 'ilmul-kelamu očita je u njegovoj teoriji o stvaranju svijeta koja se naslanja na teoriju o atomima i naučavanju o individualnoj supstanciji kod El-Eš'arija. Kosmološki dokaz koji produbljuje polazi upravo od *individualne supstancije* ili egzistenata kojima je krcat ovaj svijet od najviše do najniže razine. On značajno preformulira i El-Eš'arijevo učenje o čovjekovoj slobodi i teoriji *kesba* kao i učenje o Božijim svojstvima, pri čemu se mogu zabilježiti duboki metafizički prodori koji odaju apstraktniju formu nekim El-Eš'arijevim stavovima. Ovo je pretpostavljeno i, u nekim slučajevima, potaknuto debatama koje je vodio s mu'tezilijama. Svaki teološki uvid mora biti argumentiran, produbljen i generaliziran.

Karakter spoznaje

Epistemološka utemeljenost načela vjere predstavlja preliminarnu činjenicu za njeno razumijevanje. Zbog toga i rasprava Ebu Bekira El-Bakilanija započinje osvjetljavanjem i definiranjem tih temeljnih načela. Samo ispravni dokaz može pridonijeti vjerskoj izvjesnosti kojoj teži svaka religijska misao. El-Bakilani smatra da se znanje i znano trebaju dovesti u vezu ili su oni u najdirektnijem odnosu. Upotreba pojmova znanja i spoznaje recipročna je i sinonimna u njegovim formulacijama. Zato on i prvo poglavlje svoga *Et-Temhida* posvećuje definiranju znanja. Ustvari, i samo znanje treba da probije do suštine jer se radi o nečemu što je organski povezano, između ostalog, i s vjerovanjem. Predlaže sljedeću definiciju znanja: "Znanje je spoznaja znanog objekta kakav on jeste." (El-Bakilani 1957:6) Dakle, znanje i *ono jeste neke stvari* sačinjavaju, u krajnjoj konsekvenci, jedan identitet. Šta se podrazumijeva kad se definira znani predmet kao takav? Tu je, prije svega, dosezanje značenja definirane stvari, dostizanje onoga što obuhvata stvar, po čemu je ona takvom. Tek se ovako sprovedena definicija smatra ispravnom i organiziranom, jer, argumentira El-Bakilani, "svaka spoznaja znanog je znanje o njemu". I pored toga što se vjerovanje potvrđuje srcem (tasdik), ovo nam govori da i srce dolazi do spoznaje znanog gdje spekulativni nalaz, spoznajni postupak, ima biti preliminarnim u odnosu na predmet znanja, koji može da bude stvar i može da ne bude stvar, može da postoji i može da ne postoji. On ovdje ocrta razliku između stvari i znanog. Prvo je ono što postoji, a drugo ono što može da ne postoji, o čemu se raspravlja – naprimjer, nešto minulo. Samo potvrđivanje ovoga je spoznaja. Kod El-Bakilanija znanje se pomalja u formi mišljenja (spekulacije) i formi vjerovanja (potvrđivanja). Otuda, ne radi se o hijerarhijskom već o komplementarnom odnosu znanja i vjerovanja. Samo je vjerovanje, prema tome, spoznajna ili kognitivna

činjenica. No, ta spoznajna činjenica ne može biti lišena dubljeg posmatranja i dedukcije. Bilo da se radi o vječnom znanju, znanju iz davnina, ili nužnom znanju koje ne možemo definitivno izbjeći – vrste su znanja koje moramo podvrgnuti spekulativnom ili deduktivnom nalazu. To obuhvata i ono znanje koje može biti i ne biti ustanovljeno. Ali je zato tu refleksija ili apstrakcija koja će dati formu tom "odsutnom" znanju. Ovdje se radi o onim podacima koje ne možemo direktno percipirati, a već su poznate stvari (ma'lumat), kakva je, naprimjer, činjenica vjerovanja koju treba produbiti ili epistemološki utemeljiti. Kada se neki predmet epistemološki utemelji, tek se onda on može promišljati i ispravno dovesti u relaciju s drugim stvarima.

Relacija između Boga i Njegovih svojstava

El-Bakilani je naslijedio veliku raspravu o relaciji između Boga i Njegovih svojstava. Ako ima neka rasprava koja je opterećena tolikim tankostima u teološkom mišljenju, pa i filozofskom, onda je to, zaista, ona o Božijim svojstvima i njihovoj relaciji s Božijom suštinom i sa svijetom uopće. I po ovom pitanju, El-Bakilanijeva dijalektika uma i logička vještina očita je u dvama njegovim djelima: *Et-Temhid* i *El-Hidaje*. U prvom djelu slijedi El-Eš'arijevu teoriju, a u drugom unekoliko se priklanja učenju Ebu Hašima el-Džubajja o stanju (hal) i revidira, na neki način, čak i svoje stavove, prihvatajući pojam *hal* kao sredstvo kojim argumentira vječnost Božijih svojstava. Kod prvog se zadržava na pojmovima *znanje* i *znalac* ('ilmun i 'alimun); promišljeni u njihovom jedinstvu, i jedno i drugo ukazuju na istinu, a kod drugog na pojmu *stanje* (hal). Međutim, na kraju ipak donosi svoj stav koji se razlikuje, po ovom pitanju, i od stavova El-Eš'arija i El-Džubajja, jer njegova izoštrena i stroga dijalektika uma ne može se zadovoljiti pukim slijeđenjem prijašnjih mišljenja.

Problem je kako dovesti u vezu učenje o vječnim Božijim svojstvima? Odnosno, kako razriješiti dilemu da su suštinska svojstva u Bogu, a da se pri tome ne naruši Božije jedinstvo, odnosno da ta svojstva vječno postoje u Bogu? Ili, da li su ta svojstva identična s Božijom suštinom ili su različita od nje? El-Bakilani nastoji izbjeći neke nekoherentnosti po tom pitanju unutar eš'arijske tradicije. Nastoji produbiti stav da su "Božija svojstva identična Bogu i da nisu identična Bogu", što predstavlja određenu antinomiju, koju je El-Bakilani naslijedio od dotadašnje tradicije atributista (sifatijjun). El-Eš'ari je zastupao stav da svojstva koja se pripisuju stvarima, za razliku od entiteta kojima se stvari označavaju, posjeduju realni status. Ako oni imaju realni status, onda iskrsava problem: kako pomiriti mnoga svojstva s jednom suštinom i tako izbjeći pluralitet koji bi zasigurno doveo do narušavanja Božije jednosti, zar se time ne bi narušila jednostavna suština Božija, koju bi, na neki način, sačinjavala Božija svojstva, kao konstitutivni dijelovi, ili koji bi predstavljali vječne entitete pokraj te suštine s neovisnim postojanjem?

U širokoj i intenzivnoj debati mu'tezilija i eš'arija o Bogu i Njegovim svojstvima, El-Bakilani se upušta u diskusiju o Božijim svojstvima, zadržavajući se posebno na sljedećim konstrukcijama: *kevnuhu 'alimen* i *kevn el-'alim 'alimen jaktadi vudžūd el-'ilm*, odnosno, znalac ne može biti znalcem bez znanja gdje dolazi do izražaja identitet znanja i znalca, te da je znanje sama suština znalca. (El-Bakilani, 1957) Ovdje smo uzeli samo elaboraciju jednog svojstva, znanja, koje je stožerni predmet rasprave ne samo filozofa već i teologa.

O logičkim i lingvističkim posljedicama ovih formulacija određene potankosti susrećemo i kod El-Bakilanija. Cilj mu je dokazati da su Božija svojstva vječna s Njegovom suštinom i da ona imaju ontološki status. To se dokazivalo i na primjeru tijela ili supstancije koja ne može a

da ne zauzima prostor kada se radi o stvarima koje objektivno postoje. To zauzimanje prostora je, kao što i El-Džuvejni kasnije argumentira, subzistentno svojstvo supstancije (tijela), no nije i sama supstancija; postoji dok postoji i supstancija. Međutim, problem je kada se ovo prenese na Boga i Njegova svojstava.

Pojam *stanja* El-Bakilani pozajmljuje od Ebu Hašima El-Džubaija. El-Bakilani modificira El-Eš'arijevu poziciju, tvrdeći da se karakteristike ili svojstva ne mogu opisati kategorijalnom razlikom postojanja i nepostojanja. Kada znalac zahtijeva znanje, jer bez znanja ne bi bio znalcem, onda tvrdimo da znanje ima ontološki primat u odnosu na znalca. Kada kažemo "Njegova bit je znanje" ili da je On "znajući" ukazujemo na postojanje znanja, ali ne na postojanje ili nepostojanje znalca, jer potonji, u ovom smislu, ima neutralni status. Ovdje znalac označava stanje koje je u korelaciji s entitetom znanja. U svjetlu ove argumentacije, El-Bakilani razvija i učenje o Božijoj suštini i njenim svojstvima.

Otuda, El-Bakilani tvrdi da sve predikacije koje se odnose na stvari ili entitete treba smatrati stanjima. *Kevnuhu 'alimen* jeste stanje koje se odnosi na dokazivanje postojanja entiteta spoznaje ili znanja. Ovdje temeljnu ulogu ima svijest o samom tom postojanju entiteta ili stvari, bez obzira da li se radi o nečemu što je u mogućnosti ili stvarnosti. Dakle, stanje je nešto što se razlikuje od stvari ili entiteta, a inherentno je samom postojanju stvari ili entiteta. Međutim, ono što se ne može prenebregnuti je, ustvari, suodnos između stanja (hal) i njegove suštinske podloge, i na ovome se, upravo, naslanja sva njegova argumentacija. Sama suština znalca zahtijeva egzistenciju znanja, entitet, koja je podloga tom stanju. Kada se ovo prenese u sferu argumentacije ili mišljenja, nije nemoguće ustvrditi da formulacija *suština znalca je znanje* (ili biti znalcem) uključuje postojanje znanja o suštini ili entitativnom znanju. Smisao dokaza, prema tome,

zahtijeva dokazivo. Ja ne mogu dokazivati nešto naprazno ili posjedovati znanje ni o čemu. Međutim, to supostojanje u isto vrijeme ne uključuje i esencijalno jedinstvo između entiteta i njegovog stanja. Ovdje možemo primijetiti da El-Bakilani teži postići nedvojbeni ili neprikosnoveni sud (propoziciju) da su subjekt i njegova stanja u suodnosu, izbjegavajući pri tome mogućnost upotrebe pojmova inherentnosti i identičnosti, egzistencije ili neegzistencije, kako su zastupali mu'tezilije i El-Eš'ari. Kada kažemo da je nešto inherentno supstanciji, ne mislimo da je to i sama supstancija, naprimjer, u slučaju Boga, svojstvo vječnosti (kidem), koje je subzistentno suštini sve dok postoji ta suština i pored toga što ovo svojstvo izvodimo na osnovu vremena i njegovih dimenzija, odnosno na osnovu iskustvenog svijeta, a do toga dolazimo, argumentira El-Bakilani, promišljanjem, postizemo nedvojbenu propoziciju (hukm). Dakle, na osnovu mišljenja koje se odnosi na nešto što je svojstveno iskustvenom svijetu, dolazimo do određenog tipa znanja i o odnosu subjekta i njegovih stanja i u slučaju suštine Boga i njenih svojstava. To je, u krajnjoj konsekvenci, i zahtjev logike razuma koji je kadar uočiti da su suština i njena stanja u suodnosu. Kada kažemo, naprimjer, da je *suština znalca biti znalcem* ili da *znajući* nije bez znanja, onda ukazujemo da entitet znanje je realitet, a da biti znalcem predstavlja, ustvari, stanje (hal) ili način bivanja, jer je uvjeren da stanje nije ni entitet ni stvar. Radi se, kao što možemo primijetiti, o prosudbi razuma pri suodnosu dokazivanja i dokazivog, mišljenja i mišljenog, atributa i atribuiranog. Dakle, *kevnuhu 'alimen* ne odnosi se samo na entitet znanja već na nešto što postoji, u čemu je uključen akt bivstvovanja, a karakterizacija toga je nešto drugo, koje supostoji sa supstancijom dok postoji i supstancija, da nije nešto stvoreno, kao što su tvrdile mu'tezilije; međutim, nije otrgnuto od svoje podloge, od onoga na čemu je utemeljeno niti je pak nastajuće.

Posuđujući od jezičara i lingvista analizu pojmova u to vrijeme, El-Bakilani zaključuje da rasprava o suštini i stanjima, na neki način, udovoljava nužnim zahtjevima razuma, da su karakterizacije tih stanja stvari razuma ili propozicije (hukm/ahkam). Prema ovom naučavanju, čitav svijet je ispunjen supstancijama i stanjima koja se javljaju i iščezavaju u jednom diskontinuiranom trajanju ovisnom o Božijoj volji, kako ćemo to pokazati niže. Neki su skloni potvrditi da se sva ta operacija odvija, na neki način, u mišljenju, da su to akti mislećeg subjekta i da se oni percipiraju kao takvima u najvišoj apstrakciji uma, jer nejasna je propozicija, konstatira Ibrahim Madkur, da oni imaju neko polupostojanje, neutralno, niti u umu niti u stvarnosti, kako su naučavale mu'tezilije. (Medkur 2003:43)

Filozofija prirode (ili atomizam)

Učenje o *individualnoj supstanciji* koje je zastupao El-Eš'ari – a koje se dijametralno razlikuje od učenja mu'tezilija – treba dovesti do pozicije posebnog pravca, a sve zbog religijskih namjera i ciljeva u kojima su uključene, dakako, i logičke propozicije. Ovo je potrebno da bi se sagledala i osnova na koju se naslanja ovaj svijet i da bi se produbio koncept o stvaranju svijeta. Ibn Haldun odaje veliko priznanje El-Bakilaniju zbog njegovog krajnje apodiktičkog metodološkog postupka pri elaboriranju teorije o atomima koja zauzima stožernu poziciju u teološkoj tradiciji, to jest o individualnoj supstanciji (dževher el-ferdij) i vakuumu ili rascjepu među supstancijama (el-bala). (Ibn Haldun 2007:786)

Učenjem o atomima pokušala se u eš'arijskoj tradiciji objasniti Božija moć stvaranja, odnosno na koji način dokazati da je Bog stvoritelj, a svijet stvorenje, promisliti relaciju između postojanosti i promjene, bitka i bivanja.

Dakle, zaokupljenost fizičkim i metafizičkim pitanjima potrebna je zbog kristalizacije vjerskog učenja. Ili,

radi se o zaodijevanju ovih religijskih pitanja metafizičkom formom. Drugačije je, zaista, nemoguće udovoljiti potrebama i izazovima razumskog pregnuća dominantnog u dotadašnjim metafizičkim idejama.

Da bi se izvukle jasne konsekvence, najprije je nužno osvijetliti nekoliko formulacija čije je poznavanje preliminarno za produblivanje koncepta stvaranja. Ovdje su, prije svega, sljedeće formulacije o kojima El-Bakilani sržno raspravlja u uvodnom dijelu svog *Et-Tembida* koji je nezaobilazan u religijskoj filozofiji u islamu: postojanje supstancija (ili egzistenata kao egzistenata), postojanje praznog prostora među supstancijama, nepovezanost akcidenata jednih s drugima, skup akcidenata sačinjava supstanciju, momentalnost akcidenata, nemogućnost postojanja dva akcidenata na jednom mjestu ili u isto vrijeme, te nemogućnost bivstvovanja egzistenata po sebi, odnosno njihova nesamostalnost. Ovdje pada u oči formulacija "egzistent kao egzistent" (mevdžud bi ma huve mevdžud), upotrijebljena kod Aristotela, na koju se kasnije naslanja čitava supstancijalistička ontologija. (El-Bakilani 1957)

Ovaj registar kategorija, kao što možemo primijetiti, priziva filozofski pristup o razgraničenju pojmova supstancije/entiteta i njenih kvaliteta/stanja. Ovo će predstavljati ideju vodilju u njegovim metafizičkim i etičkim stavovima, onu koja se odnosi na relaciju između Božije suštine i njenih svojstava, kako smo pokazali, te na relaciju između čovjekove volje postupanja i njegovih stanja.

Kako se može govoriti o stvaranju svijeta ako se najprije ne odbaci učenje o naturalizmu i materijalizmu!? Ima li načina na koji se to može ostvariti? Ima, kategoričan je El-Bakilani! Da bi osnažio koncepciju o stvaranju koja ukazuje na stvorenost svijeta, a time i na odbacivanje materijalizma ili naturalizma, on se priklanja teoriji koja govori o nedjeljivosti atoma, jer, bude li se prihvatila pretpostavka o bezgraničnoj djeljivosti atoma, onda se zapada u beskrajni krug i ne može

se dokazati stvaranje svijeta kao rezultat slobodne Božije volje o kojoj je govorio El-Eš'ari. Najveći dokaz toga je činjenica što nijedna stvar u istovremenom svijetu nije samostalna ili sebi dostatna, nema uzroka u sebi samoj.

Teoriju o atomima El-Bakilani nalazi kod mu'tezilija, kod grčkih filozofa (čija se djela već počinju prevoditi na arapski) i kod svog autoriteta El-Eš'arija. Međutim, tu se radi o dijametralno suprotnom naučavanju od grčke ili indijske doktrine. Znatno broj orijentalista ljubomorno ističe da je ovu teoriju, krcatu lucidnim zaključcima, pronašao u grčkim i indijskim atomističkim naučavanjima, i oni ostaju samo pri toj tvrdnji, a ne i na činjeničnom stanju, potkrijepljenom argumentima. Definitivno do sada nema nikakvih, čak i uzgrednih podataka koliko je El-Bakilani zaista dugovao prijašnjim pogledima u pogledu razvijanja ove teorije. El-Bakilani teoriju o atomima čak uzdiže do stupnja religijske dogme koja uz vjerovanje treba biti uključena u obrazovnu strukturu islama. (Rahman 1988:7)

El-Bakilani tvrdi da je svijet od najviše do najniže razine krcat egzistentima ili supstancijama koji posjeduju svoje akcencije. Problem koji ovdje iskrsava tiče se uzroka nastajanja supstancija ili atoma, da li je taj uzrok unutar samih supstancija ili on dolazi spolja. El-Bakilani smatra da uzrok dolazi spolja i nije konstitutivni dio stvari u smislu njihova prelaženja iz mogućnosti u stvarnost, kako su zastupale mu'tezilije, po nekom prirodnom, stvarima inherentnom procesu, jer na ovaj način ne ostavlja se prostor stvaranju po slobodnoj Božijoj odluci. Mora se odbaciti bilo kakvo posredovanje u stvaranju između Stvoritelja i stvorenih stvari. Pojam nužnosti kod filozofa zamjenjuje se slobodnom Božijom voljom stvaranja. Akt stvaranja je ona činjenica koja posreduje između Boga i svijeta, koja *ipso facto* rasijeca blok između Stvaraoca i stvorenja.

Da bi se objasnio koncept stvaranja, najprije treba početi od spoznaje

egzistenta ili supstancije kao takvih, promisliti njihovu suštinu. Tek kad se spozna suština stvari, argumentira El-Bakilani, može se govoriti o istinitoj spoznaji, a to znači da se radi o suštini koja egzistira, a ne o nečemu, kako su zastupale mu'tezilije, koje aktuelno ne egzistira, koje je dato u mogućnosti. Suprotni zaključak bi podrazumijevao: bude li se pretpostavilo da se bivstvovanje dodaje suštini, onda bi stvar, koja ne egzistira, prethodila sebi samoj, a to je apsurd. Ili, zašto bi se dodala egzistencija, glasi argument, nečemu što već postoji. I još: bude li se ustvrdilo da se postojanje dodaje suštini, tada potonja ne postoji. Zbog toga eš'arije, a posebno El-Bakilani, govore o egzistentu ili supstanciji kao cjelini, da su esencija i egzistencija jedan akt.

Svaki egzistent ili supstancija u stvarnosti predstavlja individualno jedinstvo. Svaki egzistent razlikuje se od drugog egzistenta. Ovo podrazumijeva da se između supstancija nalazi prazan prostor koji El-Bakilani naziva vakumom. Taj prazan prostor označava i esencijalni diskontinuitet između Boga i svijeta, koji se razlikuju po svojim esencijalnim karakteristikama. Taj se esencijalni diskontinuitet daje primijeniti i na supstancije od kojih je svaka autonomna u odnosu na drugu supstanciju. Iz tog praznog prostora u kome djeluje Božija volja nastaju akcidenti koji sačinjavaju supstanciju ili egzistent. Dakle, akcidenti su akt Božijeg stvaranja i oni održavaju supstanciju, njeno trajanje, koje je svakog momenta drugačije. Kako se polazi od individualne supstancije, proizilazi da akcidencije sakupljene na jednom mjestu karakteriziraju samu supstanciju. Različitost akcidenta pretpostavlja i različitost supstancija. Momentálnost akcidencija ili njihova trenutačnost, njihova nepovezanost ni s čim drugim, kao ni s akcidencijama uz njih, karakterizira vremenitost supstancije, da se radi o nečemu nastajućem, a ne vječnom, jer nisu vječne ni akcidencije od kojih je ona sačinjena. El-Bakilanijeva koncepcija je posve

jasna: jedna akcidencija nije uzrok postojanja druge akcidencije i jedna akcidencija ne može trajati dva momenta, već samo jedan momenat, te da se dvije akcidencije ne mogu naći istovremeno na jednom mjestu. Kretanje i mirovanje, spavanje i budnost, plakanje i smijanje, kao akcidencije, nisu esencijalno povezani i ne proizilaze jedno iz drugog, jer su po svojoj prirodi momentalne, trenutačne i, posljedično tome, nikada nisu iste, što dovodi do nužnog zaključka da nisu iste ni same supstancije. Ne samo što u svijetu nema dvije identične stvari, nema ni dvije identične akcidencije, čak i ista akcidencija je drugačija od momenta do momenta, jer je kao takvom uslovljena momentumom, ne može se ponoviti na isti način kad se jednom dogodi. Otuda, momentalni karakter akcidencija pokazuje da one nisu nužne po sebi ili vječne. Trajanje, koje je kontinuirano, nije svojstveno akcidenciji; trajanje je, definitivno, isprekidano, parcijalizirano. Događanjem akcidencija, skupljenih na jednom mjestu, nastaje supstancija, i istog momenta prestaje moment njihovog trajanja, koji je nedjeljiv od događaja ili, konkretnije, svako događanje je trenutačno i poslije njega događa se drugo događanje, i tako se – Božijom voljom, koja svakog momenta stvara akcidencije – održava supstancija kao skup nepovezanih akcidencija. Kada se dogodi mirovanje, argumentira El-Bakilani, onda nema kretanja i obrnuto. I jedno i drugo, kao akcidencije, dolaze spolja kao iskorak, i jedno i drugo ne mogu se istovremeno naći na jednom mjestu. Otuda, zaključuje El-Bakilani, tijela ili supstancije ne prethode akcidencijama. Kako se radi o akcidencijama koje imaju isprekidano trajanje, jer se javljaju i iščezavaju, pokazuju da su tijela nastajuća i nestajuća. Zbog toga, propadanje tijela ili supstancija nije vezano za trajanje od koga oni zavise, već je zavisno od modusa egzistencije, aktima postojanja, koje El-Bakilani naziva *ekvan* (*ekvan* je množina od *kevn* ili svako Božije *kun/budi* koje se spominje u Kur'anu je nešto posebno,

individualno, neponovljivo). Kada prekine akt postojanja, tada nema ni akcidencija, a time nema ni supstancije ili trajanja: raspada se čitava struktura akcidencija od koje je supstancija sačinjena. Zaključak je više nego jasan: akt postojanja supstancije (*kevn*) ili način na koji on postoji nije stvoren u samoj supstanciji. Otuda diskontinuirano trajanje – u formi momentalnog trajanja – kao svojstvo supstancije ne razlikuje se od restvaranja koje održava supstanciju. (Wolfson 1976:527) Prema tome, akt momentalnog trajanja predstavlja, ustvari, sami akt restvaranja i reodržavanja supstancije. Otuda supstancija i akcidencije posjeduju uzajamni i ravnopravni status u smislu da nema prazne supstancije, a nema ni akcidencija koje bi postojale nezavisno od supstancije u kojoj su one "na okupu". Princip koji održava njihovu komunikaciju dolazi spolja i on se naslanja na volju. Ne može se nikako dokazati ne samo veza ili komunikacija između supstancije i akcidencija, nego ne može se dokazati ni veza ili komunikacija između samih akcidencija, a sve one skupa sačinjavaju hrpu supstancija i na taj način oni zajednički funkcioniraju, javljanjem i iščezavanjem, bez bilo kakvih njima imanentnih kauzalnih faktora. Tu su, kao što možemo zabilježiti, odsutni koncepti o reciprocitetu ili utemeljenosti akcidencija jednih u drugima, odnosno prelaženja jednih u druge, izazvanim uzročno-posljedičnim odnosom, kao što naučavaju neki peripatetički filozofi, no ipak to ne implicira da se radi o nekom supstratu, supstancije, koji ne bi bio utemeljen na nekoj osnovi. Kako ne postoje dvije iste supstancije ili dvije iste akcidencije, onda je događanje i jednih i drugih različito i to potvrđuje njihovo kretanje. Kao primjer nerješivosti problema možemo uzeti dualizam duše i tijela, u Dekartovoj filozofiji, koji su nezavisni jedno od drugog, a postoje kao cjelina. Ovdje logička nužnost ukazuje na neku bazu na kojoj su

duša i tijelo utemeljeni. Ovaj argument se teško može pobiti, doseže čak i stupanj aksioma, intuitivnu izvjesnost i pokazuje, na neki način, da su supstancije u svijetu pa i sami svijet u cjelini organizirani ne samo prema razumu, kako su to naučavali filozofi, već i prema volji. Zaista se radi o racionalno potkrijepljenoj, logički nužnoj premisi o supstanciji i njenim svojstvima, ne samo u stvarnosti već i u samom mišljenju, kako ćemo pokazati malo niže. Ovdje preovlađuje, bez sumnje, snažna dokazna i/ili dijalektička energija El-Bakilanija, a i El-Džuvejnija kasnije, koja unekoliko odstupa od dotadašnje interpretativne skice o atomima dotadašnjih teologa. Čitav scenarij stvaranja je, prema ovoj teoriji, u funkciji potkrepe Božije moći stvaranja po slobodnom izboru, a ne nužnosti.

Ovakvo sagledavanje atoma ili supstancija dovodi nas do tvrdnje o postojanju transcendentnog principa od koga zavisi postojanje stvari u svijetu i postojanje samoga svijeta. Ovdje se, definitivno, izbjegava učenje o univerzalnom uzroku posredstvom koga Bog stvara egzistente. Isto tako, ne prihvata se ni emanacionistička teorija, jer ovaj nacrt ne nadilazi ontološku povezanost i istost emanativnog uzroka i emanativne posljedice, niti pak hijerarhijsku uređenost svijeta.

Svijet je naslonjen na Božiju volju

Temelj postojanja svijeta je Božija volja. Karakterizacija i individualizacija supstancije, prema El-Bakilaniju, ontološki su utemeljeni. Također, razlika među stvarima, postojana promjena stvari, odnosno njihovih akcidenacija, koja se događa ne po unutarnjem neksusu, kako su naučavali mu'tezilije, naslonjeni su na Božiju volju čije je djelovanje kontinuirano, no svagda različito, čime se stvara rascjep ili razlika među supstancijama ili egzistentima s jedne i kretanja s druge strane. Bitak se, dakle, objavljuje u tom mijenjanju i razlikovanju. Učenje o ovom

isprekidanom bitku suprotno je naučavanju o nužnosti o kojoj govore peripatetički filozofi. Otuda njihovo postojano javljanje i iščezavanje, nastajanje ili nestajanje reflektira apsolutnu Božiju slobodnu stvaralačku moć. Ono što je inherentno supstancijama i akcidenacijama je njihova ovisnost jednih o drugim, jer potonji ne mogu egzistirati odvojeno, a ta nemogućnost da bivstvuju odvojeno nije u njima samima.

Ovdje se postavlja pitanje gdje su smještene, naprimjer, kategorije vrijeme, mjesto, kvantitet i drugo. Radi se, po naučavanju El-Bakilanija, o pojedinačnim percepcijama čovjekovog uma (i'tibarat). Svijet je krcat supstancijama i akcidenacijama koje se postojano dešavaju pred našom percepcijom i mi se, pri toj percepciji, stječemo utiscima u našem mišljenju, kao što je, između ostalog, i kretanje.

Nijedno tijelo ili supstancija u svijetu, argumentira El-Bakilani, ne posjeduje moć u sebi da nešto stvori, da individualizira ili da iskombinira ako se radi o složenoj stvari. Kako su akcidenti promjenjivi, a time je promjenjiva i supstancija, onda proizilazi da su pojave u svijetu pa i sami svijet privid, nisu sinonimi bivstvovanja, jer imaju svoj početak i kraj u vremenu, a svaki moment (vrijeme), imanentan svakom egzistentu, koji je momentalnog trajanja, predstavlja percepciju uma. Otuda, po El-Bakilanijevom naučavanju, materijalizam i naturalizam nemaju nikakva uporišta, jer momentalno trajanje akcidenacija koje konstituišu supstanciju i na taj je način održavaju ne ostavljajući prostor nikakvoj pomisli da bi svijet mogao biti vječan. Ako nijedna pojedinačna stvar u svijetu nije vječna, onda nije vječan ni sami svijet koji je krcat pojedinačnim, trenutačnim, vremenitim supstancijama. U samoj momentalnosti akcidenata i nestajanju supstancija sadržana je mogućnost premise *da one jednog momenta moraju prispjeti svom kraju, moraju biti završivi*. I to nije nešto što se ne može zamisliti.

Modifikacija teorije kesba (stjecanja)

Druga značajna koncepcija kadije Ebu Bekira El-Bakilanija je ona o čovjekovoj volji. Pitanje je da li postoji čovjekova volja uz Božiju volju u stvaranju djela. Pretpostavi li se da postoje dvije volje, onda se pomalja pitanje gdje se one susreću, odnosno kako je moguće da postoje dvije stvaralačke volje, jedna koja se odnosi na Boga, a druga na čovjeka, i ne narušava li se time Božija apsolutna moć stvaranja? Mu'tezilije su bili nepokolebljivi u stavu da čovjek posjeduje slobodnu volju i da on posve slobodno generira svoje postupke, odnosno čovjek posjeduje moć da generira postupak prije samog postupka. Džebrije su tvrdili da čovjek ne posjeduje slobodnu volju i da je sve pokorno Božijoj volji. El-Eš'ari je smatrao da čovjek ne stvara već stječe svoja djela i detaljno raspravlja o *kesbu* (stjecanju) i u tu svrhu oformljena je i formulacija *el-kuvve el-badese* (izvedena moć) da bi se, na taj način, karakterizirali Božija i čovjekova moć, odnosno da bi se ocrtao njihova razlika. *Izvedena moć*, prema eš'arijskom naučavanju, uključuje da ona nije efektivna, nema nikakva utjecaja na činjenje. *Izvedena moć* koju čovjek posjeduje podrazumijeva čovjekovu moć za stjecanje djela, a ne i za generiranje, tako da ona nema nikakva utjecaja na djelo ili postupanje. I ovo je ono područje gdje se razdvajaju Božija volja koja stvara djela i čovjekova volja koja ih stječe, djelujući po svojoj volji i htijenju u smislu šta će izabrati od onoga što je stvoreno. Nemirni duh, poput El-Bakilanija, nije mogao stati na tome, već proširuje El-Eš'arijev stav i više je naklonjen učenju da čovjek, ipak, posjeduje određeni stupanj slobodne volje iako nije zapravo stvaralac te volje ili moći da nešto učini, kao što nije ni stvaralac čina i, kako ćemo vidjeti na kraju, ni modusa tog čina. El-Bakilanijev napor je usredsređen na argumentaciju da čovjekova moć ipak ima udjela na postupanje ili čin. I ovo treba dokazati. Dakle, treba ocrtati razliku između akta stjecanja,

volje koja je stečena u čovjeku, i utjecaja ili efikasnosti te volje. Ova propozicija, po El-Bakilaniju, podrazumijeva da se čovjekova efikasnost ne odnosi na postupak kao takav već na njegov modus.

Centralno pitanje ovdje se tiče modusa supstancije i modusa čina. Interesantno je kako ovu koncepciju El-Bakilani ugrađuje kao jednu cjelinu u svoj teološki diskurs. Suština supstancije, naprimjer, nije samo kazati "supstancija kao takva" ili "egzistent kao takav", već treba dodati da ona zauzima prostor ili da je primateljka akcidenca, a suština akcidenca, pak, nije samo da bude akcidenca, već da bude, naprimjer, boja, a ova da bude crna, bijela i drugo. (Eš-Šehrestani, 1994:63-70) Ovdje se radi, kao što možemo primijetiti, i o stanjima ili karakteristikama. Ili, boja, naprimjer, ne postoji ako ona ne poprimi neku svoju formu ili, pak, drvo ne postoji kao takvo bez svojih esencijalnih karakteristika. Uvijek imamo na umu neku vrstu drva, a ne neko opće drvo ili neku vrstu boje, ne neku opću boju koja u stvarnosti definitivno ne postoji. Oni postoje samo u umu kao pojmovi. I u čovjekovom se postupanju susrećemo s postupcima i njihovim modusima.

Evo, ukratko, navodimo El-Bakilanijevu elaboraciju. Najprije El-Bakilani ocrta razliku između čina (djela) i modusa (stanja) tog čina i na toj se razlici naslanja čitava njegova britka argumentacija. Otuda, modus predstavlja značajnu antropološku pretpostavku uz El-Eš'arijevo poimanje *kesba* imajući za cilj da ne relativizira Božiju kontrolu i stvaralačku moć u svijetu i čovjeku, te, usto, i da potencira činjenicu opravdanosti čovjekove odgovornosti za ono što čini.

Čovjek definitivno ne stvara čin ili postupak kao takav, kao što je zastupao El-Eš'ari, niti pak stvara modus tog čina, kao što će zastupati kasnije i El-Bakilani, i time se uopće ne umanjuje Božija moć stvaranja. Međutim, između čina i njegovih modusa ima nešto što bitno posreduje, neovisno o činu i modusu, a to su, po

El-Bakilaniju, izbor i cilj ili motiv postupka, a taj izbor i cilj postupka svjedoče neku vrstu rascjepa između Božije volje i čovjekove volje.

Kao primjer možemo uzeti kretanje. Suština kretanja je jedna specifična forma i kada se događa kretanje, a ovo mi nismo stvorili, tada istog momenta mi posjedujemo moć da ostvarimo više modusa kretanja, jer kretanje je, samo po sebi, nešto što je opće, i konkretizira se samo preko svojih instancija ili stanja. Izvedena moć, argumentira kadija, posjeduje utjecaj, a utjecaj pak ima svojih odraza.

Time čovjek učestvuje u isto vrijeme svojom moći uspostavljajući korelaciju s onim što je objekt te moći, tako da je i čin stjecanja određena moć koju posjeduje čovjek i kojom on utječe na djelo, ali ne i na generiranje potonjeg. El-Bakilani bitno potencira razliku između stečenog i nužnog čina. Razlika je u sljedećem: stečeni čin ostvaruje se pomoću posrednika koji posjeduje moć kojom djeluje istovremeno: čin i istovremenost su u samom supstratu. Ta moć je stečeni čin i modus toga čina. Dok je nužni čin onaj koji se ne može izbjeći gdje između čovjeka i čina posreduje sama nužnost i tu je isključena sloboda.

Očigledno je iz ove kratke komparacije pogleda El-Eš'arija i El-Bakilanija da potonji ostavlja prostor za čovjekovu slobodu. Koncepcija je jasna: ako je čin zavisian od Boga, tada je modus (stanje) zavisian od samog čovjeka koji je, upravo, odgovoran za preciziranje određenog stanja ili modusa. Zbog toga treba ocrtati diferenciju između moći i stjecanja. El-Eš'ari smatra da je izvedena moć (el-kudre el-hadese) čin stjecanja. El-Bakilani ostavlja prostor čovjekovoj slobodi i tvrdi da čin stjecanja (*kesb*) nije *izvedena moć*, već modus čina je, upravo, čin stjecanja. Sama čovjekova volja jeste stečeni čin i ona postoji u čovjeku. Da li će se nešto steći ili ne, to zavisi od involviranosti naše volje, odnosno mora postojati neki prekid između čina i modusa čina, odnosno postoji nekakva korelacija koja neće implicirati identitet onoga

što je čovječije i onoga što je Božije u postupanju. Ovdje pojam *korelacija* zamjenjuje pojam *relacije* kod El-Eš'arija. Generalni zaključak je sljedeći: Bog je stvorio čin, a karakterizacija (ili jedinačni slučaj čina) je čin koji određuje čovjek. Dakle, od onoga što je postojeće karakterizira se ili izdvaja nešto što je pojedinačno, pa tako, potencira argument, od kretanja uopće izvodi se, kako smo spomenuli, više modusa kretanja. Nije logično kazati samo "kretanje" ako ovo istovremeno ne poprimi neki modus. To podrazumijeva da ta moć u čovjeku, koja dolazi iznutra, koja je personalna, ne može biti okrenuta sebi samoj i da ne posjeduje nikakvu korelaciju s objektom te moći ili činom koji treba da bude ili ne treba da bude ostvaren iako ne utječe na postojanje ili nepostojanje toga čina. Sama je svjesnost u korelaciji s objektom te svijesti. Moje znanje ne utječe na egzistenciju objekta znanja niti pak moja percepcija utječe na egzistenciju objekta percepcije. Radi se o korelaciji gdje znanje i predmet znanja privlače jedno drugo iako nisu identični. Otuda, konstatira El-Bakilani, čovjek je svjestan moći koju posjeduje, posredstvom koje stječe djela, tako da on ne stječe ta djela po sebi, djela zbog djela, već po moći koja se njemu događa, koja je akcident. (El-Bakilani 1976:286-287) Ili, konkretnije, ako izvanjski stav o nekom postupku, kao što su, naprimjer, Božije naređenje i zabrana čiji efekti uključuju nagradu i kaznu, ne implicira čovjekovu moć činjenja u jednom ili u drugom pravcu, onda zapadamo u protivrječnost. Na ovaj način čovjekova moć postaje efektivna, jer nemoguće je da nagrada ili zabrana ne izazovu nikakav unutarnji stav kod čovjeka prema nečemu što je objekt njegovog stava ili propozicije. Ovo je, bez sumnje, rezultat moći koju čovjek posjeduje. Da bi potkrijepio ovu činjenicu, El-Bakilani navodi sljedeću propoziciju: "čovjek je moćan" ili "biti moćan". Predikacija, u ovom slučaju, odnosi se na stvarnu osobinu subjekta koji je opisan kao moćan, tako da

“moćan” predstavlja stanje, nešto što se ostvaruje. Predikacija (stanje/*hal*) i postojanje moći nisu identični. To da moć postoji dokazuje se pomoću stanja (biti moćan), nešto konkretizira. Međutim, i stanje ne može biti aktuelno i utemeljeno bez postojanja moći. Ako kažemo samo “moć”, time ne dokazujemo ništa konkretizirano. Slično se događa i u slučaju djelotvornosti moći koja postoji u čovjeku, koja je posrednik pri ostvarivanju nekog postupka. Kad god čovjek ostvari ili stekne neki čin, njegova moć predstavlja ono na čemu se temelji stanje ili atribut “biti moćan” koji se, u ovom slučaju, razlikuje od osnove, no ovo ne podrazumijeva da nije u korelaciji s postojanjem moći. Ako se ovdje ne radi o stanju, već samo o moći, onda se dolazi do redanja akata moći do bezgraničnosti. Premisa glasi: moć koju čovjek posjeduje i njeno stanje ili svojstvo nisu identični, oni su zajedno jedno pored drugog, i čovjek stječe stanje moći. El-Eš'ari i Imam El-Haremejn tvrdili su da je ono što je objekt moći ili znanja sadržano, kako ćemo pokazati niže, u samoj moći ili znanju, da je to u najdirektnijoj relaciji. Uvijek kada imamo na umu, po El-Bakilaniju, neku supstanciju, mi je razumijemo po njenim stanjima ili karakteristikama koje, zauzvrat, ne možemo razumjeti bez njihove osnove iako među njima nema esencijalni kontinuitet. Gdje je ta vezivna tačka, naprimjer, između kretanja ili između ustajanja i sjedenja?! Svako ustajanje je kretanje, no svako kretanje nije ustajanje. Ima i drugih modusa kretanja, tvrdi El-Bakilani. (Eš-Šehrestani 1994:65)

Ovdje se susrećemo s problemom: da li ono što je u stvarnosti korespondira s onim što je u našem mišljenju ili ne? Interesantno je kako El-Bakilani na primjeru djela ili čina argumentira “stvari po sebi” i “stvari po mišljenju”. Najprije govori o nužnim postupcima i stečenim postupcima, onim koje ne možemo izbjeći i onim koje možemo izbjeći. Sama činjenica da neka djela možemo izbjeći govori nam o moći ili volji koja je, također, stečeni čin i, na taj način, određujemo stvarnost modusa

stečenog čina, jer je volja kao stečeni čin efektivna. Ako je ona uslovljena drugom voljom, ako nije samoodređujuća, onda se nužno zapada u cirkularno mišljenje. Međutim, jednako je važno zastupati da se korelacija između čovjekove moći i stečenog čina ne može jednostavno prenebnuti. Čin postoji, on je već stvoren i ne zavisi njegovo postojanje ili nepostojanje od moje volje i znanja. Njegovo postojanje ili nepostojanje ne ovisi o tome šta ja mislim o njemu ili šta ja znam o njemu, on je čak, u odnosu na moje mišljenje, čin po sebi. Međutim, ne može se negirati ni sljedeća činjenica: ja znam i svjestan sam da mogu nešto učiniti – tu su moja ubijedenost i moja pretpostavka – no ipak definitivno nekad se dogodi da ima nešto što ne mogu učiniti i ovo potencira da se radi, na neki način, o određenoj vrsti relacije ili određene moći koju čovjek posjeduje naspram objekta svoje moći. Otuda, ako se nešto ne može ostvariti, to je zbog nedostatka moći. Čemu svjedoči, naprimjer, usmjerenost moje moći k onom što je ne samo moguće, već i nemoguće? Moć se, u ovom slučaju, naslanja na moju ubijedenost da to mogu učiniti i na moju pretpostavku (sumnju) da to mogu učiniti. Ubijedenost i pretpostavka u ovom slučaju nisu povezani sa znanjem, jer potonje se odnosi na ono što je stvarno (aktuelno) moguće, znam da nešto mogu učiniti i znam da ne mogu nešto učiniti. Sve dok ne postanemo svjesni da je nešto nemoguće, to nećemo ni htjeti učiniti.

Izvedenu moć o kojoj je govorio El-Eš'ari (el-kudre el-hadese) nije ispravno smatrati jedinstvenom za stjecanje djela ili postupaka, tvrdi El-Bakilani. Ima i drugih aspekata, argumentira El-Bakilani, vezanih za ostvarivanje nekog postupka. Oni su uz to događanje, a ne u samom događanju. Suština čina je da bude ostvaren preko izvedene moći i tu se radi o jednoj posebnoj korelaciji. Ova korelacija, po El-Bakilaniju, naziva se *kesb* (stjecanje). Zaključak je jasan, tvrdi El-Bakilani: samom činjenicom što se utjecaj moći može odnositi i na stjecanje čina, nema razloga da se ne

primijeni jednako i na stanje ili modus koji, ustvari, predstavljaju svojstva događanja ili čina. Taj modus, prema tome, uz čin, događa se istovremeno s događajem moći u čovjeku. I samo prihvatanje da se ostvari čin i samo neprihvatanje određene stvari od Boga. Odnosno, Bog je dao čovjeku moć da ostvari ili jedno ili drugo prema Njegovoj namjeri i izboru. Riječ je o karakteriziranom stanju (tehasus) određenog čina, kao, naprimjer, kretanje i njegovi modusi, tj. radi se o jednom aspektu čina (postupka) koji je ostvaren korelacijom izvedene moći s činom tako da je ustajanje ili sjedenje u korelaciji s kretanjem. Taj aspekt je, referira Eš-Šehrestani, određen da bude u recipročnom odnosu s nagradom i kaznom ima li se u vidu postupak. (Eš-Šehrestani 1994:68-69) Egzistent kao egzistent (koji se odnosi primjerice na čovjeka) ne zaslužuje ni nagradu ni kaznu. Dobro i zlo su dvije esencijalne karakteristike koje se nalaze uz postojanje supstancije, a ne u samoj supstanciji, jer između nje i drugih supstancija ima rascjep, tvrdi El-Bakilani, pa tako i dobro i zlo zavise od toga da li je nešto naredeno ili zabranjeno. Očigledno je, na osnovu rečenog, da se El-Bakilani unekoliko priklanja “realizmu” u vezi s tim da li nešto treba učiniti ili ne, čemu će se usmjeriti, dobru ili zlu, a ovi, argumentira El-Bakilani – budući da je prvo naredeno, a drugo zabranjeno – prave čovjekovu volju efektivnom, pa se tako oblikuje voljni čin od strane čovjeka, izazvan spolja, stavom o naredbi i zabrani. Stav da je čovjekova volja stečeni čin podrazumijeva da ona prekida proces izvedene moći (kudreh hadese), a, ako nije tako, onda voljni čin generira drugi čin, a ovaj treći i tako *ad infinitum*. Diskurs završava analognom premisom: ako nešto svojstveno čovjeku ne može biti dodato Bogu, onda i nešto svojstveno Bogu ne može biti dodato čovjeku. Eto taj isječak ostavlja prostor čovjekovoj slobodi postupanja i, konsekvantno tome, njegovom izboru.

Kako je čovjek agens (posrednik) pri ostvarivanju nekog postupka, onda

se ne može negirati njegova efikasnost ili utjecaj pri ostvarivanju samog postupka. U djelu *Hidaje el-musteršidin*, El-Bakilani unekoliko revidira neke stavove o *kesbu* (stjecanju) i govori upravo o čovjekovom svojstvu efikasnosti. Čovjekovi postupci mogu biti nužni i stečeni, oni koje ne može izbjeći i oni koje može izbjeći. E, sada postupci koje može izbjeći zavise od posrednika tih postupaka (čovjeka) jer je potonji upravo onaj supstrat (ili mjesto/*mehall*) čina i njegove istovremenosti s njegovim modusima kao što je to pokazao primjer kretanja i njegovih modusa.

Ovdje su smješteni moć djelovanja i moć izbora i zbog toga ne može se definitivno posve odstraniti izbor i cilj zbog kojih se ostvaruje neki postupak. Čovjekova volja je takve prirode da čovjek može htjeti nešto što ne može ostvariti i ta želja svjedoči da se ipak radi o nekoj efikasnosti.

Ovo činjenje je uz moć koja se javlja i odjednom iščezava, tako da ona ne može trajati dva ili više momenata, jer je za svaki čin svojstven karakterističan moment. Momenti moći nisu povezani uzročno-posljedičnim odnosom i među njima postoji prekid izazvan drugim momentom. Ako postoje dva momenta u isto vrijeme, onda bi imali i dva različita čina, a to je logički proturječno, argumentira El-Bakilani. Ili, spomenimo sljedeći primjer: moje sjedenje na stolici i ustajanje ne može se ponoviti u istom stanju; između jednog sjedenja i ustajanja i drugog sjedenja i ustajanja posreduje neki isječak. Taj isječak je, ustvari, ono što razdvaja čin i stanje čina ili, pak, bolest i zdravlje, gdje se, definitivno, ne može detektirati njihova poveznica, a funkcioniraju u čovjeku zajedno, jedni pored drugih, gdje nema prijelaza od jedne do druge karakteristike ili stanja, jer se, kao takvi, razlikuju svojim esencijalnim kvalitetima: smrt je smrt, život je život, zdravlje je zdravlje, bolest je bolest, kretanje je kretanje... Takvi su kakvi jesu, identični sebi samima.

Učenje realizma da su dobro i zlo izvan čovjeka i da su generirani participacijom čovjeka u tim entitetima

ili da su uslovljeni spoljašnjim uzrocima kod El-Bakilanija zamjenjuje se realizmom koji se naslanja na Božiju naredbu i zabranu, koji izazivaju čovjekov izbor i cilj kome će se usmjeriti u svom postupanju, s čime će uspostaviti relaciju. Ako se nema te relacije, onda se pomalja problem o čovjekovoj odgovornosti za ono što čini. A ta relacija se najprije naslanja na motiv i cilj koji su uz sami stečeni čin, ne izvedene moći kao što je govorio El-Eš'ari, već moći stjecanja stanja ili modusa čina. Zbog toga će čovjek odgovarati za svojstvo ili modus čina.

Ovo djelimično odstupanje El-Bakilanija glede izvedene moći ili stjecanja pokazuje upravo svu lucidnost njegovog promišljanja. Ovo je naišlo na određeni otpor – iako ne jasno naglašen – kod Imama El-Haremejn, koji se čak nije ni usudio spomenuti El-Bakilanija. Problem je, dakle, rascjep između čina i modusa čina ili, u ovom kontekstu, rascjep između onoga što je Božije i onoga što je čovječije u djelima ili postupcima. Razlika ovih dvaju teologa je fundamentalna. El-Bakilani tvrdi da se stjecanje ne odnosi na izvedenu moć, kako smo to spomenuli, već na svojstvo ili modus izvedene moći. I tu ima razdjelnica jer, u suprotnom, ide se do beskraja, zapada se vrtnji ukруг. Dakle, čovjekova moć je efikasna, samoodređujuća. Imam El-Haremejn tvrdi da *stečena moć* nema nikakvog utjecaja na objekt, jer je ta moć, kako je postavljena, stvorena u čovjeku i nezavisna je od objekta i ona "označava moć za stjecanje" i ta moć nema nikakvu relaciju s objektom te moći – s određenim postupkom u smislu njegovog postojanja ili nepostojanja. Svojstvo moći analogno je svojstvu znanja. Kada Bog generira znanje o određenoj stvari, tvrdi El-Haremejn, to podrazumijeva da znanje nije odvojeno od svog objekta, u samom je znanju konstituiran objekt znanja, naprimjer, ne mogu da znam o ničemu ili, drugim riječima kazano, znanje u samoj biti mora da se odnosi na nešto – nema praznog znanja. Znanje u ovom slučaju, prema logici ovog argumenta, ne utječe

na postojanje ili nepostojanje objekta znanja, već je taj objekt u samom tom znanju.

Da bi izbjegao regres ili vrtnju ukруг, El-Haremejn argumentira da svaka moć jeste ovisna o prethodećoj moći. Taj lanac akata moći proteže se do *izvedene moći* koja je stvorena u čovjeku, a koja nije efikasna, koja ne stvara djela, već ta moć uključuje volju da čovjek stječe djela čime se završava taj proces činova. Što se tiče tog redanja moći do *stečene moći*, tu se radi o ovisnosti moći o prethodećoj moći, ova o njoj prethodećoj sve dok se ne dođe do krajnje moći koja pripada Uzvišenom Bogu koji je Moć nad drugim moćima. Zaključak je jasan: svaka *izvedena moć* zavisi od one moći koja joj prethodi, a ne od one moći koja dolazi poslije. Zavisnost *izvedene moći* od one moći prije nje, a ne od one moći poslije, označava upravo taj prekid i na ovaj se način, argumentira Imam El-Haremejn, izbjegava *regressus ad infinitum*. Ovdje se, kao što tvrdi Eš-Šehrestani, El-Haremejn priklanja metafizičkoj teoriji nekih filozofa (Eš-Šehrestani, 1994:70) koji govore da je uzrok uvijek prije posljedice, da potonja zavisi od uzroka, a ne obrnuto. Ili, kazano u svjetlu ove teorije, svaka prethodeća volja ima udio u nadolazećoj volji, no ne i obrnuto. I na ovaj način možemo izbjeći ono što je svojstveno Bogu i ono što je svojstveno čovjeku. El-Bakilani je, kao što smo pokazali, taj isječak promišljao u odjeljivanju stečenog čina od svojstva ili modusa čina. Time što smo svjesni nekog postupka, posjedujemo znanje o njemu, mi ipak, u određenom smislu, postupamo drugačije, odlučujemo da ustanemo ili da sjednemo, kao što je pokazao spomenuti primjer, ili za jedno smo svjesni da možemo da učinimo, a za drugo ne, govori nam o našoj slobodnoj odluci činjenja. Ta relacija koja je u samom čovjeku ne podrazumijeva identitet Božije i čovjekove volje. To slobodno preciziranje stanja ili svojstva moći razlog je pojave jedne velike novine u kelamu koja je nagnala Wolfsona da je uvrsti među

krucijalne doprinose El-Bakilanija u historiji teološkog mišljenja u islamu. (Wolfson 1976:737)

Zaključak

El-Bakilanijeva misao je, bez sumnje, značajno doprinijela osnivanju sistematske racionalne teologije, pokrećući upravo epistemološka, metafizička, fizička i etička pitanja. On je apstrahirao pojmove supstancija

i stanje, da bi predstavio jedinstvo Boga i mnoštvo egzistenata u svijetu, od najviše do najniže razine. Svijet od najviše do najniže razine krcat je supstancijama i akcencijama i počiva na Božijem svojstvu volje koja, ustvari, obezbjeđuje jedinstvo svijeta. Bilo da se radi o "stvarima po sebi" u odnosu na mišljenje ili stvarima po "mislećem subjektu", svijet samo pomoću Boga zadobija karakteristiku kontingentnosti, pomoću Boga koji

nije dio toga svijeta. Ta kontingentnost svijeta uključuje i raspravu o volji, slobodnoj volji Stvaraoca svijeta, i isključuje bilo kakvu nužnost. Sveukupnost svijeta, sačinjenog od nastajućih i nestajućih supstancija i akcencija, određuje i samu prirodu svijeta kao skupa događaja, a ne nužnosti. El-Bakilani je tu koncepciju uveo i u svoju rekonstrukciju pojma *kasb*, promišljajući stanja čina u svjetlu čovjekovog slobodnog djelovanja.

Literatura

- El-Bakilani, Ebu Bekr Muhammed (1957). *Kitab et-Temhid*. Bejrut.
- Gimaret, D. (1970). 'La Théorie des *ahwâl* d'Abû Hâšim al-Ġubbâi d'après dessources aš'arites'. *Journal Asiatique*.
- Frank, Richard M. (1982). "Attribute, Attribution, and Being", in: *Philosophies of Existence (Ancient and Medieval)*, edited by Parviz Morewedge, New York: Fordham University Press.
- Rahman, F. (1988). "Islamisation of Knowledge: A Respond", *The American Journal of Islamic Social Science*, 5, 1.
- Wolfson, Harry Austryn (1976). *The Philosophy of Kalam*. Massachusetts and London: Harvard University Press Cambridge.
- Eš-Šehrestani, Ebul-Feth Muhammed ibn Abdul-Kerim (1994). *El-Milel ve en-Nihelu*, Bejrut: Mu'essese kutub es-sekafije.
- Medkur, Ibrahim (2003). *Fi el-felsefe el-islamije*. Tom II, Kairo: Dar el-me'arif.
- Daniel Gimaret (1980). *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris.

الموجز

أبو بكر الباقلاني وآرائه الأصولية الفلسفية

حسن جيلو

يناقش البحث آراء أبي بكر الباقلاني في العقيدة والفلسفة، فقد كان له دور كبير في إرساء أسس المذهب الأشعري، وإثرائه بمضامين ميتافيزيقية جديدة، حيث يبدأ خطابه بتعريف المعرفة التي تقود إلى اليقين الداخلي. فالإيمان، بالمعنى الأعمق، حقيقة معرفية ينبغي أن تقوم على أسس معرفية. والمسألة المهمة الأخرى هي مناقشة العلاقة بين ذات الله وصفاته. ويعمق الباقلاني هذا السؤال انطلاقاً من المنطق العقلي الضروري حيث يحدد الفرق بين العلم والمعلوم، والصفات والموصوف، والدليل والمدلول عليه، أو بين الجوهر وأشكاله. ويضيف إلى ذلك برهانه الكوني الذي يبدأ من العالم المليء بالمواد والحوادث من أعلى مستوياته إلى أدناها. وبما أن الحوادث لحظية، فكذلك هي المادة التي تتكون منها. وإن اعتماد الحوادث على الجوهر وبالعكس، يستند إلى إرادة الله. فإن لم تكن المواد أبدية، وكان العالم مصنوعاً منها، فإنه من المحتوم أن العالم بأسره ليس أبدياً أيضاً. ويدخل الباقلاني أمراً مستحدثاً في المذهب الأشعري حول مسألة القدرة الحادثة، وهي أن الإنسان يحدد باختباره شكل الفعل، وليس الفعل نفسه، مشيراً إلى حرية الإنسان، وبالتالي، إلى مسؤوليته عما يفعل، وهذا تعديل مهم لما سبق من رأي حول القدرة الحادثة (الكسب).

الكلمات الرئيسية: الفلسفة الإسلامية، الباقلاني، الأشعري، «التمهيد»، «هداية المسترشدين».

Summary

ABU BAKIR AL-BAQILLANI AND HIS THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL TEACHING

Hasan Džilo

This article analyses the theological and philosophical teachings of Abu Bakir Al-Baqillani, a scholar who had a significant role in establishing the foundations for Ash'ari school of thought, by adding a metaphysical aspect to it. His discourse begins with defining knowledge, as the task of knowledge is to bring one to a state of inner certainty. Faith, in its deeper sense, is also a cognitive fact and must have its epistemological foundation. The other important issue in this discussion is the relation between God's Essence and attributes. Al-Baqillani gives depth to this issue on the basis of essential logic by making a distinction between knowledge and known, between attribute and attributed, proof and proved, and between essence and its forms. To this, he adds his cosmological proof that starts from the perception of the world which is composed of substances and accidental properties. Since accidents are temporary the substance of which the accident is made is also temporary. Interdependence of substance and accident is based on God's Will. If no substance is eternal, and the world is composed of substances, then it follows that the world as a whole is not eternal. Al Baqillani introduces a new understanding to Ash'ari's tradition regarding the issue of *acquired power* (*al-qudrah al hadesa*), that is to say that man determines the modality of his action by his choice, but not the act itself thus referring to man's free will and the responsibility thereof. This is a quite significant modification to the doctrine of acquisition or *kasb*.

Keywords: Islamic philosophy, Al-Baqillani, Al -Ash'ari, At-Tamhid, *Hidaye al mustersidin*

HASAN-EF. LJEVAKOVIĆ (1913–1986) I NJEGOVA POLEMIKA O POZICIJI ŽENE U ISLAMU

Mevludin DIZDAREVIĆ

Muftijstvo zeničko

dizdarmev@hotmail.com

SAŽETAK: Hasan-ef. Ljevaković u stanovitom smislu predstavlja primjer uzornog imama u razdoblju socijalističke Bosne i Hercegovine. On je uzor po tome kako je predano radio na planu afirmacije učenja islama i Islamske zajednice u olovnim vremenima socijalističke vladavine. Gdje god je službovao kao imam ili vjersko-prosvjetni referent, pokazao je zavidnu energiju i inovativnost u radu. Istovremeno, njegova životna sudbina, iskustvo montiranog procesa s uglednim alimima njegova vremena, višegodišnjeg političkog zatvorenika u Kazneno-popravnom domu u Zenici i osobe koja je sve vrijeme praćena i nadzirana od državne službe predstavlja paradigmu brojnih imama koji su djelovali u razdoblju nakon Drugog svjetskog rata. Cilj rada jeste na temelju relevantne dokumentacije rekonstruirati životni put i djelovanje ovog alima, na jednoj, i prikazati njegove stavove o poziciji žene u islamu, na drugoj strani. Polemika koju je vodio s uglednim zeničkim muderrisom Derviš-ef. Spahićem bit će platforma koja će nam omogućiti razumijevanje njegove teorijske pozicije po ovom važnom društvenom pitanju.

Ključne riječi: Hasan-ef. Ljevaković, socijalizam, islam, Islamska zajednica, žena, Derviš-ef. Spahić

Uvod

Pristupi istraživanju intelektualne i duhovne historije jednog naroda višestruki su i mnogobrojni. Dominantan rakurs jeste tematiziranje mišljenja glavnih predstavnika jednog naroda ili određene epohe kako bi se stekla opća slika o jednom vremenu. Drugi pristup je da se intelektualnoj historiji pristupi *odozdo*, kroz analizu i temeljite uvide u razumijevanje islama s *periferije*, od strane onih ljudi koji nisu bili prepoznati kao glavni nosioci tumačenja vjere već su na određenom mikroprostoru fungirali kao vjerski autoriteti i čuvari vjere.

Ono što predstavlja bitnu odrednicu iskustva islama u Bosni i Hercegovini jeste činjenica da je u svim epohama i na svim područjima bilo alima koji ponekad nisu imali duboko teološko znanje, ali su ipak predstavljali autoritativne tumače vjere na određenom prostoru. Njihov autoritet i društveni kapital koji su iz toga crpili ne počiva dominantno na kvantumu znanja koliko na moralnoj snazi koju javnost prepoznaje i časti poštovanjem i slijeđenjem. Jedan od tih autoriteta bio je i Hasan-ef. Ljevaković koji je imao krajnje težak život opterećen političkim progonima i permanentnim nadzorom komunističkog režima, na

jednoj, i upornim radom za vjerske ideale, na drugoj strani. Tokom cijelog svog života Hasan-ef. je radio za islam i muslimane. Činio je to i kada se nije smjelo niti moglo. To je radio na svaki mogući način, kvalitetnim organiziranjem vjerske pouke, kroz brigu za izgradnju i obnovu džamija, javnim govorima o vjeri ali i pisanim radovima u kojima je objašnjavao svoje stavove o bitnim temama koje su opterećavale njegovo vrijeme. Jedna od tema koju je posebno zahvatio bilo je i pitanje odnosa islama spram žene ili tzv. "žensko pitanje" koje je bilo na dnevnom redu naše uleme (i ne samo uleme) tokom cjelokupnog dvadesetog

stoljeća. Cilj našeg rada jeste upravo nadnošenje nad razumijevanjem odnosa islama i žene u perspektivi Hasan-ef. Ljevakovića. Do odgovora na ovo pitanje pokušat ćemo dospjeti kroz polemiku koju je vodio s tradicionalističkim alimom iz Pojska kod Zenice, Derviš-ef. Spahićem. Nastojat ćemo obrazložiti njegove stavove u samoj polemici, kontekst u kojem je djelovao kao i razloge koji su stajali u početku njegovog razumijevanja pozicije žene u savremenom društvu. Posvetit ćemo se u nešto širem obimu životnim putem ovog alima jer je u nekom smislu smjerodavan za razumijevanje historijskog usuda imama (i islama) u epohi socijalizma.

Biti imam u socijalizmu

O životu i radu Hasan-ef. nema puno napisanih radova i tekstova. Tek nekoliko napisa koji imaju svoju vrijednost, ali i stanovite nedostatke. Vrijedan zapis ostavio je Mustafa-ef. Spahić koji je s Hasan-ef. drugovao i sarađivao u samim počecima svog profesionalnog i životnog puta. (Spahić, 1986) Nekoliko vrijednih podataka o njegovom zatvorskom životu donio nam je i Esmir Bašić (2021) u knjizi *Tešanjski proces*, a o Hasan-ef. i njegovom radu u Medžlisu Teslić pisao je Fadil Halilović (2014) u knjizi *Devedeset godina džemata Stenjak Teslić*. Smatramo vrijednim ove tekstove, međutim, mnogi imaju stanovite nedostatke, netačnosti i nedovoljne potkrijepljenosti dokumentima i kritičkim sučeljavanjima izvora. Tako, naprimjer, Mustafa-ef. uopće ne navodi, a što je i razumljivo, da je Hasan-ef. bio osuđivan i zatvoren u doba socijalizma. Neki drugi navode da je završio tuzlansku ili sarajevsku medresu. Također, postoji

mnogo vidljivih praznina i *tamnih područja* u njegovom bogatom životu i radu. Uvažavajući ove činjenice smatramo važnim dodatno istražiti njegov život i rad kako bismo stekli jasniju sliku o njegovom životu, ali i otklonili određene nejasnoće koje se javljaju u susretu s napisanim radovima o Hasan-ef. Pri rekonstrukciji njegova života i rada koristit ćemo se dosad napisanim radovima, napisima iz naše štampe, razgovorima s njegovim savremenikima, ali i tek otkrivenim dokumentima koje smo sakupili iz Službe državne bezbjednosti¹ i arhive Kazneno-popravnog doma Zenica². Ova ustanova još čuva pravo arhivsko blago iz vremena socijalizma koje treba tek da se istraži i prezentira javnosti. Mislimo da je naša obaveza i golemi dug spram budućih generacija istražiti sudbinu brojnih imama koji su robijali u kazamatima socijalizma.

Hasan-ef. je rođen u selu Moševac, općina Maglaj, 1913. godine, od oca Mehmeda i majke Ajke rođene Abdurahmanović, koja umire kada je on imao devet godina. Završio je četiri razreda narodne osnovne škole, a nakon toga upisuje Osman-kapetanovu medresu u Gračanici, koju završava 1932. godine. Postavljen je za imama u rodnom selu Moševcu, a iste godine se i oženio Nasihom rođenom Sejdinović, s kojom je dobio četvero djece: Muhamed, koji se rodio 1934, Emina, rođena 1937, Fadila, rođena 1939, i Fadila, rođena 1940. godine. Već kao mladi mualim imao je dobre rezultate i izvodio je hatme o kojima su mnogi pričali i godinama nakon toga. Mustafa Spahić bilježi da "neki pričaju da su djeca učila Kur'an skoro kao taleba u Medresi". (Spahić, 1986:47) U džematu Moševac bio je imam u dva navrata,

od 1932. do 1937., pa od 1941 do 1947. Prema Zapisniku s isljeđivanja do 1941. godine bio je regrutovan u redove Vojske Jugoslavije gdje je dočekaio i kapitulaciju. Ovaj podatak donekle opravdava ovu vremensku prazninu i prekid u imamskom radu. Nakon toga vraća se u rodni Moševac gdje preuzima dužnost imama. Sa svojim džematlijama dijeli ratnu stradalničku sudbinu i teške poratne dane i tu ostaje sve do hapšenja 12. januara 1947. godine. Jedna od aktivnosti koju je poduzeo nakon Drugog svjetskog rata bila je izgradnja nove džamije u džematu Moševac. Upravo ta džamija bila je jedna od prvih džamija otvorenih nakon rata 1946. godine. Odmah nakon toga Hasan-ef. biva uhapšen i suđen u grupi s Kasim-ef. Dobračom, Abdulah-ef. Derviševićem i drugim pred Okružnim sudom u Sarajevu³. Očekivano, proglašen je krivim nakon "suđenja" 25. septembra 1947. i osuđen na "kaznu lišavanja slobode sa prinudnim radom u trajanju od 2 godine i šest mjeseci i na gubitak političkih prava i prava na pomoć socijalnog osiguranja u trajanju od 1 godine".⁴

Iz zatvora biva otpušten 12. jula 1949. godine, ali time njegova golgota nije završena. Štaviše, tek je počela. Poslije izlaska s robije konfiskovana mu je sva imovina te se sve vrijeme bavi stolarskim poslom i drugim sitnim poslovima za osobe s najnižom kvalifikacijom⁵. Kako je njegova mnogobrojna porodica živjela bez stalnih primanja, uz veliko podozrenje od zajednice i budno praćenje režima, možemo samo da zamislimo. Tek možemo konstatovati da žrtve montiranih procesa nisu bili samo imami već i njihove hanume, djeca, roditelji i druga bliža rodbina i prijatelji. Tek 1957. godine, dolaskom novog

kao što je branje kukuruza. Naime, prema tvrdnjama Mustafe Spahića, "njegovi zemljaci su ga zvali da ide brati kukuruz sa njima u Posavinu, ali kada ih je pitao gdje se kupaju i kako idu na džumu, oni su odgovorili da tamo stave slamnate šešire pa ih dragi Bog ne može prepoznati". Mustafa Spahić, intervju dostupan kod autora.

¹ UDBA a kasnije SDB pratio je i vršio nadzor nad Hasan-ef. sve do 1983. godine. Radi se o brojnim izvještajima, izjavama i zapisima mnogih informatora o govoru i radu Hasan-ef. Ljevakovića. Arhiv SDB-a u Sarajevu, neobrađena građa, Dosije Ljevaković Hasana, registarski broj 02610391, 20.1.1947. U nastavku Arhiv SDB.

² Arhiv Kazneno-popravnog doma Zenica, neobrađena građa, Dosije Kasim Dobrača i drugi. U nastavku Arhiv KPD.

³ O ovom suđenju zainteresirani mogu bolje da se upoznaju u: Dautović, 2005.

⁴ Presuda, Arhiv KPD

⁵ Hasan-ef. je izgubio nekoliko prsta radeći na stolarskom aparatu što mu je otežavalo rad na određenim poslovima

reisul-uleme Sulejman-ef. Kemure, biva mu dozvoljeno da preuzme dužnost imama u džematu Stenjaku u Tesliću gdje ujedno vrši funkciju vjersko-prosvjetnog referenta. U tom razdoblju istakao se intenzivnim radom na obnovi infrastrukture i duhovnom osnaženju muslimana koji su iznimno stradali tokom Drugog svjetskog rata. Već tokom 1958. godine on organizira čitav ciklus programa po cijelom Medžlisu Teslić. U svim džematima održani su mevludi koje je predvodio Hasan-ef. i "kojim je prisustvovala ogromna masa svijeta, kako iz Teslića tako i iz ostalih sela, a naročito se zapazio veliki broj žena iz okolnih sela". (Ljevaković, 1959:242) Držimo značajnim što Hasan-ef. ističe značajno prisustvo žena, jer je njegova oslonjenost na žene u vjerskom radu i njihovo uključivanje u vjerski život bilo jedno od bitnih opredjeljenja.

Hasan-ef. je ovu priliku iskoristio da skrene pažnju vjernicima na dotrajalost munare u Stenjaku i tom prilikom je "pozvao prisutne da izaberu akcioni odbor koji bi prikupljao materijal i dobrovoljne priloge za gradnju nove munare". (Ljevaković, 1959:242) Do 1961. godine urađena je rekonstrukcija džamije kroz dograđivanje munare, izgradnju sofe i obnavljanje unutrašnjosti džamije. Godine 1967. dobiva premještaj u Zenicu gdje je do penzije 1977. obavljao dužnost glavnog imama. Upravo je ovo najslavnije razdoblje njegova života jer je tu pokazao sav talent u organizaciji vjerskog života, osobito mektepske nastave kojoj je najviše pridavao značaj. Posebnu ulogu Hasan-ef. je pridavao i kulturnoj baštini, obrazovanju i institucionalnom jačanju Odbora IZ Zenica i kroz osnivanje biblioteke "Muhamed Seid Serdarević" koja će kasnije biti svojevrsna platforma za okupljanje mladih naraštaja u krugu Islamske zajednice. "Odbor Islamske zajednice u Zenici, na svojoj sjednici

održanoj dana 19.8.1970. donio je pored ostalih i ovaj zaključak. 1. Da se osniva pri ovom Odboru biblioteka-knjižnica koja će nositi ime našeg poznatog alima Muhameda Seida Serdarevića. 2. Da se u ovom Odboru osniva fond za Biblioteku u koju će se ulagati dobrovoljni prilozi radi podmirivanja izdataka za normalan rad ove naše kulturne ustanove. 3. Da se apeluje i zamole svi muslimani sa područja našeg odbora da svoje knjige, ili biblioteke, dokumente i sl. daruju biblioteci kao i novčana sredstva".⁶ Biblioteka je svečano otvorena 28. novembra 1970. poslije iftara, a na svečanosti su govorili advokat Fadil Imamović, kadija Hasib Mujić i hafiz Mahmut Traljić u svojstvu izaslanika Gazi Husrev-begove biblioteke iz Sarajeva. Džemal Salihspahić veli da "rezultati i nastojanja Odbora IZ u Zenici na polju sakupljanja knjiga i dokumenata sa područja islamistike, istorije Muslimana i istorije Bosne i Hercegovine mogu poslužiti za primjer i drugima". (Salihspahić, 1971:3) Danas se ta biblioteka nalazi u novim prostorijama Islamskog centra Sultan-Ahmed u Zenici i predstavlja istinsku riznicu starih rukopisa, dokumenata i preko dvadeset hiljada bibliotekskih jedinica iz svih teorijskih oblasti. Ovo najbolje govori o viziji Hasan-ef. Ljevakovića i ljudi koje je u to doba okupljao Odbor Islamske zajednice Zenica. U penziju odlazi ranije zbog narušenog zdravlja, a zatim se povlači u rodno mjesto Moševac, u blizinu džamije koju je gradio. Međutim, i dalje je igrao značajnu ulogu kako u samoj Ilmiji tj. udruženju imama koje je bilo svojevrsno sklonište mislećim ljudima Islamske zajednice, tako i kroz pisanu riječ u časopisima Islamske zajednice. Kada je preselio s ovog svijeta, 1986. godine, ukopan je u blizini kuće u kojoj je stanovao i džamije koju je gradio.

Hasan-ef. je obavljao svoje dužnosti bez straha i kalkulacija, uvijek

s jasnom ambicijom da unaprijedi vjeru i vjerski život koliko je to moguće. Bilo je to vrijeme iznimno teško za vjernike, a posebno za imame. Bili su permanentno izloženi pritiscima i praćenju a posebno bivši politički osuđenici kao što je Hasan-ef. Međutim, ništa ga nije moglo pokolebati u radu za dobro kako ga je vidio. "Jednom prilikom jedan od zvaničnika vlasti tražio je od njega da smanji svoje aktivnosti posebno na planu vjerske pouke ali i općeg angažmana. On je to energično odbio rekavši da neće iznevjeriti dobiveno povjerenje i da koristi ustavne i zakonske slobode, a kada ih bude prekoračio dostupan je sudskim organima". (Halilović, 2014:64) Uvažavajući ove razloge razumljiv je zaključak Halila Mehtića koji je o Hasan-ef. zapisao: "Hasan-ef. se zasigurno svrstava u red najzaslužnijih imama za očuvanje i popularizaciju ideje islama na ovim prostorima." (Mehtić, 1994)

Prosvjetiteljski rad Hasan-ef. Ljevakovića

Hasan-ef. nije završio visoka ulemanska učilišta, ali je uprkos tome bio prepoznatljiv po učenosti, znanju i pisanju o islamu u tim oskudnim vremenima "kojima nije zadovoljan ni Bog ni čovjek". Fadil Halilović lično je poznao Hasan-ef. i za njega piše da je "bio obrazovan na zavidnom nivou. Na arapskom jeziku je čitao klasike poput El-Gazalija, Et-Taberija, Ibn Kesira, El-Buharija i dr. (Halilović, 2014:64) Njegovo primarno opredjeljenje kao i većine pripadnika ulemanskog staleža jeste da riječju objašnjava istine vjere. U tim vremenima i to je bila hrabrost, osobito uz činjenicu budnog partijskog nadzora svih javnih istupa, a naročito djelovanja bivših osuđenika. Njegovi vazovi i predavanja visoko su cijenjeni i rado slušani. Zbog iskrenog odnosa prema misionarskoj djelatnosti narod

⁶ "Zbog našeg nehaja kod nas u Bosni i Hercegovini upropašteno je do sada ogromno kulturno blago, koje se odnosi na razna književna djela, umjetnost,

mnogobrojne usmene, narodne umotvorine, pjesme, priče, basne, bajke, poslovice itd. kao i mnoge službene dokumente koji predstavljaju našu sjajnu

prošlost kakvu malo koji narod ima, kako po bogatstvu tih djela tako i po njihovom sadržaju." (Jedna veoma korisna..., 1970:2)

ga je volio i visoko cijenio. Zato je bio pozivan i u druga mjesta da drži vjerske vazove i predavanja.⁷

Međutim, Hasan-ef. je bio jedan od rijetkih imama u tom vremenu koji se pored javnih govora u džamijskom krugu odvažio i na pisanu riječ i publikovanje svojih stavova i osvrtu. Bila su to oskudna vremena u kojima se zraka islamske riječi teško probijala. Islamska zajednica je izdala *Glasnik* i godišnjak *Takvim*, a *Preporod* tek treba da započne svoju prosvjetiteljsku ulogu od 1970. godine. Već na samom početku svoje misije u Tesliću on se javlja vijestima iz džemata i crticama o značajnim merhumima. Međutim, nisu to bile tek suhoparne informacije već i stanoviti izvještaji i pregledi o dešavanjima i vjerskom životu u Tesliću i okolini. Kasnije se bavi temama koje su njemu iznimno bliske ali i mnogim pripadnicima njegova naroda kao što su *iskreno pokajanje* (Ljevaković, 1965), *iskušenje* (Ljevaković, 1966) i dr. Međutim, najznačajnija tema kojom se Hasan-ef. bavio, o kojoj je govorio i pisao, bila je odnos islama prema ženi. O ovoj temi je objavio i knjigu, tačnije nešto veću brošuru koja je doživjela dva izdanja i bila jako popularna u svoje vrijeme. Ono što je još važnije jeste da se Hasan-ef. svojim govorima i pisanjem u nekom smislu suprotstavio zvaničnoj državnoj kulturnoj politici koja je smjerala društvenom inženjeringu kroz redefiniranje uloge žene ali i uglednom zeničkom muderrisu Deriš-ef. Spahiću koji je bio čest kritičar stavova zvanične uleme Islamske zajednice. Kroz ovu polemiku i stavove iznesene u njoj razumjet ćemo i njegovu koncepciju ženskog pitanja u okvirima islama koja je bila na velikom udaru pred procesima nasilne socijalističke modernizacije. S obzirom na značaj ovog djela i kontekst u kojem je napisano, smatramo

važnim da se nadnesemo nešto šire nad ovo pitanje i predstavimo njegovu razumijevanje pozicije žene u socijalističkom kontekstu.

Islam i žena

Tokom cjelokupnog minulog stoljeća pitanje odnosa islama prema ženi i njene ukupne emancipacije i izmjene njenog društvenog i socijalnog položaja bilo je na dnevnom redu bosanskohercegovačke javnosti. Tematizirana su brojna pitanja, od školovanja, zaposlenja, odgoja, materijalnog privređivanja i ukupnog javnog prisustva. (Penava, 1981:273) Vodile su se oštre debate i teške rasprave o brojnim pitanjima koje su se u mahovima javljale u javnom prostoru. "Tokom prvih decenija XX stoljeća u Bosni su se pisale vrlo žučne knjige i rasprave o narodnom napretku, ali je u kontekstu svih tih rasprava vrhunilo tzv. muslimansko žensko pitanje. Javljali su se sve učestaliji zahtjevi da se muslimanska Bošnjanka mora uključiti u društveni život, mora se školovati, opismeniti". (Karić, 2003:40) Svima je bilo jasno da su promjene nužne, samo je bilo nejasno u kom obimu i kojim smjerom promjene treba da idu.

Nakon dolaska socijalizma modernizacija više nije bila stvar volje nego zakonskih i palijativnih mjera. Stoga su i mnoge rasprave o poziciji žene bile gurnute u stranu, osobito nakon donošenja Zakona o zaru i feredži koji je sankcionisao i "nagovaranje" žena da nose zar. Naime, poslijeratni period Bosne i Hercegovine označio je početak intenzivnih i dubinskih društvenih, političkih, ekonomskih i kulturoloških mijena. Promjene su stremile ka radikalnom raskidu sa svim ranijim tekovinama i zaostavštinama Kraljevine Jugoslavije, ali i intenzivne urbanizacije i industrijalizacije u procesu izgradnje

novog socijalističkog društva. Značajna promjena bila je u području pozicije žene s obzirom na proklamovane ciljeve jednakopravnosti i učešća žena u javnom životu. Važnu ulogu na tom putu igrao je Antifašistički front žena ili AFŽ kao specifična organizacija koja je skupljala i kanalisala žensku energiju za unapređenje položaja žena. Njegov rad se odvijao u okvirima KP Jugoslavije s idejom da se žene ohrabre i osposobe za samostalno privređivanje te da potaknu žene na drugačiji odnos prema radu u javnom sektoru. AFŽ je isticao da udaja nije jedini smisao ženinog života te je afirmirao ženu kao radnicu nauštrb žene majke. AFŽ je podržao preambiciozni Petogodišnji plan za obnovu zemlje i radio na što većem uključivanju žena u industrijalizaciju. "Vlasti su posebno insistirale na uključivanju žena u industriju, smatrajući seljanke i domaćice najvećim rezervama radne snage. Najdramatičniji porast je zabilježen u BiH, gdje je broj zaposlenih žena povećan za 2,5 puta."⁸ Socijalizam gaji stanoviti kulturološki prezir prema osobama sa sela i domaćicama kako bi se i na taj način žene i muškarci uključili u industrijsku proizvodnju i postali aktivniji sudionici ekonomskog razvitka, ali i podložniji društvenom ideološkom inženjeringu. Važnu ulogu AFŽ je imao i u kontekstu Zakona o zaru i feredži gdje su njihove aktivistkinje dobile zadatak da idu po selima i obrazlažu novu poziciju žene kojoj su velika smetnja bili zar i feredža. Ustvari, ideja o skidanju zara i feredže formalno je pokrenuta na Drugom kongresu AFŽ koji je održan u Sarajevu 13. i 14. jula 1947. kada je donesena rezolucija o pokretu muslimanki za skidanje zara i feredže. Ovo je inicijativa koja je pokrenuta pod direktnim uplivom Komunističke partije. Već 1950. donesen je zakon kojim se zabranjuje nošenje i prisiljavanje ali i nagovaranje žene da nosi zar ili na drugi način da pokriva lice. Provedba ovog zakona bila je u rukama Ministarstva unutrašnjih poslova što govori da se radilo o državno-represivnom

⁷ Tako je u Javadžijama Medžlis Tešanj održao predavanje na mevludu gdje je govorio o "danas najaktuelnijoj temi: "Borba protiv alkohola", koje je saslušano i bit će zaista efikasno". (Saltagić, 1962:45)

⁸ Bojana Đokanović, Ivana Dračo, Zlatan Delić <https://buka.com> "Žene u socijalizmu – od ubrzane emancipacije do ubrzane repatrijarhalizacije". Pristupljeno 12. 10. 2023.

odnosu prema Bošnjakinjama. (Bećirović, 2012:290) Marame nisu bile zabranjene zakonski, ali će postepeno iščeznuti prvo iz gradskih sredina, a potom i iz seoskih područja. Brojni drugi pritisci vlasti bili su prema tradicionalnoj muslimanskoj porodici koja je posebno bila osjetljiva na žene. Tako su žene bile pozivane i prisiljavane da učestvuju na radnim akcijama i drugim zajedničkim događajima, što je za muslimansku zajednicu bilo teško prihvatljivo. Mnoge su se skrivale kod rodbine u drugim selima kako bi izbjegle odlaske na radne akcije. Uvažavajući ogromne društvene pritiske razumljivo je što su gradovi i druga mjesta za kratko vrijeme potpuno mijenjali svoj lik, što je kod mnogih proizvodilo zebnju i strah. No, nema sumnje da je u ovom procesu bilo i pozitivnih posljedica kroz značajno opismenjavanje populacije, kvalitetniju zdravstvenu i socijalnu zaštitu, zapošljavanje žena koje su bile ostale bez skrbnika u ratnim stradanjima itd. Žene su postale daleko vidljivije i prisutnije u javnoj sferi. To ne umanjuje činjenicu tektonskih kulturoloških mijena koje je trebalo procesuirati, vjerski elaborirati i pravno sankcionirati. Također, ove promjene nisu dovele do suštinske ravnopravnosti žene u socijalističkom društvu, uostalom, kao ni u onom kapitalističkom. Neki autori prepoznali su dva problema kada je u pitanju socijalistička žena. Žene su bile koncentrirane oko pojedinih profesija (naprimjer, tekstilna industrija) i vrlo ih je malo bilo na rukovodećim mjestima⁹. Na slične diskrepancije u kapitalističkom svijetu masovne potrošnje ukazuje i Alija Izetbegović u radu "Muslimanka – žena i majka" iz 1968. godine¹⁰. Ostaje nesporna činjenica

golemi društvenih i kulturoloških mijena u kontekstu pozicije žene u Bosni i Hercegovini.

Mnogi alimi uključeni u društvene procese ovo su razumjeli, ali neki koji su živjeli na marginama, izolovani od glavnih tokova, ovo nisu do kraja prihvatili pa su se čvrsto držali davnajšnjih rješenja u pogledu odnosa prema ženama. Nameće se opravdanim zaključak da veća vidljivost i prisutnost žena u javnoj sferi (nakon Drugog svjetskog rata, opaska autora) nije podrazumijevala nužno i promjenu svijesti uleme o prisustvu žene u džamijama. (Ljevaković-Subašić, 2023:6) Stoga su se debate o ovom pitanju unutar Islamske zajednice ipak povremeno javljale.

Polemika Hasan-ef. Ljevakovića s Derviš-ef. Spahićem

Zenički muderis Derviš-ef. Spahić imao je veliki autoritet u Zenici i okolini zbog svoje pobožnosti i znanja koje je posjedovao. Kao osnivač čuvene Pojšćanske medrese koja je djelovala dvanaest godina, od 1934. do 1947, kada je nasilno zatvorena, uživao je veliki ugled u narodu. Nakon toga Derviš-ef. biva uhapšen s cijelom grupom i biva osuđen na višegodišnju robiju u vrijeme kada je u KPD-u Zenica ležao i Hasan-ef. Ljevaković i njegova grupa osuđenika. No, po izlasku iz zatvora Derviš-ef. nije bio zaposlen i bavio se zemljoradničkim poslom kao i vazovima po selima i mjestima gdje su službovali njegovi učenici i u drugim džematima na poziv vjerskih službenika. Njegov život bio je vezan za mirni i tih život u Pojskama, daleko od gradske vreve i društvenih mijena koje su se tu najizravnije osjećale. To nije bio slučaj s Hasan-ef. koji je živio aktivan

život glavnog imama u Zenici koja je stubokom mijenjala svoj lik. Stoga je Derviš-ef. vrlo često imao kritički otklon spram stavova i mišljenja zvanične uleme Islamske zajednice koju je na najvišoj razini predstavljao Husein-ef. Dozo, a na lokalnoj Hasan-ef. Ljevaković. Derviš-ef. se protivio Dozinim fetvama o zekjatu i sadekatul-fitru, o prodaji šljive za rakiju i dr. (Dizdarević, 2005:10-18) Jedno od mjesta gdje se nije složio s mišljenjem zvanične uleme bilo je i pitanje odnosa prema ženi, tačnije prisustvu žena u javnoj sferi tj. u džematu i njihovom odlasku na hadž. Treba znati da je Derviš-ef. imao jako stroge stavove spram prisustva žena u javnosti i to je demonstrirao i prilikom držanja posebnih vazova za žene. Naime, on je smatrao da žene mogu ići u džamiju samo na posebne vazove, a kada bi on to radio, on bi držao predavanje ženama okrenut licem prema mihrabu, što je bilo vrlo neobično i za krajnje tradicionalna mjesta. Zbog takvog pristupa doživljavao je više pohvala zbog svoje pobožnosti, nego kritika zbog stava kojim jasno ignorira muslimansku historiju odnosa spram žena. U vrijeme časnog Poslanika koje je mjerodavno i smjerodavno za muslimansku tradiciju, žene su ulazile na ista vrata u džamiju, klanjale u istoj prostoriji bez ikakve pregrade ili paravana, vidjele su imama i imam je vidio njih. Brojne su predaje koje govore o tome kako su izgledale žene ashabijke, što ukazuje da su bile vidljive, bez pokrivala za lice. "U hadisima koji govore o džamiji bez imalo ustručavanja se navodi ljepota žene – opisuje se nje-no lice, put, tamnilo obraza, spljoštenost nosa ili njegova dužina".¹¹ (Auda, 2018; Idriz, 2020:203-204) Uprkos tome, Derviš-ef. je smatrao da viđenje

⁹ "Istraživanja iz 1980. godine ukazuju da su gotovo 80% zaposlenika/ca u socijalnim službama činile žene, te da je bilo gotovo 75% medicinskih službenica. Žene su bile većinski radnici u hotelijerstvu, turizmu, kožnoj industriji i osnovnim školama, dok je jako malo bilo novinarki, profesorica, sutkinja." Bojana Đokanović, Ivana Dračo, Zlatan Delić

<https://buka.com> "Žene u socijalizmu – od ubrzane emancipacije do ubrzane repatrijarhalizacije". Pristupljeno 12. 10. 2023.

¹⁰ "Ako u islamu postoji tzv. žensko pitanje, rješenje tog pitanja zove se: majka. Onima koji u ime emancipacije i ravnopravnosti žene nisu saglasni sa ovim rješenjem, treba odgovoriti: nije islam

unizio ženu, nego ste vi unizili majku." (Izetbegović, 2020:32)

¹¹ Jasser Auda, Žena u džamiji – prilozima za razumijevanje njene pozicije, uloge i doprinosa, Centar za edukaciju i istraživanje Nahla, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2018. Citirano prema: Benjamin idriz, Žena u Kur'anu, Kupola, Sarajevo, 2020, str. 203-204.

ženskog lica u džamiji nije preporučljivo pa je i okretao lice od njih. Isti rigidni stav imao je i kod drugih pitanja o prisustvu žena u džamiji i drugim vjerskim događajima koje je Hasan-ef. javno poticao i afirmirao. Tako je Derviš-ef. kritikovao Đozinu fetvu o dozvoljenosti dolaska žena na namaze, gdje on veli: “Po mom mišljenju i ubjeđenju odgovor na ovo pitanje je (naime, on daje odgovor na pitanje koje je postavljeno Husein-ef. Đozi u *Glasniku*, opaska autora) negativan, jer žene nisu zadužene da klanjaju u džematu što potvrđuje i hadisi-šerif u kome je Muhamed, a.s., dozvolio ženskinju dolazak u džemat, ali je na kraju jednog hadisa, kojeg prenosi Ebu Hurejre, dodao: ‘Mogu ostati kod svojih kuća, to bi im bilo još bolje’. Derviš-ef. obrazlaže da je ovo Muhammed, a.s., rekao u ashapsko doba kada su žene i djevojke nosile nikab – valu na licu. U današnjim našim prilikama nemoguće je da žensko udovolji islamskim propisima pa da može dolaziti u džamiju radi obavljanja namaza. Prema tome, svojim odlaskom u džamiju ženske osobe čini grijeh, jer napuštaju ono što im je farz i razumije se stupaju u haram.” (Šošić, 2015:222). Odlazak u džamiju prema Derviš-ef. više nije preporučena stvar, zašto se dobija Allahova nagrada, već grijeh za koji će žene biti kažnjene. Dolazak u džamiju u formativnom razdoblju islama u vremenu Poslanika značio je izlazak u javni prostor koji je ženama očigledno bio dostupan, ali su kasniji pravnici unekoliko odstupili od ovih normi. Zato je u pravu Brown kada kaže da je “bizarna ironija historije da je fizičko otpremanje žena u privatni prostor kuće – toliko prisutno u šerijatskom naslijeđu da se razvijalo skupa sa islamskom civilizacijom, a u takvom sukobu sa otvorenom i aktivnom ulogu koju

su poslanikove žene i druge arapske žene igrale u arapskoj kolijevci islama”. (Brown, 2018:295)

Derviš-ef. je ustvari reflektirao stavove i mišljenja hanefijske pravne škole, što opet dokazuje da hanefijski propisi o zabrani odlaska žena u džamije nisu bili nepoznanica u Bosni i Hercegovini. “Međutim, nakon pojave islamskog preporoda među Bošnjacima, ulema počinje intenzivnije zauzimati stav koji je suprotan stavovima hanefijskog mezheba po ovom pitanju.” (Ljevaković-Subašić, 2023:6) Ovakav stav bošnjačke uleme također je uslovljen novim okolnostima i kulturološkim mijenama u odnosu spram žene koje su se dešavale naočigled svih, pa bi održavanje takvih zabrana bilo krajnje apsurdno¹². Vidimo da nove okolnosti u kojima žive bošnjački muškarac i žena za neke alime znači pooštavanje propisa i podizanje većih zidova među polovima, a za druge nužnu prilagodbu u svrhu opstanka i očuvanja vjerskog identiteta. Nema sumnje da i jedni i drugi žele njegovo osnaženje, ali su putevi do tog cilja dijagonalno različiti. Nakon što je obavio hadž 1961. godine Derviš-ef. je zauzeo oštrije stavove o odlasku žena na hadž. U tom smislu on veli da je “prilikom mog putovanja na hadž zapazio da je prisustvo žena na svetim mjestima i njihovo obavljanje hadža u suprotnosti sa islamskim propisima”. (Šošić, 2015:223-224) Stoga je njegov stav da žena treba da šalje bedela/zamjenika, a da ne ide sama na hadž. Ovo je bilo u suprotnosti s onim što je tvrdio i javno iznosio Hasan-ef. kao čelnik Islamske zajednice Zenice u svom pisanju i predavanjima po džamijama. Njemu je Derviš-ef. vrlo oštro napisao otvoreno pismo u kojem veli:

“Hasan-ef. kako si došao u Zenicu podupireš bidate i pobijaš moje

sve to može i ako smo svojim kćerima i ženama sve to dozvolili, što ne bismo mogli dozvoliti da mogu otići u džamiju, jer znamo da tamo ništa rđavo neće čuti niti naučiti.” (Đozo, 1966:430)

dokaze koje ne može niko pobiti. Sve što sam rekao u mojim predavanjima i napisao odnosno dao u Glasnik sve sam napisao i rekao na osnovu Kur’ana i sahih hadisi-šerifa. Ti si demantirao moje predavanje u kojem sam rekao da žene ne bi trebale sobom ići na hadž nego poslati bedela i da ne bi smile dolaziti na hadžijske dove pratiti hadžije i ići na doček hadžija. Nije ti bilo dosta što si demantovao moje dokaze nego si kako čujem još i agitovao da sve i malo i golemo ide na doček hadžija. Rekao sam da je ovo sve bidate nadmašilo.” (Pismo h. Derviš ef..., 1969:453)

Kao prilog Derviš-ef. je odaslao i svoj raniji stav o odlasku žena na hadž smatrajući da je to dovoljan argument njegovim stavovima.

U obrazlaganju razloga zabrane odlaska na hadž ženama Derviš-ef. iznosi nekoliko argumenata:

- Žene ne mogu biti pristojno pokriveno.
- Potreba “čuvanja očiju” koje je nemoguće očuvati tokom putovanja.
- Žene ne smiju dolaziti u doticaj sa muškarcima, a na putovanju moraju.
- Zbog miješanja žena i muškaraca u Haremi-šerifu kvari se namaz velikom broju hadžija muškaraca pa stoga žena ne treba da tamo ide.

Derviš-ef. zaključuje da “nereda ima mnogo u Haremi-šerifu” pa bi ovakvo obavljanje hadža kod žena bilo uporedivo s narodnom poslovičom “Vilu pravi, a grad ruši” tj. djelo u kojem ima više štete nego koristi te stoga on zaključuje da “žena ne bi smjela sobom (lično) obavljati hadž nego da pošalje bedela”. (Šošić, 2015:224)

Derviš-ef. je ovo otvoreno pismo poslao februara 1969. godine i tražio demant stavova o hadžu i ukupnom prisustvu žena na vjerskim svečanostima koje je Hasan-ef. javno iznosio na predavanjima. Zbog bolesti, tek u aprilu Hasan-ef. odgovara podužim

¹² “Mi pitamo da li žena može otići u džamiju, gdje se klanja, uči i vazi. Međutim, ne pitamo da li ona može otići u bar, birtiju, da li ona može ostati vani do pola noći, da li može otići na plažu itd. Ako

pismom jako biranim riječima punih poštovanja prema sagovorniku iznosi svoje stavove. Na samom početku on se žali zašto Derviš-ef. "nije našao za vrijedno ni da me pozdravi bar jednim ustanovljenim i od svih muslimana uobičajenim islamskim pozdravom". U nastavku pisma on argumentira svoju temeljnu tezu da "žena muslimanka, pod istim uslovima kao i muškarac, mora osobno obaviti hadž, s tom razlikom što žena treba da tu dužnost izvrši u pratnji muža ili bližnjeg rođaka". (Ljevaković, 1969:454) Hasan-ef. ne samo da tvrdi da žena smije ići na hadž, nego dokazuje da to mora učiniti jer je to njena vjerska dužnost ukoliko ispuni navedene kriterije. Hasan-ef. tvrdi da je stav Derviš-ef. jedinstven stav u cijelom islamskom svijetu "jer nijedna islamska zemlja nije nikada sprečavala niti danas sprečava muslimanki obavljanje hadža, na osnovu tih razloga koje Ti navodiš. Nema sumnje da u islamskom svijetu nema i da nije bilo mnogo učenjaka i kapaciteta, koji su mnogo bolje poznavali ovu materiju nego što je poznajemo ja i Ti". (Ljevaković, 1969:454)

Pored toga što nijedan alim u islamskom svijetu nije iznosio ove stavove prema tvrdnjama Hasan-ef. takve stavove nije iznosio nijedan alim u Jugoslaviji mada su im bile poznate sve prilike i okolnosti putovanja i obavljanja hadža, kao i šerijatski propisi koji se odnose na ovo pitanje. Hasan-ef. još dodaje da on ne može demantovati "Božiju zapovjed, pejgamberovu predaju, pravna rješenja naših velikih imama (mezheb sahibija) i sve ono što su o tome rekli i napisali najpriznatiji učenjaci islamskog svijeta". (Ljevaković, 1969:454) Ovdje Hasan-ef. priznaje hijerarhiju islamskog znanja i lanac argumentacije koji počinje s Kur'anom i hadisom. U tekstu nisu navedeni ajeti koje je Hasan-ef. poslao redakciji *Glasnika* i jedanaest hadisa

i tekst fetve i propisa o tome kako i kada je žena dužna obaviti hadž. Redakcija se obavezala da će to uraditi u narednom broju, ali to nije uradila iz nepoznatog razloga.

Također, Hasan-ef. veli da muslimanka danas putuje daleko više i daleko češće nego ranije. Pri tome ona tj. savremena žena "zaviri i zaviruje svugdje gdje to ne bi smjela nikako zaviriti", ali o tome se ulema ne očituje, niti joj se zabranjuje, ali se eto našao neko da zabranjuje odlazak na hadž. Ovaj argument nas podsjeća na stavove Husein-ef. Đoze o ovom pitanju jer je Đozo također tvrdio da muslimanke danas žive dosta drugačije nego što smo to navikli, pa bi zabrana odlaska u džamiju ili na hadž bila besmislena.

Hasan-ef. priznaje "nered" na hadžu što je i razumljivo s obzirom na broj ljudi koji obavljaju obrede, ali poziva Derviš-ef. da "ako si uočio kakav nered, smatram da si bio dužan taj nered pismeno ili usmeno prijaviti mjerodavnim faktorima u Meki, koji rukovode hadžom da red zavedu, a nered spriječe, a ne na osnovu toga sprečavati muslimankama da idu na hadž". (Ljevaković, 1969:455) Rekli bismo da upravo ovim argumentom Hasan-ef. izlazi iz ustaljene matrice prema kojoj je za očuvanje pobožnosti muške populacije i zaštite njihovog vjerskog integriteta nužno ograničiti pristup ženama mjestima bogoštovlja. On mijenja paradigmu i smatra da se mjesta bogoštovlja moraju prilagoditi prisustvu ženama na zajedničkim obredima, a ne da im se zabrani pristup i obavljanje vjerskih obreda. Argumentacija koju je ponudio Derviš-ef. na tragu je klasične interpretacije islamskih izvora, osobito onih iz vremena nastanka pravne društvene stratifikacija koja je ipak išla na štetu ženskog dijela populacije u muslimanskom svijetu¹³. Na drugoj strani, islamska konstitutivna

tradicija ne pravi rodne razlike niti esencijalno niti u pogledu vjerskih obaveza i dužnosti. To ne treba da znači da u nekim pitanjima ne postoje stanovite razlike između pozicije žene i muškarca. Vrlo je naivno zamišljati Kur'an i sunnet kao rodno slijepe, veli Brown. Samim tim teško je moderne liberalne vrijednosti ukalupiti u islamski nauk. No, "jednako je naivno pretpostaviti da, osim rodnih uloga i razlika koje je jasno odredio Božiji poslanik, patrijarhalna društva prije modernog Bliskog istoka i Južne Azije, gdje je šerijat razrađivan, nisu dodala ništa toj mješavini. Patrijarhat može iskrivljavati pravo po svojoj volji". (Brown, 2018:294)¹⁴ Dakle, patrijarhalna društva su vršila stanovitu distorziju fikhskih normi na štetu ženskog subjekta i to je vidljivo kroz primjer Derviš-ef. i njegove zabrane odlaska na hadž.

Načelno govoreći, muškarci i žene imaju iste dužnosti i prava koja Derviš-ef. unekoliko reducira, a Hasan-ef. ih na temelju izvora islama brani i zastupa. Hasan-ef. je na hadž otišao kao vodič već naredne 1970. godine, a bio je vodič u organizaciji Islamske zajednice i 1972. godine. Uprkos tome, on nije promijenio svoje stavove o ovom pitanju. Vidimo to i po činjenici da je u knjizi *Islam i žena* koja je objavljena nakon toga u podnaslovu "Zajedničko sudjelovanje žena i muškaraca u vjerskim obredima i javnim poslovima" zapisao:

"Žene mogu učestvovati sa muškarcima u vjerskim obredima koji se obavljaju skupno (u džematu). Istina, žena nije obavezna dolaziti u džemat, kao muškarac, ali kada god je dokolna i dopuštaju joj njene prilike i okolnosti ona slobodno može doći i niko je u tome ne smije sprečavati." (Ljevaković, 1975:9)

Dakle, Hasan-ef. se potpuno suprotstavlja ustaljenoj praksi u Bosni i Hercegovini u odnosu na prisustvo

¹³ Senada Tahirović propitujući ovo pitanje konstatuje da "islamska klasična teološka misao, njen glavni tok, posebno u području fikha, odražava mušku

perspektivu i muški fikh. Muški diskurs je taj koji dominira, a žena kao interpretator se skoro uopće ne pojavljuje". Senada Tahirović, "Muslimanska teologinja

u bh. društvu – pozicija i uloga", Novi muallim, br. 40, Sarajevo. 2009, str. 27.

¹⁴ Jonathan A.C. Brown, *Pogrešno pozivanje na poslanika Muahmmeda*, op. cit. str. 294

žena u džamiji. Također, on se jasno suprotstavlja i mišljenju Derviš-ef. u pogledu hadža žena pa dodaje: "Kod obavljanja hadža žene su dužne izvršiti sve glavne obrede hadža kao i muškarci samo što će tavaf izostaviti u slučaju pojave menzisa (menstruacije). One neće za vrijeme vršenja obreda hadža pokrivati lice niti smiju oblačiti rukavice." (Ljevaković, 1975:9)

Ovim je Hasan-ef. zaključio svoju malu ali značajnu polemiku s Derviš-ef. o pitanju žene i odlaska na hadž, što ne znači da će ovo pitanje biti definitivno skinuto s dnevnog reda. Tek će razdoblje islamskog revivalizma i vjerske obnove u vrijeme postratne Bosne i Hercegovine donijeti neka nova pitanja o kojim će se intenzivno raspravljati. Razlika je u tome što će kasnije rasprave voditi uglavnom neuk svijet, na novim medijima kao što su društvene mreže, a rijetko ulema.

Zaključak

Hasan-ef. Ljevaković je nosio svoj imamski kijafet / odoru s ponosom i dostojanstvom, uprkos svim historijskim i životnim nedaćama s kojima se suočio. Temeljna preokupacija njegovog djelovanja bila je ustrajni rad na osnaženju islama i afirmaciji Islamske zajednice kao okvira koji je štitio islamski identitet Bošnjaka. Na kojoj god da je poziciji bio, džematski imam u Maglaju ili Tesliću, vjersko-prosvjetni referent u Zenici ili penzioner s adresom u Moševcu, uvijek je pred sobom imao ideju boljitka islama i muslimana. Na tom putu krasili su ga hrabrost i beskompromisnost. Bio je stamen u sučeljavanju sa surovim režimom koji ga je bez osnove osudio na tešku robiju, ali i odlučan u radu na jačanju vjere. To je činio jasnom riječju ali i pisanim slovom, unatoč činjenici da nije završio visoke ulemanske škole. Pisao je o onome o

čemu je trebalo izreći riječ vjere, ali i o onome o čemu se moglo pisati u ta oskudna vremena. Dakle, dobro je razumio vrijeme u kojem se živi i promjene koje su neumitno stajale pred muslimanskom zajednicom. Pitanje kojem je posvetio značajnu pažnju jeste odnos prema ženi muslimanki s obzirom na dva zadata okvira: jedan je ukupni kulturološki kontekst koji je stubokom promijenio poziciju žene u Bosni i Hercegovini; a drugi je rigidna pozicija tradicionalističke uleme koja nije marila za društvene mijene kojim su muslimani bili izloženi. I zbog jednih i zbog drugih Hasan-ef. je pisao i razjašnjavao vlastito razumijevanje pozicije žene nastojeći dosegnuti umjerenu poziciju između radikalnog modernizma koji nije mario za tradicionalna društva i onih koji nisu bili svjesni da modernizacija neumoljivo gazi pred sobom sve ili gotovo sve tradicionalne vrijednosti.

Literatura

- (1969). "Pismo H. Derviš ef. Hasan ef. Ljevakoviću". *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, god. 32, str. 453.
- (1970). "Jedna veoma korisna akcija", *Preporod*, 7. 2.
- Arhiv Kazneno-popravnog doma Zenica, neobrađena građa, Dosije Kasim Dobrača i drugi.
- Arhiv SDB-a u Sarajevu, neobrađena građa, Dosije Ljevaković Hasana, registarski broj 02610391, 20.1. 1947.
- Auda, Jasser (2018). *Žena u džamiji – prilozi za razumijevanje njene pozicije, uloge i doprinosa*, Sarajevo: Centar za edukaciju i istraživanje Nahla, Centar za napredne studije.
- Bašić, Esmir (2021). *Tešanjski proces*. Sarajevo: Udruženje "Mladi muslimani".
- Bećirović, Denis (2012). *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme avnojevske Jugoslavije (1945-1953)*. Zagreb-Sarajevo: Bošnjačka nacionalna zajednica Zagreb, Islamska zajednica u Hrvatskoj.
- Dautović, Ferid (2005). *Kasim ef. Dobrača – život i djelo*. Sarajevo: El-Kalem i Medžlis IZ Sarajevo.
- Dizdarević, Mevludin (2005). "Modernističko mišljenje Huseina ef. Hasan-ef. Ljevakovića", *Glasnik VIS*, 32, 9-10, 454-455.
- Ljevaković, Hasan (1959). "Proslava mevluda u Tesliću i okolini", *Glasnik VIS*, 22, 4-6, 242-244.
- Ljevaković-Subašić, Sumeja (2023). "Pristustvo Bošnjakinje u džamiji kroz povijest: stavovi uleme i običajna praksa", *Novi muallim*, XXIV, 94 3-9.
- Mehtić, Halil (1994). "Bilješka o piscu", Ljevaković Hasan, *Islam i žena*, Zenica: Muftijstvo Zenica.
- Penava (Milišić), Senija (1981). "Izvori i literatura o problemima emancipacije muslimanske žene u Bosni i Hercegovini", *Prilozi*, XVII, 273.
- Saltagić, Adem (1962). "Proslava mevludi šerifa u Ježdžijama Tešanj", *Glasnik VIS*, 23, 1-3, 45.
- Spahić, Mustafa (1986). "Hadži Hasan-ef. Ljevaković (1913-1986)", *Islamska misao*, 11, 132, 46-48.
- Šošić, Dževedet (2015). *Islamska i pedagoška misao i praksa Derviš-ef. Spahića*. Travnik: Elči Ibrahim-pašina medresa.
- Tahirović, Senada (2009). "Muslimanska teologinja u bh. društvu – pozicija i uloga", *Novi Muallim*, 40, 26-35.
- Doze i njegove polemike sa tradicionalnom ulemom", *Novi muallim*, 24, 10-18.
- S.(alihspahić), Dž.(emal) (1971). "Svečanost u Zenici", *Preporod*, 8, 3.
- Đokanović, Bojana, Ivana Dračo, Zlatan Delić <https://buka.com> "Žene u socijalizmu – od ubrzane emancipacije do ubrzane repatrijarhalizacije", . Pristupljeno 12. 10. 2023.
- Đozo, Husein (1966). "Pitanje čitalaca i naši odgovori", *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 30, 5-6.
- Halilović, Fadil (2014). *Devedeset godina džemata Stenjak Teslić*, Stenjak.
- Idriz, Benjamin (2020). *Žena u Kur'anu*, Sarajevo: Kupola.
- Izetbegović, Alija (2020). "Muslimanka – žena i majka". U: *Islamska deklaracija*, Izabrana djela, svezak I. Sarajevo: Muzej Alija Izetbegović.
- Karić, Enes (2003). *Bosansko-muslimanske rasprave*, hrestomatija I, Sarajevo.
- Ljevaković, Hasan (1965). "Iskreno pokajanje", *Glasnik VIS*, 28, 11-12, 400-403.
- Ljevaković, Hasan (1966). "Iskušenje", *Glasnik VIS*, 29, 3-4, 115-118.
- Ljevaković, Hasan (1969). "Odgovor

الموجز

الشيخ حسن ليفاكوفيتش (1913-1986) ومناظراته حول مكانة المرأة في الإسلام

مولودين ديزداريفيتش

يعتبر الشيخ حسن ليفاكوفيتش مثالا يحتذى للإمام في حقبة الحكم الشيوعي للبويسنة والهرسك، حيث كان قدوة يتأسى بها الدعاة إلى تعزيز دعائم الإسلام وتعزيز عمل المشيخة الإسلامية في تلك الحقبة. فحيثما عمل إماما أو واعظا أو مربيا دينيا، أظهر في عمله طاقة وابتكارا يغبطه الكثير عليهما. وفي الوقت ذاته، فإن حياته ومحامته مع ثلة من علماء عصره المبجلين، ثم سجنه السياسي لسنوات عديدة في سجن زينيتسا، وإخضاعه للمراقبة المستمرة من قبل المخابرات، إنما تمثل النموذج الذي عاشه الأئمة الذين عملوا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. إن الهدف من هذا المقال هو استعراض مسيرة حياة هذا العالم ونشاطه، بناء على الوثائق المتاحة، وتقديم آرائه حول مكانة المرأة في الإسلام، وستكون مناظراته مع الشيخ الفاضل درويش سباهيتش، بمثابة المنصة التي تمكننا من فهم موقفه النظري من هذه القضية الاجتماعية المهمة. الكلمات الرئيسية: الشيخ حسن ليفاكوفيتش، الاشتراكية، الإسلام، المشيخة الإسلامية، المرأة، الشيخ درويش سباهيتش.

Summary

HASAN-EFENDI LJEVAKOVIĆ (1913-1986)
AND HIS DISCOURSE ON THE POSITION
OF WOMAN IN ISLAM

Mevludin Dizdarević

Hasan-efendi Ljevaković in some sense is a role-model of an *imam* in the period of socialist Bosnia and Herzegovina. His effort in promoting the teachings of the Islam and in affirmation of the Islamic Community in those difficult times is truly exemplary. His dedication to his work and energetic and innovative approach to it is equally evident in his service in his role as a religious-education referee and in his role as an *imam*. His life and experience of show trials which resulted in long-term imprisonment as a political prisoner in Zenica prison, being followed and watched by the socialist state agency is also a paradigm of the life of an *imam* in the period after the Second World War. This article aims to present, based on relevant documents, the life and work of this *'alim*, and also to review his opinion about the issue of the position of women in Islam. With this purpose, we present here his debate with renowned muderris of Zenica Derviš-efendi Spahić which we used here as a platform for analyzing his theoretical position on this important social issue.

Keywords: Hasan-ef. Ljevaković, socialism, Islam, Islamic Community, woman, Derviš-ef. Spahić

NEKE NAZNAKE O SELEFIJSKO-TEOLOŠKOM UČENJU

Rifet ŠAHINOVIĆ

Medresa "Džemaludin-ef. Čaušević"
rifets@hotmail.com

SAŽETAK: Selefije svoje reformističke ideje definiraju, prije svega, kroz načela vjerovanja. Za njihovo samoodređenje su, također, važna određena pravna (fikhska) učenja, kao i forme društvenosti i politike. Jednog selefiju drugi muslimani odmah prepoznaju po specifičnom odijevanju, društvenim i religijskim karakterističnim oblicima ponašanja, držanju tijela u namazu, te sadržaju i formi njegovog govora. Selefijaska učenja i ideje toliko su se raširile posljednjih decenija da i mnoge muslimane, posebno omladinu, pa čak i one koji se ne identificiraju formalno kao selefije, privlače određeni aspekti selefizma. Autor u ovom članku nastoji objasniti neke karakteristike selefijaskog učenja.

Ključne riječi: selefizam, es-selefu s-salih, ehlul-hadis, vehabizam, racionalizam, tradicija

Uvod

Selefije zagovaraju striktno pridržavanje vjerske tradicije koju su ustanovili "dobri preci" (es-selefu s-salih), koji nisu odstupali od slova Kur'ana i sunneta (es-selefije arapska riječ koja znači 'predak'). Selefizam je teološki pravac čiji se sljedbenici žele vratiti izvornom islamskom učenju, vratiti se onom akaidu koji je bio u vrijeme Poslanika, a. s. Prema ovoj definiciji, selefije su, ustvari, čuvali kontinuitet vjerskog i kulturnog pamćenja muslimanske zajednice. S druge strane, selefije su protiv idžtihada u kojem se očituje slobodno mišljenje, a posebno onda kada se dovodi u pitanje bilo koja vrsta tradicije koju su (već) promicali i slijedili es-selefu s-salih. Zašto smatramo važnim govoriti o selefijaskom učenju? Prvo, naziv selefije je vrlo frekventan termin među muslimanima tokom cijele povijesti muslimanskog

mišljenja; drugo, selefizam kao teološki sistem je najranija razrada teološke misli među muslimanima premda se u ranom periodu ne označava tim terminom; treće, selefije uporno tvrde da predstavljaju najvjerodostojniju verziju islama a to je islam *pravo-vjernih predaka* pod kojom misle na prve tri generacije muslimana; četvrto, selefizam kao teološki sistem unutar muslimanskog mišljenja doživio je mnoge transformacije od politički angažiranih selefija preko raznih reformističkih grupa unutar selefijaskog pokreta do selefija koji su ostali na razini čistih imitatora vjerskih autoriteta /taklid/ (jednog selefiju odmah prepoznamo po karakterističnom načinu odijevanja te specifičnom načinu izvršavanja šerijatskih propisa, naprimjer, namaza); i peto, u svakom vremenu selefije imaju svoje sljedbenike s karakterističnim oblicima angažovanja u društvenim procesima.

Nastanak selefijaskog učenja

Selefizam kao teološki pravac se prvobitno javlja u četvrtom stoljeću po Hidžri. Njegovi zagovornici se pozivaju na imama Ahmeda ibn Hanbela, koji je pozivao na vraćanje izvorima, Kur'anu i hadisu. To je prvi vjerski autoritet selefija.

U dvanaestom stoljeću po Hidžri Muhammed ibn Abdulvehhab je pokušao oživjeti ovo učenje u Arabiji. Taj njegov pokušaj će prerasti u vehabijski pokret. Vehabizam je pokret koji je nastao kao reakcija na kolonijalizaciju i okcidentalizaciju muslimanskih zemalja. U osnovi, ne možemo govoriti da je vehabizam, dok je njegova poruka bila ograničena uglavnom na Arabiju, bio negativna pojava. Zašto? Prosto zato što je Muhamed ibn Abdulvehhab, poput drugih koji su reagirali na modernizaciju muslimana, težio generičkom

odnosno unutarjem razvoju islamske civilizacije pod sloganom “vraćanja čistome islamu”. Međutim, ako bismo htjeli vehabizam opisati kao učenje kroz historijski slijed do danas, onda možemo kazati da je to učenje koje je razvilo konzervativno, ahistorijsko, mrtvo, statično razumijevanje tradicije i koje, u skladu s tim, osporava svaku moguću vrijednost četrnaest stoljeća razvoja islamske intelektualne tradicije koja je proizašla iz kur’anskih i poslaničkih tekstova. Za razumijevanje ovog teološkog pravca bitno je imati na umu da je selefijski pokret nastao kao reakcija na sva druga učenja (naprimjer, mu’tezilijiska, šiijiska, sufijiska), a posebno ona učenja koja dozvoljavaju uvođenje novotarija u vjeru – kako bi kazale selefije.

Često se poistovjećuje vehabizam, kao pokret, s teološkim učenjima selefija. Termini *selefizam* i *vehabizam* su sasvim moderni izrazi, te se ne smiju miješati s akaidskim pojmom *es-selefu-s-salih* (prve generacije muslimana). Ovdje sasvim uzgredno spominjemo da, kada je posrijedi muslimansko mišljenje, postoji stanoviti problem s terminologijom. Jedni kažu da je pojam nebitan jer ‘o terminima se ne raspravlja’, tj. oni su rezultat konvencije. Drugi upozoravaju da osjetljivost i delikatnost situacije nalaže oprez kod izbora terminologije. Stava smo da muslimanima drugi podaruju terminologiju, pa i onu teološku, a oni je samo kao takvu objašnjavaju. Otuda tolika zbrka oko termina koji su trenutno u opticaju a nisu jasno markirani: fundamentalisti, konzervativci, selefijski džihadisti, selefije, vehabije, literalisti, puritanci, radikali, ekstremisti, itd. (Alibašić, Jusić, 2017:12)

Kao što smo već naglasili, selefije se pozivaju na praksu prethodnih generacija smatrajući je normativnom. Međutim, u svome pozivanju na muslimansku tradiciju, oni su izrazito selektivni. Naime, današnje selefije su razvile doktrinu slijedenja samo “ispravnih prethodnika” (selefu-s-salih), čime priznaju samo praksu određene skupine islamskih učenjaka

koja zadovoljava njihove kriterije dosljednog slijedenja prakse Poslanika, a.s. Po selefijama, dužnost je svakog ko govori o islamskom vjerovanju (akaidu) da svoj govor temelji na onome što je napisano od autoriteta klasične uleme poznatih po ispravnosti. Ulemu selefije ograničavaju, svode i definiraju kao *ehlu-l-hadis* (sljedbenike Poslanikova puta). Selefije se u svojoj argumentaciji prenaglašeno pozivaju na stavove dvojice pripadnika hanbelijske škole i to na imama Ibn Tejmiju (1263–1328) i njegovog učenika imama Ibn Kajjima el-Dževziju (1292–1350). U pojedinim spornim pitanjima između suprotstavljenih struja unutar muslimanskog mišljenja dovoljno je iznijeti ili dokazati šta je jedan od gore spomenutih autoriteta rekao o tom pitanju i to bi bilo dovoljno za sljedbenike selefizma.

Odlike selefijsko-teološkog učenja

Prva i osnovna odlika teološkog učenja selefija je vraćanje izvorima, uzimanje akaidskog učenja samo iz Kur’ana i hadisa te oslanjanje i argumentiranje svojih teoloških stavova isključivo na tim izvorima vjere. Ljudski razum nema nikakvu ulogu, odnosno, osnovna uloga razuma u svemu tome jeste da se pokori i slijedi. Selefije vide njegovu ulogu u slijedenju, a ne u suđenju. Osnovna selefijska tvrdnja je da razum treba biti svjedok – *šahid*, a ne sudac – *hakim*.

Selefizam, za razliku od drugih pravaca (naprimjer, racionalista, tradicionalista i modernista), karakterizira skepticizam prema racionalnom tumačenju izvora islama, Kur’ana i sunneta. Stoga, selefije ne toleriraju slobodu i pluralizam ljudskog mišljenja pri tumačenju islama, a što je karakteristično za racionaliste, moderniste i dr.

Ustvari, selefije najveću opasnost originalnom i autentičnom islamu vide u racionalizmu, s jedne, i misticizmu, s druge strane. Otuda njihov podjednak otklon prema islamskoj filozofiji (felsafah) i misticizmu ili

sufizmu (tasavvuf). S obzirom na to da je racionalizam inspiriran grčkom filozofijom i logikom, to je prema selefijama neprihvatljivo jer može odvesti u herezu. Spoznaja vjere, tvrde selefije, mora doći samo iz islamskih izvora, Kur’ana i sunneta, te prakse rane generacije muslimana (*es-selef*).

Druga odlika selefijsko-teološkog učenja jeste razumijevanje Božije jednoće i jedinstvenosti / tevhid. Suština tevhida je u maksimi – Uzvišeni Bog je Jedan Jedini i samo se Njemu klanjamo. Naravno, svaki teološki pravac unutar muslimanskog mišljenja je strogo vodio računa o tevidu u svojem naučavanju. Međutim, selefije odbacuju sve ono što bi u bilo kojem smislu moglo narušiti navedenu suštinu vjerovanja. Oni zabranjuju posjećivanje kabura, turbeta dobrih ljudi jer je i to po njima vid posredništva u vjerovanju, a što je zabranjeno glavnim izvorima vjere, te osuđeno u djelima klasičnih muslimanskih autoriteta. Oni su protiv ciljanih posjeta turbetima i mauzolejima, što bi moglo predstavljati i prerasti u kulturna mjesta i protiv svake su vrste kulta ličnosti. Tako je i s Poslanikovim, a.s. kaburom. Selefije stalno napadaju i šiije, koje smatraju nevjernicima, te sufije i sve one koji posjećuju mezarja, turbeta i učestvuju u običajima koje oni smatraju protivnim islamskoj vjeri, kao što su slavljenje rođendana Poslanika, a.s., (mevlud) i nastojanje da se Bogu približi pozivanjem na poslanike i učenjake (tevellul), traženje pomoći od posrednika (istigasa) ili zauzimanja kod Boga (tešaffu‘). Površnim sagledavanjem revnosti u odbrani svojih stavova, angažman selefija često se percipira kao jedan vid neumorne odbrane granica vjere: razgraničenje zajednice čistih vjernika od onih nasuprot, koji su, na ovaj ili onaj način, teološki iskvareni ili u zabludi.

Prema selefijama, lokalne kulture i narodni običaji predstavljaju opasnost za očuvanje autentičnog islama. Sinkretizam lokalnih kultura s islamom, smatraju selefije, predstavlja osnovni uzrok inovacija u vjeri. Stoga, selefije

kulturu vide kao potencijalnog neprijatelja autentičnog islama. Otuda je sistematska dekulturnacija muslimana jedan od ciljeva selefijskih pokreta. (Olivier Roy) Na taj način oni žele praksu muslimana lišiti svih islamu stranih elemenata koji su se nataložili kroz historiju.

U želji da očuvaju autentičnost islama, selefije odbacuju narodne običaje (adete), čime islam žele u potpunosti otrgnuti iz historijskog konteksta (otuda radikalne selefije skrnave historijske mezaristane u muslimanskim zemljama, ruše turbeta, tekije i slično).

Ovakvo teološko naučavanje podupiru određene tvrdnje selefija koje podrazumijevaju, između ostalog:

- povratak vjerodostojnim vjerovanjima i praksi prvih triju generacija muslimana – *pravo-vjernih predaka* (selef es-salih), perioda koji, smatra se, počinje prvom objavom (oko 610) i završava smrću Ahmeda ibn Hanbela (855);
- naglasak na jednom određenom razumijevanju tevhida (Božije jednoće) koji selefije dijele na tri kategorije vjerovanja i djelovanja: Jednoća Gospodara (tevhid er-rububijja), Jednoća Boga (tevhid el-uluhijja) i Jednoća Imena i Atributa (tevhid el-esma' ve es-sifat);
- postizanje pobjede nad nevjerovanjem, posebno nad svim oblicima širka (pridruživanje drugih bića ili stvari Bogu);
- tvrdnje da su jedini valjani izvori autoriteta Kur'an, Poslanikov sunnet i konsenzus Poslanikovih ashaba;
- oslobođenje muslimana od pokuđenih novotarija (bida') u vjerovanju i praksi koje su oni, svjesno ili nesvjesno, usvojili;
- uvjeravanje da su stroga konstrukcionistička tumačenja Kur'ana i sunneta dovoljna da vode muslimane za sva vremena i kroz sve situacije, te da su ovi izvori jasni. (Bernard, 2018: 66).

Treća odlika selefijskog učenja jeste doslovno uzimanje i shvaćanje kur'anskih ajeta i hadisa bez ikakvog tumačenja (naprimjer, razumijevanje onih Božijih atributa koji mogu tumačenjski sadržavati antropomorfna značenja – Božija ruka, lice i tako dalje). Po selefijama tu nema mjesta za logičke argumente ili za metaforička tumačenja. Ovakva i slična mjesta u Kur'anu selefije uzimaju doslovno – niti šta dodaju niti oduzimaju. Zbog takvog tumačenja većina uleme optužuje ih za antropomorfističko razumijevanje Uzvišenog Boga (tedžsim i tešbih). Što se tiče pitanja *kada'i kadera*, selefije su bliski džebrijskom učenju o potpunom determinizmu. Ovdje samo da kažemo da svijest o potpunoj predodređenosti pasivizira pa i umrtvljuje ljudsku kreativnost.

Četvrta odlika učenja pripadnika selefijskog pravca je prenaplašena odlikovanost nad drugim muslimanima u slijeđenju 'ispravnog' učenja. Sljedbenici selefizma imaju osjećaj odabranosti za očuvanje izvornog vjerovanja nad ostalim muslimanima. To je, ustvari, jedan od ključnih motiva koji jača elan selefija, izvor je puritanizma i vrlo često arogancije kod jednog dijela sljedbenika ovog pravca.

Ovo su samo neke karakteristične odlike učenja selefija. Na prvi pogled nema ništa sporno u učenju koje pretendira da sačuva izvornost i autentičnost vjere. Nema ničega spornog u selefijskom pozivanju na izvore vjere jer se pozivaju na glavne izvore vjere. U tom smislu svi učenjaci ehklus-sunneta su selefije. Naravno, nisu svi kruti u tumačenju i shvatanju vjere kao sljedbenici selefijskog pokreta.

Među selefijama postoji stav da je ono što je vremenski blisko Poslaniku, a.s., povezano s izvornim oblikom islama, a to je i sadržaj često citiranog hadisa, iz Buharijevog *Sabiha* (br. 3650), da su najbolje tri generacije muslimana prve tri generacije: "Najbolja od zajednica [muslimana] je moja generacija, a zatim ona koja slijedi nakon njih, a zatim ona nakon njih." Poznato je da selefije tvrde da

pripadaju pobjednicima koji će biti spašeni na onome svijetu (et-ta'ifa el-mensura i el-firka el-nadžija), što, opet, temelje na drugom poznatom hadisu.

Pripadnici selefizma često citiraju hadis koji navodi Tirmizi (br. 2640) kojim je Poslanik, a.s., najavio da će se muslimanska zajednica (ummah) podijeliti u 73 različite frakcije (firkah). Samo će jedna posjedovati ispravno vjerovanje i bit će spašena (firka el-nadžija). Sve ostale će na Danu suda završiti u paklu (džehennem). Spasenje je garantirano jedino za one koji budu slijedili Kur'an (Božiju knjigu) i sunnet (Poslanikovu praksu), stalno naglašavaju oni. Selefije stoga upozoravaju na opasnost od inovacija u vjeri (bid'at), kao i od racionalnog podupiranja vjere dokazima izvan ova dva osnovna islamska izvora, jer, prema njima, takav pristup vjerovanju rizikuje da skrene u herezu.

Ovdje dolazimo do tri vrlo bitne značajke selefizma kao ideološkog pokreta:

1. selektivni pristup vjeri i tradiciji selefija, stalno ih sprečava da vide veliku sliku islamske kulture i civilizacije;
2. samim time, na sceni imamo posebnu selefijsku doktrinu u promišljanju vjere koja je za njih neosporna, a svi ostali teološki sistemi su sporni i odbacuju se;
3. svako ljudsko mišljenje koje ima epitet neospornosti vodi u dogmu, a dogma u ideologiju. Otuda selefijsko učenje vrlo često prelazi u selefizam / dogmatsko mišljenje.

Sasvim je poznato da neuzimanje konteksta vremena i prostora pri tumačenju svetih tekstova sprečava mnoge da mogu uočiti širu sliku tradicije jednog naroda. Naravno, ovdje nije riječ samo o muslimanima i njihovom odnosu prema Božijoj Riječi. Bez širokih horizonata ljudski pogledi su skućeni, šturi i siromašni u svojim značenjima. Ustvari, svako odbacivanje drugog, apriori osporavanje

mišljenja tog drugog neminovno vodi u isključivost, a isključivost vodi u jedan vid ekstremizma. Svaki oblik *izma* rađa ideologiju koja se počesto krije iza određenih političkih pokreta, koja ljudsku riječ, naravno i riječi svetih tekstova, ne smatra *živim* već ih nasilno stavlja u okove svojih dogmatskih mišljenja.

Ako gore spomenute činjenice imamo na umu, postat će jasnija distinkcija između selefijskog učenja na teološkoj razini i selefizma kao ideološkog pokreta. Naime, mnogi muslimani u Bosni i Hercegovini i šire, ne razlikujući teološko učenje i ideologiju, ne vide nikakvu opasnost niti uzimaju ozbiljno razlike u obrednom i tradicijskom ispoljavanju vjere koje su uglavnom utemeljene na ideološkoj matrici. Ovo nam se čini posebno važnim ako imamo u vidu današnje razumijevanje i upražnjavanje vjere. Vjera je sloboda duše, a dogma je ropstvo uma. Svaki ljudski um mora spoznati, a duša osjećati potrebu za vjerom. (Cerić, 2022: 80) Zato su El-Maturidi i svi sunijski autoriteti bili protiv taklida koji akaid pretvara u dogmatiku / naslijeđeno mišljenje u vjerovanju. Vjerovanje mora proći put razumnog shvatanja cijelog korpusa vjere. Imam El-Maturidi u svom *Kitab et-Tevhidu* je ukazao na potrebu da se svjetlost vjere sačuva od dogmatskih uvjerenja.

Kada govorimo o tome da selefije sebe smatraju sljedbenicima *ehlu-hadisa*, moramo imati na umu da niko od priznatih i poznatih islamskih pravnika ili učenjaka niti u jednom momentu ne dovodi u pitanje legitimitet sunneta kao validnog dokaza u vjeri, kao njenog drugog izvora nakon Kur'ana Časnog. Međutim, razlike u pristupu razumijevanja sunneta postoje. Dva su ključna koncepta poimanja sunneta; jedan koji se ograničava na doslovno shvatanje teksta sa što manje "uplitanja razuma" u poimanju istog (poznat kao *ehlul-hadis*) i drugi koji teži traganju za smislom i mudrošću izrečenih riječi dajući priliku ljudskom razumu da ih razumijeva i nerijetko iznalazi analogna rješenja (*ehlul-fikh*).

Kada smo kod izvora islama, nije suvišno kazati da je kur'anska struktura vrlo neobična za savremenog čitaoca. Kur'an je neposloženi mozaik (Alibašć). Otuda je vrlo važno za razumijevanje Kur'ana njegovo, prije svega, tematsko tumačenje koje će obuhvatiti sve kur'anske tekstove o određenoj temi, zatim ih posložiti vremenski, po obuhvatnosti (opći i specifični), po važnosti (centralni i ostali), itd. Za sljedbenike selefizma bitno je citirati tekst Kur'ana bez uzimanja šireg konteksta pri tumačenju istoga.

Među *ashabima* nalazimo one koji su se isticali u korištenju racionalnog prosuđivanja kao i one koji su ostajali na doslovnim značenjima teksta (Kur'ana i hadisa). Među prve se ubrajaju Omer, Alija i Abdullah ibn Mesud, dok su se doslovnim shvatanjem teksta isticali Abdullah ibn Omer, Abdullah ibn Amr ibn 'As i Zubejr. Kao najistaknutiji zastupnici *ehlul-hadiskog* učenja kasnije će se pojaviti imam Ahmed ibn Hanbel (780–855), osnivač hanbelijske škole islamskog prava i njegovi sljedbenici.

Današnje implikacije selefijskog učenja

Selefije se pozivaju na imama Ahmeda ibn Hanbela kao na jednog od najistaknutijih autoriteta u tumačenju vjere zbog njegovog suprotstavljanja mu'teziljskoj spekulativnoj teologiji. Mada je imala vidan utjecaj na razvoj islamskog pravnog učenja, hanbelijska škola nije postala dominantna sve dok je zbog simpatija prema učenju *ehlul-hadisa* nisu prihvatili sljedbenici već spomenutog Abdulvehhaba, nakon čega je hanbelijski mezheb postao zvanična škola u Saudijskoj Arabiji.

No, selefijsko priklanjanje isključivo jednoj pravnoj školi ne čini ih manje vrijednim. Problem nastaje kada selefije islam smještaju samo u jedan prostor – Arabija, jedno vrijeme – sedmo stoljeće, među jedan narod – Arape. To je više oponašanje tog vremena nego suštinsko

razumijevanje ovog vremena pa i vjere u kontekstu vremena i prostora njenog prakticanja. Islam je vjera za sva vremena, za sve narode i za sva podneblja kao temeljna misao u razumijevanju islama, što izostaje u selefijskom promišljanju vjere.

Selefije uporno zadržavaju islam u okvirima Arapskog poluotoka i u formalnom smislu (npr., oponašanje u oblačenju). Pritom zaboravljaju na jednu vrlo jednostavnu činjenicu koja je vidljiva svakom oku koje hoće da gleda – nije isto biti musliman u nekoj arapskoj zemlji i negdje u nekoj zemlji u zapadnoj hemisferi. Nije isti osjećaj identiteta niti tradicija, a kamoli da su vrijeme i prostor identične kategorije na svakom kutku Zemlje. U kontekstu kazanog, ne može se poistovjetiti *govor o vjeri s govorom u vjeri*, bez obzira na to kako se razumijevale ove naše misli. Selefije nikako da razlikuju govor o vjeri i vjerski govor. Ova distinkcija je vrlo važna u pozicioniranju muslimana u globaliziranom svijetu. Oni zaboravljaju onu divnu arapsku poslovicu – svako mjesto ima svoj govor.

Selefije se svojim učenjem, razumijevanjem i ponašanjem predstavljaju kao branioci islamske ortodoksije i olako kvalificiraju drugu ulemu kao moderne i liberalne muslimane.

Svojim razumijevanjem vjere selefije nastoje imati monopol nad vjerskom istinom, a posebno u tumačenju vjere. U tom smislu se nameću pitanja – čiji li je to islam? Je li selefija, onih koji se žele vratiti, kako kažu, u sedmo stoljeće? Ili je sunijski, onih koji slijede sunnet? Ili je šiitski, onih koji tvrde da je hazreti Alija trebao biti prvi halifa?

Lijek za ove toksične podjele među muslimanima nije samo u apolozijskim pozivima na jedinstvo u ujedinjenju na pravom putu. Prije bismo kazali da je lijek u Ebu Hanifinom odbijanju da se ljudska djela prosuđuju isključivo kroz prizmu vjere. (Silajdžić, Beglerović, 2016:44) Lijek možemo tražiti u hanefijsko-maturidijskoj školi, tj. u otvaranju muslimana i stvaranju ambijenta

pluralnosti ljudskog mišljenja kroz pojašnjenje uloge i važnosti razuma. Svi bi se muslimani trebali zapitati zašto su sunije, ili selefije, ili šiije ili pripadnici nekog drugog teološkog pravca u islamu? Odgovor je vrlo bitan na ovu zapitanost jer se tu kriju mnoge muslimanske nedoumice danas. Ako je neko rođen u Teheranu, on će vjerovatno odrasti kao šiija. Ako je neko rođen u Kairu, bit će vjerovatno sunija. Ako je u Istanbulu, vjerovatno će imati simpatije prema sufizmu. Zašto bi Uzvišeni Bog jedne osudio na pakao, a drugima bezrezervno obećao raj? Ima li u Kur'anu takvog plemenskog selektiranja ljudi na Zemlji?

Selefijsko 'jedno' naspram pluralnosti Zajednice (ummet)

Već smo kazali da selefijsko 'jedno' ne (pre)poznaje značaj pluralnosti u Zajednici. Ovo je sasvim vidljivo u javnim proklamacijama i pozivima na jedinstvo Zajednice. Muslimanski autoriteti naglašavaju da Zajednica označava sljedbenike Istine u svakom vremenu i prostoru, pa makar ih bilo malo. Muslimanu je dužnost pridržavati se Zajednice i zabranjeno mu je ustajati protiv nje. Onaj ko je napusti, zaslužuje prijetnju (riječ *džema'at* je izvedenica iz ar. glagola *džeme'a*, koja označava sastavljanje odvojenog).

Selefije, sunije, šiije i svi drugi pravci stalno naglašavaju da je jedinstvo muslimana kur'anski imperativ, a da je zabranjeno nejedinstvo. (*Alu Imran*, 103) Svaki musliman predstavlja jedno vlakno u užetu džemata kojeg se treba držati. Osnova jedinstva Zajednice leži u činjenici da muslimani imaju zajedničke ibadete koje moraju obaviti isključivo zajedno s drugima (naprimjer, džuma-namaz i hadž isključivo se obavljaju zajednički). Ibadeti su temelji ummeta, a ummet je zajednički imenitelj svih muslimana. (El-Enbija', 92) Teoretičari islama često napominju da je sama riječ *ummet* istog korijena u arapskom jeziku kao imenica *umm* / majka – musliman

treba gajiti majčinske osjećaje prema Zajednici. Posebno danas muslimani bi trebali imati na umu misao – Bogu predani, Zajednici odani.

Međutim, kako to da muslimani nisu (već) ostvarili taj ideal jedinstva? Da li jedinstvo znači 'jedno' mišljenje, 'jedan' stav, 'jedan' autoritet? Čini nam se da je u muslimanskom mišljenju jedinstvo ummeta ostalo samo na pukim proklamacijama u javnom diskursu!

Ako čitamo kur'ansko-hadiske tekstove, oni odišu pluralnošću. Jedinstvo Zajednice podrazumijeva da pluralnost, naprimjer, mišljenja doprinosi stabilnosti ummeta. Jedinstvo ummeta podrazumijeva okupljanje svih postojećih raznolikosti u službi Zajednici, a ne u veličanju pojedinca.

Mnogi pozivaju na jedinstvo ummeta ne razumijevajući tu riječ u njenom najdubljem značenju. Jedinstvo nije jedno mišljenje. Jedinstvo ne znači odbaciti drugog. Jedinstvo nije slijeđenje 'jednog'. Snaga jedinstva je u snazi i znanju okupljanja pluralnosti.

Selefije nikako da razumiju da postoje normalne razlike među muslimanima, pa čak i neke akaidске naravi. Različitost je Božija milost na Zemlji. Samo one razlike koje narušavaju ove principe su nenormalne a one su posljedica: a) raznih sektašenja u učenjima, b) netolerantnosti prema onome drugom i c) otuđivanje jednih od drugih. U stvari, sve pobrojane posljedice jesu rezultat nesposobnosti i neznanja da upravljamo različitostima. Snaga jedinstva jednog naroda leži u njegovoj snazi okupljanja. Pluralnost je dobra dok upravljamo različitostima, u protivnom zapadamo u netolerantnost i otuđenost. Da bismo dostigli takav stepen razumijevanja treba se kretati određenom putanjom:

- mora se prihvatiti i priznati drugi, kao ljudsko biće koje ima pravo da u skladu sa svojom savješću traži spasenje;
- sudac svima nama u našim razlikama je Uzvišeni Bog, i to na Sudnjem danu, ne ovdje;

- do tada trebamo se pripremati na način da se natječemo u dobru, ko će biti bolji, ko će biti brži, a ne da težimo samo drugog poraziti i pobijediti.

Smatramo da nepoznavanje ovih iznijansiranih značenja vodi u isključivost i osjećaj odabranosti nad drugim. Vrlo je zanimljivo da se svi muslimani, bez obzira na teološke pravce, vraćaju poznatom hadisu o 73 sekte koji smo već ranije spominjali. Svi se slažu oko autentičnosti tog hadisa, ali se ne slažu oko određenja ili imenovanja te *firke en-nadžije* (spašene grupe). Svako za sebe tvrdi da su oni spašena grupa. Za neke to su oni koji vjeruju i odlaze konačnu odluku (murdžije). Drugi su *ehlul-hadis* vidjeli kao spašenu grupu (Ibn Hanbel). Za njih će najveća opasnost dolaziti od onih koji stvari prosuđuju prema vlastitom slobodnom rezoniranju (er-re'j). Za hanefije *ehlul-kibla* (oni koji se okreću prema Meki) jeste krovni izraz za sve muslimane a samim time su oni spašena grupa.

Zaključak

Selefizam možemo razumjeti kroz tri nivoa, kako je to kazao Bernard Haykel u svojoj studiji o *Prirodi selefijskog mišljenja i djelovanja*:

- teologije (akaid), koja je sadržana u pojmu tevhida;
- prava (fikh), koje se koncentriraju oko pitanja idžtihada i priklanjanja učenjima određene škole prava;
- i politike, koju određuje konkretni put koji selefije biraju za djelovanje u ovom svijetu.

U pitanjima teologije čini se da su pripadnici ovog pokreta saglasni oko načela vjerovanja koja definiraju selefizam. U pitanjima pravne teorije i prakse konsenzus se donekle razvija, premda su danas mnoge selefije gledišta da *taklid* treba izbjegavati, a da je *idžtihad* zahtjev.

Najveće podjele unutar selefizma su, kao što se i može očekivati, oko pitanja: Kako se selefijska učenja odnose

prema pitanjima političkog života i vlasti? Ovaj potonji problem je, bez sumnje, važan, ali se on ne nalazi u središtu onog što selefiju čini selefijom, pa neopravdano usmjeravanje na to pitanje – što mnogi čine – zaklanja mnogo toga zbog čega je mnogim vjernicima danas selefizam privlačan, čak i neodoljiv. (Haykel, 2018: 75)

Ono što selefizam čini posebno privlačnim jesu tvrdnje o

pouzdanosti vjere, a podržano je i u velikoj sposobnosti da svoje (selefijske) tvrdnje podupru citiranjem teksta Objave. Oni se oslanjaju isključivo na pouzdano dokazane tekstove Objave kao osnove za svoje stavove, te što se referiraju na kur'anske ajete ili hadise svaki put kada iznesu sud ili mišljenje o bilo čemu. Kad je riječ o razradi učenja i mišljenja, da podupru citirano,

selefije tvrde da su ovi tekstovi bezuvjetno autoritativni i nadasve dovoljni.

Ono što je potreba današnjeg čovjeka (a to je duhovnost u najširem značenju te riječi), selefije su tu jasni i argumentirani, dok drugi teolozi vrlo često raspravljaju o mnogim pitanjima, uglavnom bez jasnog stava, preciznog i autoritativnog argumenta i korisnog ishoda.

Literatura

- Alibašić, Ahmet, Jusić, Muhamed (ur.) (2015). *Savremene muslimanske dileme*, Sarajevo: CNS.
- Cerić, Mustafa (2012). *Korijeni sintetičke teologije u islamu*, Sarajevo: El-Kalem.
- Cerić, Mustafa (2022). *Kritika čiste vjere*, Sarajevo: Vesatijja.
- Duranović, Elvir, Ljevaković-Subašić, Sumeja (ur.) (2022). *Imam Ebu Hanife*, Sarajevo: Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka.
- Grabus, Nedžad (2014). *Vjera, znanje i spoznaja*, Sarajevo: Tugra.
- Ikbal, Muhamed (2000). *Obnova vjerske misli u islamu*, Sarajevo: El-Kalem.
- Chittick, William C. (2005). *Sufijski put ljubavi*, Sarajevo: Ibn Sina.
- Hafizović, Rešid (2017). *Spoznaja – prva vrijednost islama*, Sarajevo: Ibn Sina.
- Haykel, Bernard, *O prirodi selefijskog mišljenja i djelovanja*, Sarajevo: Context, Časopis za interdisciplinarnu studiju 5:1 (2018), 61-75.
- Maturidi, Ebu Mensur (2003). *Kitab et-Tevhid*, Ankara: Isam Yayinlari.
- Rudolph, Ulrich (2018). *El-Maturidi i razvoj sunijske teologije u Semerkandu*, Sarajevo: CNS.
- Silajdžić, Adnan, Beglerović, Samir (2016). *Akaidsko učenje Ebu Hanife*, Sarajevo: El-Kalem.
- Silajdžić, Adnan, Beglerović, Samir (2021). *Akaidsko učenje imama Ibn Hanbela*, Sarajevo: El-Kalem.

الموجز

بعض مؤشرات التعاليم السلفية الأصولية

رفعت شاهينوفيتش

يُعرّف السلفيون أفكارهم الإصلاحية في المقام الأول من خلال مبادئ الإيمان. كما أنهم يركزون على بعض الأحكام الفقهية، وأشكال الحياة الاجتماعية والسياسة، لتقرير مصيرهم. صورة السلفي عند غيره من المسلمين تتجلى من خلال ملابسه، وأشكال سلوكه الاجتماعية والدينية الخاصة، ووضعيه جسده في الصلاة، ومضمون كلامه وشكله. لقد انتشرت الآراء والأفكار السلفية كثيرا في العقود الأخيرة، لدرجة أن العديد من المسلمين، لاسيما الشباب، حتى أولئك الذين لا يُعرفون أنفسهم رسميا بالسلفيين، ينجذبون إلى جوانب معينة في السلفية. ويحاول الكاتب في هذا المقال توضيح بعض خصائص الآراء السلفية.

الكلمات الرئيسية: السلفية، السلف الصالح، أهل الحديث، الوهابية، العقلانية، التراث.

Summary

SOME NOTES ON SALAFI THEOLOGY TEACHINGS

Rifet Šahinović

Salafis based their revivalist ideas primarily on the norms of the faith. Certain jurisprudential teachings (fiqh) as well as some social and political forms are also important in their self-determination. Other Muslims can easily recognize a salafi Muslim, through the specific way of dressing, the characteristic form of behavior, the manner of standing when performing salah (prayer), and also by the specific form of speech. Salafi teachings and ideas have, in the past few decades, spread to such an extent that many Muslims, especially youth, even those who do not generally identify themselves as Salafis, are attracted by some aspects of Salafism. The author here tries to clarify some characteristics of Salafi teaching.

Keywords: Salafism, As-Salafu-salih, Ahlu-l-Hadith, vebabism, racionalism, tradition

STILISTIČKA ANALIZA SURE ET-TEKVİR

Amina SVRAKA

Media centar Islamske zajednice u BiH
aminasvraka@gmail.com

SAŽETAK: U ovom radu ponudili smo stilističku analizu sure Et-Tekvir (Prestanak sjaja). Obradujući glavne teme i motive sure analizirali smo ritam sure Et-Tekvir, te pokušali ovu kur'ansku suru sagledati s fonetskog, semantičkog i sintaktičkog aspekta. Kontekstualna i interkontekstualna analiza ukazuje na to da sura na svojevrsan način povezuje eshatološke i antropološke fakte i utvrđuje vjerovanje u Allaha, dž.š., i Sudnji dan. Ova kur'anska sura svojim snažnim ritmom i poetskim stilom *budi* čovjeka, podsjećajući ga ne neizbježnost smrti.

Ključne riječi: Et-Tekvir, Prestanak sjaja, tefsir, stilističko tumačenje Kur'ana, Sudnji dan

Odlike sure Et-Tekvir

Sura Et-Tekvir (Prestanak sjaja) pripada redu kratkih sura i sadrži 29 ajeta. Po tertibu¹ (ترتيب السور), ovo je 81. sura u Kur'anu. Objavljena je u Meki (mekanska sura) i nalazi se u posljednjem – XXX džuzu Mushafa. Prema navodima Theodora Nöldeka (2013:48), sura Et-Tekvir pripada prvom od tri mekanska perioda Objave, te je po hronologiji Objave šesta² objavljena sura nakon sura: El-'Aleka, El-Kalem, El-Muzzemmil, El-Muddessir i El-Leheb. Mekanske sure su preovlađujuće kratke sure i mogu se podijeliti u dvije vrste. Prvu vrstu, navodi Latić (2001:353), karakteriše to što se njome slušalac želi impresionirati, iznenaditi, potresti i okrenuti prema novim mislima koje sadrže ajeti. U surama prve vrste, gdje pripada i sura Et-Tekvir, dominiraju nove riječi, novi, nepoznati, neviđeni prizori, nova melodija i nova zvučnost, dok u surama druge vrste dominiraju jednostavne, ubjedljive rasprave, kazivanja, raznovrsne misli

i slike. Musa Šahin Lašin (Karić, 1995:30) u kratkoći mekanskih sura vidi potrebu da se:

Mekanskom čovjeku, koji je pjesnička duša, pokaže nadmoć Božijega govora. On je morao biti razalošćen, potican da primi vjeru, da razmišlja o znakovima Božijim i sl. Primjerice, on je 'magičnošću' kur'anskog jezika pobuđivan da razmišlja o najegzistencijalnijim pitanjima svoga života.

Pa tako i sura Et-Tekvir ne samo da ukazuje na neviđene strahote Sudnjeg dana, već svojom melodijom i zvučnošću impresionira slušaoca, istovremeno skrećući mu pažnju na znakove kojima je okružen, duboko ga potresajući i potičući promišljanje temeljnih pitanja egzistencije i odgovornosti. Naš cilj je u onome što

slijedi ukazati na stil kojim odiše ova mekanska sura i način na koji se u njoj govori o velikim temama, presudnim za čovjeka.

Stilistička analiza sure Et-Tekvir

Kur'anski izraz je nadnaravan, nenadmašan i zadivljujući u svim svojim aspektima. Jedan od tefsirskih pristupa kur'anskom tekstu jeste stilistički pristup³ koji se odlikuje u stilističkoj analizi teksta Kur'ana i poniraju u kur'anski *nazm*⁴ (نظم). Kur'an plijeni svojim zadivljujućim stilom, svojim *nazmom* budi pažnju čovjeka, doziva ga i traži od njega da oslušne i da pomnije poslušna.

Sura Et-Tekvir⁵ se sastoji od dva velika motiva – dvije cjeline. Prvu

¹ O rasporedu sura u Kur'anu vidi: Es-Sujuti (2012:260)

² Prema navodima Muhammeda Asada (1980:933) ovo je "najvjerovatnije sedma sura po redu".

³ O stilističkom pristupu i tumačenju

Kur'ana vidi: Karić (1995:159-160), Fatić (2019) i Latić (2001).

⁴ Fonetski, semantički, sintaktički i kompozicioni sklad u Kur'anu.

⁵ Za tefsir – tumačenje sure Et-Tekvir vidi: Fatić (2022:58-65)

cjelinu čini prvih četrnaest ajeta sure u kojima je glavna tema Sudnji dan. Snažnim opisima scena nastupanja Sudnjeg dana kroz četrnaest kratkih ajeta podiže se svijest o strahotama ovog Dana, ispravnom postupanju i odgovornosti za vlastita djela.

Druga cjelina obuhvata od 15. do 29. ajeta (tj. do kraja sure) i sastoji se od niza manjih motiva uz veliku temu – Objava i vjerovjesništvo Muhammeda, a. s. Forma zakletve dominira od 15. do 18. ajeta, a predmet zakletve jesu: zvijezde – koje se skrivaju, noć – koja veo diže i zora – koja diše. Govor o Objavi, Kur'anu, započinje 19. ajetom uz opis meleka Džibrila koji dostavlja Objavu Muhammedu, a. s., i dalje se nastavlja kroz naredne ajete (22-25) prožete govorom o Muhammedu, a. s. Ovaj govor biva prekinut retoričkim pitanjem (26. ajet), nakon čega slijedi jasan odgovor.

Poput većine mekanskih sura, sura Et-Tekvīr spada u kraće sure, naglašeno ritmizirane, rimovane, sa snažnom dikcijom. U prvoj cjelini koja govori o Sudnjem danu prisutan je nepromjenljivi kur'anski stil upozoravajućih slika Smaka svijeta, gdje su naglašeni patnja i kazna, a njegov *negm*⁶ (نغم) snažan, rezak i eruptivan, tonom budi pažnju slušaoca. Takav ritam sure Et-Tekvīr, tvrdi Kutb, s čovjeka "svlačić" sve s čim je bio brižan:

Opći ritam ove sure slični dinamici koja ruši i šteti, koja se oslobodila stege, izvrgnula sve, raspršila sve, uznemirila mirnoga, uplašila sigurnoga, uništila sve što je bilo blisko i izmijenila sve što je bilo potpuno poznato, jako zatresla ljudske duše i dugo ih tresla, svukla s njih sve što su ljudi bili uobičajili i čvrsto se za to držali. (Kutb, 2000:72)

Sintaksa kratkih sura uglavnom sadrži sljedeće karakteristike:

Nazm (نظم) kratkih sura (rima, fevasil, melodija, ritam, pa čak i metar) jedinstven je, jednostavan, gotovo nepromjenljiv. (Latić, 2001:240-244) Karakterišu ga kratke simetrične forme ajeta – dijelova rečenica, kratkih rečenica ili kratke

zavisnosložene rečenice, zatim sintaktički paralelizam, kratkoća, monorime i živi ritmovi.

Sažetost izraza – *idžāz* (إيجاز) ogleda se u kratkom, bljeskovitom, ali ipak završenom, zaokruženom tematiziranju nekih događaja. Kratki ajeti su značenjske cjeline same za sebe, ali su povezani i s drugim cjelinama – ajetima.

Tako sura Et-Tekvīr, u sintaktičkom smislu, kako navodi Latić (2001:132-133), ima sljedeće karakteristike: prvu cjelinu (1-14. ajeta) karakterišu naglašene granice riječi, rimovano i odsječno sjećanje ajeta, snažni ritamski impulsi *fevasila*⁷ (فواصل); kratki ajeti skoro potpuno istoga metra i iste rečeničke strukture (prilog za vrijeme – subjekat – predikat). Prvi dio sure (od 1 do 13. ajeta) čine zavisnosložene – pogodbene rečenice, u hipotaksi, glavnoj rečenici koja dolazi na kraju polisindetskoga niza⁸. Pogodbene rečenice počinju veznikom *وَإِذَا* – "i kada...". Glagol uglavnom dolazi u perfektu.

Kada Sunce sjaj izgubi –

وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ

i kada zvijezde popadaju –

وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ

i kada se planine pokrenu⁹ –

وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ

i kada steone kamile bez

pastira ostanu –

وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ

i kada se divlje životinje saberu –

وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ

i kada se mora vatrom napune –

وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ

i kada se duše sa tijelima spare –

وَإِذَا النُّفُوسُ رُوِّجَتْ

i kada živa sahranjena djevojčica bude upitana –

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ

zbog kakve krivice je umorena –

بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

i kada se listovi razdijele –

وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ

i kada se nebo ukloni –

وَإِذَا السَّمَاءُ كُفِطَتْ

i kada se Džehennem raspali –

وَإِذَا الْحُجُجُ سُعِّرَتْ

i kada se Džennet približi –

وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ

Foničku anaforu¹⁰ prepoznajemo u počecima prethodnih 12 ajeta (svi osim 9. ajeta) koji počinju prilogom za vrijeme *وَإِذَا* – "i kada..." – ovim se otvaraju ritamski tokovi ajeta i ostvaruje stilskointonaciona veza između njih¹¹. Posljednji ajet ove cjeline glasi:

svako će saznati ono

što je pripremio¹² –

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ.

"Iščekujući" ajet kojeg su nagovještavali svi prethodni je 14. ajet koji dolazi u formi odgovora na sve gornje ajete, tj. kada se sve ovo desi, tada će svako saznati šta je uradio i pripremio. O ovom ajetu Kutb (2000:80) kaže: "Ovim ritmom se završava prvi odlomak koji je ispunjen osjećajima i koji je prepun scena Sudnjeg dana, u kome se i dovršava ova promjena." O velikom motivu sure Et-Tekvīr – Sudnjem danu – o tome strašnom događaju, kako navodi Latić (2001:133), "stilski je potpuno očekivajuće govoriti uzvicima, snažnim prodornim ritmom, visokom intonacijom i zategnuto-opuštenim intonacijama." Riječ je o polukadencama koje su uvjetovane

početku više stihova ili rečeničkih dijelova. Stilističkoj anafori analogna je fonička. Usp. Latić (2001:133)

¹¹ O stilskointonacionoj vezi vidi: Latić (2001:133)

¹² U ovom kontekstu Ez-Zamahšeri skreće pažnju na 30. ajet sure Āli 'Imrān, te ukazuje na zavisni odnos između ovog i prvog ajeta – "Kada Sunce sjaj izgubi". Vidi: Ez-Zamahšeri (1998:323).

⁶ Melodija

⁷ Završeci kur'anskih ajeta

⁸ Vidi: Latić (2001:249)

⁹ Prema Ez-Zamahšeriju *sujjiret* (سُيِّرَتْ) između ostalog znači "rasporedene po površini zemlje ili udaljene". Za druga značenja vidi: Zamahšeri (1988:321)

¹⁰ Anafora – termin antičke retorike za određenje figure ponavljanja tj. ponavljanje iste riječi ili grupe riječi na

čvrstom vezom između ovih ajeta povezanih u kontekstualnom i ritamskom jedinstvu. U ajetima ove sure zapažamo i *medžāz*¹³ (مَجَاز) koji označava preneseno značenje i prisutan je prilikom govora o transcendentnom svijetu i čovjeku razumski nedokučivim stvarima. Prema Durakoviću (Šušić, 2013:303), “kur’anske eshatološke metafore (ovdje je to Sudnji dan) predstavljaju namjerno i očigledno odsustvo težnje da se jezikom znanosti ili nekakvim najvišim racionalnim razlaganjem predstavi nešto što je potpuno nepoznato svim našim iskustvima i čulima”.

Svih četrnaest ajeta sure Et-Tekvīr završavaju sličnim slogovnim cjelinama – završni slog na et – koji čine jedinstvenu ritamsku cjelinu:

كُورَتْ، انْكَرَتْ، سِيَّرَتْ، عَطَّلَتْ،
حُشِرَتْ، سُجِّرَتْ، رُوجَّتْ، سُئِلَتْ، فُتِلَتْ،
ذُئِرَتْ، كُشِطَتْ، سَعَّرَتْ، أُزْلِفَتْ، أَحْضَرَتْ

Narednu cjelinu čine ajeti (15-18.) koji započinju zakletvom – *kasem* (قسم). 15. ajet počinje glagolom zaklinjanja nakon negacije – *lā’uksimu* (لا أقسم)¹⁴. Riječ je o specifičnoj formi zakletve, koja se javlja u Kur’anu na još nekoliko mjesta i, kako navodi Ez-Zamahšerī (1998:1160-1661), ima ulogu pojačavanja i naglašavanja govora, nosi naglašenu stilsku crtu, te doprinosi ritmu. Zakletvu čiji su predmet zaklinjanja zvijezde (15-16. ajet) prati zaklinjanje noću (17. ajet) i zorom (18. ajet).

I kunem se zvijezdama – koje se skrivaju –

فَلَا أُقْسِمُ بِالْكَوْنِ

koje se kreću i iz vida gube –

الْجَوَارِ الْكُنُوسِ

i noći kad ona veo diže –

وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ

i zorom kada diše –

وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ

Na početku 17. i 18. ajeta uočavamo foničku anaforu gdje kao uzvik stilski funkcionira veznik *ve* (و) – tzv. *varvul-kasem* (واو القسم). Iako je njegova funkcija u osnovi veznička, ovdje se *varvom* odsječno skreće pažnja na ono što slijedi. Impresivna je vrijednost koju zakletve/uzvične rečenice sa sobom nose. One ukazuju na *ta’zīm* (تعظيم) – veličinu Onoga ko se kune i veličinu onoga čime se kune. Aiša bintu š-Šati “uočava kako su imenice kojima se Uzvišeni kune u ovoj vrsti rečenica specificirane nekim svojim svojstvom (...), čime se ono što, uslijed stalnog kontakta s njim, ne uočavamo, približava našem oku i svijesti”. (Latić, 2001:261) U ovoj suri to su: zvijezde, noć i zora. Ovi ajeti koji su započeli zakletvama i “trgnuli” slušaoca završavaju se karakterističnim *fevāsilmā* (فواصل) odajući tako snažni ritamski impuls i formirajući zasebnu ritamsku cjelinu:

– završni slog na *es*:

الْحُنَّسِ، الْكُنُوسِ، عَسْعَسَ، تَنَفَّسَ

U odnosu na ritam prethodnih ajeta, značajna ritmička promjena dolazi od 19. ajeta, te jedinstvenu ritamsku cjelinu čini grupa od 19. do 29. ajeta koji su drugačije ritamski organizirani:

– završni slogovi na *im* ili *in* ili *un*:

كَرِيمِ، مَكِينِ، آمِينِ، مَجْنُونِ، مُبِينِ،
صَنِينِ، رَجِيمِ، تَذْهَبُونَ، الْعَالَمِينَ،
يَسْتَقِيمِ، الْعَالَمِينَ

Odgovor na zakletve (15-18. ajeta) dolazi u narednom ajetu (19) koji počinje česticom *inne* – إِنَّ – koja ima ulogu pojačavanja značenja i nastavlja se u ajetima koji slijede.

Kur’an je, zaista, kazivanje
Izasilanika plemenitog –

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ

moćnog, od Gospodara
svemira cijjenjenog –

ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ

kome se drugi potčinjavaju,
tamo pouzdanog! –

مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ

Ovdje uočavamo perifrazu¹⁵ kao stilsku figuru, a kroz navedena tri ajeta opisuje se melek Džibril. Potom slijede ajeti u kojima se govori o Muhammedu, a. s.:

A drug vaš nije lud –

وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ

on ga je na obzorju
jasnom vidio –

وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ

i, kada je u pitanju Objava,
on nije škrt –

وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ

i Kur’an nije prokletog
šejtana govor –

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ

Kako navodi Ibn Kesīr (2002: 1467), po jednom kiraetu uči se: danin (ظنين) *škrt*, a po drugom: *zanin* (ظنين) *nepouzdan*, a i jedan i drugi kiraet su mutevatir. Ako se ova riječ prouči kao *zanin* znači da se Muhammed, a. s., u pogledu dostavljanja Objave ne može optužiti za nepouzdanost, a ako se prouči kao *danin*, to znači da on od Kur’ana ljudima ništa nije sakrio, nego ga je u potpunosti vjerno saopćio i prenio.

U posljednjem dijelu sure (26. ajet) postavlja se pitanje:

pa kuda onda idete?! –

فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ

zamjenjuje prosta ili manje složena jezička jedinica kojom se može izraziti isti pojam. Njome nazivamo upotrebu većeg broja riječi za opisivanje nečega za što bi bila dovoljna jedna ili u najmanju ruku samo nekoliko riječi da to izraze. Vidi: Šušić (2013:312)

¹³ Alegorijski izraz Kur’ana ili “metaforički” izraz Kur’ana koji se upotrebljava onda kada se govori o transcendentnom svijetu. Vidi: Latić (2001:163)

¹⁴ Komentatori Kur’ana smatraju da u ovoj formi zakletve čestica “ne” – *lā* (لا) ne znači negaciju, nego da čitava

sintagma *lā’uksimu* (لا أقسم) znači: *kunem se*, i da je ovdje *lā* u funkciji naglašavanja govora. O ovoj formi zakletve vidi više: Fatić (2023:3) i Latić (2001:260-261).

¹⁵ Perifraza je višечlani opis, dakle konstrukcija kojom se iz stilskih razloga

Na sintaktičkom makro planu izdvajaju se dvije vrste ajeta (Latić, 2001:251) u koje su uključene ekspresivno-impresivne vrijednosti, afektivni odnos prema tvrdnjama koje se iznose: upitne i uzvične rečenice koje kur'anskom tekstu daju posebnu živost – upitne rečenice iznose pitanja, ali i sadrže određene tvrdnje. Pa tako 26. ajet sadrži upozorenje na zabludu *tenbih'alā ed-dalāl* (تنبيه على الضلالة). Ovom vrstom rečenice izaziva se prijekor, ali i ukor. Važna stilski karakteristika upitnih kur'anskih rečenica su odgovori koji slijede neposredno nakon njih (27-29. ajet):

Kur'an je samo pouka svjetovima –

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ

onome od vas koji hoće da je na
Pravome putu –

لَمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ

a vi ne možete ništa htjeti ako to
Allah, Gospodar svjetova, neće! –

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

Nakon snažnog ritma, odsječnih i zvonkih završetaka, nakon ukazivanja na znakove Božije moći, zakletvi i upozorenja, sura završava *tíše* i mirnije, te ostavlja izbor čovjeku. Kako navodi Fatić (2022:64):

Čovjek treba načiniti prvi korak, a onda se pouzdati u Svevišnjeg. (...) Početak sure počinje nekim od najvećih manifestacija Allahove moći, pa kakvu onda namjeru ljudi mogu realizirati bez Njegove volje? Ne mogu nijednu.

On se moli za pomoć za Uputu jer On je Onaj koji ima moć da promijeni način na koji svemir funkcioniše.

U suri Et-Tekvir prisutan je kur'an-ski paralelizam¹⁶ *izdivādž* (ازدواج) koji je vidljiv na formalnoj razini u niza-nju ajeta povezanih polisindetskom akumulacijom:

ponavljanje وَإِذَا – “i kada” u ajetima: 1-8. i 10-13.

i ponavljanjem وَ – “i tako mi” – u formi zakletve u ajetima: 15-18.

i ponavljanjem وَ – “i” u funkciji veznika u ajetima: 22-25.

Kur'an ima sura čiji su ajeti postavljani u iste ili drugačije odnose, a povezani su veznikom وَ *ve* (a, i), polisindetski, u *vaslu* veznik وَ ajetima daje novu i naglašenu stilsku crtu. Sura Et-Tekvir ima *vasl*, polisindeton, kao jednu od svojih stilskih dominantni (2-8; 10-13; 17, 18, 22, 23, 24, 25 i 29. ajet počinju veznikom *ve* – وَ).

Sura Et-Tekvir u cijelosti, svojim ritmom, melodijom i prizvukom koji nosi, oslikava strahotu, nemir i neizvjesnost, nedvojbeno prenosi strepnju i bojazan čovjeka i, kako to kaže Karić (1995:72):

da nisu termini i tekstovi u ovom izražavanju bliski ni jasni čitaocu ovog vremena, oni bi ostavili dojam ritmičke slike, odsjene činjenice i scene kakve ne bi ostavio ni jedan prijevod na jezike kojima se ljudi služe i time doseže do struna u srcu i potresa ih iz

dubine duše. Kakav će tek strah kolati čovjekom kada ostane sam sa onim što je pripremio?

Zaključak

“Poetskim stilom” i ritmičnošću sura Et-Tekvir na samom početku, a potom brojnim pogodbenim rečenicama i zakletvama u nastavku, na svojevrsan način povezuje eshatološke i antropološke fakte i utvrđuje vjerovanje u Allaha, dž. š. i Sudnji dan. Stil i ritam ove sure *emituju* snažne slike. Ajeti su dati u formi rimovane strofe s izraženim rimama na završecima i intenzivnim ritamskim impulsima, rimovanim riječima unutar ajeta. Originalna melodioznost doprinosi ostvarenju efekta buđenja straha u čovjeku i dozivanja čovjeka dotičući ono najdublje u njemu onako kako je to svojstveno samo Božijoj riječi.

Sura koja nosi naziv Prestanak sjaja (Et-Tekvir) opisom prizora *Časa neizbježnog* čovjeka podsjeća na njegovu odgovornost, na izbor koji mu je dat i na ono što ga čeka. Sura govoreći o tome šta će se dogoditi nakon što *sjaj prestane* podsjeća čovjeka na to da će u ovom Danu biti sam, bez pomoći porodice, rođaka i prijatelja. Podsjeća čovjeka na to da sve drugo što ostavi na ovom prolaznom svijetu (imetak, ostvarenja i sl.) prestaje biti njegovo, a s njim ostaju samo njegova djela. I, na koncu, poziva sve nas da se zapitamo kojim putem (i kako) idemo, a odredište nam je poznato.

¹⁶ O paralelizmu vidi: Latić (2001:115)

Literatura

- Asad, Muhammad (1980). *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar Al-Andalus.
Fatić, Almir (2014). *Kur'anski semantički kontekst*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka i El-Kalem.
Fatić, Almir (2019). *Stilistika Kur'ana u djelu Hasana Kafije Prušćaka*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka i El-Kalem.
Fatić, Almir (2022). “Sura Et- Tekvir: Svako će saznati šta je pripremio”, *Novi*

- Muallim*, XXIII, 92, 58-65.
Fatić, Almir (2023). “Sura En-Nāzi'at: Strah od Svevišnjeg i izbjegavanje zla”, *Novi Muallim*, XXIV, 93, 3-10.
Ibn Kesir (2002). *Tefsir – skraćeno izdanje*. Prevela s arapskog jezika grupa prevodilaca. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH.
Karić, Enes (1995). *Tefsir – Uvod u tefsir-ske znanosti*. Sarajevo: Bosanska knjiga.

- Kutb, Sejid (2000). *U okrilju Kur'ana – Fi zilali-l-Qur'an (30)*. Preveli sa arapskog jezika: Omer Nakičević, Jusuf Ramić, Mesud Hafizović, Enes Ljevaković. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
Latić, Džemaludin (2001). *Stil kur'anskoga izraza*. Sarajevo: El-Kalem.
Nöldeke, Theodor., Schwally, Fridrich., Bergstraber, Gotthelf., Pretzl, Otto.

(2013) *The History of the Qur'an*. Leiden: Brill.
 Es-Sujuti, Dželaluddin (2012). *Itqan: Sveobuhvatni uvodnik u kur'anske nauke*. Preveo sa arapskog jezika

Almir Fatić. Sarajevo: Bemust.
 Šušić, Nermin (2013). "Tropi – figure značenja u prijevodima Kur'ana na bosanski jezik". *Zbornik radova islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici*, (13).

Zenica: Islamski pedagoški fakultet u Zenici.
 Ez-Zamahšerī, Ebū el-Kāsim (1998). *Tefsīr el-Keššāf*. Rijad: Mektebetu-
 -l-ubejkān.

الموجز

التحليل الأسلوبي لسورة التكوير

أمينة سفراكا

نقدم في هذا المقال تحليلاً أسلوبياً لسورة التكوير. ومن خلال تناول الموضوعات والصور الرئيسية في السورة، قمنا بتحليل إيقاع سورة التكوير، وحاولنا النظر في جوانبها الصوتية والدلالية والنحوية. ويشير التحليل السياقي وداخل السياقي إلى أن السورة تربط بطريقة فريدة بين الحقائق الأخروية والأنثروبولوجية، وتؤكد على حقيقة الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر. إن هذه السورة القرآنية بإيقاعها القوي وأسلوبها الشعري توظف الإنسان بتذكيره بحتمية الموت.

الكلمات الرئيسية: التكوير، التفسير، التفسير الأسلوبي للقرآن الكريم، يوم الحساب.

Summary

STYLISTIC ANALYSIS
OF THE SURAH AT-TAKWĪR

Amina Svraka

In this article we offer stylistic analysis of the surah At-Takwīr (The Overthrowing). Studying the main theme and the motives of this surah we here also analysed the rhythm of the surah At-Takwīr, and tried to observe its phonetic and semantic aspects as well as its syntax. Contextual and intercontextual analyses points to the fact that the surah, in some manner, connects eschatological and anthropological facts thus establishing the faith in Allah Teala and the Judgement Day. This Quranic surah tends to *wake up* the person with its strong rhythm and its poetic style reminding him of inevitable death.

Keywords: At-Takwīr, The Overthrowing, tafseer, stylistic analysis, The Overthrowing, Tafseer, Stylistic Tafseer, Judgement Day,

HISTORIJSKE OKOLNOSTI INTELEKTUALNOG STASAVANJA KLASIČNIH MUSLIMANSKIH FILOZOFA U DJELU JOSEFA VAN ESSA I MARSHALLA G. S. HODGSONA

Haris DUBRAVAC
El-Kalem
dubravacharis@gmail.com

SAŽETAK: U ovom radu tretiraju se historijske okolnosti misaonog oblikovanja klasičnih muslimanskih filozofa u djelu Josefa van Essa i Marshalla G. S. Hodgsona. Mislimo prije svega na njihova djela *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra* prvog (uz knjigu *The Flowering of Muslim Theology*) i *The Venture of Islam* drugog. Na samom početku govori se općenito o islamskoj filozofiji kakva je predstavljena u njihovim djelima. Također, kratko se iznose poveznice s kelamom i *stranim* utjecajem. Spomenute su te poveznice zbog pozicioniranja filozofije u odnosu na pravovjernost koju je zastupao kelam a koja bi se u slučaju filozofije ozbiljno dovela u pitanje usljed upliva susjednih tradicija. Nakon toga, djelimično se konkretizira govor o filozofiji pri čemu se rasvjetljava njena pozicija u tadašnjem društvu s posebnim osvrtom na elitizam. Prirodno, govor o društvenom ambijentu iziskuje i govor o političkoj stvarnosti. Tako će se navoditi poticaji koji su dolazili s dvora da se pokrenu ili u najmanju ruku pojačaju filozofske aktivnosti u svijetu islama. U zaključku se ističu razlike u pristupima Van Essa i Hodgsona.

Ključne riječi: klasični muslimanski filozofi, Josef van Ess, Marshall G. S. Hodgson, islamska filozofija, kelam

O islamskoj filozofiji i filozofima

Kao i u predislamska vremena, tako i na arapskom jeziku, odnosno među daljnjim prenosiocima, prvenstveno muslimanima, filozofska tradicija je zadržala svoje sveukupno jedinstvo, što je njene proučavaoce vodilo dalje od čisto akademske preokupacije s nekoliko pozitivnih nauka. Onaj ko je intelektualno učestvovao u ovoj tradiciji svojim proučavanjima

i istraživanjima zvao se *fejlesūf* (grčki *philosophos*, filozof) a ta tradicija je, u cjelini uzevši, nazvana *felsefe* – *philosophia*. Ta riječ je istovjetna našoj riječi *filozofija*, ali je podrazumijevala ne samo proučavanje metafizike i logike, niti čak ovih disciplina uz pozitivne nauke, već, prvenstveno, filozofski pristup življenju,¹ koji je odražavao zanimanje za ovakva proučavanja. Filozof je bio posvećen razumskom

vladanju sobom. Smatralo se da razum, nepotpuno izražen u našim ljudskim sebstvima, čini osnovu kosmosa u cjelini. Svi obziri prirode su se proučavali u duhu stalnog traganja za jednoobraznim logičkim i racionalnim

¹ Korisno je konsultirati sljedeće djelo: Hadot P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Preveo s francuskog jezika Michael Chase. Oxford: Blackwell.

načelima koja stoje iza očite raznovrsnosti očitovanjâ. Takvo proučavanje je uključivalo samo ljudsko biće, i kao tijelo (da bi se razumjelo u nauci medicine) i kao racionalno biće (da bi se upravljalo naukom etike i politike). S obzirom na ovo racionalno znanje o prvim načelima prirode i o samom sebi, za filozofa je sve ostalo iz toga proizlazilo, i njegovo lično ophođenje u životu i njegova koncepcija toga kako društvo u cjelini treba urediti. Što neko bliže pristupi takvoj racionalnosti, lakše može ispuniti vlastitu svrhu u postojanju i biti u skladu s cjelokupnim životom. Za filozofa, idealan čovjek bio je mudrac-filozof – čovjek koji je u potpunosti ostvario zahtjeve filozofske tradicije. Kad Marshall ukazuje na “filozofiju” i “filozofe” u ovom idealiziranom smislu, nekad ih stavlja pod znake navodnika da bi ih odvojio od bilo kojeg posebnog sadržaja; velikim slovima obilježava ukazivanja na stvarnu historijsku tradiciju u cijelosti. Mi nećemo to razgraničenje u ovom radu prenositi, već samo ukazujemo na Marshallov pristup tom pitanju. (Hodgson, 1974: I/418)

Visoko samosvjesna tradicija islamske filozofije je bila neovisna kako o vjerovjesničko-jednobožачkoj tako i o imperijalnoj tradiciji. Taj termin je bio uključivi termin za prirodno i filozofsko učenje grčkih mislilaca. Neki drugi elementi iz grčkih tradicija su imali mjesto u razvijanju *islamikatske*² kulture, ali je samo u ovoj intelektualnoj sferi grčka tradicija bila nadmoćna. Već prije islamskih vremena, nauka je imala helenističko uporište u Plodnom polumjesecu i Iranu. Nekoliko nauka koje su imale isključivo prirodni razlog za njihov razvoj, uključujući i spekulativnu filozofiju, prenesene su u okviru grčko-sirjačke tradicije. Pisci poput Platona, Aristotela i Galena bili su priznati učitelji. Kad su glavna klasična djela bila

prevedena na arapski, postala su glavni dio intelektualnih usmjerenja jedne klase učenika (muslimana, kršćana i harranskih pagana) koje je, premda ih nikad nisu prihvatili šerijatski orijentirani muslimani, ipak poštovalo tadašnje društvo u cjelini. Posebno su napredovali u svojoj ulozi praktičara medicine ili astrologije – dvije najpopularnije nauke. Međutim, u načelu, i oni su imali sveobuhvatnije životne zahtjeve, što je pariralo i šerijatskoj orijentaciji uleme i kulturi edeba uljudnog društva. (Hodgson, 1974:I/239)

U to vrijeme filozofija svakako nije bila ono kako su je kasnija pokoljenja razumijevala. Ona uopće nije podrazumijevala strogo pridržavanje za doktrinu određene škole, već se odnosila na intelektualnu ljubopitljivost koja se otvarala prema svim stranim znanjima sve dok se mogla brzo shvatiti i dok je donosila određenu korist. Alhemija i medicina više su odgovarale ovom idealu nego logika ili metafizika. (Van Ess, 2018:III/72) Imamo primjera da se fizika kao i astronomija (astrologija) podvodila pod filozofiju, koja je, pak, bila dio “nauke o religiji” (*ilmu-d-din*). (Van Ess, 2018:III/332) Nije u svim gradovima filozofija bila važna. Naprimjer, u Basri filozofija, izuzimajući alhemijske tendencije, nije bila ni u kojem slučaju posebno relevantna. (Van Ess, 2018:III/235)

Poveznice

Prirodno se smatralo da je kelam filozofija u vrijeme kad se istinska filozofija od Kindija i njegovog kruga, Fārābija i drugih, pa sve do Ibn Rušda – jedina koja zaslužuje da se naziva filozofijom prema našem modernom gledištu – još nije pojavila (Van Ess, 2006:2-3) i kelam je izvršio ogroman utjecaj na filozofe. (Adamson, 2016:9) Vremenom su filozofi bili postepeno zamijenjeni teolozima. (Van Ess, 2006:81) Doduše, filozofi su se uspješno takmičili s teolozima kad su u pitanju politički spisi. (Van Ess, 2019:IV/796) Zanimljivo je da je najiscrpniju monografiju o

pitanju *tevatūra* napisao neko ko je bio više vezan za filozofiju nego za teologiju ili hadis – Ebū ‘Ali el-Hasen b. Sahl Ibn es-Semh b. Gālib. (Van Ess, 2019:IV/725) El-Eš‘arī optužuje mu‘tezilije za preuzimanje *ta‘tila* (lišavanje Boga Njegovih svojstava) od svoje “braće” filozofa. (Van Ess, 2019:IV/483) *Mutekellimūni* su filozofe smatrali isuviše elitistički nastrojenim. Postojale su neke dodirne tačke jer su s filozofima dijelili otvorenost za ideje antike, ali su filozofi čitali (prijevode) Aristotelova djela i ona koja su mu pripisana, dok je kelam bio dio raširene i nesvjesno prilagođene tradicije. (Van Ess, 2019:IV/814) Znakovito je, naprimjer, da u Endelusu nisu imali jasnu ideju o tome šta su mu‘tezilije zastupale. Ibn Rušd je tvrdio da nijedna mu‘tezilijska knjiga tu nikada nije napisana. (Van Ess, 2019:IV/308)

Kad je posrijedi strani utjecaj, moguće je i da su filozofi učili od kršćana o prolaznosti pakla, budući da je, naprimjer, Jahjā b. ‘Adij negirao fizičko postojanje pakla te je tvrdio da se on sastoji samo od muka koje ljudi osjećaju. (Van Ess, 2019:IV/620) Interesantno je kako je Dwight M. Donaldson zaključio da su filozofi zbog grčkog utjecaja bili strožiji po pitanju laži. (Van Ess, 2019:IV/641)

Islamska filozofija u društvu – neskriveni elitizam

Unatoč svom odbacivanju historijskog i tradicionalnog, uprkos svom pokušaju da sve izvede iz apstraktnih i bezvremenih racionalnih načela, islamska filozofija je i sama bila, naravno, historijska i kulturna tradicija. Imala je vlastite harizmatične osnivače – najpoznatiji je bio Sokrat, čijem prisjećanju i primjeru su muslimanski filozofi bili odani. Dok su muslimanski filozofi isticali svoju neovisnost o ranijim autoritetima, navodeći Aristotelov stav da je veliko prijateljstvo dugovao Platonu ali da je odaniji Istini, bilo je neizbježno da proučavaju te učitelje i da se suoče s njihovim promišljanjem, čak i kad su ga pokušavali poboljšati.

² Kad se kaže *islamikatski* (*islamicate*), ne misli se izravno na religiju islama kao takvu, već na društveni i kulturalni sklop koji se povijesno veže za islam i muslimane. Vidjeti: Hodgson, 1974: I/59.

Pod novim okolnostima koje je uveo islam, javila su se nova pitanja i prilike, a potaknut je filozofski dijalog: islamska filozofija je također razvijena kroz međudjelovanje svjesnih pojedinačnih odluka kad su društveni kontakti donosili nove probleme, a ishod tih odluka je utjecao na cjelokupnu kasniju tradiciju islamske filozofije, određujući ono što će muslimanski filozofi moći pokušati da učine za budućnost u odnosu na društvo, a time i na vrstu gledišta koja su mogli punovažno razviti. Upravo se u tom manje-više standardiziranom obliku filozofska tradicija pojavila u vrijeme kad su njena najvažnija djela bila prevedena na arapski i s tog polazišta su muslimanski filozofi počeli spekulirati. (Hodgson, 1974:I/429)

Kao što je već istaknuto, muslimanski filozofi su stajali u oštroj suprotnosti s mentalnim svijetom šerijatskih učenjaka – uleme, premda su se često smatrali dobrim muslimanima. Islamska filozofija je u vrijeme visokih abasijskih vremena počela igrati istaknutu, iako marginalnu, ulogu u kulturnom životu. Ali da bi to učinili, njihni nosioci, muslimanski filozofi, morali su za sebe pronaći nišu u kojoj bi, uprkos suprotnosti između svoje tradicije i onih preovladavajućih, mogli zadobiti društveno priznanje. (Hodgson, 1974:I/419)

Islamska filozofija je igrala važnu ulogu u *islamikatskom* društvu uprkos neodobravanju većine uleme i relativnoj ravnodušnosti književnika zaokupljenih ugladenim životom te elegantnim finoćama jezika. Muslimanski filozofi bili su posvećeni filozofskom razumu, slijedeći njegove zaključke, bez popuštanja predrasudama, ma gdje to moglo voditi. Racionalnost je uključivala dovodenje svih iskustava i svih vrijednosti pod logički dosljednu, potpunu koncepciju stvarnosti. Filozof-učenjak se nije zanimao samo za sakupljanje činjenica; on je proučavao matematiku i astronomiju, hemiju, biologiju i medicinu, kao racionalne, univerzalne nauke. Naprimjer, pravi broj zuba u ljudskim ustima se nije mogao naučiti,

recimo, samo istražujući konkretna usta: nekolicina ljudi imaju sve svoje zube, a uvijek se može nabasati na izuzetak. Empirijsko opažanje, iako važno, nije moglo zamijeniti sistematičnije rasuđivanje. Svako bavljenje vremenski ograničenim, akcidentalnim, cjelokupno područje historijskog, kao takvo, odbacivano je kao nedostojno, nevažno za njegovanje istinskog jastva. Ono što se tražilo jeste odgovarajuće razumijevanje nepromjenjive cjeline. (Hodgson, 1974:I/422–423)

Način života i razmišljanja šerijatski usmjerenih izrasli su neposredno iz onih iransko-semitskih kulturnih tradicija koje su proizašle i razvile vjerovjesničke pozive iz *osnih vremena*. Te tradicije su ubrzo bile preobražene dolaskom islama i rekrystalizirane u novim zajedničkim obrascima. One su bile podržane visokom ozbiljnošću predstavljenom u različitim oblicima muslimanske pobožnosti, a zauzvrat su postale najpouzdanija osnova za legitimaciju društvenog poretka. Intelktualne discipline koje su gajili šerijatski usmjereni počele su se smatrati, među običnim muslimanima, prevashodno muslimanskim disciplinama i osnovnim osloncima kako društvenog poretka i pravde tako i ličnog dostojanstva i čistote. (Hodgson, 1974:I/410) No, nasuprot ibrahimovskim, sokratovske tradicije su isprva privukle samo intelektualnu elitu; one se nisu trudile izgraditi vlastite popularne religijske obrasce. Svakodnevni obredi i popularne religijske ideje prepuštani su ustaljenim vjerodostojnicima i narodnim tradicijama; uglavnom su filozofi predlagali ograničene reforme odnosno preformulacije. S usponom jednobožaćkih tradicija, posebno kršćanstva, one su zauzele mjesto popularnog paganizma u filozofskom nazoru, bivajući prihvaćene u gotovo istom duhu kao i prethodna religija. (Hodgson, 1974:I/411)

Vjerovjesnička ideja o Bogu bila je više moralna negoli ontološka, više historijska nego bezvremena; Bog je možda htio štovanje, ali je prije svega htio pokornost, a štovanje je uslijedilo

ako bi ga On odlučio tražiti. Dugo je bilo očigledno da filozofska i vjerovjesnička tradicija nisu u potpunom skladu. U islamskim okolnostima, kao i ranije, nije bilo lahko da se usklade. (Hodgson, 1974:I/428)

Rastuće društvo abasijskih gradova dalo je snažan zamah racionalnom istraživanju; ali je i novi intelektualni poredak imao učinka. (Hodgson, 1974:I/429) Racionalni filozof je bio filozofski obavezan pridržavati se popularne religije u svojoj zajednici, priznati njene doktrine (ma koliko ih mogao prešutno razumjeti) i podržavati njene prakse. Religijsko učenje činilo je sastavni dio onoga što filozof treba znati – pod nazivom *politička filozofija*. U ovom ograničenom smislu, muslimanski filozof u islamskom svijetu ne samo da bi mogao, nego bi i trebao biti dobar musliman koji vjeruje. Ipak, tradicije islamske filozofije nisu bile samo starije i neovisne o islamu; one su pretpostavljale radikalni elitizam, u kojem su mogli sudjelovati samo oni koji su raspolagali odgovarajućom građom, kao i intelektualnom dokolicom da bi se posvetili poslovima koji su se slabo mogli praktično primjenjivati. Čak i takva korisnost koju su filozofi zapravo mogli ponuditi bila je uglavnom ograničena na bogate monarhe i dvorjane, koji su sebi mogli priuštiti skupu uslugu. Šerijatski usmjereni muslimani uvijek su osjećali filozofe stranima. (Hodgson, 1974:I/436–437) Za filozofe, samo je mudrosna i značajka elita, nekolicina koji su mogli postati objektivni naučnici i filozofi, mogla stvarno postati u potpunosti ljudskom. (Hodgson, 1974:I/442) Nije slučajno da su se grčka filozofija i nauka podučavale kući. (Van Ess, 2006:185)

“Kako dolje, tako i gore” – vladari i islamska filozofija

U podnaslovu navodimo drugi dio poznatog iskaza iz hermetičke tradicije, “Kako gore, tako i dolje; kako dolje, tako i gore”, što ima za cilj osloviti povezanost društvenih, političkih i historijskih okolnosti (dolje)

s idejnim dometima (gore), ili bolje kazano, okruženje koje je utjecalo na misaoni svijet muslimanskih filozofa.

Muslimanski vladari su pokretali odnosno pojačavali filozofske aktivnosti svojim pokroviteljstvom koje nije bilo usmjereno tek pragmatičnim ciljevima već je povremeno odražavalo sama interesovanja određenih vladara za umskim tradicijama. Naprimjer, sin Hārūna er-Rešida, El-Me'mūn (830. god.), lično se zanimao za nauku, pa čak i za filozofiju helenističke tradicije; svojim potporama i poticajima dao je veliki podstrek razvoju pokreta prevođenja klasičnih djela iz medicine, astronomije, matematike i prirodne filozofije općenito s grčkog i sirjačkog na arapski jezik. El-Me'mūn je darovao *Kući mudrosti* dobru istraživačku biblioteku. Išao je toliko daleko da je tražio rukopise u Konstantinopolju, gdje je grčka tradicija bila prirodno visoko njegovana. Od njegovog vremena pa nadalje, kvalitet ovih prijevoda se znatno poboljšao. El-Me'mūnovim pokroviteljstvom Bagdad je ubrzo postao najveće središte nauke i filozofije u hilafetu, kao što je postao i središte arapske književnosti i šerijatskog islama. (Hodgson, 1974:I/298)

Do vremena Visokog hilafeta, filozofska tradicija je postala povezana na praktičan način s kršćanstvom (Halilović, 2014:13), budući da je to bila zajednička tačka većine govornika sirjačkog. Samo kršćanstvo je bilo duboko dimuto filozofijom: kršćanski mislioci su se morali suočiti s helenским metafizičkim i logičkim tradicijama a to je odražavalo formuliranje problema kršćanske teologije vezano za prirodu i moć Božiju te slobodu ljudskih bića. U isto vrijeme, heleniske intelektualne tradicije opstojale su neovisno o kršćanstvu a slijedili su ih jednako i kršćani i nekršćani. A u mezopotamskom gradu Harranu, zajednica helenističkih pagana još uvijek je njegovala helensku tradiciju kao sasvim dovoljnu duhovnu i kulturnu cjelinu. Filozofska tradicija se najobjektivnije iskazala u proučavanjima prirode, posebno onim zasnovanim na matematici. Kad je

učenje regionalnih racionalističkih tradicija bilo prevedeno na arapski, bilo je prirodno da su najviše bili prevedeni stručni tekstovi iz medicine i astronomije. Od vremena El-Me'mūna u 9. kao i u 10. st., prijevod starijih tekstova, prvenstveno grčkog ili u grčkoj tradiciji (sirjački odnosno pahlavi), ali i ponešto iz sanskrita, bio je najvažnija naučna djelatnost. Kršćanin Hunejn b. Ishāk osnovao je školu prevodilaca koji su zauzimali visoke naučne položaje te su bili sposobni znatno poboljšati prve prijevode koji su bili načinjeni, kao i povećati opseg prijevoda. Naporno su radili na tome da sakupe što je moguće više rukopisa određenog djela i da sravne tekstove, da bi imali čvrstu osnovu s koje će započinjati prevođenje: veliko dostignuće u vremenu prije štampe bilo je ako bi se mogle izbjeći greške nemarnih prepisivača, a od suštinskog značaja ako bi tekstovi poslužili kao nešto više od golih nagovještaja budućim istraživačima. Tako je postepeno cjelokupno grčko filozofsko i naučno naslijeđe postalo daleko slobodnije i tačnije dostupno na arapskom nego na bilo kojem sasanijском jeziku. Pokazali su se rezultati u stalnom obogaćivanju arapskog naučnog pisanja uz pomoć stare grčke građe. (Hodgson, 1974:I/412)

El-Me'mūn je zaposlio El-Kindija u *Bejtu-l-hikmu* (Kuća mudrosti) da bi provjeravao starije prijevode. Njegovi spisi imaju određene zajedničke tačke s mu'tezilijском teologijom. Svakako, bilo je to vrijeme kad su mutekellimūni sastavljali knjige u prilog vlastitoj doktrini opovrgavajući doktrinu svojih protivnika. Međutim, tad je El-Kindi još bio mlad, on će biti najutjecajniji tokom El-Mu'tesimovog hilafeta. (Van Ess, 2018: III/223; Sharif, 1988:428)

El-Kindi je posvetio poslanicu o "uzroku i posljedici" El-Me'mūnu koji je poslao delegaciju učenjakâ u Bizant da bi nabavili rukopise. Naravno, on nije bio motiviran isključivo akademskim nastojanjem. Medicina i nauka bile su mu barem jednako važne kao i filozofija, ali je bio pokrovitelj ovih primijenjenih

disciplina daleko iznad proste probitačnosti. (Van Ess, 2018:III/215)

Kad je riječ o drugim filozofima, Hamdanije (Sejfu-d-Devle) biva ju pokrovitelji Fārābija, a Samanije (Nuh II, posljednji moćni samanijски vladar) Ebū Bekra er-Rāzija i Ibn Sīnāa obezbjeđujući mu ogromnu biblioteku za proučavanje. (Hodgson, 1974:I/489, 494; II/14, 18-19) Čak su filozofi često bili angažirani kao izaslanici tokom antike. (Van Ess, 2018:III/28)

Društvo između 950. i 1100. godine krasila je i jedinstvenost i raznolikost. Nakon slabljenja moći halife i tadašnjim brzim uvećavanjem svijeta islama, ne samo Bagdad već nijedan drugi grad ne bi mogao zadržati središnju kulturnu ulogu. Upravo se u ovom razdoblju islam započeo širiti hemisferom: do Indije i Evrope, duž obala južnih mora i oko sjevernih stepa. Pojavila se značajna raznolikost od jedne do druge muslimanske oblasti i svako područje imalo je vlastite lokalne škole *islamikatskog* mišljenja, umjetnosti itd. Na dalekom zapadu, Španija i Magrib su često manje-više bili ujedinjeni pod vlašću dinastija koje su proizašle iz berberskih plemena s područja Magriba; ove zemlje su imale zajedničku historiju, razvijajući umjetnost koja je postala poznata na osnovu palače Alhambra u Granadi i filozofsku školu Ibn Tu-fejla i Ibn Rušda. Egipat i Sirija, uz druge istočne arapske zemlje, obično su bili ujedinjeni pod divnim dvorima u Kairu; na koncu su postali središte arapske književnosti nakon propadanja Iraka s mongolskim osvajanjem (sredina 13. st.). (Hodgson, 1974:II/9)

Prestanak Visoke hilafetske države bio je možda značajniji za strožiju *filozofsku* stranu islamske filozofije, u kojoj se promišljao potpuni smisao kosmosa i mjesta ljudskih bića u njemu, nego za pozitivnija naučna istraživanja. Ovdje je i velika El-Fārābijeva sinteza omogućila da se uvidi gdje su praznine. Ali sama vremena su postavila nova pitanja. U doba kad se činilo da hilafetska država više nije nudila izbor jednog filozofski uređenog društva i kad je

šerijatom oblikovan islam nametao svoja pravila svima, lični i društveni zadatak islamske filozofije se morao iznova osmisliti, a posebno njen odnos prema vladajućoj popularnoj religiji. (Hodgson, 1974:II/170)

Kad je riječ o teorijskom pristupu, filozofi su od teologâ preuzeli inicijativu. Mislioci poput El-Fārābija predstavili su potpuno nove modele. I vremenom su se novi modeli suočili s novim iskustvima: slabljenjem hilafeta zbog Buvejhija i Seldžuka, što bi se moglo objasniti samo dvostrukim modelom u kojem su se vlast i moć pažljivo razlikovali; uništenje hilafeta pod naletom Mongola – prvo razdoblje u istočnom svijetu kad je prevlast potpuno preuzeta iz muslimanskih ruku i konačno vojni režimi memlučkog razdoblja. (Van Ess, 2006:151)

El-Kindi je posvetio svoju poslanicu *Fi-l-felsefe el-ūlā* El-Mu‘tesimu a obrazovao je njegovog sina Ahmeda (Van Ess, 2018: III/531). Doduše, filozof Es-Serahsi, jedan od Kindijevih učenika, pao je u nemilost i bio je pogubljen. (Van Ess, 2019:IV/161)

Glede Zapada, političko iskustvo Magriba i Španije bilo je donekle isprekidano i tu je razvoj sunijske sinteze dobio prilično drugačiji oblik, usredsređujući se više na dvor velike dinastije. Kad su muvehhiduni bili pokrovitelji prefinjenije intelektualnosti da bi zasjenili šerijatski način razmišljanja murabitske uleme, na početku su to učinili na osnovu El-Gazālījevog djela. Ali, prije je njegov eš'arijski kelam, pa čak i njegovo zanimanje za islamsku filozofiju, više nego njegov sufizam, to što je izgleda posebno privuklo Ibn Tūmerta. Tad, kad se država muvehhiduna pokazala sposobnom da razumno izgradi trajnu političku tradiciju koja upravlja barem urbanom mrežom Magriba i Španije, filozofi su dočekali odličan trenutak da postanu prijatelji i visoki zvaničnici novih vladara. Islamska filozofija je došla u Španiju isto tako kasno kao i svaka druga intelektualna pojava, jer se malo toga moglo naslijediti iz tamošnje latinske prošlosti. U vremenu stranačkih kraljeva, uvedena

je posebno u vidu pozitivnih nauka. Pod vlašću murabituna, lokalna filozofska tradicija se održala uprkos dinastijskom neprijateljstvu, ali ne bez određenog osjećaja izolacije. Naprimjer, Ibn Bādždže u tom dobu bio je poznat po svom proučavanju valjanog režima izolovanog “filozofa” u nefilozofskom društvu za koje je znao da se ne može učiniti filozofskim. (Hodgson, 1974:II/316–317)

Pod dinastijskom zaštitom, samo su islamska filozofija i šerijat trebali preovladavati, tako da je Ibn Rušd odbacio veliki dio Ibn Sināovih pokušaja da obezbijedi filozofsku osnovu sufijskom iskustvu i vjerovjesništvu; on se vratio strožijem aristotelizmu, koji mu je omogućio da zauzme nepokolebljiv stav protiv dopuštanja bilo kakvog čisto intelektualnog dostojanstva islamu kao takvom, bilo u šerijatskom ili u sufijskom obliku (iako je dopuštao određeni prirodni dar mudrosti u slučaju Vjerovjesnika). (Hodgson, 1974:II/318)

Shodno tome, politika muvehhiduna njegova vremena bila je opravdana: dok su se na dvoru privatno njegovale filozofske spekulacije među rijetkima za koje se vjerovalo da su za njih sposobni, ipak je javno intelektualna spekulacija odbacivana. Sama islamska filozofija nije smjela biti objavljena masama, a kelam i spekulativni sufizam uopće se nisu smjeli dopuštati. Muvehhidunski opskurantizam, koji je proganjao sve vrste odstupanja od šerijatskog usmjerenja (uključujući i nemuslimanske zajednice zimija kad su izgledali previše komforni), možda je trebalo ublažiti ali ne u osnovi poništiti. Sam Ibn Rušd je bio glavni kadija i cenzor. To filozofsko gledište bilo je dovoljno bitno da se, gotovo istovremeno s Ibn Rušdovim djelom, prilagodilo judaizmu, iako jevreji i njihov zakon (halaha), koji je odgovarao šerijatskom zakonu, nisu upravljali vladom. Halahai su, u svakom slučaju, muslimanski vladari dali ulogu unutar jevrejske zajednice koja odgovara šerijatskoj ulozi među muslimanima. (Hodgson, 1974:II/319)

Na Magribu i u Španiji politička tradicija po obliku slična

muvehhidunima trajala je tokom 15. stoljeća. Tada su postavljene izrazite odlike Magriba: veliki izolovani gradovi bili su nasuprot plemenskom berberskom okruženju bez manjih trgovačkih gradova u zaleđu; arapska visoka kultura pod vlašću dinastija ovisnih o pastoralnoj moći Berbera i, možda kao posljedicu toga, neobičan društveni konzervativizam, sumnjičav prema bilo kakvom privatnom odstupanju kao intelektualnoj raskoši. Uz ovaj društveni i politički obrazac opstojala je tradicija islamske filozofije odvojena od drugih intelektualnih strujanja, koja je težila, u najmanju ruku, održati savez s najstrožijim predstavnicima malikijskog fikha (zblizavanje na koje potonji često nisu uzvraćali). Došavši na zapadni Mediteran, sufizam se tu uveliko razvio i procvjetao, ali (kao i uvijek) kasnije nego u središnjim zemljama; i postigao je prevlast samo prilagođavajući se neobičnoj razuzdanosti plemenskog berberskog zahtjeva za vidljivim žarištima pobožnosti, koju pružaju žive evlije, pa čak i nasljedne svete porodice (marabuti). Stoga je forma islamske kulture koju je Zapad poznao iz Španije u visokom srednjem vijeku nedostajala u velikom dijelu intelektualne sredine u kojoj se gradila velika središnja tradicija. Za zapadnjake, Ibn Rušd je bio glavni predstavnik arapske filozofije, pisac velikog Aristotelovog komentara. Što se tiče kasnije *islamikatske* filozofije, ona za njih nije postojala (osim možda posredno putem jednog ili dva zapadnjačka mislioca koji su čitali izvorni arapski). (Hodgson, 1974:II/320)

Živahna scena – El-Kindi, El-Fārābi i Ibn Rušd

Ovdje ćemo se usredsrediti prvenstveno na djelovanje El-Kindija, El-Fārābija i Ibn Rušda predstavljeno u Van Essovom i Hodgsonovom djelu.

U knjizi *The Venture of Islam* rane *islamikatske* filozofske škole dijele se na dvije: aleksandrijsku i atinsku. Prva je postala klasična, više aristotelijanska, uključujući i kasni stoicizam

– filozofija ima prednost u odnosu na objavu (kršćansku). Druga je više platoniska, sklonija slaviti (paganske) objave. Tu se tvrdi da je El-Fārābī proizašao iz aleksandrijske tradicije, jer je stavio filozofiju iznad Objave, koju je protumačio politički; Ibn Sīnā i iranska škola vezuju se za El-Fārābīja s platonskim naglaskom, Ibn Sīnā je tumačio Objavu psihološki kao i politički; te Ibn Rušd i špansko-magribska škola oslanjaju se na El-Fārābīja s aristotelijanskim naglaskom; odbacuju usklađivanje s kelamom, a naglašavaju šerijat. El-Kindī prihvaća mu'teziljski kelam i pripada atinskoj školi. (Hodgson, 1974: I/434) Još da kažemo kako se, pod vlašću Omera II na prijelazu iz 2. st., poznata aleksandrijska škola filozofije preselila u Antiohiju. (Van Ess, 2017:II/802)

El-Kindī je naglašavao da je filozofija najviša od nauka jer doseže suštinu stvari. (Van Ess, 2019:IV/813) U djelu *Risāle fi mā'ijjet el-'akl* uvodi aristotelijanske ideje u islam. (Van Ess, 2019:IV/234) El-Kindī je islamskoj doktrini prilagodio s neznatnom promjenom u suštini kršćansko rješenje, koje su njegovi učitelji prihvatili – da su objavljena učenja o Bogu i duši bila parabole filozofskih istina. Čini se da je blisko sarađivao s mu'teziljskim misliocima u njihovom pokušaju da uklone antropomorfizme iz svoje vjere i da je vjerovao kako njihova rješenja nisu neusklađiva s racionalističkim filozofskim stajalištima. (Hodgson, 1974:I/430–431; II/321) Mu'tezilije su i po pitanju duše mislili kao i filozof El-Kindī: zašto bi se duša vratila u tijelo kad se jednom oslobodi njege? (Van Ess, 2018:III/466) U tom vidu, El-Kindī je pravio razliku između *trajnog (bāki)* i *vječnog (ezeli)*. (Van Ess, 2019:IV/614)

Među filozofima je kritika atomizma krenula već s El-Kindijem koji je smatran velikim autoritetom u tom polju. (Van Ess, 2019:IV/533) On je spadao u red onih koji su se suprotstavljali atomistima zastupajući oblik novoplatonizma zajedno sa svojim saradnicima-kršćanskim prevodocima, puštajući u opticaj djela Plotina i Prokla, uglavnom pod oznakom

“teologija na Aristotelov način”, to jeste metafizika. (Van Ess, 2006:83)

Intelektualna scena je bila živahna – i Ebū Ma'sher el-Belhi se raspravljao s El-Kindijem (Van Ess, 2017:II/614–5); Džahiz je kritikovao navodno El-Kindijevo neznanje (Van Ess, 2019:IV/127); El-Kindī je napao manihejce u nekoliko svojih djela, a kritikovao ih je prvenstveno zbog astronomskih pitanja. (Van Ess, 2017:I/497)

Filozofi poput El-Kindija ili naučnih teoretičara kao što su Ibn Ferigūn i El-Hvarizmī poistovjećivali su svoju metafiziku – metafiziku Grka – s islamskom teologijom. (Van Ess, 2019:IV/401–2) El-Kindī je pisao o Božijoj jednoći (Van Ess, 2019:IV/415), naglasio je kratkoću i preciznost kur'anskog jezika (Van Ess, 2019:IV/678), a, donekle neočekivano, optužio je mu'tezilije za besplodno tumačenje. (Van Ess, 2019:IV/719)

Također, treba istaći da su muslimanski filozofi, prije svega, umanjivali razlike u mišljenju među filozofima. Primjećuje se kako je, već u grčkom i sirjačkom, standardni filozofski kurikulum bio zasnovan i na Platonu i na Aristotelu, u različitim obzirima, uprkos dobro poznatim proturječjima između njihovih gledišta. Za razliku od Er-Rāzija, većina filozofa je nastavila biti relativno blizu toj staroj sintezi. No, poneka usklađivanja bila su izravan odgovor na potrebu da se *philosophia* opravda kao da nije u suprotnosti s objavljenim religijskim dogmama. Tako su Aristotelova učenja, koja su se činila u proturječju s besmrtnošću duše i s vremenskim činom stvaranja, protumačena putem Platona, ponekad i uz pomoć novoplatonističke knjžice koja je rano bila prevedena na arapski i pogrešno nazvana *Aristotelova teologija*. Čovjek koji je uspostavio klasičnu tradiciju muslimansko-filozofskog pristupa Objavi bio je El-Fārābī. (Hodgson, 1974:I/433)

Mnogi proučavaoci pretpostavljaju da je El-Fārābī pokušao uskladiti “religiju i filozofiju”, “vjeru i razum”, kao dva neovisna izvora iste istine. On je želio pokazati da ništa na čemu je jednobožačka tradicija ustrajavala ne

mora odbaciti racionalistička filozofija; ali za razliku od El-Kindija, koji bi zaista mogao zamisliti to pitanje u takvom nekom smislu, El-Fārābī i kasniji filozofi vrlo oštro su ograničili duhovnu ulogu popularne religije i dali joj, u svakom slučaju, vrlo malo intelektualnih zasluga. (Hodgson, 1974:I/436) El-Fārābī je pokušao rastumačiti islamsku objavu i njeno šerijatsko pravo u racionalističkom smislu. (Hodgson, 1974:II/171) Ibn Sīnā je otišao dalje od El-Fārābīja u prepoznavanju institucionalne religijske tradicije na dva načina: dajući donekle dostojanstveniju ulogu islamskoj objavi, a s druge strane dopuštajući veći filozofski prostor smislu krajnjeg odnosa između pojedinca i kosmosa koji obilježava religijske tradicije općenito, uključujući i religioznije obzire filozofske tradicije. (Hodgson, 1974:II/174) Filozofi, El-Fārābī i posebno Ibn Sīnā, tvrdili su da je Objava ishod prosvjetljenja koje daje *'akl fa'al*, ali pripremljeno Vjerovjesnikovim vlastitim duhovnim uvježbavanjem. (Van Ess, 2019:IV/671)

El-Fārābī i njegovi sljedbenici su izgleda imali razvijenije zanimanje za društvena ili politička pitanja, posebno ona u koja je ušla religija, negoli su kršćanski (ili većina drevnih paganskih) filozofi imali; političko usmjerenje samog islama je doprinosilo tome, ali je možda i opća kultur(al)na fluidnost doprinosila, čak i neovisno o samom islamu, oživljavanju Platonovih političkih nada koje je izrazio na Siciliji i koje su njegovi učenici nešto uspješnije izrazili u novim grčkim osnovama. El-Fārābī, i bez sumnje drugi, možda su smatrali da se dolaskom islama i njegovih univerzalno prihvaćenih božanskih ideala pojavila nova situacija, koja bi mogla biti povoljna za izgradnju filozofski idealnijeg društva. U svakom slučaju, El-Fārābī i njegovi nasljednici govorili su o postepenom preuređenju te su uložili krajnje napore u političku filozofiju. (Hodgson, 1974:I/435) Dvovlašće je razmatrao i El-Fārābī, kome se suprotstavljao 'Āmirī, misleći o istovremenom postojanju vjerovjesničke i svjetovne vlasti na istom mjestu. (Van Ess, 2017:II/467)

Bilo u oštrom individualizmu ili u dvosmislenom sektaštvu, islamska filozofija se štitila velom tajnosti: muslimanski filozofi, čak i kad su vidjeli ulogu filozofskih uvida na širem nivou, slagali su se s El-Gazālījem barem u tome da prava filozofija po svojoj prirodi nije bila za običnog čovjeka. Ibn Rušd u svojstvu mislioca bio je privatno odan Aristotelu, a u svojstvu kadije mogao je osuditi kao opasno krivovjerje previše popularno širenje aristotelijanskih ideja. Niti je Nesīruddīn et-Tūsī bio voljniji dopustiti običnom stanovništvu da eksperimentira sa stvarnom filozofskom slobodom. (Hodgson, 1974:II/325)

Položaj Ibn Rušda u islamskom svijetu je opravdao prilagođavanje privatne mudrosti filozofa društvenoj nadmoći šerijata, na račun svake valjane teološke spekulacije; u kršćanskom svijetu, njegov stav, pod imenom "averoizma", služio je radije da opravda usklađivanje temeljito racionalističke filozofije i same kršćanske teologije. (Hodgson, 1974:II/366)

Zaključak

Josef van Ess i Marshall G. S. Hodgson bili su istraživači koji su se bavili proučavanjem islamske teologije i historije, ali postoji nekoliko razlika u njihovim pristupima i doprinosima. Pristupi Josefa van Essa i Marshalla G. S. Hodgsona razlikuju se u mnogim obzirima, uključujući fokus, metode i teme koje istražuju.

Marshall G. S. Hodgson, poznat po svom monumentalnom djelu *The Venture of Islam*, usredsredio se na

širu svjetsku historiju, uključujući i islamsku civilizaciju, s posebnim naglaskom na razdoblje između 7. i 18. st. Spomenuto djelo ima širi okvir koji obuhvaća različita područja i razdoblja islamske historije. S druge strane, Van Essova višetomna studija *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* isto tako je priznata kao važan doprinos. Tu se više usmjerio na rano razdoblje islama, posebno na 2. i 3. st. po Hidžri, u kojem je proučavao teološki razvoj i društvene promjene.

Hodgson je poznat po svom interdisciplinarnom pristupu proučavanju islamske civilizacije. On je uključio političku, socijalnu, ekonomsku i kulturnu analizu u svoje radove da bi predstavio cjelovitu sliku islamskog svijeta. S druge strane, Van Ess se više usredsredio na proučavanje islamske teologije i filozofije, istražujući teološke ideje i njihov utjecaj na društvo. Van Ess je koristio hermeneutički pristup proučavanju klasičnih islamskih tekstova i teologije. Usredsredio se na iscrpnu analizu tekstova i konteksta da bi razumio teološke ideje i njihov razvoj.

Spremnost društva da sluša teologe dovela ih je u središte ne samo oblikovanja svakodnevnja već i politike na visokom nivou. Iz tog razloga, Van Ess se usredsređuje na halife i heretike. No, teško je jasno shvatiti dva pola ovog međudnosa; društvo i teologija su još tragali za svojim identitetom. Historija njihovog međutjecaja predstavlja i opis pojave "pravovjernosti". (Van Ess, 2017:I/ XIV) Van Ess u svom predgovoru

izričito kaže da je predmet njegova istraživanja u ovom djelu odnos između teologije i društva, ni manje ni više. (Van Ess, 2017:I/XVII) Van Ess povremeno njeguje prosopografski pristup, koji se oslanja na rijetku građu što gotovo nikad nije ujednačena. (Van Ess, 2017:I/69)

Van Ess ne zanemaruje kontekst. Kad je htio pisati o mu'tezilijama, bio je svjestan da ih ne može tretirati kao izolovan fenomen. Tako se usredsredio na okolnosti u kojima su se pojavili, "sekte" koje su im prethodile i način na koji se islam počeo razumijevati tako da su te skupine drugi nazivali sektama. Obično je ustrajavao na historijskom i sistematičnom gledištu. Nastojao je ponuditi ogromnu građu i reference. Gdje je zalazio u pojedinosti, kao što je prilikom naglašavanja veze s Kur'anom, ili razmatranja kasnijih razvoja, vršio poređenja s drugim religijama i antikom. (Van Ess, 2019:IV/XIII–XIV)

Hodgsonov pristup globalnom stajalištu i povezivanju različitih civilizacija bio je inovativan i utjecao je na mnoge naučnike. Van Ess je također ostavio vidljiv trag u polju islamskih studija, s posebnim fokusom na teološki razvoj u ranom razdoblju islama. Oba istraživača su izvršila značajan utjecaj u svojim oblastima proučavanja i doprinijeli su razumijevanju islamske historije i teologije.

Ove su razlike samo neki od obzira u kojima se pristupi Van Essa i Hodgsona razlikuju. Mogli bismo ugrubo kazati da nam se čini kako se Van Ess, ipak, više posvećivao tekstu, a Marshall kontekstu.

Literatura

- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic World: A history of philosophy without any gaps* (Vol. 3). Oxford: Oxford University Press.
- Hadot P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Preveo s francuskog jezika Michael Chase. Oxford: Blackwell.
- Halilović, T., Halilović, S., Halilović, M. (2014). *Kratka istorija islamske filozofije*. Beograd: Centar za religijske nauke Kom.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Vols. 1–2). Chicago i London: University of Chicago Press.
- Sharif M. M. (ur.). (1988). *Historija islamske filozofije: s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama* (sv. 1–2). Preveo s engleskog jezika Hasan Sušić. Zagreb: August Cesarec.
- Van Ess, J. (2006). *The Flowering of Muslim Theology*. Prevela s njemačkog jezika Jane Marie Todd. Cambridge i London: Harvard University Press.
- Van Ess, J. (2017–2019). *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam* (Vols. 1–4). Preveli s njemačkog jezika John O'Kane i Gwendolin Goldbloom. Leiden i Boston: Brill.

الموجز

الظروف التاريخية للتكوين الفكري عند الفلاسفة المسلمين الكلاسيكيين في أعمال يوسف فان إس ومارشال ج. س. هودجسون

حارث دوبرافاتس

يتناول هذا البحث الظروف التاريخية للتكوين الفكري عند الفلاسفة المسلمين الكلاسيكيين في أعمال يوسف فان إس ومارشال ج. س. هودجسون، وفي مقدمتها كتاب «اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين» (*Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra*) للأول، وكتابه «ازدهار العقيدة الإسلامية» (*The Flowering of Muslim Theology*) وللأول، وكتابه «مغامرة الإسلام» (*The Venture of Islam*) للثاني.

في البداية، يجري الحديث بشكل عام عن الفلسفة الإسلامية كما وردت في أعمالهما. كما تُستعرض بإيجاز الصلات بين علم الكلام والتأثير الأجنبي. وقد تم ذكر هذه الصلات لتوضيح موقع الفلسفة بالقياس إلى الإيمان الذي يدعو إليه علم الكلام، والذي سيكون موضع شك جاد في الفلسفة بسبب تأثير التقاليد المجاورة. بعد ذلك، أصبح الحديث عن الفلسفة ملموساً جزئياً، وتم إلقاء الضوء على مكانتها في المجتمع في ذلك الوقت، مع إشارة خاصة إلى النخبوية. ومن الطبيعي أن الحديث عن البيئة الاجتماعية يتطلب أيضاً الحديث عن الواقع السياسي. لذا ستذكر الحوافز التي أتت من البلاط لإطلاق الأنشطة الفلسفية، أو على الأقل لتكثيفها، في العالم الإسلامي. وفي الخاتمة يسلط الضوء على التباينات في المقاربة بين فان إس وهورجسون.

الكلمات الرئيسية: الفلاسفة المسلمون الكلاسيكيون، يوسف فان إس، مارشال ج. س. هودجسون، الفلسفة الإسلامية، علم الكلام.

Summary

HISTORICAL CIRCUMSTANCES
OF INTELLECTUAL GROWTH
OF CLASSICAL MUSLIM PHILOSOPHERS
GIVEN IN THE WORKS OF JOSEF VAN ESS AND
MARSHALL G. S. HODGSON

Haris Dubravac

This article deals with historical circumstances that shaped the thought of classical Muslim philosophers as given in the works of Josef van Ess and Marshall G. S. Hodgson. Here we primarily considered their works *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra* of Josef van Ess (along with his book *The Flowering of Muslim Theology*) and *The Venture of Islam* by Hodgson. In the initial part of this article, the Islamic philosophy in general is discussed as it is presented in these works. Some connections to kalam and *foreign* influence is also related here in brief. These connections are mentioned here to position the philosophy with regard to the orthodox teaching upheld by kalam, and which in the case of philosophy is made questionable due to the influence of neighbouring traditions. Following is the discussion about philosophy itself within the perspective of the society of the time with a special focus on elitism. Naturally, no discourse about the social background is possible without involving the talk about the political reality of the time. In the concluding part of this article, the author discusses differences in the approach of the two authors.

Keywords: classical Muslim philosophers, Josef van Ess, Marshall G. S. Hodgson, Islamic philosophy, kalam

ISLAMSKO I KONVENCIONALNO BANKARSTVO

Enver GICIĆ

Fakultet za islamske studije, Novi Pazar, Srbija
envergicic@hotmail.com

Sumeja SMILAGIĆ

Fakultet za islamske studije, Novi Pazar, Srbija
sumeja.s@hotmail.rs

SAŽETAK: Autori imaju za cilj da, kroz komparativnu analizu, predstavljaju dva finansijska sistema, klasični, odnosno konvencionalni bankarski sistem baziran na kamati te islamski bankarski sistem utemeljen na šerijatskom pravu uz kategoričan prohibitivni odnos prema kamati (er-riba). Model islamskog bankarstva *a priori* daje prednost partnerskoj saradnji na relaciji preduzetnik i finansijer, tzv. "vlasnički" model finansiranja. Kao takvo, islamsko bankarstvo predstavlja disciplinu u ekonomiji koja proučava pravila, propise i sistem bankarstva, vrste finansija, vrste finansijskih instrumenata, te vještine plasiranja bankarskih usluga svojim klijentima.

Ključne riječi: šerijat, beskamatno bankarstvo, klasično bankarstvo, islamsko bankarstvo, kamata

Uvod

Početni pokušaj organizacije islamskog bankarstva na osnovu primarnih izvora šerijatskog prava desio se u Egiptu 1963. godine. Glavni inicijator ovog poteza bio je Ahmed Nedžar, poznati finansijski magnat. On je imao jasnu viziju, a prvi potez podrazumijevao je osnivanje banke (štedionice) koja će raditi bez kamate. Njegova vizija je bila vrlo plodonosna, a rezultati uspjeha evidentni, jer je nešto kasnije još sedam banaka prihvatilo islamski bankarski sistem. (Totić, 2010:211) Nedžar je u Saudijskoj Arabiji 1969. godine upoznao državne zvaničnike s teorijskim konceptom islamskog bankarstva koji je ocijenjen pozitivno i uskoro se počeo

primjenjivati u bankarstvu ove države. Tako Saudijska Arabija postaje svjetski centar islamskog bankarstva (Totić, 2010:215), a za njom su se povele i druge muslimanske države na Istoku. Svoj životni put islamsko bankarstvo kasnije nastavlja kroz bankarske sisteme i država na Zapadu, EU i šire. (Totić, 2010:215) Neke države, poput Austrije u južnom dijelu srednje Evrope i Švicarske u srednjoj Evropi, ponudile su svojim klijentima – muslimanima otvaranje računa u njihovim bankama po pravilima islamskog bankarstva. U današnje vrijeme veliki broj banaka u Velikoj Britaniji, Luksemburgu, Njemačkoj i Francuskoj, između ostalog, posluju i na temelju islamskog bankarstva. U Moskvi je 1998. godine otvorena "Badr bank",

kasnije nazvana "Badr Forte Bank", s filijalama u skoro 40 zemalja, koja također posluje na principima islamskog bankarstva. (Krstić, Mihajlović, Stanković, 2019:3) Japan također s velikim interesovanjem proučava islamsko bankarstvo radi potencijalne primjene. (Totić, 2010:215)

Vrste bankarstva

U nastavku rada spomenut ćemo osnovne informacije o tri vrste bankarskih sistema i ukratko ih opisati počevši od samog pojma bankarskog sistema. *Bankarski sistem* predstavlja način na koji je organizirano bankarstvo u nekoj zemlji ili grupi zemalja, u smislu strukture, funkcija, vlasništva i međusobne povezanosti banaka.

Čini ga grupa institucija koje pružaju financijske usluge (naprimjer, centralna banka, tzv. banka banaka, druge banke, mikrokreditne organizacije, štedno-kreditne organizacije i druge financijske institucije). Kroz bankarski sistem se uređuju: vrste bankarskih institucija, zakonsko reguliranje pojedinih bankarskih pitanja, način upravljanja sredstvima, način održavanja likvidnosti i upravljanje rizicima, raspoređivanje dobiti itd. Postoji više vrsta bankarskih sistema, a neki od njih su: njemački, japanski, engleski, američki, islamski i ostali bankarski sistemi (švicarski, ruski, francuski, italijanski). Da bi se osiguralo efikasno funkcioniranje bankarskog sistema u nekoj državi važnu ulogu igraju regulatori, odnosno nadzorni organi. (Šehović, 2018:13)

Jedan od modela konvencionalnog bankarstva je *njemački bankarski sistem*. Ovaj bankarski sistem veliki značaj posvećuje samim bankama. Za ovaj model nacionalna banka predstavlja sintezu dvije banke, i to investicione i komercijalne. Ovaj model ima četiri glavne institucije: 1. Njemačka *Bundesbanka* (osnovana 1957); 2. Javne banke; 3. Kreditne zadruge, štedionice i instituti za imobilisani kredit; 4. Zemałjske banke. (Šahović, 2018:16)

Japanski bankarski sistem je još jedan model konvencionalnog bankarstva. Ovaj sistem karakteriše ozbiljna revizija kompanije kroz financijske izvještaje centralnih banaka koje su u epicentru grupe, u odnosu na filijale banaka koje na taj način dolaze u stanje tzv. informacione asimetrije. Japanski bankarski sistem ima sljedeću strukturu: 1. Japanska banka (osnovana 1882); 2. Gradske banke; 3. Regionalne banke; 4. Banke za dugoročni kredit; 5. Trust banke; 6. Specijalizovana banka za devizno poslovanje; 7. Investicione banke; 8. Osiguravajuće kompanije; 9. Export-import banka; 10. Japanska razvojna banka; 11. PTT štednja. (Dašić, 2003:88)

Anglosaksonski bankarski sistem predstavlja treći veliki bankarski sistem na financijskom tržištu. Njegova specifikacija podrazumijeva da financijsko tržište na kojem se

plasiraju akcije ima uticaj na finansiranje preduzeća i drugih financijskih aranžmana. Zato u SAD-u dominira tip jedinstvenog bankarstva. Od druge polovine XX stoljeća banke se generalno razvijaju prelazeći isti historijski put gotovo u svim državama. (Dašić, 2003:91)

Specifičnost islamskog bankarstva

Islamsko bankarstvo temelji se na islamskom pravu čiji su bazični elementi sadržani u primarnim izvorima islama, Kur'anu i sunnetu. Iako novijeg datuma, islamski bankarski sistem je kao financijski aranžman, polako, ali sigurno ostvario san velikog broja muslimana širom njihovih matičnih država. (Tović, 2010: 28)

Islamski bankarski sistem svoj uspjeh počinje osnivanjem prve banke 1963. godine u Egiptu da bi već 1975. godine bilo evidentirano više od 300 banaka koje djeluju u više od 75 država. Međutim, neki autori smatraju da ovaj bankarski sistem u spomenutom broju država nema značajnu ulogu jer, prema podacima do kojih je došao prof. dr. Šahović, neke države u jugozapadnoj Aziji kao što je Iran, zatim u južnoj Aziji, Pakistan, i sjevernoj Africi, Sudan, svoj klasično-konvencionalni sistem finansija prebacile su na sistem islamskih finansija, dok druge države u jugoistočnoj Aziji, poput Malezije, te u južnoj Aziji, Bangladeš, imaju dualni bankarski sistem: i islamski i klasični. (Šahović, 2021: 35)

Najveća islamska grupacija banaka u svijetu u 2002. godini bila je Al-Rajhi Banking & Investment Corp, sa sjedištem u najvećoj državi Arapskog poluostrva, Saudijskoj Arabiji. Generalno, financijske usluge islamskog bankarstva su originalne i prepoznatljive po kategoričnoj zabrani kamate, svejedno da li je riječ o prijemu ili plaćanju kamate u svim oblicima, za razliku od klasičnog bankarstva gdje se kamata podrazumijeva. U tom smislu, kao primjer može se spomenuti da je kod depozita odnosno deponovanih novčanih sredstava

80-20% na relaciji banka-deponent. Imajući u vidu prethodno spomenuto, nameće se logično pitanje: Da li je islamska ili komercijalna banka kompaktnija? Odgovor na ovo pitanje zavisi od više faktora, koji se od države do države različito definiraju kroz nacionalnu ekonomiju. Također, na osnovu brojnih naučnih studija i istraživanja, može se konstatirati da je supermacija i dalje na strani komercijalne, a ne islamske banke. U islamskim bankama kontrast visoke i niske stabilnosti predstavlja teren naučnog ispitivanja i konstantno privlači pažnju eminentnih ekonomista. Islamsko bankarstvo nudi svojim klijentima veliki broj instrumenata koji su u šerijatu prihvatljivi (validni). U nastavku rada ćemo spomenuti najbitnije financijske instrumente u okviru islamskog bankarskog sistema. To su:

- *Salam* – plaćanje unaprijed prije isporuke robe. Ova vrsta ugovora podrazumijeva da se prodavcu plati tačno određena cijena proizvoda od strane kupca, a on se obavezuje da porudžbinu isporuči u budućnosti u određenom roku;
- *Idžara* – najam (zakup ili zakupnina). Ova vrsta ugovora podrazumijeva da jedna ugovorna strana, odnosno zakupodavac zakupi neku pokretnu ili nepokretnu imovinu, uz precizno određenu cijenu i vremenski period korištenja. Kada je riječ o zakupu zbog kupovine, svaka plaćena rata povećava procent vlasništva nad tim proizvodom, koji je predmet ugovora. (Gićić, 2013:112-124)
- *Istisna'* – plaćanje i isporuka na odloženo. Ovaj financijski instrument banka preferira kada želi uložiti novac na korištenje ili u neko preduzeće, kompaniju ili korporaciju. U tom slučaju, banka je za vrijeme tendera u ulozi preduzetnika i za precizirani projekt snosi odgovornost. Kasnije, banka taj projekt izgradnje prenosi na kompaniju koja nije imala mogućnost da pristupi tržištu na osnovu

- tendera. Tender je konkurencija u kojoj kompanija ili kupac biraju dobavljača ili izvođača radova koji su spremni da ponude najbolje uslove za saradnju, od kojih ključnu ulogu ima: savršeni profesionalizam i niska cijena. Instrument je veoma efikasan za sve djelatnosti koje se bave proizvodnjom, izgradnjom, popravkom ili održavanjem nečega. Dakle, vrlo efektivan u proizvodnom i uslužnom zanatstvu. Etimološki pojam *istisna'* znači: *tražiti proizvodnju nečega*. Prema nekim autorima, *istisna'* predstavlja jednu od varijanti modela *salam* ugovora, dok drugi ukazuju na *istisna'* kao na nezavisan i specifičan model finansiranja. (Gicić, 2013:123)
- *Havala* – naknada za usluge. Havala je takva vrsta ugovora koja podrazumijeva da se prilikom sklapanja ugovora o prijenosu duga *el-muhil* (dužnik) i *el-muhal 'alejhi* (onaj koji prihvata dug) saglašavaju, da *el-muhal 'alejhi* (onaj koji je prihvatio dug) izmiri dugovanja dužnika (*el-muhil*) prema povjeriocu duga (*el-muhal*) iz sredstava koja je dužniku (*el-muhil*) dužan *el-muhalu 'alejhi* (onaj koji je prihvatio dug) ili su spomenuta sredstva ostavljena na čuvanje kao što može biti da su spomenuta materijalna sredstva zajamčena kod *el-muhal 'alejhi* (onaj koji prihvata dug). Da bismo bolje razumjeli spomenuto, navest ćemo nekoliko pojašnjenja. Da prilikom sklapanja ugovora o prijenosu duga *el-muhil* (dužnik) kaže drugoj osobi, koja bi u ovom slučaju postala *el-muhal 'alejhi* (onaj koji prihvatio dug): “Onaj novac koji si mi dužan, isplatićeš povjeriocu duga (*el-muhal*) kojem sam rekao da ih potražuje od tebe.” Dakle, ova vrsta ugovora primjenjuje se kod finansijskih sredstava,

odnosno u transakcijama između fizičkih ili pravnih lica. (Gicić, 2013:41)

- *Mudareba* – ugovor o komercionalnom poduhvatu gdje jedna strana daje potrebna materijalna dobra, a druga ugovorna strana ljudske resurse potrebne za uspješno izvođenje poduzete ekonomske djelatnosti, a zarada biva podijeljena na osnovu dogovora prije zaključivanja *mudareba* ugovora. Vlasnik materijalnih dobara dobija procent zarade zbog uloženog kapitala, a agent-poduzimač na osnovu uloženog truda. Leksički, pojam *mudareba* označava dvije ugovorne strane, od kojih jedna ugovorna strana investira novac, a druga strana investira lične kompetencije za rukovođenje investicijom, uz potpunu odgovornost. Specifičnost *mudarebe* se ogleda u činjenici da gubitak u potpunosti snosi vlasnik kapitala, dok se zarada dijeli između obje ugovaračke strane.
- *Murabebe* – prodaja artikla po većoj cijeni nego što je kupljen. Ibn Džuzij objašnjava pojam *murabebe* na sljedeći način: *Murabebe* će biti kada vlasnik artikla upozna kupca koliko je platio dotični artikl te traži od njega zaradu tako što će reći: “Platio sam ga deset dinara, a tebi ga prodajem za dvanaest”, ili kaže: “Platio sam ga deset dinara, a ti ćeš mi dati za svaki dinar dirhem zarade. Pojam *murabebe* deriviran je iz arapskog jezika od glagola *rebiha* čiji je infinitiv *ribhun* što bi značilo: zarada, a to je višak koji je proistekao iz trgovine. Ukupni troškovi se obično plaćaju u ratama. (Gicić, 2013:56)
- *Mušareka* – ortačko društvo. Predstavlja instrument islamskog finansiranja između dva ili više fizičkih i/ili pravnih lica, ugovorne strane imaju svojstvo ortaka društva, a radi sticanja profita putem obavljanja

određene djelatnosti pod zajedničkim poslovnim imenom. Mušareka ima nekoliko karakteristika kada je riječ o njenom osnivanju. Mušareka ugovor je šerijatskoppravno validan kada ga svi potencijalni osnivači prihvate i potpišu budući ortaci. Početna imovina mušareke formira se iz uloga ortaka osnivača, koji mogu biti novčani i nenovčani. Ortački udio profita srazmjern je osnivačkom ulogu, a gubitak se solidarno dijeli. Etimološki termin *mušareka* u arapskom jeziku znači *učestvovanje, dijeljenje*. Ovaj ugovor je idealno rješenje za oslobađanje od kamatonosnog poslovanja, te vrlo bitan finansijski instrument u islamskom bankarskom sistemu.” (Gicić, 2013:123)

Kamata

U enciklopedijskoj literaturi kamata se definira kao “naknada koja se plaća za privremeno ustupanje u vlasništvo količine zamjenjivih stvari, i to u istovrsnim stvarima i srazmjerno trajanju ustupanja”. (Ekonomska enciklopedija, 1984:1018)

Naime, živimo u XXI stoljeću, u vremenu ekspanzije nauke, tehnike i tehnologije, u vremenu globalizacije i efektivne konkurentnosti, zajmovne transakcije bogatih i siromašnih. Stoga je u ovo vrijeme, kad investicioni zajmovi primarno diktiraju visinu kamatne stope, deplasirano razmišljati o opravdanosti postojanja kamate: “Prema tome, kamata je jedan od osnovnih fenomena koji neće da nestane čak ni u najidealnijem svijetu.” (Marinković, 2013:148)

Borba protiv lihve, odnosno “nerazumno visoke kamate”, i danas je aktuelna, možda čak i više nego u ranijim vremenima. Bundesbank je davno precizno utvrdila parametre o tome šta je to zelenaška kamata. U Italiji je tek 1996. godine ozakonjeno da je lihvarska kamata ona koja za više od 50% prelazi eskontnu stopu, odnosno kamatu po kojoj emisiona banka Italije prodaje poslovnim bankama novac iz primarne emisije. (Jović, 2000:84)

Problemi lihve i kamate danas su posebno aktuelni u tranzicijskim zemljama i imaju svoju vanjsku i unutrašnju dimenziju. Zato mnoge banke iz visokorazvijenih zemalja nastoje da naplate znatno veće kamate na plasmane na bankarskim tržištima u nerazvijenim zemljama nego u vlastitoj zemlji, a mnoge bankarske institucije u tranzicijskim zemljama u uvjetima načelnih deklaracija i nepreciznih parametara za lihvu i neefikasnosti pravosuđa propisuju svoje kreditne uvjete za građane i preduzetništvo. Kamatna teorija spada među najteža i najspornija pitanja ekonomije, odnosno monetarne teorije i razvijala se veoma dugo. (Gicić, 2013: 130)

Za kamatu se u arapskom jeziku upotrebljava riječ *er-riba*, što znači: *narasti, uzrasti, uvećati*. Kamata je ostvariva novčanim i robnim prometom. U islamu, na osnovu primarnih izvora šerijatskog prava, kamata je eksplicitno zabranjena.

Eruditi islamske ekonomije ističu da je kamatni sistem jedan od ključnih mehanizama porobljavanja svijeta. Kada bi se kamatni sistem anulirao, demolirao, ukinuo ili pobijedio, to bi značilo da se svijet konačno oslobodio, da je ljudska civilizacija krenula uzlaznom putanjom, da više nije pognuta i nije na koljenima, jer dok postoji kamatni sistem u jednoj državi, to znači da ona nije slobodna. (Gicić, 2013: 131) "Lihva je stari engleski naziv za kamatu (*usury*), dok je *riba* arapska riječ koja se spominje u Kur'anu i označava višak koji dužnik plaća povjeriocu po osnovu primljenog kredita. Sama riječ *riba* etimološki znači: povećanje, porast, umnožavanje i/ili narastanje. Islamski pravni i ekonomski autoriteti tumačeći Kur'an poistovjećuju termin *riba* – kamata s terminom *haram* – grijeh". (Gicić, 2013:133)

Pitanje kamate se tretira u Kur'anu. Prva sura koja tematizira kamatu je sura *Er-Rum*, ajet 39:

Kamata koju dajete da bi se oplodila u tuđoj imovini neće se kod Allaha oploditi, a oni koji zekat daju,

za likom Allahovim žudeći – oni će višestruko dobiti. (Duraković, 2004:408)

Tefsir prvog dijela ajeta kategorično naglašava da nema nikakvog sevaba kod Allaha Uzvišenog onaj koji nešto poklanja želeći da mu ljudi uzvrate više nego što je on dao njima. Ibn Abbas, Dahhak i drugi rekli su: "Ova vrsta davanja je dozvoljena s tim što za to nema nikakvog sevaba." Međutim, Muhammedu, a.s, to je bilo posebno zabranjeno, a Uzvišeni je rekao: *I ne čini dobro tražeći za njega više!*, odnosno, ne daji poklone želeći više od toga. Zaista se kod Uzvišenog sevab nalazi u zekatu, zbog čega Hvaljeni veli u nastavku ajeta: *...a za zekat koji udijelite želeći lice Allahovo, takvi će dobra djela svoja umnogostručiti*. Dakle, njima će Uzvišeni umnogostručiti sevabe i nagradu kao što stoji u sahih hadisu: "Niko neće udijeliti ni pola hurme od halal zarade, a da to Milostivi ne uzme Svojom desnom Rukom i umnogostručiti je njegovom vlasniku, baš kao kada neko od vas odgaja njegovo ždrijebe ili tele sve dok hurma ne postane veća od brda Uhuda." (Ibn Kesir, 2002:1032)

Decidan argument za zabranu kamate dolazi u suri *El-Bekare*. U 275. ajetu Allah kaže:

Oni što se kamatom hrane stajat će upravo onako kako će stajati onaj koga šejtan svojim dodiranjem izbezumi, i to stoga što vele: "Trgovina je isto što i kamata", ali Allah je dopustio, a kamatu strogo zabranjuje; do koga pouka Gospodara njegova dopire, neka se toga okane, jer njemu pripada ono što je stekao ranije, inače – o njemu Allah odlučuje, a oni koji to i dalje čine – to su džehennemlije: zauvijek u Džehennemu ostat će.

Dakle, Allah je dozvolio kupoprodaju, a zabranio je kamatu. Idolopoklonici su dozvoljavali kamatu zato što su se suprotstavljali odredbama Allahovog zakona. On je Znalac Mudri. On zna suštinu stvari i ono što je u njima dobro i što je korisno za robove Njegove, pa im to dozvoljava ili zabranjuje. To znači: Do koga dopre Allahova zabrana kamate, pa

on prestane s tim, njemu pripada ono što je ranije uradio, sukladno ajetu *Allah prašta ono što je već bilo!* (*El-Maide*, 95) Suprotno djelovanje ovoj obligaciji nužno inicira kaznu na drugom svijetu.

Zato su i šerijatski pravници suzili puteve koji vode kamati, kao i sredstva koja vode tome i koja su također haram, jer ono što vodi haramu ima isti pravni status (*haram*) kao što i ono bez čega se ne može ispuniti obaveza postaje obaveza (*vadžib*). Značajno je spomenuti da je Muhammed, a.s. rekao: "Allah je prokleo onoga ko uzima kamatu, od koga se uzima, ko to svjedoči i ko zapisuje!" (Ibn Kesir, 2002:178)

U nastavku sure *El-Bekare* 276. ajet stoji: *Allah uništava kamatu, a čini da dobit od milosrđa raste; Allah ne voli nikoga ko nezahvalan i grješan je.*

Allah Uzvišeni saopštava ovim ajetom da On uništava kamatu, tj. ili je potpuno uklanja iz ruku onoga koji je uzima, ili mu zabrani blagoslov u imetku, pa od toga nema koristi, odnosno uništi ga zajedno s njom na ovome svijetu, a kažnjava na Sudnjem danu. (Ibn Kesir, 2002:179) Allah u nastavku sure *El-Bekare*, ajeti 278-279, kaže:

Vi koji vjerujete, Allaha se bojte i ono što je od kamate ostalo odbacite, ako vjerujete! Ukoliko to ne učinite, onda vam se rat sa Allahom i Njegovim Poslanikom objavljuje; ukoliko se pokajete, imat ćete svoje glavnice: nećete učiniti nepravdu nikome, niti će se vama nepravda učiniti. (Duraković, 2004:47)

Uzvišeni naređuje robovima Svojim, vjernicima, da Ga se boje zabranjujući im ono što ih približava Njegovoj srdžbi i udaljava od zadovoljstva Njegovog. Naime, ovo je stroga prijetnja svakome ko nastavi uzimati kamatu nakon upozorenja. Ibn Džurejdž navodi od Ibn Abasa da fragment ajeta *navješćuje vam se rat*, znači "budite sigurni u rat od Allaha i Poslanika Njegovog!" (Ibn Kesir, 2002:180)

Zabrana kamate nastavlja se u suri *En-Nisa*, 160-161. ajet:

Zbog nasilja koje jevreji počinise, mi im zabranismo neke naslade koje im bijahu dopuštene, kao i zbog toga što su sa Allahova puta odvracali mnoge. Te što su uzimali kamatu iako im zabranjena bijaše, i zato što su nepošteno jeli imetke tuđe, a Mi smo za njihove krivoovjernike pripremili bolno stradanje. (Duraković, 2004:103)

Allah nas obavještava da su Jevrejima, zbog njihovih nasilja i velikih grijeha koje su počinili, zabranjena lijepa jela koja im je bio dozvolio. Ibn ebi Hatim prenosi od Ibn Abasa: "Znači sva hrana im je bila dozvoljena prije nego što je Tevrat spušten, izuzev mesa i mlijeka deva koje je Israil sebi zabranio. Potom Allah zabranjuje brojne stvari u Tevratu", o čemu detaljno govori sura El-En'am. (Ibn Kesir, 2002:328) Uzvišeni je Jevrejima bio zabranio kamatu, pa su je uzimali raznim zamkama i varkama, vrlo vješto i uz tobožnje dokaze, te su nepravedno trošili imatke ljudi. (Ibn Kesir, 2002:329)

Konačno, sura Ali 'Imran potpuno šerijatskopravno dopunjuje i zakonski reguliše kamatu u 130. ajetu:

Vi koji vjerujete! Ne jedite kamatu koja je višestruka i Allaha se bojte da biste se domogli uspjeha. (Duraković, 2004:66)

Uzvišeni u ovome ajetu govori zabranjujući Svojim robovima, vjericima, davanje i uzimanje kamate i njeno korištenje uz višestruko

uvećavanje, što je bila praksa pagana koji su govorili: "Kada prođe dužnički rok, dug se mora ili realizirati ili povećati." Dakle, ako se ne vrati, jedna strana produžuje rok, a druga povećava količinu. Tako se čini svake godine, tako da mala količina može višestruko porasti da postane ogromna. (Ibn Kesir, 2002:228)

Osnovna poruka ovih ajeta glasi: kamata anulira, demolira, devalvira i degradira sva druga dobra djela do te mjere da toj osobi Bog ni dovu neće uslišati, jer se nije klonila vjerozabrana i nije poštovala vjeronaredbe. Dakle, islam kategorično i apsolutno anulira svaki oblik profitiranja na osnovu kamate.

Zaključak

Islamsko bankarstvo predstavlja poslovni model ili aranžman finansiranja čija je ekspanzija inicirana nakon Drugog svjetskog rata, a ubrzana 70-ih godina XX vijeka. Model islamskog bankarstva počinje poprimati svoju do danas inherentnu specifičnost apsolutnom preformulacijom principa konvencionalnog bankarstva utemeljenog na kamatnom interesu u princip bankarskog poslovanja oslobođenog kamatnog interesa. Islamsko bankarstvo, dakle, predstavlja nukleus islamskog finansijskog sistema.

Ideja islamskog bankarstva praktično je ugledala svjetlost dana kroz poslovanje i etabliranje jedne banke u Egiptu 1963. godine i banke

u Pakistanu 1965. godine. Ovaj historijski moment smatra se oficijelnim početkom ekspanzije islamskog bankarstva i to ne samo u zemljama u kojima je islam zvanična religija, već i u zemljama u kojima muslimani imaju status manjine.

Za razliku od konvencionalnog bankarstva čiji je fokus primarno na ekonomsko-finansijskim transakcijama, islamsko bankarstvo ima ekvivalentan akcent na etičku, moralnu, socijalnu i religijsku dimenziju kao način postizanja širih benefita za društvo u cjelini.

Islamsko bankarstvo je uređeno na idejnom temelju raspodjele dobitka i gubitka na relaciji banka-depozitar, odnosno banka-zajmotražilac, preciznije na ideji dva ključna drevna koncepta: *mudareba* i *mušareka* aranžmanima. U okviru islamskog bankarstva primjenjuju se i manje zastupljeni oblici: *murabeha*, *selem*, *idžara*, *istisna'* i *havala*.

In summa, islamsko bankarstvo reprezentuje relativno mladu i intrigantnu pojavu, ekonomski fenomen zasnovan na kategoričnoj zabrani kamate. Preferira investiranje u sigurne projekte. Subjektivni ugao posmatranja, islamskom bankarstvu treba posvetiti punu istraživačku pažnju u cilju unapređivanja ovog bankarskog modela, dalje internacionalizacije uz očuvanje njegovog specifikuma kao izvora inovativnosti, ali i benefita za klijente.

Literatura

- Gićić, Enver (2013). *Islamsko građansko pravo*, Novi Pazar: El-Kelimeh.
- Dašić, Dašić (2003). *Diplomatija: Ekonomska multilateral i bilateral*, Beograd: BK.
- Duraković, Esad (2004). *Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, Sarajevo: Svjetlost.
- Jakšić, M., Pejić, L. (1995). *Doktrine velikih ekonomista*, Beograd: Univerzitet u Beogradu.
- Jović, S. (1990). *Bankarstvo*, Beograd: Naučna knjiga.
- Karčić, F. (2006). *Šerijatsko pravo - brestomatija tekstova i eseja*, Sarajevo: SIM.
- Mihajlović S. D. (2000). *Revizori u znaku Justicije, slučaj BCCI*, Beograd: Savez računovođa i revizora Srbije.
- Marinković, S. (2013). "Islamsko nasuprot konvencionalnom bankarstvu: uporedna analiza aranžmana finansiranja", *Bankarstvo*, 42, br. 3, 106-141.
- Podrić, N. (2010). *Finansije: Globalna finansijska kriza*. Beograd: MFIN.
- Krstić, S., M. Mihajlović, M. Stanković (2019). *Model savremenog sistema finansiranja na primeru Islamskog bankarstva*, Beograd, Ministarstvo odbrane Republike Srbije, Univerzitet odbrane u Beograd-Institut za strategijska ispitivanja.
- Šahović, N. (2021). *Mogućnost i perspektive finansiranja halal turizma posredstvom islamskih finansijskih institucija na primjeru BBI DD Sarajevo*. Sarajevo: Ekonomski fakultet.
- Totić, I. (2010). *Finansije: Inkluzija Islamskog bankarstva u konvencionalni bankarski sistem*, Beograd, Ministarstvo finansija Republike Srbije.

الموجز

التعاملات المصرفية الإسلامية والتقليدية

أنور غيتسيتش

سمية سمايلاغييتش

يهدف الكاتبان، من خلال التحليل المقارن، إلى استعراض نظامين ماليين، أولهما النظام الكلاسيكي، أي النظام المصرفي التقليدي القائم على الربا، وثانيهما النظام المصرفي الإسلامي القائم على أحكام الشريعة الإسلامية التي تحرم الربا تحريماً قطعياً. إن نموذج التعاملات المصرفية الإسلامية يعطي الأفضلية بداهة للتعاون والتشارك بين رجل الأعمال والممول، وهو ما يسمى نموذج التمويل «بالتملك». وعلى هذا النحو، فإن التعاملات المصرفية الإسلامية تُعدّ أحد فروع الاقتصاد التي تدرس قواعد العمل المصرفي وأحكامه ونظامه، وأنواع التمويل، وأنواع الأدوات المالية، ومهارات تسويق الخدمات المصرفية للعملاء.

الكلمات الرئيسية: الشريعة، التعاملات المصرفية غير الربوية، التعاملات المصرفية التقليدية، التعاملات المصرفية الإسلامية، الربا.

Summary

ISLAMIC AND
CONVENTIONAL BANKING

Enver GICIĆ

Sumeja SMILAGIĆ

The authors here aim to present the outlines of the two financial systems. One is the conventional system based on interest, and the other is the Islamic system which prohibits interest (er-riba). The Islamic model prefers cooperation between entrepreneur and financier, known as “the ownership” model of financing. Islamic banking, as such, is a discipline of economy that studies rules, principles, and systems of banking. Types of financing and financing tools as well as the marketing of the banking services are also subjects of its interest.

Keywords: Shariah, non-interest banking, conventional banking, Islamic banking, interest

ODNOS SOCIJALISTIČKIH VLASTI PREMA HUSEIN-EF. ĐOZI

Elvir DURANOVIĆ

Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka
elvir.duranovic@iitb.ba

SAŽETAK: Na osnovu dokumenata iz Gazi Husrev-begove biblioteke, porodičnog arhiva Husein-ef. Đoze, arhiva Republičke komisije za vjerska pitanja te arhiva Obavještajno-sigurnosne agencije Bosne i Hercegovine u kojoj se nalazi arhiv UDBA-e, autor u radu tematizira odnos socijalističkih vlasti u Bosni i Hercegovini prema Husein-ef. Đozi, islamskom misliocu koji je svojim djelovanjem obilježio drugu polovinu XX stoljeća u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini. U prvom dijelu rada autor otkriva manje poznate detalje iz biografije Huseina Đoze koji se odnose na njegovo djelovanje tokom Drugog svjetskog rata, a na kojem se zapravo bazirao odnos državnih vlasti prema njemu u socijalističkom periodu. U nastavku rada autor se bavi pitanjem povratka Đoze u Islamsku zajednicu 1960. godine iz ugla socijalističkih vlasti. Sačuvana građa i izvori nedvosmisleno pokazuju da je Husein Đozo, kao visoko moralna osoba, odbio biti informer vlasti. Socijalistička vlast ostavljala je Huseina Đozu na miru sve dok su njegove aktivnosti bile u skladu s njenim intencijama. Onog momenta kada bi Đozo svojim djelovanjem, prema ocjeni državnih vlasti, prešao granicu dozvoljenog, ista ta vlast pokretala je sve raspoložive mehanizme, od informativnih razgovora, preko napada kroz režimske medije do izmicanja tla pod nogama u Islamskoj zajednici, kako bi vršila pritisak na njega da podnese ostavke na dužnosti koje je obavljao i vrati se u, za vlast, poželjni okvir rada.

Ključne riječi: Husein Đozo, Sulejman Kemura, UDBA, Komisija za vjerska pitanja, Parergon

“Među najekstremnijim nosiocima neprijateljskog djelovanja iz redova islamskog klera kontinuirano je dolazila do izražaja neprijateljska djelatnost Đozo Huseina kako u periodu rata, zbog čega je kao pripadnik 13. “Handžar” SS – Divizije i suđen 1945. godine, tako i poslije rata, naročito u periodu poslije 1960. godine od kada se nalazio na raznim funkcijama u Islamskoj zajednici.”

UDBA, dosje Huseina Đoze

Djelovanje Huseina Đoze od početka Drugog svjetskog rata do prelaska u Vrhovno islamsko starješinstvo 1960. godine

Zbog službovanja u 28. SS regimenti od augusta 1943. do maja 1944, te zbog toga što je od jula do

decembra 1944. godine bio upravitelj imamske škole u Gubenu, Njemačka, u kojoj su se školovali imami za službu u SS diviziji, Husein Đozo je na Vojnom sudu u Sarajevu 5. juna 1945. godine osuđen na pet godina robije i pet godina gubitka časnih prava po izdržanoj kazni.¹

Kaznu zatvora Đozo je u punoj mjeri odslužio u Stocu i Zenici. Tokom izdržavanja kazne družio se s Muhamedom Pandžom, Kasimom Dobračom i Mahmudom Traljićem.² Po izlasku iz zatvora Đozo se 1. juna

1950. godine zaposlio u “Gradskoj tvornici kožnih prerađevina” u Sarajevu na mjestu statističara ili evidentičara.³ Budući da ga zbog kazne gubitka časnih, odnosno građanskih prava, uprava tvornice nije mogla zaposliti na neodređeno vrijeme i prijetio mu je otkaz čime bi bila ugrožena njegova i egzistencija njegove porodice, Đozo je 8. februara 1952. godine uputio molbu Prezidijumu Narodne skupštine Federativne Narodne Republike Jugoslavije u Beogradu da ga oslobodi od izdržavanja

¹ “Presuda od 5.6.1945.”, Porodični arhiv u vlasništvu Džemaludina Đoze, sina Husein-ef. Đoze.

² “Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina”, Arhiv

Obavještajno-sigurnosne agencije Bosne i Hercegovine (AOSABIH).

³ “Potvrda 3.7.1953.”, “Personalni dosje Husein-ef. Đozo”, V-37-4/1982, Arhiv Gazi Husrev-begove biblioteke (AGHB).

kazne gubitka građanskih prava.⁴ Odlukom br. 2357 od 8. aprila 1952. godine Prezidijum je usvojio njegovu molbu i vratio mu građanska prava.⁵ U "Gradskoj tvornici kožnih prerađevina" Đozo je ostao do 31. decembra 1951. godine. Nakon toga, od 1. januara 1952. do marta 1953. godine bio je zaposlen u "Bosna plodu".⁶ U ovom periodu Đozo se oduševljavao Nagibovom i Naserovom revolucijom u Egiptu 1952. godine nakon koje je svrgnut egipatski kralj Faruk I i uspostavljena Republika. Shodno izvještajima UDBA-e, Đozo se povremeno susretao s nekim trgovcem iz Aleksandrije koji mu je prenosio vijesti iz Egipta. Među prijateljima, Đozo je revoluciju u Egiptu opisivao kao rezultat djelovanja "Muslimanske braće", organizacije koja je bila aktivna u Egiptu za vrijeme njegovog školovanja u ovoj arapskoj zemlji i s čijim radom je bio vrlo dobro upoznat.⁷

Iza "Bosna ploda", od 13. marta 1953. godine do 31. decembra 1954. Đozo je bio zaposlen u "Upravi gradskih puteva" u Sarajevu na radnom mjestu – fakturista.⁸ Čini se da su komunističke vlasti obavještavale uprave privrednih organizacija u koje se Đozo zapošljavao o njegovom djelovanju tokom Drugog svjetskog rata uslijed čega je stalno i iznova bio prisiljen objašnjavati razloge koji su doveli do njegovog uključivanja u SS diviziju. Sretna je okolnost da je, vjerovatno na zahtjev "Uprave gradskih puteva" u Sarajevu, Đozo 24. aprila 1953. godine napisao autobiografiju u kojoj je objasnio razloge pristupanja SS diviziji. Također, Đozina autobiografija daje odgovor na jedno od važnijih pitanja koje historičari do sada nisu uspjeli razriješiti a to je: Zašto je Đozo, iako je bio pripadnik SS divizije u kojoj je radio na podizanju morala neprijateljskih vojnika, osuđen na relativno malu kaznu – pet godina

zatvora, ako se zna da su mnogi Bošnjaci, koji su učinili manje prekršaje prema komunističkoj vlasti, osuđeni na mnogo veće zatvorske kazne?

Krenimo redom. Neposredno pred Drugi svjetski rat 1939. godine po završetku studija na Azharu Đozo se vratio u Bosnu i Hercegovinu, gdje je 29. jula 1940. godine postavljen za suplementa za orijentalne predmete na Nižoj okružnoj medresi u Sarajevu. Početkom 1941. godine premješten je na dužnost prosvjetnog referenta u uredu reisul-uleme. Boraveći na Azharu od 1934. do 1939. godine Đozo je, oduševljavajući se islamskim modernistima u Egiptu, propustio šire se upoznati s političkim previranjima koja su obilježila prilike u Bosni i Hercegovini neposredno pred Drugi svjetski rat. S istim vjerskim zanosom koji je obilježio njegove studentske godine, Đozo se ubrzo po povratku u domovinu uključio u "El-Hidaju". U takvim okolnostima početak Drugog svjetskog rata Đozu je zatekao politički neiskusna, o čemu on u autobiografiji piše:

"Početak Drugog svjetskog rata zatekao me je politički nespriprema i neiskusna. U momentu izbijanja rata perspektiva događaja bila mi je potpuno nejasna ili, bolje rečeno, nisam je uopće ni imao. Događaji koji su odmah počeli da slijede bili su toliko krupni i tragični, da mi nisu davali dovoljno ni vremena ni mira da bih se mogao pravilno orijentirati. Istina, meni je odmah bilo jasno da je ustaški postupak prema Srbima i Jevrejima najveći zločin i pravo krvolovstvo. Radi toga sam odmah još 1941. najoštrije osudio taj postupak i potpisao poznatu Sarajevsku rezoluciju."⁹

Iako, dakle, politički dezorijentiran, kao uostalom i većina bošnjačkog naroda koji je Drugi svjetski rat dočekao bez jakog političkog vođstva,

Đozo nije stajao sa strane, već je svjestan ustaških zločina kao član Glavnog odbora "El-Hidaje" potpisao *Sarajevsku rezoluciju* 18. oktobra 1941. godine koja osuđuje zločine nad svim nevinim građanima Bosne i Hercegovine. No, događaji koji su uslijedili primorali su Đozu da se još aktivnije uključi u ratna dešavanja. Naime, kao prosvjetni referent u uredu reisul-uleme tokom 1941. i 1942. godine često je imao priliku prisustvovati sastancima na kojima su preživjeli Bošnjaci izvještavali o masovnim zločinima četnika nad nevinim bošnjačkim življem u istočnoj Bosni. Tako su se u uredu reisul-uleme 3. decembra 1941. godine, kao svjedoci ratnih dešavanja u rogatičkom kraju, pojavili Saračević Sabrija i Saračević Avdo iz sela Točionik koji su izjavili da su četnici u rogatičkom kotaru zapalili 72 muslimanska sela i zaseoka te da se ubijanje i paljenje sela i dalje nastavlja. Opisujući četničke zločine, svjedoci Sabrija i Avdo Saračević su izjavili:

"Paljenje sela vrši se na taj način što se najprije stanovnici sela: djeca, žene i ljudi zatvore u kuće, a onda se kuće zapale. Osim spaljivanja vrše se i masovna ubijanja. Ubijaju se žene, starci i djeca. U selu Kalimanići poubijano je na jedanput dvanaest osoba među njima starac Mehaga Hajdarević od 80 godina starosti. Ubijanja se vrše na najgrozniji način, odrezuju se nosovi, vade oče, prorezuju se u žena i djevojaka dojke, u nosećih žena rasparsa se trbuh itd."¹⁰

Ove navode potvrdili su Alija Jusić i Ibrahim Hodžić koji su ujedno u ime rogatičkih izbjeglica zamolili reisul-ulemu da na nadležnom mjestu poradi svim silama da se povede ozbiljna akcija protiv četničko-komunističkih hordi kako bi se krajevi koje su četnici zauzeli ponovo oslobodili

⁴ "Molba od 8.2.1951.", "Personalni dosje Husein-ef. Đozo", V-37-4/1982, AGHB.

⁵ "Odluka od 8.4.1952.", Porodični arhiv u vlasništvu Džemaludina Đoze, sina Husein-ef. Đoze.

⁶ "Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina", AOSABIH.

teljskoj djelatnosti Đozo Huseina", AOSABIH.

⁷ "Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina", AOSABIH.

⁸ "Rješenje od 13.3.1953.", "Personalni dosje

Husein-ef. Đozo", V-37-4/1982, AGHB.

⁹ "Autobiografija Huseina Đoze", "Personalni dosje Husein-ef. Đozo", V-37-4/1982, AGHB.

¹⁰ "Zapisnik od 3.12.1941.", POV-3-62/1941, AGHB.

i na taj način osigurao život, imetak, čast i vjera muslimana. U svojstvu zapisničara Đozo je prisustvovao ovom saslušanju i potpisao ga.¹¹

Svjedočenja Sabrije i Avde Saračevića samo su neka u nizu koja su opisivala strašne zločine četnika nad Bošnjacima u istočnoj Bosni, a koja su od odgovornih tražili angažman. Budući da je i sam bio rodom iz istočne Bosne, iz Goražda, do Đoze su također dolazile vijesti i o četničkim zločinima u njegovom rodnom kraju što ga je primoralo da kao aktivan intelektualac da svoj doprinos u borbi protiv tih zvjerstava. O tome kako je doživljavao događaje u istočnoj Bosni s kraja 1941. i početkom 1942. Đozo u autobiografiji piše:

“Međutim daljni događaji koji su se dramatično redali, još su me više potresli i zbunili. Naime, ja sam rodom iz istočne Bosne (Goražde). Nečuvena zvjerstva i masovni pokolji muslimana, veliki broj izbjeglica i njihov najbjedniji život kojeg sam ja imao priliku da vidim, njihovi izvještaji i pričanja o pokoljima i paljenju sela, sve je to toliko na mene djelovalo da me je, logično, moralo pomenuti.”¹²

S jedne strane, dakle, ustaše su štitili Hrvate i, onoliko koliko im je odgovaralo, Bošnjake koji su živjeli s njima na okupiranoj teritoriji, dok su, s druge strane, četnici štitili Srbe osvećujući se Bošnjacima za zločine ustaša. U tako haotičnoj situaciji Đozi je postalo jasno da niko stvarno ne štiti Bošnjake niti se brine o njima. Uvidjevši da se Bošnjaci moraju trgnuti iz uspavanosti i pomoći sami sebi, on tokom 1941. i početkom 1942. godine objavljuje tekstove u kojima poziva Bošnjake da se pobrinu za ratnu siročad:

“...da se koliko je moguće pomogne našoj siročadi. Mi smo danas njihovi roditelji i mi smo odgovorni za njihovu budućnost. Bog ih je predao nama u amanet” (Đozo, 1942:213);

te da ne sjede skrštenih ruku već da pomognu sirotinji, pogotovo ratnim izbjeglicama:

“...samo ibadetom se ne može spasiti duša, a pogotovo zajednica. Našim muhadžirima koji su ostali bez igdje ičega i siročadi, čiji roditelji padoše od dušmanske ruke braneci svoj dom i ognjište ne može pomoći samo dova. Za umrle treba Boga moliti, a žive moramo obući, nahraniti i osigurati im život.” (Đozo, 1941:312)

S obzirom na to da su se pomaganjem muhadžirima i jetimima samo sanirale posljedice, Đozo od polovine 1942. godine počinje pisati tekstove o značaju borbe i važnosti žrtve za postizanje ideala slobode, pravde i dr. U tom smislu on 1942. u tekstu “Borba i žrtve” piše:

“Sjediti i ne poduzimati ništa, a tražiti od Svemogućeg spas i pomoć nije dozvoljeno i ovakva dova bez sumnje neće nikada biti kabul. Pravilo je i Božije i ljudsko da sami sebi najprije pomognemo... I zaista, tko ne vodi računa o sebi, toga je Bog napustio. Narod koji izbjegava borbu i ne sprema se za istu gubi pravo na život. On mora izumrijeti jer je nesposoban za život.” (Đozo, 1942:7)

Borbe nema bez žrtava, smatra Đozo pa nastavlja:

“...bez žrtava se ništa ne može postići. Tko žali umrijeti ne želi živjeti. Narod koji se boji smrti najprije će izumrijeti.” (Đozo, 1942:7)

U istom tonu krajem 1942. godine povodom Kurban-bajrama u tekstu “Smisao borbe u islamu” Đozo naglašava važnost pregnuća i borbe protiv zla koju neminovno prate najveće žrtve:

“Žrtve su otkupna vrijednost ideala. Sve što je ideal uzvišeniji i plemenitiji cijena mu je time sve veća t.j. potrebne su velike žrtve, a uz to i borba da bi se taj ideal ostvario... Vjera u bolju budućnost i u svoju vlastitu snagu najbolja je garancija opstanka jednog naroda. Zajednica koja potcjenjuje samu sebe i vjeruje da uzroci njenog stradanja kao i uzdanja leže

izvan nje gubi pravo na život. Koliko islam cijeni žrtvu najbolje se vidi iz toga što se Dan žrtve slavi u islamu kao najveći islamski blagdan.” (Đozo, 1942:9)

Najkritičniji prema teškom stanju u kojem su se Bošnjaci, potpuno ovisni o drugima, našli početkom Drugog svjetskog rata, Đozo je bio u tekstu “Islamska odvažnost” kojeg je objavio sredinom 1942. godine:

“...da nije bilo straha i kukavičluka zar bi ovi četničko-komunistički banditi mogli izvršiti onakva nečuvena zvjerstva i pokolje nad našim pučanstvom? Zar je to musliman..., koji ostavi svoj dom, ženu i djecu i pobjegne da bi spasio sebe? Ako se ja sam neću žrtvovati za svoj dom i svoju djecu, kako ću to tražiti od drugoga? Naši stari nisu tako radili. Oni su, prema narodnom vjerovanju, i bez glave letjeli za neprijateljem i gonili ga. To znači da su ih se neprijatelji i mrtvih bojali i bježali od njih. A mi, današnji izrodi, plašimo se svoje sjene, a ne samo neprijatelja.” (Đozo, 1942:166)

Budući da je krajem 1941. godine Bošnjacima postalo sasvim jasno da ih ustaše i Nezavisna Država Hrvatska neće adekvatno zaštititi od četničkih zločina, a utjecaj Narodno-oslobodilačkog pokreta je, između ostalog, i zbog jake okupatorske propagande među Bošnjacima bio veoma slab, određeni krugovi su rješenje za zaštitu Bošnjaka pokušali pronaći u autonomiji Bosne i Hercegovine pod patronatom Njemačke.¹³ Prema izvještaju UDBA-e¹⁴, Đozo je pripadao ovom krugu čiji je izraziti zastupnik u Islamskoj zajednici bio hafiz Muhamed Pandža,

¹¹ “Zapisnik od 3.12.1941.”, POV-3-62/1941, AGHB.

¹² “Autobiografija Huseina Đoze”, “Personalni dosje Husein-ef. Đozo”, V-37-4/1982, AGHB.

¹³ Šire o pomenutoj autonomiji vidi: Jahić, 2013:155-183.

¹⁴ “Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina”, AOSABIH.

član Ulema-medžlisa.¹⁵ Iako nisu ozbiljno razmatrali tu ideju, Nijemci su iskoristili pogodan moment da dobiju dodatnog saveznika u borbi protiv sve masovnijeg narodnooslobodilačkog otpora, pa je pod njihovim nadzorom formirana SS divizija u koju je u augustu 1943. godine regrutovan i Đozo. O ličnim dilemama s kojima se u tom periodu suočavao i o pogrešnim odlukama koje je donosio on u autobiografiji piše:

“Da li sam se ja tada pravilno orijentirao i da li sam izabrao pravi put i jesam li tada, uzimajući u obzir sve okolnosti i sve faktore koji su psihološki djelovali, bio uopće u mogućnosti da se pravilno orijentiram to je drugo pitanje. Na njega se može odgovoriti i tako i onako. Na koncu i sud je na to pitanje dao svoj odgovor. No jedno je jasno, da su se događaji koji su se tada počeli odigravati na pozornici života, a čiji proces i dalje traje i čiji se konačni rezultati ne mogu lako sagledati ili bar ne može ih svako sagledati, bili toliko sudbonosni i historijski značajni da se pojedincima u njima nije bilo lako snaći i zauzeti pravilan stav. Nije se lako snaći u događajima koji čine uvod u jedan veliki historijski prelom i koji čine početak jedne nove povijesne epohe. I najveći ljudi pokadkad u ovom i suviše kompliciranom životu pogriješe i ne mogu da se snađu. Teško je, ili tačnije, nemoguće je ne griješiti. Ja i ne pokušavam pravdati se da nisam griješio. Jedino je što ja želim naročito i to svugdje podvući da sam se uvijek u svim svojim akcijama rukovodio samo dobrim namjerama. Ne mogu tvrditi da od mog držanja nije bilo negativnih posljedica po NOP, ali kategorički tvrdim da za vrijeme okupacije nisam nikome svjesno učinio zlo.”¹⁶

U julu 1944. Đozo je prekomandovan u Guben kod Berlina gdje je do

decembra iste godine vršio dužnost upravitelja imamske škole u kojoj su se pripremali imami za službu u SS diviziji. U prvim mjesecima 1945. godine vratio se u Sarajevo i tu je uhapšen u maju iste godine, a ubrzo nakon toga i osuđen. Svoju autobiografiju Đozo završava vrlo važnom konstatacijom:

“U Narodno-oslobodilačkom pokretu nisam učestvovao. Učinio sam izvjesne usluge nekolicini ilegalnih radnika.”¹⁷

Na osnovu gornje Đozine konstatacije čiju je istinitost UDBA lako mogla provjeriti, a to je sigurno i učinila, smatram da su ilegalci, ili neki od njih, kojima je Đozo tokom rata pomagao, svjedočili u njegovu korist, što je utjecalo na odluku Vojnog suda da ga kazni sa “samo” pet godina zatvora. Uzimajući u obzir cjelokupan odnos socijalističkih vlasti prema njemu, o čemu će biti govora na narednim stranicama, primjetno je kako je UDBA, pod uticajem određenih krugova unutar komunističke partije koji su Đozu štitili, pri čemu ne treba zanemariti mogućnost da je to bio neko od ilegalaca kojima je Đozo tokom rata pomagao, “trpjela” Đozu na slobodi, budno motreći i brzo reagujući na svaku njegovu “pogrešnu” aktivnost, smatrajući ga, kako su naveli, jednim od najekstremnijih nosilaca:

“...neprijateljskog djelovanja iz redova islamskog klera...”¹⁸,

U nastavku ćemo, na osnovu arhivske građe, osvijetliti još jedan detalj iz Đozine ratne biografije koji mu Vojni sud nije uvažio, a na čemu je Đozo i prije i poslije Drugog svjetskog rata insistirao. Naime, u obrazloženju presude Vojnog suda navodi se kako se Đozo na sudu branio da se na dužnost u SS diviziji nije dobrovoljno prijavio već je u tu službu

bio regrutovan. Sud mu te tvrdnje nije uvažio budući da su u SS divizije stupali samo dobrovoljci i on, kao vjerski intelektualac, nije mogao biti prisiljen da ide u SS trupe.¹⁹

Tragajući za dokumentima koji se odnose na Đozin angažman tokom Drugog svjetskog rata, u arhivu Gazi Husev-begove biblioteke pronašli smo niz molbi imama koji su se u ljeto 1943. dobrovoljno javljali na dužnost u SS diviziju i koji su od zastupnika reisul-uleme Saliha Safveta Bašića tražili odobrenje za to. Među tim molbama nema molbe Huseina Đoze. Također, zastupnik reisul-uleme Bašić primio je preko Njemačkog konzulata u Sarajevu dopis od Stožera za postrojavanje hrvatske SS dobrovoljačke gorske divizije datiran na 24. maj 1943. u kojem se od reisul-uleme traži da na zahtjev Divizije imenuje 30 imama koji bi brinuli o duhovnoj i svjetovnoj skrbi Bošnjaka muslimana u njoj. Pod tačkom tri ovog dopisa stoji:

“Reis-ul-ulema preuzima pri imenovanju od njega predloženih osoba jamstvo za njihovu sposobnost... Na temelju prijedloga reis-ul-uleme predloženi će imami bez daljnjeg ispitivanja njihove sposobnosti za vjersku skrb i druge preuzete odgojne zadaće preuzeti. S tim novi reis-ul-ulema odgovornost za pravilan izbor ovih osoba (preuzima).”²⁰

U nastavku dopisa navodi se da je Đozo Husein postavljen za imama pukovnije u SS diviziji sa službenim činom kapetana.²¹ Zastupnik reisul-uleme Bašić odgovorio je na ovaj dopis 5. juna 1943. godine obavijestivši Stožer SS divizije da je u dogovoru s Ulema-medžlisom sastavio listu od 35 osoba:

“... koje dolaze u obzir za imama kod hrvatske SS dragovoljačke gorske divizije.”

u vlasništvu Džemaludina Đoze, sina Husein-ef. Đoze.

²⁰ “Postavljanje imama od 24.5.1943.”, POV-1-8/1943/44, AGHB.

²¹ Ibid.

¹⁵ O Pandžinom djelovanju tokom Drugog svjetskog rata vidi: Jahić, 2018:217-228.

¹⁶ “Autobiografija Huseina Đoze”, “Personalni dosje Husein-ef. Đozo”, V-37-4/1982, AGHB.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ “Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina”, AOSABIH.

¹⁹ “Presuda od 5.6.1945.”, Porodični arhiv

U dopisu se naglašava da zastupnik reisul-uleme Bašić:

“...ne zna da li će se u listi navedene osobe primiti dužnosti imama, pa je potrebno da nadpis (Stožer) od svakog pojedinačno zatraži njegovu privolu.”²² Kao četvrti na listi navodi se Husein Đozo.²³

Budući da je Đozo, svršeni Azhara, intelektualac i mladić u 31. godini života u potpunosti odgovarao profilu vojnog imama, bilo je očekivano da bude predložen za službu u SS diviziju. Shodno dopisu, Stožer SS divizije je nakon primitka dopisa od zastupnika reisul-uleme Bašića trebao od Đoze dobiti odobrenje za regrutaciju. Istina, Đozo je vjerovatno imao mogućnost da odbije poziv Stožera. Međutim, prisjetimo li se njegovih tekstova iz 1942. godine u kojima otvoreno poziva na borbu protiv četnika, Đozo je, poput većine tadašnjih bošnjačkih mladića, u uključivanju u SS diviziju vidio priliku za borbu protiv četničkih hordi, što im je, između ostalog, i obećavano, te tako ličnim primjerom pokaže da je spreman slijediti javno proklamovane ideale. Uglavnom, na Vojnom sudu 1945, i osam godina kasnije, 1953, Đozo je tvrdio da se nije dobrovoljno prijavio u SS diviziju već da je regrutovan, u prilog čemu svjedoče i gornji dokumenti.

U “Upravi gradskih puteva” Đozo je ostao do 31. decembra 1954. nakon čega od 1. januara 1955. prelazi u preduzeće “Metal-Import”.²⁴ Radi proširivanja trgovine na veliko arapsko tržište upravi izvozno orijentiranog “Metala” trebala je osoba koja je dobro poznavala arapski jezik, a adekvatno rješenje su pronašli u Huseinu Đozi.

Povratak Huseina Đoze u Islamsku zajednicu 1960.

Tokom rada u “Metalu”, na mjestu fakturiste, a kasnije višeg fakturiste i glavnog knjigovođe, Đozo se konstantno interesirao za stanje u Islamskoj zajednici. Čini se da tadašnji reisul-ulema Islamske zajednice Ibrahim-ef. Fejić, član NOP-a tokom Drugog svjetskog rata, nije bio ubijeđen u Đozinu rehabilitaciju tako da su za njega vrata Zajednice ostala zatvorena do odlaska Fejića u penziju 1957. godine. Dolaskom Sulejman-ef. Kemure na mjesto reisul-uleme 1957. počeli su da pušu povoljniji vjetrovi za Đozu i njegov angažman u Zajednici. Godinu kasnije, 1958, Đozo je objavio svoj prvi poslijeratni, istina, nepotpisani tekst u *Glasniku VTS-a*.²⁵ Zapravo već od 1957. godine traju razgovori oko povratka Đoze u Zajednicu, ali reisul-ulema Kemura u tim prvim godinama još nije bio spreman dozvoliti povratak u Zajednicu bivšim osuđenima. (Duranović, 2021:170) No, nakon usvajanja novog Ustava Islamske zajednice 1959. godine prema kojem je Zajednica strukturirana subordinarno, čime je položaj reisul-uleme dodatno osnažen, Kemura je 1960. godine doveo u Zajednicu trojicu visokoobrazovanih kadrova: Abdulaha Derviševića, Abdurahmana Hukića i Huseina Đozu.²⁶ Izgleda da je odobrenje Đozi da se vrati u Islamsku zajednicu, što je prema dokumentima UDBA-e smatrao svojevrstnom ličnom rehabilitacijom²⁷, trebala dati Savezna Komisija za vjerska pitanja u Beogradu. Naime, povratak Đoze, Hukića i Derviševića u Islamsku zajednicu, dogovoren je na sastanku reisul-uleme Kemure s predsjednikom Savezne Komisije za vjerska pitanja Radosavljevićem održanom

u Beogradu 27. maja 1959. Do realizacije ovog dogovora došlo je polovinom marta 1960.

Reisul-ulema Kemura je 15. marta 1960. godine uputio dopis upravi “Metala” u kojem ih obavještava da je Husein Đozo dobio postavljenje u Islamskoj zajednici te da mu s tim u vezi izdaju saglasnost za prelazak. Istog dana direktor “Metala” Atif Mehmedagić donio je rješenje o njegovom prestanku radnog odnosa u toj privrednoj organizaciji, tako da je Đozo od 15. marta 1960. počeo raditi u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini na mjestu vjerskoprosvjetoznog referenta.²⁸

Povratkom Đoze u Islamsku zajednicu ispunjena su očekivanja sve tri zainteresirane strane: vrha Islamske zajednice, socijalističkih vlasti i Đoze lično.

Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini se 60-ih godina XX stoljeća, bez oduzete vakufske imovine i odlaskom perspektivnih kadrova koji u Zajednici nisu vidjeli mogućnost za prosperitetniju budućnost, našla u teškoj situaciji. Na društvenom planu, u vrijeme rigidne komunističke vlasti u kojoj se pod geslom: Ko nije s nama, on je protiv nas!, sve mjerilo doprinosom u NOP-u, Islamska zajednica je trebala učiniti mnogo kako bi, zbog djelovanja nekih njenih pojedinaca tokom Drugog svjetskog rata koje nije bilo naklonjeno NOP-u, dokazala da nije klasni neprijatelj i da se može prilagoditi novim društveno-političkim okolnostima. To se teško moglo postići bez progresivnih i obrazovanih kadrova koji su, kao što smo napomenuli, uglavnom zbog ličnog prosperiteta u to doba napuštali Zajednicu. U takvoj situaciji, reisul-ulema Sulejman-ef. Kemura bio je prinuđen poslušati prijedloge koji su dolazili

²² “Zapisnik sjednice od 5. juna 1943. održane pod predsjedanjem zamjenika reisul-uleme sa članovima Ulema-medžlisa u svrhu sastavljanja liste osoba koje dolaze u obzir za imame kod hrv. SS-pstrojba”. POV-1-8/1943/44, AGHB.

²³ “Postavljanje imama od 24.5.1943.”,

POV-1-8/1943/44, AGHB.

²⁴ “Radna knjižica Huseina Đoze”, “Personalni dosje Husein-ef. Đozo”, V-37-4/1982, AGHB.

²⁵ “Marija, majka Isusova, u Kur’anu i islamskoj predaji”, *Glasnik IVZ*, god. IX, br. 6-8, Sarajevo, 1958, str. 276-285.

²⁶ “Informacija”, Komisija za vjerska pitanja (KVP)-141-1/60, Arhiv Bosne i Hercegovine (ABIH).

²⁷ “Zabeleška od 27.5.1959”, KVP-144/59, ABIH.

²⁸ “Odluka od 14.3.1960”, “Personalni dosje Husein-ef. Đozo”, V-37-4/1982, AGHB.

s različitih strana da je upravo Husein Đozo osoba koja bi mogla i trebala voditi započete procese prilagođavanja Zajednice novonastalim društveno-političkim prilikama.²⁹

S druge strane, kako navodi Amir Duranović:

“Osnovna intencija komunističkih vlasti bila je osigurati stabilnost za rukovodstvo Islamske zajednice, minimizirati potencijalne učinke bilo kakvog opozicionog držanja prema reisul-ulemama Kemuri i u dogledno vrijeme osigurati ulazak protivnika Sulejmana Kemure u strukturu Islamske zajednice kako bi ih faktički stavila pod kontrolu državi lojalnog rukovodstva.” (Duranović, 2021:168)

Otvaranje vrata Islamske zajednice Đozi i ostalima, dakle, podudarilo se s namjerama državnih vlasti da bivše protivnike režima dovede u Zajednicu i da ih, preko vlastima lojalnog vrha Zajednice, drže pod kontrolom. Nakon povratka Đoze, Hukića i Derviševića u Islamsku zajednicu, narodna vlast je od njih očekivala da u dogledno vrijeme razgovaraju s drugim ranijim protivnicima režima oko njihovog povratka u najviše organe Islamske zajednice. Među njima, vlastima je najzanimljiviji bio Kasim-ef. Dobrača koji je nakon izdržane kazne radio u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.³⁰ Po tom pitanju, Hukić i Đozo intenzivno su radili tokom 1962. godine, ali je na, s njihove strane, dogovoreni sastanak između reisul-uleme Kemure i Dobrače, reisul-ulema odbio doći. (Duranović, 2021:179) Iako se može činiti da su, dogovaranjem sastanka između reisul-uleme i Dobrače, Hukić i Đozo činili uslugu socijalističkim vlastima, oni su takvim nastojanjima ustvari mnogo više doprinosili samoj Islamskoj zajednici koja bi Dobračnim povratkom u više organe Zajednice, bilo je govora o tome da se zaposli u Vrhovno islamsko starješinstvo, dobila kvalitetan kadar koji bi, ne

umanjujući Dobračin izuzetan rad na izradi kataloga orijentalnih rukopisa iz Gazi Husrev-begove biblioteke, bio korisniji za Islamsku zajednicu i Bošnjake muslimane. Ustvari, neke “usluge” koje je Đozo činio socijalističkim vlastima, zapravo su bile usluge Zajednici i uvijek su bile u skladu s njegovim moralnim nazorom. Toga je bila svjesna i UDBA tako da od njega nisu ni tražili da radi ono za šta su znali da će odbiti. Naime, kada je UDBA 1956. godine obavljajući s njim razgovor zatražila od Đoze da im prenosi informacije o držanju pojedinih “saradnika okupatora” i pripadnika organizacije “Mladi muslimani”, Đozo je to energično odbio izjavivši:

“...jer se to kosi s njegovim moralom.”³¹

Đozo, dakle, nije bio UDBA-in informer u Islamskoj zajednici, niti se to od njega očekivalo. Socijalističke vlasti su, primarno, kako se to vidi iz dokumenata Komisije za vjerska pitanja, od Đoze očekivale da kroz rad na reorganizaciji i unutarnjem uređenju Islamske zajednice učvrsti položaj reisul-uleme Kemure jer su sa subordinirano strukturiranom Zajednicom socijalističke vlasti preko reisul-uleme imale punu kontrolu nad svim dešavanjima u Zajednici.³² Iz današnje perspektive može se konstatirati kako je sretna okolnost da su se želje vlasti i Huseina Đoze poklopile te da su stvarno, njegovim neumornim radom, Bošnjaci muslimani dobili jaku i organiziranu Islamsku zajednicu, na čemu su mu neizmerno zahvalni.

Također, imajući u vidu da je socijalistička vlast javno zastupala i promovirala ideju progressa, napretka, razračunavanja s retrogradnim snagama i

sl., i reisul-ulemi Kemuri i vlastima dodatno je odgovaralo Đozino izrazito modernističko razumijevanje islama. Tim više što se i od Islamske zajednice očekivalo da se u vrijeme općeg narodnog progressa oslobodi truhlog, retrogradnog i tradicionalističkog, na mitovima i legendama izgrađenog, poimanja i življenja islama. Dobivši odriješene ruke za rad, Đozo se do kraja života beskompromisno suprotstavljao “preživljenim” retrogradnim naslagama u islamu čvrsto promovirajući modernističku viziju islama na takav način da je dr. Fikret Karčić definirajući sintagmu *islamska tradiciju Bošnjaka* ustvrdio da je važan segment te tradicije islamski reformizam (islah) u tumačenju islama:

“U drugoj polovini 20. vijeka *islah* orijentacija je postala dominantna zahvaljujući posebno teorijskim radovima i praktičnim rješenjima alima kao što je Husein ef. Đozo. Ovaj pravac postao je ono što se može označiti kao zvanična intelektualna tradicija u tumačenju islama u BiH.” (Karčić, 2006:15)

Konačno, socijalističke vlasti nastojale su da na odgovornim dužnostima u Islamskoj zajednici budu “provjereni” kadrovi, ali i osobe poput Đoze i drugih koje su zbog njihove ratne prošlosti uvijek mogle pozvati na odgovornost. Nažalost, Husein Đozo je to na svojoj koži osjetio u svakoj situaciji kada je UDBA procijenila da njegovo djelovanje “nije na liniji”.

Povratkom u Islamsku zajednicu, pak, Đozo je s reisul-ulemom Kemurom, čiju je podršku uglavnom uživao, dobio slobodu da Zajednicu uobličiti po vlastitom modernističkom ubjeđenju. Pri tome on gotovo da nije imao opozicije, a ako je i imao, s njom se s pozicije vlasti brzo razračunavao.³³ Imajući u vidu da se ideja

²⁹ Socijalističke vlasti ne samo da su odbile reisul-ulemi da u Islamsku zajednicu dovede Đozu i ostale, već su taj potez pozdravile.

³⁰ ABIH, KVP, K9, 1960, 286/60. Navedeno prema: Duranović, 2021:171.

³¹ “Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina”, AOSABIH.

³² “Savjetovanje s predstavnicima vjerskih zajednica 10.2.1959”, KVP-72/59, ABIH.

socijalizma lahko mogla povezati sa socijalnim programom islama, Đozo je tokom vremena postao zagovornik socijalizma u onoj mjeri u kojoj je on korespondirao s islamom. I ne samo to, oslanjajući se na univerzalne islamske vrijednosti: pravde i jednakosti ljudskog roda, značaj nauke i odgoja te principa činjenja dobra, a odvratanja od zla, Đozo je u *Glasniku* te kasnije u *Preporodu* napisao niz tekstova o progresu, napretku, slobodi, radničkim pravima, bratstvu, nauci i drugim temama koje su obilježile javni socijalistički diskurs.³⁴

Muslimani i muslimani

Od 1960. do 1972. godine Đozo je izrastao u najmarkantniju ličnost Islamske zajednice, vrhunskog intelektualca i ideologa podjednako priznatog u državi i u muslimanskom svijetu. Tokom ovog perioda vlast je budno pratila njegove aktivnosti. Na inostranom planu, prema podacima UDBA-e, Đozo je 1964. godine učestvovao na konferenciji u Mogadišu koju su organizirale konzervativne snage u arapskom svijetu na čelu s muftijom El-Huseinijem s kojim se Đozo susretao tokom Drugog svjetskog rata i koji je imao velikog udjela u osnivanju SS "Handžar" divizije.³⁵ Na konferenciji se desio manji incident koji je zapravo označio definitivni raskid Đoze s idejama koje je

zastupao tokom Drugog svjetskog rata. Naime, kada se delegacija Islamske vjerske zajednice iz Jugoslavije javila za pozdravnu riječ, u organizacionom odboru konferencije nastalo je komešanje jer je bilo predviđeno da se kao predstavnik Islamske zajednice obrati Haris Korkut, raniji Đozin saradnik u školi za vojne imame u Berlinu, koji je poslije rata emigrirao iz Jugoslavije nastavljajući saradnju s muftijom El-Huseinijem.³⁶ Na energičnu intervenciju delagata iz Jugoslavije koji su zaprijetili da će napustiti konferenciju ako im se ne dozvoli da se obrate pozdravnim govorom, El-Huseini je dozvolio da umjesto Korkuta govori neko iz jugoslovenske delegacije, s tim da skрати govor. Za govornicu je tada izašao Husein Đozo i održao cjeloviti govor koji je veoma dobro primljen i pozdravljen od učesnika konferencije.³⁷

Godine 1968. Đozo je biran za člana predsjedništva IV sveislamskog kongresa uleme koji je održan u Kairu. Na ovom kongresu najviše je bilo riječi o Palestini i Arapsko-izraelskom ratu 1967. godine u kojem je Izrael za šest dana napao i pobijedio Egipat, Siriju i Jordan. I na ovom kongresu Đozo je imao zapaženo izlaganje u kojem je govorio o Izraelu kao okupatoru. Dejan Lukić, dopisnik *Oslobođenja* iz Egipta, pozivajući se na dijelove iz Đozinog govora objavio je u *Oslobođenju* tekst pod naslovom

"Poziv na sveti rat". Lukić je prenio da je Đozo govorio o tome da:

"...jugoslovenski Muslimani poklanjaju veliki interes palestinskom problemu i da ga smatraju istovremeno i svojim problemom. Jugoslovenska vlada podržava Arape u naporima za likvidacijom izraelske agresije... Muslimani u Jugoslaviji ne mogu da shvate kako su Arapi izgubili rat i objasnio je to, ne pomanjkanjem topova i raketa nego vjere i povjerenja i privrženosti islamskoj dogmi... rješenje problema nalazi se u povratku vjeri i učenju islama." (Lukić, 1968)

Budući da se s Lukićevim navodima nije slagao smatrajući ih je zlonamjernim i štetnim za njega lično, a plašeci se da bi zbog njegovog teksta mogla ispaštati Islamska zajednica, Đozo je nakon povratka iz Kaira zatražio prijem u Republičkoj komisiji za vjerska pitanja gdje je predstavnicima vlasti objasnio da je u Kairo putovao lično, a ne kao predstavnik Islamske zajednice te da su svi stavovi koje je izrekao njegovi, a ne stavovi Islamske zajednice. Također, naglasio je da nigdje u svom referatu niti u izjavama za medije nije spomenuo "poziv na sveti rat", već je rekao: "Poznat je stav jugoslovenske vlade prema okupatoru arapskih teritorija – Izraelu, vještačkoj tvorevini imperijalizma. Jugoslovenski narod je sa ogorčenjem primio tu

³³ Vidi rad "Uz članak 'Mededija usluga'", *Glasnik VIS-a*, god. X, br. 4-6, Sarajevo, 1959, str. 171-172, u kojem je Đozo o pisanju Muhameda Pašića, koji je u tekstu "Mededija usluga" kritikovao Đozu zbog nekih teoloških stavova, koristeći jezik UDBA-e, napisao: "...sa isto tolikim ogorčenjem, bolom i revoltom gledam na onu pogrešnu, *prevaziđenu i reakcionarnu koncepciju* koju nazirem u radnji 'Mededija usluga'". (Označio autor) Inače, Muhamed Pašić je 1960., dakle u vrijeme kada je Đozo pisao navedeno o njemu, od strane Komisije za vjerske poslove obilježen kao lider opozicije unutar Islamske zajednice. Vidi: "Informacija", KVP-141-1/60, ABIH.

³⁴ Vidi, naprimjer, Đozine tekstove: "Okrenimo se našim novim stvaralačkim snagama", *Preporod*, god. II, br. 19, Sarajevo,

1971, str. 1; "Za pravo mjesto i ulogu vjernika u samoupravnom društvu", *Preporod*, god. II, br. 20, Sarajevo, 1971, str. 1-3; "Za uspostavljanje čvršćih karika bratstva, jedinstva i ravnopravnosti", *Preporod*, god. II, br. 22, Sarajevo, 1971, str. 1; "Imperativ našeg vremena – izgrađivati novog čovjeka", *Preporod*, god. III, br. 32, Sarajevo, 1972, str. 1; "Krupnim koracima naprijed", *Preporod*, god. VII, br. 129, 1976, str. 1.

³⁵ O vezama palestinskog muftije El-Huseinija i Đoze i utjecaju El-Huseinija na formiranje "Handžar" divizije u dokumentima UDBA-e između ostalog stoji: Kako bi uspostavili ravnotežu prema NOP-u Njemci su planirali iskoristiti Muslimane kao homegenu grupu. Muftija Huseini dolazi u Banjaluku, Sarajevo i Mostar u martu

1943. godine. U Sarajevu je Muftija primio delegaciju muslimanske omladine s Đozom na čelu. U avgustu 1943. godine prilikom formiranja 13. "Handžar" SS – Divizije, Đozo je dobrovoljno stupio u njene redove i postavljen je za vojnog imama 28. regimente ove divizije. Poslije je dobio čin SS – kapetan. Na toj dužnosti ostao je do maja 1944. godine kada je postavljen za upravitelja Škole za vojne imame koju su osnovali Njemci uz podršku muftije Huseinija u mjestu Guben kod Berlina. Vidi: "Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina", AOSABIH.

³⁶ "Bilten Savezne komisije za vjerska pitanja", god. IV, br. 1, str. 30. KVP-01-55/65, ABIH.

³⁷ *Ibid.*, str. 29-31.

vijest i mogu tvrditi da ima muslimana u Jugoslaviji koji bi, ako to ustreba i naše prilike to budu dozvolile, javili se kao dobrovoljci da pomognu svojoj braći u ovim teškim i sudbonosnim danima”. Đozo je rekao da stoji iza tih riječi, te da bi smatrao dubokom uvredom ako bi za te riječi morao nekome polagati račun.”³⁸ Đozo nije odstupio od svojih stavova u vezi s Izraelom budući da je već 1969. godine kao vodič na hadžu dao intervju za bagdadsku televiziju u kojem je, suprotno uputama koje je dobio od državnih vlasti, iznio lično mišljenje prema kojem:

“Jugoslavenski muslimani palestinsko pitanje smatraju njihovim brojem jedan problemom i ne štete napore u davanju doprinosa za oslobađanje svete zemlje.”³⁹

Budući da zbog gornjih izjava nije bio pozivan na odgovornost, jasno je da su njegovi javno proklamovani stavovi o Palestini i Izraelu bili u skladu sa zvaničnom vanjskom politikom SFR Jugoslavije. Također, iako je prije odlaska na hadž dobio instrukcije od vlasti o čemu smije govoriti, Đozo je bio dovoljno hrabar i mudar da iznese i one stavove koji su bili suprotni uputama vlasti, ali ne u tolikoj mjeri da zbog njih bude pozvan na odgovornost.

S druge strane, pak, narodna vlast budno je pratila rad Huseina Đoze u okviru Islamske zajednice. On je 1964. godine imenovan za predsjednika Udruženja ilmije te je s te pozicije dobio veću mogućnost za djelovanje, širenje islamskih modernističkih stavova, ali i komentiranja širih društvenih dešavanja budući da je Udruženje ilmije djelovalo kao zasebna društvena organizacija. Naime, kako bi Islamsku zajednicu u Bosni i Hercegovini u potpunosti držale pod kontrolom, vlasti su, po uzoru na crkvene zajednice, sačinile plan da na vrh Islamske zajednice dovedu ljude od povjerenja, a potom da preko odanog vrha djeluju ka nižim organima Zajednice. Cilj državnih vlasti, dakle, bio je da u svim

organima Zajednice učvrste položaj reisul-uleme. Vlasti su sa svoje strane pomagale reisul-ulemu i vrh Islamske zajednice, uglavnom pozitivno odgovarajući na njihove zahtjeve, ali je bilo potrebno u unutrašnjosti zemlje uspostaviti organe preko kojih će se, s jedne strane, provoditi odredbe viših organa Zajednice, a s druge strane, među običnim muslimanima popularizirati njeno vođstvo. U tu svrhu je u septembru 1950. godine osnovano “Udruženje ilmije u Narodnoj republici Bosni i Hercegovini” čija se svrha prema komunističkim vlastima ogledala u sljedećem: “Udruženje ilmije treba uticati da niži kler više radi na sprovođenju politike koju vodi IVZ i reisu-l-ulema, a u cilju da to bude linija ‘Ilmije’ a ne samo vrhovnih organa IVZ”.⁴⁰ Uz to, Udruženje ilmije je za državne vlasti imalo veliki značaj u *diferenciranju klera* i razvijanju odnosa s državom, gdje se pod *diferenciranjem klera* misli na razdvajanje članova Ilmije na *podobne* i *nepodobne*.⁴¹ Komunističke vlasti, koje su radile tiho i s malim brojem ljudi, u Udruženju ilmije vidjele su organ preko kojeg su ostvarivale svoje interese unutar Islamske zajednice. Tako je bilo do Đozinog dolaska na čelo Ilmije. Njegovim angažmanom u Ilmiji dolazi do oživljavanja poprilično zamrllog rada Udruženja, prije svega na edukativnom planu kroz organiziranje različitih kurseva za članove. Budući da je to bilo u saglasnosti s općim principima opismenjavanja i prosvjećivanja građana, narodna vlast u Đozinom prvenstveno edukativnom djelovanju kroz Ilmiju nije vidjela ništa sporno. Uz to, Ilmija je, kroz iskrenu saradnju s drugim vjerskim udruženjima, pod Đozinim vođstvom ostvarila zapažene rezultate na promoviranju bratstva i jedinstva jugoslavenskih naroda. Nije nevažno napomenuti ni djelovanje tadašnje Ilmije na organiziranju i

učesću u različitim društvenim aktivnostima koje su se provodile na lokalnom nivou, kao ni humanitarni rad Udruženja u vrijeme zemljotresa u Banjaluci 1969. godine.

Tokom 1960-ih godina Đozo je izrastao u angažiranog intelektualca unutar Islamske zajednice koji se nije libio uhvatiti u koštac s bilo kojim problemom, u Zajednici ili izvan nje, pronalazeći za njega adekvatno rješenje. U vrijeme kada se krajem 1960-ih godina vodila šira rasprava o priznavanju nacionalnosti Bošnjaka muslimana, Đozo je bio jedini intelektualac unutar Islamske zajednice koji je angažmanom kroz *Glasnik*, *Takvim* i Ilmiju te organiziranjem predavanja u Carevoj dažimiji, a kasnije u Tabačkom mesdžidu, radio na afirmiranju bošnjačke muslimanske nacije, o čemu su pisali Atif Purivatra (1998:55-57) i Amir Duranović (2021:219-233). S obzirom na to da se njegov rad na ovom polju podudara s odlukama Centralnog komiteta Saveza komunista Bosne i Hercegovine koji je 1968. godine usvojio odluke o posebnosti muslimanske nacije, Đozo se nije našao na udaru narodnih vlasti. U jednoj zabilješci u arhivu Republičke komisije za vjerska pitanja iz 1969. godine navodi se:

“...od nazad godinu i više dana primjećuje se da Đozo Husein, predsjednik Glavnog odbora zanemaruje kontakte sa Komisijom i sve više se angažuje na okupljanju muslimanske omladine i predavanjima o muslimanskoj nacionalnosti.”⁴²

Za UDBA-u su posebno bila zanimljiva predavanja na koja su, kako se u dokumentima navodi, dolazili bivši “Mladi muslimani i neki učenci Medrese.” Inače, spomenimo ovdje da se u dokumentima UDBA-e navodi kako se Husein Đozo divio pripadnicima organizacije “Mladi

³⁸ “Zabilješka o obavljenom razgovoru sa Djozom Huseinom”, KVP-51/68, ABIH.

³⁹ “Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina”, AOSABIH.

⁴⁰ “Savjetovanje s predstavnicima vjerskih zajednica 10.2.1959”, KVP-72/59, ABIH.

⁴¹ Ibid.

⁴² “Informacija”, god. III, br. 18., Strogo pov. br. 413/69. ABIH.

muslimani” nazivajući ih “dobrim muslimanima koji se drže zajedno i čuvaju plam islama”.⁴³ Budući da je Husein Đozo otvorio stranice *Preporoda*, *Glasnika VTS-a* i *Takvima* za autore iz reda “Mladih muslimana” od kojih je u pomenutim publikacijama pod pseudonimima objavljivao i rahmetli Alija Izetbegović, bilo bi korisno u zasebnom radu istražiti odnos Đoze prema “Mladim muslimanima” i obrnuto.

Pokretanjem *Preporoda* 1970. godine Đozino djelovanje na učvršćivanju svijesti o (bošnjačkoj) muslimanskoj nacionalnoj posebnosti, preko ovog široko prihvaćenog medija, dobilo je na važnosti. Vrlo bitnu ulogu *Preporod* je odigrao u promoviranju (bošnjačke) muslimanske nacije pred popis stanovništva 1971. godine. S pozicije glavnog urednika, Đozo je od prvog broja 15.9.1970. godine otvorio vrata *Preporoda* za sve intelektualce koji su svojim tekstovima promovirali, podsticali i učvršćivali muslimansku naciju.⁴⁴ Takve, široko pozicionirane Đozine aktivnosti na polju afirmiranja (bošnjačke) muslimanske nacije nakon provedenih izbora 1971. godine počele su, po mišljenju narodnih vlasti, prelaziti iz domena vjerskog u domen političkog što se može vidjeti iz zaključka nakon analize pisanja *Preporoda* u prvom godištu koje je uradila Komisija za vjerska pitanja:

“Na osnovu svega izloženog vidi se da su u *Preporodu* po načinu pisanja i tretiranja problematike koju je donosio na svojim stranicama prisutne i političke teme. *Preporod* se mnogo angažovao na afirmaciji Muslimanske nacije u BiH. U tome je otvoreno nastupao tražeći od vjernika – muslimana da svesrdno podržavaju sve društvene akcije koje nastoje da bosanskohercegovački Muslimani

dobiju status ravnopravnog naroda u BiH odnosno Jugoslaviji. Iz ovih napisa vidi se nastojanje da se duhovno poistovjeti sa svjetovnim. Normalno bi bilo očekivati da *Preporod* donosi napise iz života i rada staleškog udruženja, vjerske zajednice, međustaleške i međuvjerske saradnje. Međutim *Preporod* je kao što se vidi daleko više donosio napise iz društvene nego iz staleške i vjerske problematike što je svakako u suprotnosti sa opštim stavom o staleškoj štampi.”⁴⁵

Uz to, u analizi se navodi da:

“...izdavač (Udruženje ilmijje) nema nikakvog uticaja nad izlaženjem ovog lista / niti zvanični organi Islamske zajednice... Obično izdavač imenuje glavnog i odgovornog urednika i savjet lista. Na taj način ima u savjetu svoje ljude i preko njih utiče na ostvarivanje koncepcije lista. Međutim kod *Preporoda* izdavač nije iskoristio to svoje pravo.”⁴⁶

S obzirom na to da je Đozino djelovanje kroz *Preporod*, dakle, prešlo granice koje je državna vlast odredila jednom staleškom mediju, pokrenut je proces njegove smjene s pozicije glavnog urednika. Kao što se iz gornje analize vidi, najbezbolniji put za smjenu Đoze bio je kroz Udruženje ilmijje koje je bilo izdavač *Preporoda*. Problem je bio što je Đozo u to doba bio i predsjednik Ilmijje i glavni urednik. Dakle, da bi ga smijenili s pozicije glavnog urednika bilo je potrebno ukloniti ga s pozicije predsjednika Udruženja. O tome da mu se sprema smjena Đozo je upoznat preko anonimnog pisma “dobronamjernog” prijatelja koji ga upozna je da je formiran predmet protiv njega i da su tri visoka funkcionera UDBA-e angažirana na prikupljanju podataka o njemu zajedno s dvojicom

pravnik. Iz ladica su izvučeni dokumenti sa starim Đozinim “grijesima”, a na teret mu se čak stavljalo organiziranje preostalih “Mladih muslimana” u posebnu grupu radi protivdržavnog djelovanja.⁴⁷ Ovo pismo trebalo je zaplašiti Huseina Đozu da lično podnese ostavku na dužnosti predsjednika Ilmijje i glavnog urednika *Preporoda*, što on u početku nije učinio. Uz to, pritisak na Đozu vršio se preko javnih medija, konkretno režimskog *Oslobođenja* koje je 27. maja 1972. godine objavilo tekst “Ekstremi u ime vjere” u kojem se *Preporodu*, pa time i Đozi, spočitava miješanje u politiku kroz nastojanje da Islamska zajednica bude nosilac razvoja bošnjačkih nacionalnih institucija. (Halilović, 1972:5) Državnoj vlasti, dakle, nije smetala Đozina izražena aktivnost na polju afirmiranja (bošnjačke) muslimanske nacije, budući da je to bilo u skladu s ciljevima Centralnog komiteta. No, kada je popisom stanovništva 1971. taj proces okončan, bilo kakvo miješanje Đoze kao eksponenta Islamske zajednice oko uspostave i razvoja određenih nacionalnih institucija Bošnjaka smatrano je miješanjem u politiku jer to nije bila misija i zadatak Zajednice. (Duranović, 2021:232–233)

S druge strane, svjesni da bi javni linč Đoze doveo do jačanja, kako su ih nazivali, “retogradnih snaga” UDBA je posegla za oprobanim receptom koji je podrazumijevao smjenu Đoze preko osoba unutar Zajednice. U tom smislu Đozo je od jednog visokopozicioniranog službenika Islamske zajednice primio pismo u kojem se kroz kritiku njegovog rada u Udruženju ilmijje, prvenstveno pasivnosti oko određenih pitanja, vrši interna prisila na njega.⁴⁸ Opterećen težinom pritiska koji je dolazio od UDBA-e, režimskih medija i iz same Islamske zajednice, Đozo je

⁴³ “Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina”, AOSABIH.

⁴⁴ To su tekstovi: “Za slobodno izražavanje svoje nacionalnosti”, *Preporod*, god. I, br. 5, Sarajevo, 1970, str. 3; F. B., “Muslimani su posebna nacija”,

Preporod, god. II, br. 12, Sarajevo, 1971, str. 3; “Muslimani – ravnopravnost i afirmacija”, *Preporod*, god. II, br. 13, str. 8; A. Purivatra i K. Suljević, “Nacionalna afirmacija Muslimana”, *Preporod*, god. II, br. 14, Sarajevo, 1971, str. 8.

⁴⁵ “Pregled pisanja lista *Preporod*” KVP-04-56-38/72, ABIH.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ “Gospodin: Đozo Husejn”, AB-33-915/1972, AGHB.

⁴⁸ “Dragi hadži Husein ef.”, AB-33-915/1972, AGHB.

u nekom razgovoru spomenuo da bi dao ostavku na dužnosti koje je obavljao što su narodnoj vlasti bliski krugovi jedva dočekali predlažući mu da bi to u ovoj situaciji bilo najbolje.⁴⁹ Uz sve to, baš u to doba 11. januara 1972. godine, došlo je do štrajka učenika Gazi Husrev-begove medrese koji su zahtijevali bolje uslove u školi i reformu Nastavnog plana i programa. S pozicije predsjednika Udruženja ilmije, Đozo je u početku stajao na strani i nije se izjašnjavao o štrajku. Međutim, u danima koji su uslijedili pritisak na njega sve više je rastao tako da je 26. januara 1972. održan sastanak Izvršnog odbora Ilmije na kojem je data podrška Vrhovnom islamskom starješinstvu, a ne đacima, što je dovelo da napada na njega lično uz prijetnje i ponižavanja.⁵⁰

U junu 1972. godine isti visokopozicionirani službenik Islamske zajednice poslao je pismo Huseinu Đozi u kojem ga poziva da dadne ostavku na mjesto glavnog urednika *Preporoda* i predsjednika Udruženja ilmije:

“...onda je moje mišljenje da bi bilo najbolje, kako si to i Ti sam ocijenio, da se Ti, u ovo sada vrijeme, povučesh i sa položaja urednika *Preporoda* i sa položaja predsjednika Udruženja ilmije, a da i dalje ostaneš član Izvršnog odbora.”⁵¹

Svjestan da pritisak na njega neće prestati dok ne podnese ostavku, Husein Đozo odstupio je s dužnosti glavnog urednika *Preporoda* u junu 1972. godine, a za novog glavnog urednika imenovan je hfz. Husein Mujić. Čini se da je to bilo kompromisno rješenje budući da se situacija oko Đoze nakon ostavke primirila tako da se on mogao posvetiti svojim uobičajenim

obavezama u Vrhovnom islamskom starješinstvu i na dužnosti predsjednika Ilmije, gdje je ostao do 1979. godine. U međuvremenu Đozo se četiri godine poslije ostavke vratio na dužnost odgovornog urednika u *Preporodu*. Na toj dužnosti ostao je do 1979. godine kada je od komunističkih vlasti bio prisiljen da ponovo podnese ostavku.

TV serija “Tale”, *Parergon* i komunističko ušutkivanje Đoze 1979.

Tokom 1970-ih Đozo je nastavio trasirati put Islamske zajednice u savremenim društvenim okolnostima što je rezultiralo osnivanjem Islamskog teološkog fakulteta 1977. godine. Masivno, javno ispoljavanje vjerskih osjećaja kroz mevlude, otvaranje džamija i obnavljanje tradicionalnih mevluda na otvorenom, rigidni elementi u komunističkoj partiji nisu mogli s mirom gledati, pogotovo što je na vrhu piramide, odmah iza reisul-uleme, stajao Husein Đozo, kojem njegovi “grijesi” iz Drugog svjetskog rata nikada stvarno nisu oprošteni. S ciljem prigušivanja vjerskog zanosa koji je krajem 1970-ih bio zahvatio bošnjački narod, vlasti su 1979. prvo odobrile da na TV Sarajevo bude emitirana serija “Tale” prema djelu Derviša Sušića, u kojoj su Bošnjaci muslimani i njihov imam predstavljeni kao dio prevaziđenog, letargičnog, feudalnog sistema. Kako bi se dodatno isprovocirala vjernička populacija, vrlo često protagonisti u seriji psovali su Boga, na šta *Preporod*, čiji je odgovorni urednik u to doba bio Husein Đozo, a glavni urednik Hilmo Naimarija, nije ostao nijem. Od marta do augusta 1979. godine u *Preporodu*

su objavljena čak četiri teksta⁵² koja tretiraju problem psovke, što dovoljno govori o tome koliko su odgovorni u Islamskoj zajednici, ali i obični Bošnjaci muslimani bili uvrijeđeni količinom psovki u seriji “Tale”. O psovci u javnom prostoru i na TV-u raspravljalo se i na seminaru Udruženja ilmije u Rijeci održanom 23. maja 1979.⁵³ U tri teksta o psovci se govori općenito kao o nekulturi, jedino je Husein Đozo u svom tekstu “Psovanje” iznio otvorene aluzije na seriju “Tale” kazavši kako je:

“Televizija prisilila staru muslimanku u zaru da pije alkohol i psuje”. (Đozo, 1979:4)⁵⁴

Ispoljeno javno negodovanje *Preporoda* zbog neumjesnog predstavljanja Bošnjaka muslimana u seriji “Tale” i vrijeđanja islamskih vjerskih osjećanja psovanjem Boga, komunističke vlasti su, kako će se kasnije pokazati, iskoristile da ušutkaju Đozu i ljude oko njega, a društveno agilni *Preporod* ponovo stave pod svoju kontrolu. S ciljem pojačavanja pritiska na *Preporod* vlasti su dozvolile Dervišu Sušiću da nakon emitiranja serije “Tale” iste 1979. godine u *Oslobođenju* kroz nekoliko nastavaka objavljuje *Parergon*,⁵⁵ kraće djelo koje je, prema tvrdnjama autora, bilo napisano kao objašnjenje za seriju “Tale”, a u kojem se, ustvari, preko Sušića vlast beskompromisno obračunavala s bošnjačkom ulemom koja tokom Drugog svjetskog rata nije bila na strani NOP-a, među kojima je bio i Husein Đozo. Budući da je ranije nekoliko puta kod Republičke komisije za vjerska pitanja negodovao zbog povremenog iznošenja aluzija na njegovo djelovanje u Drugom svjetskom ratu, iz čega se jasno može vidjeti da se iskreno pokajao

⁴⁹ “Dragi hadži Husein efendija”, AB-33-915/1972, AGHB.

⁵⁰ “Tu queque, Brute!?” AGHB,

⁵¹ “Dragi hadži Husein efendija”, AB-33-915/1972, AGHB.

⁵² To su tekstovi: Fatima Šikalo, “Trijebimo korov iz jezika”, *Preporod*, br. 5 (205), Sarajevo, 1979, str. 3; “Psovka

– nekultura i još gore”, *Preporod*, br. 14 (214), Sarajevo, 1979, str. 2; “O psovci nikad previše”, *Preporod*, br. 15 (215), Sarajevo, 1979, str. 10; Husein Đozo, “Psovanje”, *Preporod*, br. 16 (216), Sarajevo, 1979, str. 4.

⁵³ “Psovka – nekultura...”, str. 2.

⁵⁴ Husein Đozo, “Psovanje...”, str. 4.

⁵⁵ Prvi nastavak *Parergona* objavljen je pod naslovom “Svjedoci su živi”. Vidi: Derviš Sušić, “Parergon – Svjedoci su živi”, *Oslobođenje*, od 6. augusta 1979, str. 5. Zadnji nastavak objavljen je 9. septembra 1979. Godinu dana kasnije 1980. *Parergon* je objavljen u zasebnoj knjizi u izdanju “Oslobođenja”.

za svoje postupke u tom periodu⁵⁶, komunističke vlasti tačno se procijenile da će Đozo i *Preporod* reagovati na objavljivanje *Parergona*, što se ubrzo i desilo. Već 15. septembra 1979. godine *Preporod* je na naslovnoj strani objavio tekst glavnog urednika Hilme Neimarlije "Sporedno djelo – Povodom 'Parergona' Derviša Sušića" (Neimarlija, 1979:1)⁵⁷, u kojem je osudio pisanje Derviša Sušića, što je izazvalo reakciju *Oslobođenja* koje je 25. septembra objavilo tekst Ismeta Krese "Djelo sporednih", u kojem se autor obrušio na pisanje *Preporoda* o *Parergonu*. Kreso je, između ostalog, naveo da *Preporod* brani "reakcionare" iz prošlosti, da "unosni nemir i neraspoloženje među vjernike", da se boji istine i dr.⁵⁸ Dan ranije, 24. septembra, prije nego što je tekst objavljen u *Oslobođenju*, Radio i TV Sarajevo su u najgledanijoj emisiji, Dnevnik, objavile sažetak Kresinog teksta, a dan kasnije, 26. septembra, M. Durić je pod naslovom "Advokati reakcionara iz prošlosti" u beogradskoj *Politici* objavio nešto kraću verziju teksta iz *Oslobođenja*.⁵⁹ Očigledno se, dakle, radilo o dirigiranom napadu komunističkih vlasti na *Preporod*.

Neposredno iza objavljivanja Neimarlijinog reagovanja u *Preporodu*, 19. septembra 1979. visoki funkcioner Islamske zajednice zatražio je prijem kod predsjednika Komisije za vjerska pitanja kako bi se ogradio od pisanja *Preporoda* i požalio na njegovu redakciju, a posebno na Huseina Đozu koji nije spreman na saradnju. Također, istakao je da se visoki organ Islamske zajednice na čijem je on čelu neće:

"...miješati, odobravati niti raspravljati o stvarima koje pokreće

Preporod, pogotovo ne na onakav način kako to oni u Redakciji čine".⁶⁰

Ekspresnim odricanjem od redakcije *Preporoda* i njegovog pisanja o *Parergonu*, što je nepozvan od strane vlasti učinio pomenuti funkcioner Islamske zajednice, otpočeo je proces izmicanja tla ispod Đoze i ljudi okupljenih oko njega u *Preporodu* koji će u narednim danima sve više dobijati na intenzitetu. Naime, Husein Đozo je u dogovoru s glavnim urednikom *Preporoda* za 26. septembar 1979. zakazao vanrednu sjednicu Izvršnog odbora Udruženja ilmije. Isti taj dan prije održavanja sjednice Đozo je pozvan u Republičku komisiju za vjerska pitanja gdje su ga ispitivali: Ahmet Čatić, član Izvršnog odbora Predsjedništva Republičke konferencije SSRN BiH, Muhamed Bešić, član Izvršnog vijeća Skupštine SRBiH i predsjednik Komisije Izvršnog vijeća Skupštine SRBiH za odnose sa vjerskim zajednicama i Ibrahim Bakić, savjetnik u Republičkoj konferenciji SSRN BiH. Na početku razgovora Đozo je upozoren na:

"...neprihvatljive tendencije i sadržaje koji se, već duže vrijeme, plasiraju u listu Udruženja ilmije "Preporod", a naročito u zadnjem broju lista. Posebno je upozoreno na ponašanje djela rukovodstva Udruženja ilmije i Redakcije 'Preporoda' u vezi sa stavovima koje je Derviš Sušić iznio u svom djelu, čiji su dijelovi objavljeni u 'Oslobođenju' u više nastavaka. Ponovljen je raniji stav da Udruženje ilmije nema potrebe i ne treba da se upliće u polemiku sa stavovima Derviša Sušića, posebno ne u funkciji organizacije koja treba da to ocjenjuje ili osuđuje, jer to nije

vezano za djelovanje Udruženja u sadašnjim uslovima. Sazivanje vanredne sjednice Izvršnog odbora sa ciljem da se raspravlja o stavovima Derviša Sušića...ukazuje na to da određene snage u Redakciji 'Preporoda' i u Udruženju teže da se otvoreno i direktno ispoljavaju u funkciji odbrane onih snaga i pojedinaca koji su osvjedočeni klerikalci i saradnici okupatora u toku NOB-a..."⁶¹

Kako se dalje u zabilješci o obavljenom razgovoru navodi, Đozo je:

"...u cijelosti osudio pisanje Derviša Sušića pod izgovorom da je to pamflet, da je to napad na islam i Muslimane od dolaska Turaka na ovom prostoru do danas, da je to napad na Udruženje ilmije i pljuvanje 'na sve nas', misleći na vjerske službenike. Po njemu ono što Sušić iznosi je neistina i da se s tim ne slažu pripadnici Islamske zajednice. Po njegovim riječima u svim džamijama imami govore vjernicima o tome i da se svi imami ne slažu s tim pisanjem, da je to pisanje naišlo na negodovanje kod većine muslimanskih intelektualaca, kako on kaže, kod svih onih s kojima je razgovarao. Po njegovom mišljenju to je bio razlog da se sazove i vanredna sjednica Udruženja i da se objave tekstovi u 'Preporodu'."⁶²

Uz to, Đozo je jasno naglasio da je i on lično pogođen time što Sušić piše te da to smatra pljuvanjem na njega.⁶³

Iza Đozinog izlaganja uslijedio je razgovor iz kojeg se da primijetiti da Đozo i redakcija *Preporoda* nisu imali namjeru diskutirati s državnim vlastima o navodima u *Parergonu*, već isključivo s Dervišem Sušićem. U tom

⁵⁶ Na sastanku u Republičkoj komisiji za vjerska pitanja održanom 8. septembra 1970. godine Đozo je službeniku Komisije rekao da mu smeta to što reisu-ulema Kemura na skupovima vjernika, lica koja njemu nisu naklonjena naziva "narodnim neprijateljima", da iznosi šta je ko od njih radio u ratu i koliko je osuđen poslije rata. Tom prilikom je rekao da to vrijeđa i njega jer je i sam bio suđen.

Vidi: "Informacija o razgovoru sa Đozo Huseinom", KVP-POV-267/1-1970, ABIH.

⁵⁷ Hilmo Neimarlija "Sporedno djelo – Povodom 'Parergona' Derviša Sušića", *Preporod*, br. 18 (218), Sarajevo, 1979, str. 1.

⁵⁸ "Oštra Kritika "Oslobođenja" – Povodom pisanja Preporoda o Parergonu D. Sušića", *Preporod*, br. 19 (219), Sarajevo, 1979, str. 3.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ "Informacija", KVP-Str. pov. – 055-74/79, ABIH.

⁶¹ "Zabilješka o razgovoru sa Đozo Huseinom, predsjednikom Udruženja ilmije u BiH i odgovornim urednikom *Preporoda*, KVP-Str.pov.-055-77/79, ABIH.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

smislu Đozo je rekao da se *Preporoda* ne bi oglašavao da su znali:

”...da će naići na ovakvo reagovanje i zaštitu Sušića“⁶⁴

Očigledno su, dakle, bile pogrešne informacije koje je redakcija *Preporoda* bila dobila od ljudi bliskih vlastima, a prema kojima iza *Parergona* nije stajala državna vlast. Naprotiv, kako stoji u zabilješci o razgovoru s Đozom, pisanje Derviša Sušića vlast je iskoristila kako bi na vidjelo izvela prikrivene “klerikalističke snage”. Budući da nikakve “klerikalističke snage” nisu reagovala, a reagovali su *Preporoda* i Udruženje ilmijije, sljedeći zaključak vlasti bio je da klerikalistička:

“aktivnost već duže vrijeme traje i da se u tu svrhu najdirektnije koristi list Udruženja, a u to se želi uprengnuti i Udruženje.”⁶⁵

Na kraju razgovora Đozi je ponovo skrenuta pažnja:

”...da je neprihvatljivo ponašanje određenih krugova u Redakciji “Preporoda” i u rukovodstvu Udruženja i da to ozbiljno šteti onim rezultatima koji su ostvareni u dosadašnjem razvoju Udruženja kao konstitutivnog dijela SSRN kao fronta, kao i razviju odnosa sa Islamskom zajednicom. Neprihvatljivo je uplitanje Udruženja u klerikalističku aktivnost pojedinca i korištenje *Preporoda* za plasiranje klerikalističkih stavova koji su direktno upereni protiv našeg društva. Rečeno je, također, da je neprihvatljivo sazivanje vanredne sjednice Udruženja o pitanjima koja nisu njegov djelokrug rada... Ukazano je da dosadašnje iskrivljeno pisanje *Preporoda* i djelovanje pojedinih članova Redakcije ima veoma štetne političke posljedice. S tim u vezi je upućeno ozbiljno upozorenje na eventualno takvo djelovanje.”⁶⁶

Unatoč svim upozorenjima, vanredna sjednica Izvršnog odbora Udruženja ilmijije održana je u zakazano vrijeme. Kao što je bilo i planirano, na sjednici se raspravljalo o pisanju Derviša Sušića u *Parergonu*. Zaključeno je da je Derviš Sušić sve pripadnike Ilmijije ocijenio negativno. Činjenica prema kojoj Sušić nije naveo nijedan pozitivan primjer učešća pripadnika Ilmijije u NOB-u navodi na zaključak da takvih primjera nije ni bilo, što je pogrešno budući da je neke imame za učešće u NOB-u odlikovao Tito. Udruženje ilmijije se pita zašto je Sušićev tekst objavljen baš sada kada se vodi najšira društvena akcija na afirmaciji Udruženja ilmijije zajedno s drugim udruženjima vjerskih službenika i drugim udruženjima građana kao dijela SSRN-a. Na kraju zaključka se naglašava da Udruženje ilmijije nije protiv iznošenja istine o prošlosti uleme, ali da se to čini kroz naučno-istraživački rad, a ne na način kako je to uradio Derviš Sušić.⁶⁷

Đozo, dakle, nije poklekao već je uprkos ostrim upozorenjima Republičke komisije za vjerska pitanja održao vanrednu sjednicu Izvršnog odbora Ilmijije objavivši u *Preporodu* zaključke s nje.

No, tri dana prije pomenute sjednice, 23. septembra 1979. godine, Đozo se, zajedno s drugim zvanicama, obratio na otvaranju džamije u Poriču kod Bugojna. Njegov govor iskorišten je da bi se dodatno izvršio pritisak na njega i kompromitovala njegova pozicija u Udruženju ilmijije i *Preporodu*. Šta je to, zapravo, Đozo izjavio na otvaranju džamije u Poriču što su režimski mediji na takav način eksploatisali da je uključen i vrh Komunističke partije⁶⁸? Prema izvještaju vjersko-prosvjetnog referenta Odbora IZ Bugojno, Mustafa-ef. Nurkića, Đozo je na otvaranju džamije govorio o obilježavanju 1400. godine po Hidžri i ni na koji način nije referirao na *Parargon*. S druge strane,

o pisanju Derviša Sušića u *Oslobođenju* govorio je Hamdija-ef. Jusufspahić, glavni imam iz Beograda, koji je rekao da “...u posljednje vrijeme neki loše pišu o nama... da ne budu trn u zdravu nogu – zdravo tijelo – jer smo mi zdravi, a onaj koji to piše on je bolestan i njega treba liječiti”.⁶⁹

Dakle, iako Đozo nijednom riječju na otvaranju džamije u Poriču nije spomenuo *Parergon*, vlast je kreirala takvu sliku kao da je on, a ne Hamdija-efendija, to učinio. Na kakav način se tadašnja vlast razračunavala s neistomišljenicima dovoljno svjedoči izvještaj Komiteta ONO i DSZ Bugojno o Đozinom govoru sa otvaranja džamije u Poriču. Između ostalog, službenik Komiteta M.A. izvjestio je predsjedništvo CK SK BiH sljedeće:

“Govori Huseina Đoze i beogradskog muftije znatno su odstupali od prethodnih, a i od politike našeg društva prema pitanjima vjere i vjerskih zajednica. Husein Đozo se obraćao muslimanima, a ne vjernicima ističući posebnu činjenicu da se muslimani (a ne islam) u Jugoslaviji i svijetu danas nalaze u povijesnom trenutku radi nastupajućeg 15. stoljeća postojanja islama. On je upozorio prisutne da se u svijetu pripremaju velike proslave u tu čast i da zbog toga i ova džamija ima svoj duboki smisao. Čitavo vrijeme svog govora Đozo je pokušavao reći nešto posebno i značajno što je nagovještavao veoma glasnim govorjenjem i gotovo vikanjem, ali to nešto nije rekao. Svoj govor završio je sumnjom da su vjernici svjesni tog povijesnog trenutka o kojem je govorio.”⁷⁰ (Označio autor)

Đozi je, dakle, zamjerano i ocijenjeno je antidržavnom politikom to što se prisutnima na otvaranju džamije obraćao riječima *muslimani!* Indikativan je također dio u izvještaju koji govori o tome da je Đozo kao želio nešto reći, ali to ipak nije rekao!

⁶⁴ “Zabilješka o razgovoru sa Đozo Huseinom, predsjednikom Udruženja ilmijije u BiH i odgovornim urednikom “Preporoda”, KVP-Str.pov.-055-77/79, ABIH.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ “Osporavanje pozitivnih nastojanja”, *Preporoda*, br. 19 (219), Sarajevo, 1979, str. 3.

⁶⁸ Na govor Hamdije Jusufspahića i Huseina Đoze na otvaranju džamije u Poriču 23. septembra 1979. sredstva javnog informisanja Radio-televizija i *Oslobođenje* reagovali su mjesec dana kasnije

27. odnosno 28. oktobra 1979. godine.

⁶⁹ “Izvještaj sa otvorenja novosagrađene džamije u džematu Poriče”, Arhiv MIZ Bugojno, br. 115/79, od 8.10.1979.

⁷⁰ “Teleks OK SK Bugojno o proslavi prilikom otvorenja džamije (23.IX 1979. g.), KVP-Str. pov. – 09-83/79, ABIH.

Ako, dakle, nema djela koje odstupa od *linije*, pretpostavljena namjera da se ono učini bila je dovoljna M.A., obavještajcu iz Bugojna, da zaključiti kako Đozin govor *odstupa od politike našeg društva*. U UDBA-inoj dokumentaciji, pak, navodi se da je Đozo u Poriču govorio mimo protokola te da se prisutnima obratio riječima: “Braćo muslimani!”, a na otvaranju je bilo i nemuslimana. Takav njegov pristup okarakterisan je kao “napad na bratstvo i jedinstvo svih naroda”.⁷¹

O slučaju “Parergon” predsjednik Republičke konferencije SSRN BiH, Seid Maglajlija, obavio je razgovore s reisul-ulemom Islamske zajednice u SFR Jugoslaviji Naim-ef. Hadžiabdićem, Hamdijom Čemerlićem, tadašnjim predsjednikom Sabora Islamske zajednice u SFRJ i dr. Ahmedom Smajlovićem, predsjednikom Starješinstva IZ u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji. Reisul-ulema Hadžiabdić izjavio je da je za sva dešavanja oko *Parergona* kriv Derviš Sušić koji je svojim pisanjem izazvao reakciju *Preporoda* i Udruženja ilmijje. Sa svoje strane on nije u taj slučaj bio ni na kakav način uključen.⁷² Na ovom mjestu važno je napomenuti da je reisul-ulema Hadžiabdić do kraja zadržao neutralan stav oko slučaja *Parergon* iako su na njega vršeni pritisci da, prije svih, kazni Aziza Kadribegovića koji je u to vrijeme bio sekretar u Rijasetu i član redakcije *Preporoda*. Koliko je autoru ovih redova poznato, reisul-ulema Hadžiabdić to nije učinio. Uz reisul-ulemu, na strani *Preporoda* i Udruženja ilmijje bio je i Hamdija Čemerlić koji je u razgovoru sa Seidom Maglajlijom rekao da je on dao Hilmi Neimarliji saglasnost da u *Preporodu* reaguje na *Parergon* jer smatra da je to pisanje Derviša Sušića “čisti pamflet”. S druge strane, dr. Ahmed Smajlović spremno je prihvatio sve kritike vlasti kao i to da javno reaguje na, kako je to u razgovoru navedeno, “negativne pojave koje su se desile.”⁷³

Odmah nakon obavljenih razgovora u SSRN, dr. Ahmed Smajlović zakazao je 19. novembra 1979. godine vanrednu sjednicu Starješinstva

Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji na kojoj su usvojeni zaključci:

- 1) Starješinstvo prima na znanje informaciju o obavljenim razgovorima reisul-uleme, predsjednika Vrhovnog sabora i predsjednika Starješinstva s predsjednikom Republičke konferencije SSRN BiH Seidom Maglajlijom.
- 2) Starješinstvo stoji na principima bratstva, jedinstva i zajedništva u samoupravnoj domovini i to smatra islamskom dužnošću. Svemu što šteti pomenutim principima Starješinstvo će se odlučno suprotstaviti.
- 3) Starješinstvo duboko žali što je na otvaranju vjerskog objekta došlo do nezgodnog istupa Hamdija-ef. Jusufspahića i vjeruje da će Starješinstvo IZ SR Srbije čiji je Hamdija-ef. službenik u njegovom slučaju donijeti adekvatnu odluku. Na osnovu izvještaja člana Starješinstva u SR Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Mustafa-ef. Nurkića, koji je u svojstvu vjersko-prosvjetnog referenta u Bugojnu bio organizator svečanosti otvaranja džamije u poriču, Husein-ef. Đozo u svom govoru nije učinio nikakav propust. Predsjednik Starješinstva izvinio se javno, otvoreno i iskreno u ime Islamske zajednice, u ime pripadnika i vjerskih službenika i u svoje ime na otvaranju džamije u Boljkovcu kod Gornjeg Vakufa.
- 4) Starješinstvo nema nikakve ingerencije na pisanje *Preporoda* koji je glasilo Udruženja ilmijje koje je nadležno da rješava pitanja nastala oko polemike s *Oslobođenjem*. U nastaloj polemici Starješinstvo nije učestvovalo.

- 5) Starješinstvo preporučuje Vrhovnom starješinstvu IZ u SFRJ da čim prije održi svoju sjednicu o nastalim pitanjima jer službenici koji su izazvali spomenute nesporazume nisu službenici ovog Starješinstva niti njegovih organa i institucija.⁷⁴

Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji zajedno sa svojim predsjednikom ogradilo se od Huseina Đoze i redakcije *Preporoda* i otvoreno i iskreno se izvinilo zbog “nesmotrenosti” na otvaranju džamije u Poriču. Svu odgovornost ovo Starješinstvo za nastalu situaciju prebacilo je na Udruženje ilmijje i Vrhovno islamsko starješinstvo.

Osjetivši da bi svoje prijatelje i saradnike mogao dovesti u neugodnu situaciju da raspravljaju o njemu, Husein Đozo je 21. novembra 1979, dva dana nakon sjednice Starješinstva, podnio ostavku na dužnost predsjednika Udruženja ilmijje i odgovornog urednika *Preporoda*. U ostavci je naglasio da je povjerene dužnosti nastojao izvršavati koliko je mogao i znao, pri čemu:

“Uvijek sam se, to posebno ističem, rukovodio plemenitim namjerama i interesima ilmijje, Islamske zajednice i interesima šire društvene zajednice. Ne poričem eventualne greške, jer ko radi taj i griješi. Ali kategorički tvrdim da nisu bile svjesno počinjene.”

Na kraju se zahvalio svima na saradnji uz napomenu da ostaje na raspolaganju Udruženju ilmijje.⁷⁵ Uz Đozo, ostavku na dužnost glavnog urednika *Preporoda* podnio je Hilmo Neimarlija. No, iako su Đozo i Neimarlija podnijeli ostavke na pomenute dužnosti poslije čega je bilo očekivano da prestanu napadi na njih, to se nije desilo. Husein Đozo i Hilmo Neimarlija nisu nimalo pošteđeni na sjednici Izvršnog

⁷¹ “Analitički presjek saznanja o neprijateljskoj djelatnosti Đozo Huseina”, AOSABIH.

⁷² “Zapisnik sa Šeste sjednice Komisije Izvršnog vijeća Skupštine SR BiH za odnose sa vjerskim zajednicama održane 25.12.1979.”, AKVP-Str. pov.-011-182/79, ABIH.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ “Reagovanje Starješinstva na govor Đoze i Jusufspahića u Poriču kod Bugojna”, *Informacija*, KVP-09-13/1980.

⁷⁵ “Izvršni odbor Udruženja ilmijje u SR Bosni i Hercegovini”, Porodični arhiv u vlasništvu Džemaludina Đoze, sina Husein-ef. Đoze.

odbora Udruženja ilmijje održanoj 10. decembra 1979. Izvršni odbor je, nakon prihvaćanja njihovih ostavki, ocijenio da su njih dvojica:

“...svojom djelovanjem štetili ugledu Udruženja i pasivizirali njegov rad, a pisanjem u *Preporodu* nanijeli štetu mjestu i ulozi Udruženja u društvu, ugledu i poziciji vjerskih službenika... Njihovo grupaško djelovanje nanijelo (je) veliku štetu i međuljudskim odnosima u organima i tijelima Udruženja.”⁷⁶

Uz to, na sjednici IO Udruženja ilmijje usvojen je zaključak da se iskaže nepovjerenje i razriješiti dužnosti redakcija *Preporoda* te da se do daljnjeg prolongira izdavanje sljedećih brojeva *Preporoda*.⁷⁷ Pod budnim okom narodnih vlasti, 19. decembra 1979. Izvršni odbor Udruženja ilmijje usvojio je Zaključak br. 96/79. o prestanku izlaženja informativne islamske novine *Preporod* u nadležnosti i izdanju Udruženja ilmijje i prijedlogu da Starješinstvo IZ u Sarajevu preuzme u svoju nadležnost izlaženje *Preporoda*.⁷⁸ Isti dan 19. decembra 1979. zasjedalo je Starješinstvo IZ u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji. Na ovoj sjednici razmatran je pomenuti Zaključak Udruženja ilmijje nakon čega je donesena Odluka o preuzimanju u nadležnost izdavanja informativno-islamske novine *Preporod* počevši od 1. januara 1980.⁷⁹ Za glavnog i odgovornog urednika imenovan je dr. Ahmed Smajlović.

Poslije ostavke na dužnosti u *Preporodu* i Udruženju ilmijje, Husein Đozo posvetio se obavezama u Vrhovnom islamskom starješinstvu i držanju predavanja na novoosnovanom Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu. Iako je do smrti pozivan na informativne razgovore u Sekretarijat za unutrašnje poslove⁸⁰, u UDBA-inim dokumentima se Đozo ne spominje poslije 1979. godine. Umro je u maju 1982, nešto

više od dvije godine nakon mučnih dešavanja oko *Parergona*.

Demokratske promjene koje su se početkom 1990-ih godina počele širiti Jugoslavijom snažno su zahvatile i Islamsku zajednicu u SFRJ čiji vrh je osjetio potrebu da otvoreno i kritički progovori o greškama Zajednice u prošlosti. S tim u vezi, Vrhovni sabor Islamske zajednice u Jugoslaviji je na svom redovnom zasjedanju održanom u Sarajevu 6. oktobra 1990. godine donio Odluku kojom Islamska zajednica u Jugoslaviji potpuno odbacuje društvenu osudu rahmetli hadži Husein-ef. Đoze izrečenu i sprovedenu 1979. godine.⁸¹ Time je rahmetli Husein Đozo, barem unutar svoje Islamske zajednice, rehabilitiran.

Zaključak

O životu i intelektualnom naslijeđu Husein-ef. Đoze te njegovom utjecaju na razvoj Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini kakvu danas poznajemo napisani su brojni radovi. Do sada neistraženi segment njegovog životopisa jeste odnos socijalističkih vlasti prema Husein-ef. Đozi. U radu smo, na osnovu brojnih dokumenata, pokazali da je taj odnos bio slojevit i zavisio je od niza faktora. S jedne strane, državna vlast Đozi nikada nije oprostila njegovo učesće u SS diviziji i kasnije u školi za vojne imame u Gubenu kod Berlina, zbog čega je 1945. osuđen na pet godina zatvora i pet godina gubitka građanskih prava. Iako se u jednom periodu, posebno tokom 1960-ih godina kada se Đozino djelovanje unutar Islamske zajednice u značajnoj mjeri poklapalo s interesima socijalističkih vlasti, činilo da je to zaboravljeno, na prvi signal njegovog samostalnog angažmana suprotnog željama vlasti, Đozina uključenost u SS diviziju se kao giljotina podizala nad njegovom glavom. U radu smo dokumentirali

da se to desilo 1972. godine kada su Đozine aktivnosti oko promoviranja nacionalnosti Muslimana (Bošnjaka), po ocjeni vlasti, izašle iz sfere vjerskog u sferu političkog djelovanja.

S druge strane, socijalističku vlast, a posebno one njene aspekte koji su se manifestirali kroz razvoj prosvjete, kulture i borbe protiv zaostalosti, Đozo je prihvatio kao svoju i snažno je promovirao sa stranica *Glasnika VIS-a*, *Preporoda* i kao predsjednik Udruženja ilmijje. Iako ga je, kako smo spomenuli, 1972. godine vlast primorala da odstupi s pozicije odgovornog urednika *Preporoda*, Đozo je to prihvatio nastavljajući da i dalje djeluje u ubjeđenju da socijalistička vlast predstavlja dobar okvir za razvoj vjerskih i nacionalnih stremjenja Bošnjaka.

Otriježnjenje je došlo 1979. godine. Naime, u ljeto te godine *Oslobodjenje* je u nastavcima objavljivalo *Parergon* u kojem je autor Derviš Sušić s omalovažavanjem i na ponižavajući način pisao o djelovanju jednog dijela bošnjačke uleme tokom Drugog svjetskog rata. Đozo se, naravno, prepoznao u *Parergonu* i duboko ga je kao čovjeka zaboljelo saznanje da mu socijalistička vlast, koju je prihvatio kao svoju, nikada nije oprostila davne mladalačke grijehe. Ponos i ljudsko dostojanstvo nisu mu dozvoljavali da nijemo pređe preko uvreda Derviša Sušića. Husein Đozo bio je hrabar čovjek. Unatoč silnim pritiscima kojima je bio izložen nikada nije pognuo glavu i nije šutio onda kada je smatrao da treba govoriti. Tako je bilo na konferenciji u Mogadišu; za vrijeme odlaska na hadž u Irak; u trenucima kada je UDBA od njega tražila da postane njen doušnik i da prati neke bivše pripadnike organizacije “Mladi muslimani”; a posebno kada je Derviš Sušić počeo objavljivati *Parergon*. Naravno, reagiranje *Preporoda* i Udruženja ilmijje čiji je

⁷⁶ “Održana sjednica Izvršnog odbora Udruženja ilmijje u BiH”, *Informacija*, KVP-09-13/1980.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ “Republičkom sekretarijatu za informacije” Arhiv IZ u BiH, Gazi Husrevbegova biblioteka, Udruženje ilmijje

u SR BiH, br. 99/79, od 24.12.1979.

⁷⁹ “Odluka”, Starješinstvo IZ u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, br. 4955/79, od 19.12.1979, AGHB.

⁸⁰ “Poziv za stranku”, Porodični arhiv u vlasništvu Džemaludina Đoze, sina Husein-ef. Đoze.

⁸¹ “Odluka, Islamska zajednica u Jugoslaviji potpuno odbacuje društvenu osudu rahmetli hadži Husein ef. Đoze izrečenu i sprovedenu 1979. godine”, *Glasnik* Rijaseta IZ-a, br. 11, Sarajevo, 1990, god. LIII, br. 11, str. 109.

Đozo bio predsjednik na pisanje *Parergona*, socijalistička vlast iskoristila je da se obračuna s njim, tada je već bilo sasvim jasno da ga je sve vrijeme “trpila”, a nikada prihvatila. Pod pritiskom državnih vlasti, režimskih

medija, pa i onih koji su dolazili iz Islamske zajednice, Đozo je bio prinuđen odstupiti i iz *Preporoda* i s pozicije predsjednika Udruženju ilmije.

Nešto više od dvije godine poslije tih događaja, a godinu prije

Sarajevskog procesa koji je predstavljao kulminaciju obračuna socijalističke vlasti s bošnjačkim muslimanskim intelektualcima, 1982. umro je Husein-ef. Đozo. Rehabilitaciju od državnih vlasti do danas nije dobio.

Literatura

- (1979). “Osporavanje pozitivnih nastojanja”, *Preporod*, 19, 3.
- (1990). “Odluka Islamska zajednica u Jugoslaviji potpuno odbacuje društvenu osudu rahmetli hadži Husein ef. Đoze izrečenu i sprovedenu 1979. godine”, *Glasnik Rijaseta IZ-a*, LIII, 11, 109.
- Duranović, Amir (2021). *Islamska zajednica u jugoslovenskim socijalizmu*. Sarajevo: Udruženje za modernu historiju.
- Đozo, Husein (1941). “Skrb o siročadi (jetimima)”, *Glasnik IVZ*, X, 8, 213.
- Đozo, Husein (1941). “Islamske dužnosti prema siromašnim”, *Glasnik IVZ*, IX, 10, 312.
- Đozo, Husein (1942). “Borba i žrtve”, *El-Hidaje*, VI, 1-2, 7.
- Đozo, Husein (1942). “Smisao borbe u islamu”, *Osvit*, I, 42-43, 9.
- Đozo, Husein (1942). “Islamska odvažnost”, *Glasnik IVZ*, X, 6, 166.
- Đozo, Husein (1958). “Marija, majka Isusova, u Kur’anu i islamskoj predaji”, *Glasnik IVZ*, IX, 6-8, 276-285.
- Đozo, Husein (1959). “Uz članak ‘Mededija usluga’”, *Glasnik VIS*, X, 4-6, 171-172.
- Jahić, Adnan (2013). “Ideja autonomije Bosne i Hercegovine 1941-1945. u okvirima izvora i historijske rekonstrukcije”, *Historijska traganja*, XII, 155-183.
- Jahić, Adnan (2018). “Odnos Islamske vjerske zajednice Nezavisne države Hrvatske prema vojno-političkoj akciji hafiza Muhameda ef. Pandže u jesen 1943. godine”, *Prilozi*, 47, 217-228.
- Karčić, Fikret (2006). “Šta je to ‘islamska tradicija Bošnjaka’”, *Preporod*, 23/841, 15.
- Lukić, Dejan (1968). “Poziv na sveti rat”, *Oslobođenje*, br. 7315, od 13.10.1968.
- Neimarlija, Hilmo (1979). “Sporodno djelo – Povodom ‘Parergona’ Derviša Sušića”, *Preporod*, 18, 1.
- “Oštra Kritika ‘Oslobođenja’ – Povodom pisanja Preporoda o Parergonu D. Sušića”, *Preporod*, 19, 3.
- Purivatra, Atif (1998). “Uloga Husein-ef. Đoze u popisu stanovništva 1971”, u: *Život i djelo Husein ef. Đoze*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 55-57.
- Halilović, Mehmed (1972). “Ekstremi u ime vjere”, *Oslobođenje*, od 27.5.1972, 5.
- Sušić, Derviš (1979). “Parergon – Svjedoci su živi”, *Oslobođenje*, od 6.8.1979, 5.

الموجز

موقف السلطات الاشتراكية من الشيخ حسين جوزو

ألفير دورانوفيتش

بناء على وثائق مكتبة الغازي خسرو بك، وأرشيف عائلة الشيخ حسين جوزو، وأرشيف اللجنة الجمهورية للشؤون الدينية، وأرشيف وكالة المخابرات والأمن في البوسنة والهرسك، الذي يحتوي على أرشيف أمن الدولة، يناقش الكاتب موقف السلطات الاشتراكية في البوسنة والهرسك من الشيخ حسين جوزو، المفكر الإسلامي الذي ترك بأنشطته بصمة واضحة في المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك في النصف الثاني من القرن العشرين. ويكشف المؤلف في الجزء الأول من المقال تفاصيل غير معروفة من سيرة حسين جوزو، تتعلق بأنشطته خلال الحرب العالمية الثانية، والتي ارتكز عليها بالفعل موقف سلطات الدولة تجاهه في فترة الحكم الاشتراكي. ثم ينتقل الكاتب للحديث عن عودة حسين جوزو إلى المشيخة الإسلامية عام 1960 من وجهة نظر السلطات الاشتراكية. وتؤكد المواد والمصادر المحفوظة بوضوح أن حسين جوزو، كان يتمتع بأخلاق سامية، جعلته يرفض أن يكون منحرفاً للسلطات، ولم تتعرض السلطات الاشتراكية للشيخ حسين جوزو بأي مضايقات إلا بعد أن صارت أنشطته تتعارض مع مقاصدها، وفقاً لتقييم سلطات الدولة ذاتها، عندها عمدت إلى تفعيل كل الآليات المتاحة، بدءاً من التحقيقات الشفهية، ومروراً بالهجوم عبر وسائل إعلام النظام، وانتهاءً بتهديده داخل مؤسسة المشيخة الإسلامية للضغط عليه ودفعه للاستقالة من المهام التي كان يؤديها والعودة إلى إطار العمل الذي تفضله الحكومة.

الكلمات الرئيسية: حسين جوزو، سليمان كيمورا، UDBA (أمن الدولة)، لجنة الشؤون الدينية، باربرجون (Parergon)

Summary

THE ATTITUDE OF THE SOCIAL GOVERNMENT TOWARDS HUSEIN-EF. ĐOZO

Elvir Duranović

Based on the documents found in Gazi Husrev-bey's Library, the family archive of Husein ef. Đozo, the Archives of the State Commission for Religious Issues and the Archive Information and Security Agency, wherein the archive of UDBA is also preserved, the author here thematises the attitude of the socialist government towards Husein ef. Đozo, an Islamic thinker whose endeavour marked the second half of the 20th century within the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina. The first part of the article reveals some lesser-known biographical details of Husein Đozo related to his activities during the Second World War, which in particular were the basis for the State's opinion later, in the socialist period. Further on, the author discusses the socialist government's view regarding Đozo's decision to return to the Islamic Community in the year 1960. All the preserved documents undoubtedly show that Husein Đozo, as a person of high morality, refused to act as a government informer and that the same government would leave him alone for so long as his activities were in line with the government's agenda. However, each time his actions were esteemed to be contrary to its objectives, the government would initiate all available mechanisms, such as informative hearings, and exercising pressure via regime-controlled media all to force him into resigning from his current duties and returning to a more desirable frame of work.

Keywords: Husein Đozo, Sulejman Kemura, UDBA, Commission for Religious Issues, Parergon

DOPRINOS MUSLIMANA NA POLJU MEDICINE S POSEBNIM OSVRTOM NA IBN SINU

Maksuda MURATOVIĆ
JU Gimnazija Živinice
maksudamuratovic@gmail.com

SAŽETAK: U ovom radu istražuju se značajni doprinosi nekoliko velikih muslimanskih medicinskih znanstvenika do 13. stoljeća. Fokus je na njihovim originalnim idejama, istraživanjima i principima koji su ostavili dubok i trajan uticaj na razvoj medicinske znanosti. U prvom dijelu rada analizira se život i rad Ebu Alija el-Husejna ibn Abdullaha ibn el-Hasana ibn Alija ibn Sine, poznatog i kao Avicenna. Njegov najpoznatiji rad, *Kitab el-Kanun fi et-Tibb* ili *Canon Medicinae*, postao je ključan udžbenik na evropskim univerzitetima i ostao vodičem za medicinsku znanost na Zapadu više od šest stoljeća. Drugi značajni medicinski znanstvenik je Ebu Kasim ez-Zehravi, poznat kao Albucasis. Njegova medicinska enciklopedija *Et-Tasrif li men 'adžeze 'an et-talif* sadrži detaljne opise hirurških činjenica i alata, uključujući preko 200 instrumenata koje je sam dizajnirao. Treći znanstvenik, Dijauddin Ebu Muhammed Abdullah ibn Ahmed, poznat kao Ibn el-Bejtar, bio je strastveni botaničar koji je nadmašio uobičajena znanja iz Grčke i Rima. Četvrti znanstvenik, Ebu Bekr Muhammed ibn Jahja ibn Zekerijja er-Razi, poznat kao Rhazes, bio je perzijski liječnik, filozof i alhemičar. Njegova klinička statistika i precizni opisi bolesti poput ospica doprinijeli su razvoju medicine. Svi ovi znanstvenici ostavili su izuzetno naslijeđe koje je obogatilo svjetsku medicinsku praksu.

Ključne riječi: Ibn Sina, Ez-Zehravi, Ibn el-Bejtar, Er-Razi, Kitab el-Kanun, Et-Tasrif, historija medicine

Uvod

Islamska civilizacija ostavila je neizbrisiv uticaj na društvo i znanost. (Hogendijk & Sabra, 2013) Muslimanski znanstvenici izumili su numeričke sisteme i algebru, a Muhammed ibn Musa je izumio visak u fizici. (Saliba, 2007) Muslimanski matematičari, poput El-Havarizmija i Muhammeda ibn Zekerijje, bili su pioniri teorije algoritma i prvi koji su koristili decimalni pojam. (Hogendijk i Sabra, 2013) Muslimanski

znanstvenici također su otkrili neke hemikalije, poput sumporne kiseline, dušične kiseline, amonijačne soli, alkohol i pripravke žive. (Nasr, 1987) Ibn Zuhr, poznat u Evropi kao Avenzoar, uveo je hirurgiju i farmakologiju u 12. stoljeću, a Ebu Ali Husejn ibn Sina, poznat kao Avicenna, smatran je velikim liječnikom. (Hogendijk i Sabra, 2013) Njegova knjiga magnum opus *El-Kanun* služila je kao relevantan materijal na evropskim univerzitetima

tokom nekoliko stoljeća. (Saliba, 2007) Ebu Bekr Muhammed er-Razi ostavio je neizbrisiv trag u medicini. (Nasr, 1987) Doprinosi koje su muslimani dali različitim granama znanosti, posebno matematici i astronomiji, ne mogu se zanemariti. (Al-Khalili, 2009) Od 9. do 13. stoljeća muslimanski znanstvenici bili su priznati kao svjetski lideri u razvoju umjetnosti i znanosti. (Huff, 1993) Muslimanski znanstvenici izračunali su kut ekliptike, izmjerili

obim Zemlje, izračunali posjed ekvivalencija i izumili sat s klatnom. (Al-Khalili, 2009) Također su objasnili pojave u području optike i fizike, kao što su lom svjetlosti, gravitacija, kapilarno privlačenje i sumrak. (Hogendijk i Sabra, 2013) Historičar Philip Hitti kaže: "Islamska znanost i kultura bila je napojena iz iste rijeke čiji su izvori bili u starom Egiptu, Babilonu, Fenikiji, Indiji... i oni su tekli prema Grčkoj, a poslije se vratili na Istok putem helenizma. Kasnije su Arabljeni, preko Španije i Sicilije, vratili ovu istu rijeku u Evropu, u 12. stoljeću, gdje je ona pomogla buđenju arapske renesanse". (Hitti, 1988)

Muslimanski naučnici na polju medicine

Do 13. stoljeća arapsko-islamski svijet postao je centar izuzetnog razvoja biomedicinskih znanosti, iako se to razdoblje često zanemaruje. U svakoj fazi islamske povijesti ističu se iznimni pojedinci čiji su neizmjeri doprinosi i naponi bili od ključne važnosti za razvoj znanosti. Veliki uspon medicine kod muslimana, s vrhuncem njezinih dostignuća tokom zlatnog razdoblja islamske civilizacije, rezultat je predanosti prvih halifa, posebno halife El-Me'muna, osnivanju prevodilačkih i visokih škola. Na ovim školama prevedena su najvažnija filozofska, medicinska i druga djela, posebno s grčkoga jezika. Ovaj proces omogućio je prevođenje antičkih medicinskih tekstova, što je zatim potaknulo razvoj medicinske misli kod muslimana. Liječnici su bili ključni nositelji znanja u srednjovjekovnom islamskom svijetu, često preuzimajući ulogu predvodnika u znanstvenim istraživanjima i inovacijama. Njihova djelatnost bila je od presudne važnosti za uspon arapske medicine, a njihovi doprinosi i postignuća neizmjeran su dio povijesti biomedicinskih znanosti. Svojim radom i istraživanjima, liječnici su oblikovali temelje medicinskog znanja koji su i danas od

iznimne važnosti. Ukupno, razdoblje srednjeg vijeka u islamskom svijetu predstavlja ključnu tačku u povijesti medicine, gdje su prevoditeljski naponi i razvoj medicinskih škola omogućili prelazak antičkih medicinskih spoznaja u novu eru islamskog medicinskog stvaralaštva. U nastavku rada ukratko ćemo predstaviti muslimanske naučnike koji su ostavili neizbrisiv trag u općoj historiji medicine.

Ibn Sina

Ebu Ali el-Husejn ibn Abdullah ibn el-Hasan ibn Alija ibn Sina (980-1037) rođen je u Afšanu, selu u predgrađu Buhare, u sadašnjem Uzbekistanu. (Sahni, 2010) Buhara je bila glavni grad perzijske dinastije Samanida u središnjoj Aziji i Velikom Horasanu. (Meri i Bacharach, 2006) I Arapi i Perzijanci časte Ibn Sinu titulama kao što su *Voda svih učenjaka*, *Ponos nacije*, *Princ liječnika* i *Dragulj Istoka*. Na Zapadu je poznat pod svojim latinskim imenom Avicenna ili hebrejskim Aven Sina. Ibn Sina je bio najeminentniji muslimanski liječnik i filozof. Opisivan je *Cvijetom srednjovjekovne arapske kulture i učenja* (Tschanz, 2003:47-49) i uspoređivan s umom poznatog njemačkog filozofa Johanna Wolfganga von Goethea (1749-1832) i genija italijanskog renesansnog slikara, znanstvenika i inženjera Leonarda da Vincija (1452-1519). (Smith, 1980:367-370) Prema Georgeu Sartonu (1884-1956), ocu povijesti znanosti, Ibn Sina je jedan od najpoznatijih zagovornika muslimanskog univerzalizma i istaknuta figura islamskog učenja. Hiljadu godina zadržao je svoj ugled kao jedan od najvećih mislilaca i medicinskih znanstvenika u povijesti. (Sarton, 1975)

Među njegovim najznačajnijim djelima je *Kitab eš-Šifa* (Knjiga liječenja), filozofska enciklopedija bazirana na Aristotelovoj tradiciji. Njegovo sačuvano djelo sastoji se od oko 240 knjiga, rasprava i članaka iz različitih znanstvenih i književnih

područja. (Ronan, 1984) *Kitab el-Kanun fi et-Tibb*, poznat kao *Canon Medicinae*, daleko je najveće, najpoznatije i najvažnije njegovo djelo o općim principima medicine i, u isto vrijeme, najpažljivije sačuvana riznica i na izvornom arapskom (slika 1) i na latinskom jeziku. (Tschanz, 2003) Ovo djelo, poslije prevođenja na latinski jezik, bilo je ključno za medicinsko obrazovanje na evropskim univerzitetima sve do kraja 18. stoljeća. Na latinski ga je preveo Italijan Gerardus Cremonensis. (Zargarani sar., 2012) Postao je obavezan udžbenik na starim francuskim i italijanskim fakultetima kroz više stoljeća. *Kanun* je bio glavni vodič za medicinsku znanost na Zapadu od dvanaestog do sedamnaestog stoljeća. Dr. William Osler, koji je napisao *Evoluciju moderne znanosti*, primjećuje: "Canon je ostao medicinska Biblija duže od bilo kojeg drugog djela". (Axel i Müller, 2017)



Slika 1. Vjerovatno najraniji postojeći rukopis *Kitab el-Kanun fi et-Tibb* Ibn Sine, sv. 5, iz 444. H/1052. god. (The Aga Khan Museum, Toronto, Kanada).

Kanun je konačna kodifikacija svih grčko-arapskih medicinskih saznanja do njegova vremena, obogaćena i modificirana njegovim vlastitim znanstvenim eksperimentima i neovisnim opažanjima, čime je nadmašio Hipokratove knjige. (Hitti, 2002) Colin Ronan (1920-1995), poznati britanski autor, opisao je *Kanun* riječima: "Prvi udžbenik medicine na Zemlji". (Ronan, 1984)

Načela sadržana u njemu još se izučavaju na kalifornijskom Univerzitetu

Los Angeles i na Univerzitetu Yale, među ostalim, kao dio povijesti medicine. (Hajar, 2013) Iako su o ovoj knjizi, poznatoj po svom enciklopedijskom karakteru, provedena opsežna istraživanja u razdoblju dužem od 1000 godina, postoje određena područja koja su do sada ostala neistražena. (Najam, 1976) Prema Ibn Sini "Medicina je znanost pomoću koje učimo o različitim stanjima tijela; način na koji se zdravlje može izgubiti; a kada se izgubi, vjerovatno će se obnoviti. Drugim riječima, to je umijeće kojim se zdravlje održava i umijeće kojim se ono obnavlja kada se izgubi". (Gruner i sar., 1999) Premda su već Grci naglašavali važnost prevencije bolesti, Avicenna je podigao preventivnu medicinu na visoko mjesto. U tom procesu je sve bilo bitno, ne samo fizička aktivnost i prehrana već i čistoća okoliša i mjesta stanovanja. (Kelishadi i Hatami, 2012) Bio je učitelj današnjeg modernog nutricionizma. Precizirao je koje se bolesti mogu spriječiti tjelovježbom. (Siahpoosh i sar., 2012) Opisao je migrenu i diferencirao više vrsta glavobolje, a postulirao je cirkulacijski problem i opisao problem glavobolje nakon konzumacije vina. (Zargaran i sar., 2012)

Ibn Sina je opisao "Sedam doktrina" za održavanje zdravlja u svom remek-djelu. Korijeni tih principa mogu se naći u egipatskoj, hebrejskoj, grčkoj, rimskoj, kineskoj, staroperzijskoj, indijskoj i islamskoj medicini. Sedam doktrina je nabrojano na sljedeći način:

1. Ravnoteža temperamenta. Ovo se odnosi na održavanje unutarnje ravnoteže u tijelu, posebno u pogledu temperamenta ili prirode tijela. Prema Ibn Sini, održavanje ravnoteže temperamenta bilo je ključno za očuvanje zdravlja.
2. Odabir artikala hrane i pića. To se odnosi na važnost pravilnog odabira hrane i pića kako bi se tijelo snabdijevalo potrebnim hranjivim tvarima

za održavanje zdravlja i prevenciju bolesti.

3. Uklanjanje istrošenih tvari. Ovaj princip se odnosi na važnost redovitog uklanjanja otpadnih tvari ili toksina iz tijela, što je ključno za održavanje zdravlja organa i tjelesnih funkcija.
4. Zaštita tijela. Ovo se odnosi na zaštitu cjelokupne tjelesne strukture od bolesti ili štetnih vanjskih uticaja kako bi se očuvalo zdravlje tijela kao cjeline.
5. Održavanje čistoće udahnutog zraka. Ovo je naglasak na važnosti čistog zraka koji se udiše radi očuvanja zdravlja dišnog sistema i cjelokupnog organizma.
6. Zaštita od vanjskih nepredviđenih događaja. Ovaj princip se odnosi na zaštitu tijela od vanjskih faktora koji mogu negativno uticati na zdravlje, kao što su ozljede ili bolesti koje se mogu javiti iznenada.
7. Umjerenost u pogledu pokreta tijela i pokreta uma, uključujući spavanje i budnost. Ovo se odnosi na održavanje umjerenog i uravnoteženog načina života u pogledu tjelesne aktivnosti, ali i mentalne stimulacije, uz poseban naglasak na važnost redovitog i kvalitetnog sna. (Gruner i sar., 1999)

Budući da je bio pobožni musliman, s dubokim poznavanjem časnog Kur'ana i hadisa, Ibn Sina je u velikoj mjeri koristio upute sadržane u njima. Naprimjer, u jednom od vjerodostojnih hadisa se kaže: "Tražite od Uzvišenog Allaha *afijet* (blagostanje i zdravlje), jer poslije jekina (čvrsto ubjeđenje), robu nije darovano veće dobro od *afijeta*." (El-Buhari, *El-Edeb*, 724) Cilj očuvanja blagoslova zdravlja za ljude je dostižan uz odgovarajuće znanje o principima sticanja i održavanja zdravlja, te pridržavanje iscrpnih i izvedivih uputa o zdravoj ishrani i piću, suzdržavanju od nezdravih postupaka te brizi o ličnoj, općoj i

okolišnoj higijeni. Postoji prijevika potreba za održavanjem ravnoteže između preventivnih i promotivnih komponenti medicine. Zdravstveni potencijal može biti u obliku pravilne prehrane, dobrog imuniteta ili tjelesne spremnosti koja osobi omogućuje da se dobro nosi sa stresom s kojim se tijelo može suočiti. (Al-Khayat, 1997) Ibn Sina vjeruje da je "dobrobit cijele osobe emocionalno, tjelesno, duhovno i mentalno, neophodno kako bi vjernik u potpunosti sudjelovao u životu, ispunjavajući svoje dužnosti prema boljem društvu". (Gruner i sar., 1999) Jedan moderni povjesničar opisao je Ibn Sinu riječima: "Meteor, koji je bljesnuo preko neba, obasjavši cijeli svijet svojim sjajem". (Tschanz, 2003) Sir William Osler, jedan od profesora osnivača bolnice John Hopkins, proglasio je njegov *Canon* najpoznatijim medicinskim udžbenikom ikada napisanim. (Osler, 2012)

Ebu El-Kasim ez-Zehravi

Ez-Zehravi (963-1013) na Zapadu je poznat kao Albucasis. Poznati hirurg, u svoje vrijeme, na dvoru halife El-Hakema II. Napisao je medicinsku enciklopediju *Et-Tasrif li men 'adžeze 'an et-talif* koja sadrži 30 segmenata hirurških činjenica i crteže 200 hirurških alata, od kojih je većinu sam dizajnirao. (Ulmann, 1997) Njegova enciklopedija nije bila tipična samo za ljekare, već se čak pet razdoblja kasnije koristila kao standardni udžbenik hirurgije na univerzitetima u Evropi. *Et-Tasrif* sadrži podatke o raznim bolestima, ozljedama i liječenju, a obuhvaća sva do tada poznata polja iz medicine, stomatologije i farmacije.¹ Knjiga je u 12. stoljeću prevedena na latinski

¹ O Ez-Zehravi i djelu *Kitab Et-Tasrif* vidi opširnije: S.K. Hamarneh, *Abdul Qasim ibn al-Abbas Al-Zahravi: The Father of Modern Surgery*, <<https://imana.org/wp-content/uploads/2016/10/Al-zahravi-Father-of-surgery.pdf>> (Dostupno, 2.1.2018)

(prijevod Gerardusa Cremonensis). Ez-Zehravi je izveo do njega nedostižne operacije poput carskog reza, a bio je i prvi koji je koristio svileni konac za šivanje rana. Istaknuo je da dobra praksa u hirurgiji zahtijeva dobro poznavanje anatomije. (Al-Zahrawi i sar., 1973)

Ibn el-Bejtar

Dijauddin Ebu Muhammed Abdullah ibn Ahmed, poznat kao Ibn el-Bejtar (1197-1248), rođen je u Malagi, Španija. Bio je, prije svega, pasionirani botaničar koji je nadmašio uobičajena znanja iz Grčke i Rima. Napisao je prvu farmakopeju, premda se službeno nije tako zvala. Proučavao je floru i medicinsku upotrebu ljekovitih biljaka od prostora današnje Sirije i cijele sjeverne Afrike. Napisao je djelo *Kitab el-džami li mufredat el-edevije va el-agzije* (Knjiga medicinskih proizvoda i jednostavnih prehrambenih proizvoda), s opisom preko 1400 biljaka i biljnih lijekova. (Huff, 2003) Knjiga je i bogato referencirana i navodi druga djela arapskih, rimskih i grčkih autora. Ibn el-Bejtar vrlo jasno razlikuje ekstrakte eteričnih ulja ruže, dobivenih ekstrakcijom u mastima u odnosu na eterična ulja dobivena destilacijom. Putovao je na mnoga mjesta kako bi skupio biljke u Africi i Aziji. Ibn el-Bejtarova djela izvršila su dubok uticaj na Istočnu kao i Zapadnu botaniku i medicinu. (Rashed, 1996)

Ebu Bekr er-Razi

Ebu Bekr Muhammed ibn Jahja ibn Zekerija er-Razi (865-925), latiniziranog imena Rhases ili Rasis, bio je perzijski liječnik, filozof i (al) hemičar. Er-Razi je postao direktor bolnice u gradu Reju, u blizini današnjeg Teherana. Slavljén je već u svoje doba kao čovjek velikog znanja i morala. Uveo je obavezno vođenje zapisa o pacijentima u bolnici. Začetnik je kliničke statistike i tačno

je prikazivao broj pacijenata koji bi reagirali dobro na liječenje te onih koji bi reagirali suprotno. Ukoliko bi broj ljudi koji negativno reagiraju bio veći, preispitao bi način liječenja. (Pormann, 2013, Ghaffari i sar., 2017) Prvi je vrlo precizno opisao razliku između ospica (morbila) i velikih boginja s vrlo jasnim detaljima. (Band i Reichel, 2017) Bio je svjestan zarazne prirode tih bolesti i upozoravao je na izbjegavanje kontakta kako se ne bi desila epidemija. Stvorio je pedijatriju kao medicinsku granu i napisao knjigu o toj temi. (Zarinntan i sar., 2018) Bolnice s kojima je saradivao imale su i prve odjele za psihijatrijske pacijente. (Vakili i Gorji, 2006) Kao i neki grčki liječnici, naglašavao je važnost prehrane, čak je napisao kako mu je žao liječnika koji se muče razmaženim bogatašima koji ne žele slušati savjete u vezi s njihovom prehranom. Po volumenu knjiga i recepturama nadilazi i slavnog Galena. Njegovi etički principi vrijede i danas kao cilj koji treba dosegnuti. Er-Razi piše protiv onih koji varaju ljude i koji su obilazili gradove nudeći očajnim pacijentima čarobno izlječenje. U isto vrijeme, poziva medicinsku struku da se kontinuirano educira i taj poziv vrijedi jednako i danas. Poziva liječnike da priznaju koje bolesti, nažalost, ne mogu liječiti uspješno. Naglašava kako postoje bolesti koje se ne mogu izliječiti i kako za to liječnik ne treba osjećati krivnju. Poticao je medicinske radnike na pomaganje drugima, pogotovo siromašnim ljudima koji ne mogu platiti liječenje, a obavezivao je liječnike da ne spravljaју *otrove* odnosno da ne naude pacijentu te da liječe i svoje neprijatelje. Već su Grci uveli pojam *rak* u medicinu, a Er-Razi je razrađivao tu temu puno dalje. Potvrdio je kako tumori mogu nastati bilo gdje u tijelu. Klasificirao ih je po učestalosti te naveo kako je tumor dojke jedan od najčešćih tumora. Smatrao je kako nedovoljan rad jetre i slezene izaziva nastajanje tvari koje mogu prouzročiti tumore.

Danas znamo kako je istina daleko šira, ali u rizicima nastanka nekih tumora, primjerice kod metabolizma estrogena, i dan-danas ova opservacija ima smisla. Njegova medicinska statistika dala je onkologiji vrijednu opservaciju. Postotak preživljavanja pacijenata bio je puno veći ako bi se tumor dijagnosticirao rano, kao malen, te operirao. Kasnije, kod velikih tumora, operativni zahvat bio bi slabo uspješan. Opisao je pojačanu vaskularizaciju (prokvrljenost) tumora i metastaze. Dok su Egipćani rekli kako se tumor ne liječi, Er-Razi je otišao korak dalje. Kao talentirani hemičar shvatio je kako se tumor mora napasti snažnim tvarima. Koristio je lokalne preparate od olovnog karbonata, arsenovih spojeva i masti živinih spojeva, te ispitivao kako tumori reagiraju na pojedine biljne preparate. Ne sudimo oštro ove prve korake, Er-Razi jest otac onkologije i idejni začetnik liječenja onkoloških pacijenata. (Karamanou i sar., 2019)

Od velika broja napisanih knjiga, dva njegova djela bila su vrlo uticajna u izučavanju medicine u Evropi. Knjiga *Kitab el-Havi* (Sveobuhvatna knjiga o medicini), poznata na latinskome jeziku kao *Continens Liber* i na engleskome kao *The Virtuous Life*, opsežna je enciklopedija terapije koju su poslije Er-Razi-jeve smrti napisali njegovi učenici služeći se njegovim rukopisima i radnim bilježnicama koje obuhvaćaju i izvorna, vlastita klinička zapažanja, odnosno iskustva. Drugo djelo *Kitab el-Mensur* (Knjiga o medicini posvećena El-Mensuru), prevedeno na latinski pod naslovom *Liber medicineis ad almansorem*, udžbenik je cjelokupne medicine koji sadrži deset svezaka od kojih su najvažniji sedmi (o hirurgiji) i deveti (detaljna rasprava o medicinskim patologijama čitavog tijela). Deveti je svezak posebno objavljen kao *Liber nonus* i/ili *Nonus Almansoris* i bio je jedan od najvažnijih udžbenika na evropskim medicinskim fakultetima. Uz navedeno, od djela iz

područja medicine treba spomenuti monografiju o boginjama i ospicama te prvo djelo o pedijatriji kao posebnom području medicine.

Zaključak

Navedeni znanstvenici ostavili su dubok i trajan pečat na razvoj medicinske znanosti čiji se uticaj proteže

kroz stoljeća i obuhvaća različite aspekte medicinske prakse. Ibn Sinin *Canon Medicinae* ostaje klasično djelo koje je oblikovalo medicinsko obrazovanje na Zapadu i bilo vodičem kroz više stoljeća. Ovi znanstvenici ne samo da su obogatili muslimansku medicinsku tradiciju, već su i prenijeli vrijedna znanja koja su oblikovala temelje savremene medicine. Njihovi

doprinosi sužavaju jaz između različitih kultura i civilizacija, čineći medicinu globalnom disciplinom koja se nadovezuje na bogatu baštinu islamskog medicinskog znanja. Njihov rad podsjeća nas na važnost kulturne raznolikosti u povijesti medicine te potiče daljnje istraživanje i saradnju između različitih medicinskih tradicija.

Literatura

- Ahmed, A. S. (2010). "Discovering the Muslims' contribution to science", *Journal of Religion and Health*, 49(3), 325-335.
- Al-Khalili, J. (2009). *The golden age of Arabic science*. BBC News.
- Al-Khayat MH. (1997). "The Right Path to Health-Health Education Through Religion", *Health an Islamic Perspective*. World Health Organisation, Alexandria, pp. 1-53.
- Axel, L., & Müller, G. B (2017). "Polydactyl in Development, Inheritance, and Evolution", *The Quarterly Review of Biology*, 92(1), 1-38
- Al-Zahrawi, S. M. S., & Lewis, G. L. (Eds.) (1973). "Albucasis on surgery and instruments", *Publications of the Wellcome Institute of the History of Medicine*, new series, XII, London: The Wellcome Institute of the History of Medicine, 2-5.
- A.Zargaran, A. Mehdizadeh, M. M. Zarshenas, and A. Mohagheghzadeh (2012). "Avicenna (980-1037 AD)," *Journal of Neurology*, 259, 2, 389-390.
- F. Ghaffari, M. Naseri, R. Jafari Hajati, and A. Zargaran (2017). "Rhazes, a pioneer in contribution to trials in medical practice," *Acta Med His. Adriat*, 15, 2, 261-270.
- Gruner OC, Shah MH, Crook JR (Translators) (1999). *The Canon of Medicine (al-Qānūn Fī'l-ṭibb)*. *Great Books of the Islamic World*.
- Hajar R. (2013). "Ibn Sina (Avicenna): The Great Physician and Philosopher". *Heart Views: The Official Journal of the Gulf Heart Association*, 196.
- Hitti PK. (2002). *History of the Arabs: from the Earliest Times to the Present*. New York, Palgrave Macmillan.
- Huff, T. (2003). *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge University Press, 218.
- Hogendijk, J. P., & Sabra, A. I. (Eds.) (2013). *The enterprise of science in Islam: New perspectives*. MIT Press.
- I. C. Band and M. Reichel, (2017). "Al Rhazes and the Beginning of the End of Smallpox," *JAMA Dermatology*, 153, 5, 420.
- Meri JW, Bacharach JL. (2006). *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia - Routledge*, New York: Taylor & Francis Group.
- M. Siahpoosh, M. Ebadiani, G. Shah Hosseini, M. Isfahani, A. N. Nasrabad, and H. Dadgostar (2012). "Avicenna the first to describe diseases which may be prevented by exercise.," *Iran. J. Public Health*, 41, 11, 98-101.
- M. Karamanou, G. Tsoucalas, K. Laios, and G. Androustos (2019). "History of Oncology - Rhazes' (864-925) views on cancer and the introduction of chemotherapy", *JBUNON*, 24, 2, 868-871.
- Najam Abidi M. (1976). *History of Medicine in Iran*. Tehran: University Publications.
- Nasr, S. H. (1987). *Islamic science: An illustrated study*. World of Islam Festival Trust.
- N. Vakili and A. Gorji (2006). "Psychiatry and psychology in medieval Persia", *J. Clin. Psychiatry*, 67, 12, 1862-9.
- Osler SW. (2012). *The Principles and Practice of Medicine. Designed for the Use of Practiotners and Students of Medicine*, vol. 1, Nabu Press,
- P. E. Pormann (2013). "Qualifying and quantifying medical uncertainty in 10th-century Baghdad: Abu Bakr al-Razi", *J. R. Soc. Med.*, 106, 9, 370-372
- Rashed, R. (1996). *Encyclopedia of the History of Arabic Science: Astronomy, Theoretical and Applied*, London: Routledge.
- Ronan CA. (1984). *The Cambridge Illustrated History of World's Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- R. Kelishadi and H. Hatami (2012). "Avicenna as the Forerunner of Preventive Medicine: On the Occasion of 1032(nd) Birth Anniversary of Avicenna (22 August 980)", *Int. J. Prev. Med.*, 3, 8, 517-519.
- Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European Renaissance*. MIT Press.
- Sarton G. (1975). *Introduction to the History of Science*. Huntington, Krieger.
- S. Zarrintan, A. Shahnabee, and S. Aslanabadi, (2018). "Rhazes (ad 865-925) and his early contributions to the field of pediatrics", *Child's Nerv. Syst.*, 34, 8, 1435-1438.
- Tschanz D. (2003). "Ibn Sina: 'The Prince of Physicians'", *JISHIM*, 1, 47-49.
- Ullmann, M. (1997). *Islamic medicine*, Edinburgh: University Press.

الموجز

إسهام المسلمين في مجال الطب مع إشارة خاصة إلى ابن سينا

مقصودة موراتوفيتش

يستكشف هذا البحث الإسهامات الجليلة للعديد من كبار علماء الطب المسلمين حتى القرن الثالث عشر. وينصب التركيز على أفكارهم وأبحاثهم ومبادئهم الأصيلة التي كان لها أثر عميق ودائم في تطور العلوم الطبية. يحلل الجزء الأول من المقال حياة وأعمال أبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، وأشهر أعماله، كتاب القانون في الطب، الذي أصبح الكتاب الدراسي الرئيس في الجامعات الأوروبية، وبقي دليلاً للعلوم الطبية في الغرب لأكثر من ستة قرون. ومن علماء الطب المهمين أيضاً أبو القاسم الزهراوي، المعروف باسم البوقاسيس، وتحتوي موسوعته الطبية «التصريف لمن عجز عن التأليف» على أوصاف تفصيلية للحقائق والأدوات الجراحية، بما في ذلك أكثر من ٠٠٢ أداة من تصميمه الخاص. والعالم الثالث هو ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد، المعروف بابن البيطار، كان عالماً شغوفاً في علم النباتات، فاق المعرفة المعتادة لدى اليونانيين والرومان. والعالم الرابع أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازي، وهو طبيب وفيلسوف وكيميائي من أصول فارسية، ساهمت إحصاءاته السريرية وأوصافه الدقيقة للأمراض مثل الحصبة في تطوير الطب. لقد ترك كل هؤلاء العلماء إرثاً متميزاً أثرى التجربة الطبية في العالم.

الكلمات الرئيسية: ابن سينا، الزهراوي، ابن البيطار، الرازي، كتاب القانون، التصريف، تاريخ الطب.

Summary

CONTRIBUTION OF MUSLIMS IN THE FIELD OF MEDICINE WITH A SPECIAL ACCENT ON IBN SINA

Maksuda MURATOVIĆ

This article presents a review of the significant contribution made by a number of great Muslim scholars in the field of medical science before the 13th century. We focused here on their original ideas, research work, and principles that made lasting and substantial impact upon the development of medical science. The first part of the article analyses the life and the work of Abu Ali al-Hussein ibn Abdullah ibn al-Hasan ibn Ali ibn Sina, also known as Avicenna. His most famous work, *Kitab al-Qanun fi at-Tibb*, or simply *Canon Medicinæ*, became a textbook for European universities and remained a guideline for medical science in the West for over six centuries. The second medical scholar of significance that is discussed here is Abu Qasim az-Zahravi, known as Albu-casis. His medical encyclopaedia, *At-Tasrif li men 'jaza 'an at-talif* contains detailed descriptions of surgical facts and tools, including over 200 surgical tools that he invented. The third scientist Diya Ad-Din Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmed, known as Ibn al-Baitar, was a passionate botanist who surpassed the knowledge of Greece and Rome. The fourth scientist, Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn Zakariyya er-Razi, known as Rhazes, was a Persian physician, philosopher, and alchemist. His clinical statistics and precise descriptions of diseases like measles made significant contributions to the development of medical science. All these scientists left an exceptional heritage and made significant impact on the world's medical practice.

Keywords: Ibn Sina, Az-Zahravi, Ibn el-Beitar, Ar-Razi, *Kitab al-Canon*, *At-Tasrif*, history of medicine

Upute za autore

Novi Muallim je stručni časopis koji je otvoren autorima koji se bave temama i pitanjima obrazovanja i odgoja u širem i užem smislu. Specifični interes *Muallima* predstavljaju teme, pitanja i problemi islamskog vjerskog obrazovanja i odgoja u predškolskim ustanovama, osnovnim i srednjim školama, vojsci i drugim ustanovama i institucijama. Središnje, područje *Muallimovih* istraživanja i zanimanja predstavlja islamsko obrazovanje i odgoj u okviru vjerske pouke, srednjih vjerskih škola (medresa), islamskih pedagoških fakulteta i Fakulteta islamskih nauka. *Muallim* se bavi i drugim tradicionalnim i savremenim faktorima relevantnim za odgoj i obrazovanje. U svim ovim i drugim područjima *Novi Muallim* prati teorijska i praktična dostignuća i iskustva u svijetu, u našim obrazovnim zavodima i ustanovama i posebno u islamskom svijetu te kod nas, u Islamskoj zajednici, odnosno u radu imama, muallima i nastavnika.

Novi Muallim objavljuje znanstvene i stručne radove koji neposredno ili posredno obrađuju pitanja univerzitetskih teorijskih i primijenjenih disciplina u Bosni i Hercegovini i svijetu.

Novi Muallim prihvaća članke koji su izvorne primarne publikacije, znači da prije nisu objavljeni u časopisima. Prethodno objavljivanje na skupovima mora biti naznačeno, a pridonose znanstvenoj zajednici i potvrđeni su od recenzenata.

Objavljivanje

U *Novom Muallimu* se objavljuju radovi koji nisu ranije objavljeni u drugim publikacijama, osim uz posebno odobrenje Redakcije.

Odluku o objavljivanju teksta donosi Redakcija uzimajući u obzir mišljenje recenzenata.

Redakcija nije dužna obrazlagati svoju odluku bilo da se radi o prihvaćanju ili odbijanju teksta za objavljivanje. Tekstovi koji ne budu priređeni prema Uputama za autore, bit će vraćeni autorima. Rukopise možete slati na adrese elektronske pošte: muallim@bih.net.ba i nmuallim@rijaset.ba.

Recenzije

U *Novom Muallimu* se objavljuju radovi koji podliježu recenziji. Redakcija časopisa će za svaki rad imenovati dva recenzenata. Oni će pregledati nepotpisan rad i svoje mišljenje dostaviti Redakciji. Mišljenje recenzenata je u principu stav Redakcije. Recenzije ne predstavljaju samo općenitu ocjenu vrijednosti rada, već procjenu tematske podobnosti rada za *Muallim*. Recenzije su internog karaktera. Recenzije radova bit će date na uvid autoru (bez imena recenzenata) kako bi se izbjegli nesporazumi usljed mogućeg različitog razumijevanja obrađivane materije. U slučaju neslaganja konačnu odluku donosi uredništvo.

Karakter radova

Časopis objavljuje:

- a) izvorne naučne članke koji sadrže do sada neobjavljene rezultate istraživanja koja korrespondiraju sa osnovnom misijom časopisa;
- b) izlaganje sa naučnog i stručnog skupa, uz uvjet da prethodno nije objavljeno u zborniku radova skupa;

- c) stručne članke koji nude korisne prijedloge za određene struke i pri tome ne moraju obavezno sadržavati izvorna istraživanja autora;
- d) osvrte na zanimljive i korisne publikacije koje su u skladu sa osnovnom misijom časopisa;
- e) prikaze zanimljivih i za struku korisnih studija, zbornika i drugih stručnih publikacija;
- f) korisne priloge iz struke i za struku, a ne moraju predstavljati izvorna istraživanja;
- g) prijevode članaka koji odgovaraju osnovnoj misiji časopisa.

Radovi se kategoriziraju u sljedeće osnovne kategorije:

- izvorni naučni članci;
- izlaganja sa naučnih i stručnih skupova;
- stručni članci;
- osvrta;
- prikazi;
- prilozi;
- prijevodi

Autor

Na početku rada autor treba da napiše: naučnu titulu, ime i prezime te akademsko zvanje.

Npr: Prof. dr. Mujo Slatina, redovni profesor

Sažetak

Iza naslova rada napiše se sažetak obima od 150 do 200 riječi. Isti tekst će se ponuditi u prijevodu na arapskom i engleskom jeziku na kraju rada. (Prijevode osigurava Redakcija)

Ključne riječi

Nakon sažetka treba navesti ključne riječi u radu.

Obim rada

Rad treba da bude obima između 10.000 i 40.000 znakova računajući i fusnote i literaturu, napomene, uključujući razmak.

Oprema rada

Prilozi trebaju biti pripremljeni u standardnom formatu A4 (jednostruki prored, Times New Roman, veličina slova 12). Valja izbjegavati neuobičajene tipove slova. Bilješke smjestiti na dnu stranice, a ne na kraju teksta.

Rukopis organizirati i numerirati na sljedeći način:

0. stranica: naslov i podnaslov, ime(na) autora, ustanova, adresa (uključujući i email)
1. stranica: naslov i podnaslov, sažetak na jeziku teksta
2. stranica i dalje: glavni dio teksta

Popis literature treba početi na novoj stranici.

Na kraju dodati sve posebne dijelove (crteže, tablice, slike) koje se nije moglo integrirati u tekst. Fotografije koje se prilažu uz tekst, moraju biti uključene unutar rada s potpisom, a elektronskom poštom dostavljeni kao prilozi u formatu .bmp., .jpeg, .tiff, ili psd.

Sve odjeljke i pododjeljke numerirati arapskim brojkama ((1. / 1.1. / 1.1.1.), izbjegavajući pri tome više od tri nivoa. Za različite nivoe upotrebljavati različite tipove slova:

1. Masnim slovima (Times New Roman)

1.1. Broj masnim slovima, a naslov masnim kosim slovima (Times New Roman)

1.1.1. Broj običnim slovima, a naslov kurzivom (Times New Roman)

Navodi u tekstu se sastoje od prezimena autora i godine objavljivanja rada, te ako je relevantno, broj stranice nakon dvotočke (sve u zagradama), npr. (Karić, 1987) ili

(Džananović, 1993: 10). Ako je autorovo ime u tekstu navoditi na sljedeći način: Nakičević (1973:340) tvrdi...

Kraće navode treba početi i završiti navodnim znakovima (""), a sve dulje navode (više od 40 riječi) treba oblikovati kao poseban odlomak, odvojen praznim retkom od ostatka teksta, uvučeno i manjom veličinom slova (10), bez navodnih znakova. Ispuštene dijelove označiti s po praznim slovima i trima točkama prije i poslije prekida.

Riječi ili izrazi iz jezika različitog od jezika priloga treba pisati kosim slovima i popratiti prijevodom (označenim jednostrukim navodnim znakovima, npr. *What* "što". Primjere iz jezika za koje se ne koriste latinska slova, transliterirati, osim ako postoji uvjerljiv razlog za zadržavanje originalne grafije.

Primjere treba brojčano označiti koristeći arapske brojke u zagradama te odvojiti od glavnog teksta praznim recima. Grupirati primjere korištenjem malih slova, a u tekstu pozivati se na primjere kao (2), (2a), (2a,b), (2 a-b), ili (2) b.

Primjeri koji nisu uzeti iz jezika na kojem je prilog napisan treba popratiti odgovarajućim glosama (koje prema potrebi daju ekvivalente na jeziku priloga riječ po riječ, ili morfem po morfem), te prijevodom unutar jednostrukih navoda. Početak riječi ili morfema u glosi podesiti prema početku riječi odnosno morfema u primjeru.

Na kraju rukopisa, na posebnoj stranici s naslovom **Literatura**, treba dati potpunu bibliografiju korištene literature.

Bibliografske jedinice trebaju biti poredane abecedom prema prezimenima autora. Radove istog autora složiti hronološkim redom, od ranijih prema novijima, a radove jednog autora objavljene u istoj godini obilježiti malim slovima (npr. 1998a, 1998b).

Ako se navodi više od jednog članka iz iste knjige, treba navesti tu knjigu kao posebnu jedinicu pod imenom urednika, pa u jedinicama za pojedine članke uputiti na cijelu knjigu. Imena autora valja dati u cijelosti, a ne zamjenjivati ih inicijalima, osim ako sam autor obično koristi samo inicijale.

Svaka jedinica treba sadržavati sljedeće elemente, poredane na ovaj način i koristeći sljedeću interpunkciju:

- prezime (prvog autora/ice), ime ili inicijal (odvojene zarezom), ime i prezime drugih autora/ica (odvojene zarezom od drugih imena i prezimena);
- godina objavljivanja u zagradi iza koje slijedi zarez;
- potpun naslov i podnaslov rada, između kojih se stavlja tačka;
- uz članke u časopisima navesti ime časopisa, godište i broj, te nakon zareza brojeve stranica početka i kraja članka;
- uz članke u knjigama: prezime i ime urednika/ice, nakon zareza skraćena ur., naslov knjige, nakon zareza broj stranica početka i kraja članka;
- uz knjige i monografije: izdanje (po potrebi), niz te broj u nizu (po potrebi), mjesto izdavanja, izdavač
- naslove knjiga i časopisa treba pisati kurzivom;
- naslove članaka iz časopisa ili zbornika treba pisati pod navodnim znacima.

Knjige

Prezime, Ime (2000). *Naslov knjige prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je knjiga objavljena*. Mjesto: Izdavač.

Džananović, Ibrahim (2004) *Primjene šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.

Šamić, M. (1977). *Kako nastaje naučno djelo*. 4. izd. Sarajevo: Svjetlost.

Spahić, M. i Hamzić, M. (2007). *Društveno-etički pojmovnik*. Sarajevo: Bookline.

Fejzić-Čengić, F., Šuško, Dž., Šeta, Đ., Tahirović, S., Mušinić, E., Dedović, S., Ibrahimović, A. (2010). *Prilozi za istraživanje sociokulturnog položaja žene u BiH: izabrana bibliografija (1900-2010)*. Sarajevo: CEI Nahla.

Schimmel, A. (2004). *Geografija pjesnika*. Preveo sa engleskog jezika Enes Karić. Sarajevo: Bemust.

Prilozi/poglavlja u knjigama/zbornicima

Prezime, Ime (1999). Naslov priloga prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je prilog napisan. Ime, Prezime (ur.): *Naslov knjige prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je knjiga objavljena*. (3. izd.). Mjesto: Izdavač, broj strane.

Džananović, I. (1999). Metodologija. U: F. Karčić, ur. *Primjene šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946.*, (3. izd.). Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 3-56.

Članci u časopisima (nazivi časopisa navode se u cijelosti.)

Prezime, Ime (1999). "Naslov članka prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je prilog napisan". *Naziv časopisa*, godište, broj: broj strane.

Omer Nakičević (2005), "Uloga hadisa u izgradnji islamske ličnosti", *Novi Muallim*, XIII, 53, 23-26.

Neobjavljena (arhivska) građa: pri prvom navođenju pun naziv arhiva, mjesto arhiva, redni broj i naziv fonda, signatura predmeta.

Arhiv BiH, Sarajevo, F. 23, Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu, Prezidijalni spisi, br. 317.

ISSN 1512-6560 = NOVI MUJALIM
E-ISSN 2566-3208



9 771512 656009